

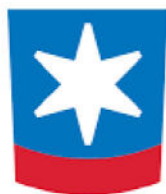


**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL - UCS
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS - CCJU
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DOUTORADO EM DIREITO**

DIEGO COIMBRA

**O DIREITO AMBIENTAL ALÉM DE NATUREZA E CULTURA: APORTES DA
VIRADA ANTROPOLÓGICA PARA O SABER JURÍDICO-AMBIENTAL**

**CAXIAS DO SUL - RS
Outubro / 2021**



**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL - UCS
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS - CCJU
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DOUTORADO EM DIREITO**

DIEGO COIMBRA

**O DIREITO AMBIENTAL ALÉM DE NATUREZA E CULTURA: APORTES DA
VIRADA ANTROPOLÓGICA PARA O SABER JURÍDICO-AMBIENTAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Doutorado em Direito, do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade de Caxias do Sul, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Adir Ubaldo Rech
Coorientadora: Profa. Dra. Cleide Calgaro

**CAXIAS DO SUL - RS
Outubro / 2021**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

C679d Coimbra, Diego

O direito ambiental além de natureza e cultura [recurso eletrônico] :
aportes da virada antropológica para o saber jurídico-ambiental / Diego
Coimbra. – 2021.

Dados eletrônicos.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-
Graduação em Direito, 2021.

Orientação: Adir Ubaldo Rech.

Coorientação: Cleide Calgaro.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Direito ambiental. 2. Etnologia jurídica. 3. Antropologia. I. Rech, Adir
Ubaldo, orient. II. Calgaro, Cleide, coorient. III. Título.

CDU 2. ed.: 349.6

**“O DIREITO AMBIENTAL ALÉM DE NATUREZA E CULTURA: APORTES DA
VIRADA ANTROPOLÓGICA PARA O SABER JURÍDICO-AMBIENTAL ”**

Diego Coimbra Barcelos da Silva

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado e Doutorado da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Direito, Área de Concentração: Direito Ambiental e Novos Direitos.

Caxias do Sul, 29 de novembro de 2021.

Prof. Dr. Adir Ubaldo Rech (Orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Profa. Dra. Cleide Calgaro (Coorientadora)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Carlos Alberto Lunelli
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Manoel Valente Figueiredo Neto
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Leonel Severo Rocha
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba

à minha mãe
à minha família
com amor e gratidão.

AGRADECIMENTOS

Certo da impossibilidade de elencar todos aqueles que concorreram para a conclusão desta etapa e, de que este passo em minha trajetória acadêmica é resultado das significativas contribuições que recolhi não só na academia, mas em minha jornada profissional e social, é importante, ao menos, registrar a admiração e os mais sinceros agradecimentos àqueles que, com maior proximidade, contribuíram para esta pesquisa.

Inicialmente é preciso tributar, não só esta pesquisa, mas grande parte de minha trajetória acadêmica ao Prof. Dr. Adir Ubaldo Rech. À sua liderança exemplar, humana e baseada no diálogo, ao conhecimento a mim transmitido, à liberdade para que eu pudesse adotar projetos e posicionamentos teóricos, para criar, errar, acertar e, sobretudo sentir que, ao longo desta etapa, todos os caminhos foram possíveis, e que este trabalho, para além dos seus aspectos formal e acadêmico, representa uma construção pessoal. Agradeço profundamente as oportunidades e a confiança em mim depositada desde os tempos da iniciação científica. Me sinto honrado por esta parceria.

Também, à minha ligação com as demais ciências sociais, essa profissional e pessoa incrível, que tornou menos árdua e mais humana a minha caminhada acadêmica. Profa. Dra. Cleide Calgaro, lhe agradeço pela alegria, pela gentileza, pelas palavras de força e confiança sempre mais que oportunas. Sou imensamente grato pela paciência e pelas horas dedicadas à discussão e acompanhamento deste trabalho, além de tantas outras que me despertaram a sensibilidade acadêmica para realidades distintas, pela busca de saberes alternativos e pelo respeito à diversidade de existências e de ideias. Obrigado pelas oportunidades e parcerias acadêmicas.

Aos Profs. Drs. Carlos Alberto Lunelli e Wilson Antônio Steinmetz pelas orientações e críticas enriquecedoras na banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. Leonardo de Camargo Subtil pela compreensão e pelas orientações iniciais, onde foram discutidos os passos inaugurais deste estudo, desejando realizações e alegrias na coordenação deste PPGDir, do qual tenho orgulho.

À nossa amiga Francielly Pattis, pelo acompanhamento dessa trajetória acadêmica, pela atenção, amizade e presteza.

Às amigas Martiane, Ângela e Sandrine, que compartilharam, ainda que virtualmente, as dores e as delícias dessa trajetória, tornando esse percurso muito menos difícil e solitário. Meus agradecimentos já saudosos e desejosos de que esse vínculo ultrapasse as barreiras da distância e do tempo.

Sou grato à FAPERGS, que possibilitou a realização deste trabalho, mantendo o compromisso de fomentar a pesquisa no estado, em tempos de obscurantismo, mercantilização massiva e desacreditação da ciência.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade de Caxias do Sul, na figura daqueles que contribuíram e que contribuem para o aperfeiçoamento do conhecimento, da instituição e dos alunos. Grato pelas oportunidades e pela evolução acadêmica e pessoal que esta instituição de excelência me proporcionou.

*em mim
eu vejo
o outro
e outro
enfim dezenas
trens passando
vagões cheios de gente centenas*

*o outro
que há em mim é você
você
e você*

*assim como
eu estou em você
eu estou nele
em nós
e só quando
estamos em nós
estamos em paz
mesmo que estejamos a sós*

Contranarciso ~ Paulo Leminski

RESUMO

Esta tese de doutorado tem por escopo explorar e analisar alguns contornos e implicações das transformações recentes operadas no campo da Antropologia para o pensamento jurídico-ambiental, especialmente em sua dimensão epistemológica, e no contexto do debate específico da oposição natureza x cultura. Ainda, propor uma aproximação entre esses campos disciplinares, a partir das noções de transdisciplinaridade e de campo ambiental. A pesquisa se vale preponderantemente do método dialético, nas definições usuais do tipo qualitativo-exploratória, a partir de dados bibliográficos. Tem como pressuposto o caráter epistemológico da crise ambiental, partindo do esquadrinhamento dos conceitos centrais em torno da oposição entre as categorias de natureza e de cultura no pensamento ocidental, para analisar as recentes transformações operadas no campo antropológico e relaciona-las com o pensamento jurídico ambiental, a partir da análise de alguns dos seus elementos estruturantes no regime jurídico brasileiro. Nesse intento, se esboça um quadro argumentativo que aponta para a possibilidade de operacionalização das transformações ontológicas que tiveram espaço na Antropologia no Direito Ambiental, contribuindo para o aprimoramento das bases epistemológicas desse campo jurídico.

Palavras-chave: Direito Ambiental; Antropologia Jurídica; Antropologia Ecológica; Epistemologia Jurídica; socioambientalismo.

ABSTRACT

This S.J.D. dissertation aims to explore and analyze some boundaries and implications of recent changes in the field of Anthropology for legal-environmental thinking, especially in its epistemological dimension, and in the context of the specific debate on the opposition of nature x culture. Furthermore, to propose an approximation between these areas of knowledge through the notions of transdisciplinarity and environmental field. The study mainly uses the dialectical method, in the usual definitions of the qualitative-exploratory type, based on literature review. It presupposes the epistemological character of the environmental crisis, starting from the investigation of the central concepts around the opposition between the categories of nature and culture in Western, in order to analyze the recent transformations operated in the anthropological field and relate them to environmental legal thought, through the analysis of some of its structuring elements in the Brazilian legal system. In this task, an argumentative framework is outlined, which points to the possibility of operationalizing the ontological transformations that had space in Anthropology in Environmental Law, contributing to the improvement of the epistemological bases of this legal field.

Key words: Environmental Law; Legal Anthropology; Ecological Anthropology; Legal Epistemology; socioenvironmentalism.

RESUMEN

Esta tesis doctoral tiene como objetivo explorar y analizar algunos aspectos e implicaciones de los cambios recientes en el campo de la Antropología para el pensamiento jurídico-ambiental, especialmente en su dimensión epistemológica, y en el contexto del debate específico de la oposición naturaleza x cultura. Asimismo, proponer una aproximación entre estos campos disciplinares, desde las nociones de transdisciplinariedad y el campo ambiental. La investigación utiliza principalmente el método dialéctico, en las definiciones habituales del tipo cualitativo-exploratorio, basado en datos bibliográficos. Presupone el carácter epistemológico de la crisis ambiental, partiendo de la investigación de los conceptos centrales en torno a la oposición entre las categorías de naturaleza y cultura en el pensamiento occidental, para analizar las transformaciones recientes operadas en el campo antropológico y relacionarlas con el pensamiento jurídico ambiental, basado en el análisis de algunos de sus elementos estructurantes en el ordenamiento jurídico brasileño. Al respecto, se perfila un marco argumentativo que apunta a la posibilidad de operacionalizar las transformaciones ontológicas que tuvieron cabida en la Antropología en el Derecho Ambiental, contribuyendo al perfeccionamiento de las bases epistemológicas de este campo jurídico.

Palabras clave: Derecho Ambiental; Antropología Jurídica; Antropología Ecológica; Epistemología Jurídica; socioambientalismo.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - O ANTAGONISMO ENTRE NATUREZA E CULTURA NO PENSAMENTO OCIDENTAL	15
1.1. A COMPREENSÃO DA NATUREZA NA HISTÓRIA DA HUMANIDADE.....	15
1.2. A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE CULTURA.....	39
1.3. O DEBATE ACERCA DA OPOSIÇÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA.....	66
CAPÍTULO II - DO DETERMINISMO À VIRADA ONTOLÓGICA NA ANTROPOLOGIA: PERSPECTIVAS AMBIENTAIS	87
2.1. A OPOSIÇÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA NA DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA.....	87
2.2. A ANTROPOLOGIA ALÉM DE NATUREZA E CULTURA: A VIRADA ONTOLÓGICA	109
CAPÍTULO III - A OPOSIÇÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA NO DIREITO AMBIENTAL BRASILEIRO	137
3.1. O CONCEITO JURÍDICO DE MEIO AMBIENTE SOB O ENFOQUE DA OPOSIÇÃO	137
3.2. ASPECTOS DA CONFORMAÇÃO DO ESTADO SOCIOAMBIENTAL DE DIREITO	149
3.3. O DIREITO FUNDAMENTAL AO AMBIENTE COMO QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA	155
3.4. O DEVER FUNDAMENTAL AO AMBIENTE COMO COMPROMISSO SOCIAL	162
CAPÍTULO IV - O DIREITO AMBIENTAL ALÉM DE NATUREZA E CULTURA: DEBATE EPISTEMOLÓGICO E APORTES DA ANTROPOLOGIA ECOLÓGICA ..	170
4.1. ESTRATÉGIAS CONCEITUAIS DO SABER AMBIENTAL	170
4.2. ESTRATÉGIAS CONCEITUAIS DO SABER JURÍDICO-AMBIENTAL	174
4.3. OS LIMITES EPISTÊMICOS DO DIREITO AMBIENTAL	181
4.3.1. Limites instrumentais	182
4.3.2. Limites socioculturais	187
4.4. ONDE A ANTROPOLOGIA ECOLÓGICA E O DIREITO AMBIENTAL SE ENCONTRAM	191
4.4.1. Na transdisciplinaridade	191
4.4.2. No campo ambiental	196
4.5. ALGUMAS INSERÇÕES DA ANTROPOLOGIA ECOLÓGICA NO DEBATE JURÍDICO-AMBIENTAL.....	202
4.5.1. O sujeito de direito como posição de poder na ordem da vida	202
4.5.2. A oclusão do(s) saber(es)	205
CONSIDERAÇÕES FINAIS	207
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	214

INTRODUÇÃO

O escopo principal desta tese - “O Direito Ambiental além de natureza e cultura: aportes da virada antropológica para o saber jurídico-ambiental” - é explorar e analisar alguns contornos e implicações das transformações recentes operadas no campo da Antropologia para o pensamento jurídico-ambiental, especialmente em sua dimensão epistemológica, e no contexto do debate específico da oposição natureza x cultura que esta encerra. Ainda, propor uma aproximação entre esses campos disciplinares, a partir das noções de transdisciplinaridade e campo ambiental.

A hipótese central situa-se na possibilidade de que a ruptura ocorrida no campo da Antropologia, isto é, o processo pelo qual a ciência do homem, por excelência, se abre para a consideração de existências que desafiam o padrão dicotômico arraigado no pensamento do Ocidente, contribuam, de maneira semelhante, para uma transformação do pensamento jurídico-ambiental, a partir da incorporação de padrões de indiferenciação socioambiental evidenciados pela etnografia e pelas constatações recentes da Antropologia Ecológica.

A hipótese secundária se alicerça na ideia de que os referenciais epistemológicos para os quais o Direito e, particularmente, o Direito do Ambiente, se voltam, pressupõem a oposição entre as categorias de natureza e cultura, o que se reflete não apenas no engessamento metodológico, mas também na sua dimensão normativa.

Por fim, a hipótese terceira diz com o encontro entre o Direito Ambiental e a Antropologia Ecológica a partir da reorientação epistemológica do primeiro em direção ao campo ambiental.

Assim, toma-se como referência, sobretudo, os novos aportes do campo da Antropologia Ecológica e os trabalhos etnológicos nessa área que, nesse estudo, são compreendidos como alicerces de uma transformação significativa do pensamento, capaz de oferecer, não apenas a crítica, mas contribuições valiosas para o pensamento jurídico.

Entretanto, não se tratando de um estudo antropológico, o recurso à Antropologia e à Etnologia se assenta em quatro justificativas principais:

a) Com a consolidação das ciências humanas e sociais, o debate acerca da oposição natureza x cultura, pano de fundo sobre o qual esta tese se desenvolve, tem sido domínio comum desse campo disciplinar, que apresenta um vastíssimo repertório, do qual é inviável e imprudente se evadir;

b) Constatações cruciais para a caracterização - ou descaracterização - das hipóteses desta pesquisa se valem do método etnográfico, pouco comum no desenvolvimento de trabalhos jurídicos, mas essencial para o campo da Antropologia. Este estudo, portanto, pressupõe a consulta de fontes etnográficas de referência;

c) A importância da articulação entre Direito e Antropologia que, embora reconhecida pelo sistema educacional, sob a forma da “Antropologia Jurídica”, validada pelo CNPq como subárea do Direito, ainda não se encontra em plena operacionalização, motivo pelo qual este estudo assume relevância interdisciplinar.

Compreendemos que o fazer antropológico pressupõe a relativização de verdades consagradas, enquanto o fazer jurídico tende a se reproduzir através delas, sendo este contraste metodológico um significativo obstáculo para o diálogo entre esses campos. Exercitar a aproximação destes saberes é um desafio não apenas para o Direito, mas também para a Antropologia, o que eleva em importância a articulação aqui proposta;

d) Sob o debate acerca da contraposição entre natureza e cultura, consideramos que os estudos recentes no campo da Antropologia Ecológica são paradigmáticos para uma transformação do pensamento em diversas áreas do conhecimento, dentre elas e, especialmente, o Direito Ambiental.

A pesquisa está estruturada em quatro capítulos, da seguinte maneira:

O primeiro capítulo busca apresentar o panorama geral da discussão acadêmica em torno dos conceitos de natureza e cultura e da oposição entre ambos, com o objetivo de delimitar o debate macro - ou pano de fundo - sobre o

qual o estudo será desenvolvido. O capítulo traz ancoragens essenciais para a compreensão das noções relacionadas em torno desses termos, no passo em que abre caminho para a desconstrução dos mesmos. Entrega à pesquisa um repertório fundamental para a compreensão da cisão entre os mundos natural e cultural no pensamento do Ocidente.

O segundo capítulo cuida da descrição da evolução tardia do pensamento antropológico, no que diz respeito ao debate macro, partindo dos marcos culturais definidores desse campo até a incorporação da natureza, enquanto objeto relevante de estudo. Destaca a revolução empreendida nas bases da “ciência do homem”, com a incorporação da questão da natureza e apresenta os referenciais centrais desse processo, bem como as experiências que levaram a essa virada, especialmente a partir dos estudos do Perspectivismo (Viveiros de Castro), da Antropologia da Natureza (Philippe Descola) e da Antropologia Simétrica (Bruno Latour).

O terceiro capítulo tem por objetivo identificar e analisar a oposição entre as categorias fundamentais do estudo no debate jurídico-ambiental, o que empreendemos tomando como base aspectos do regime jurídico brasileiro, instituído pela Constituição Federal, de 1988, tais como o conceito jurídico de meio ambiente, o Estado Socioambiental e Democrático de Direito e o *status* do meio ambiente como direito e dever fundamental.

O quarto e último capítulo analisa aspectos epistemológicos do saber jurídico e ambiental, com enfoque nas limitações que a racionalidade dualista impõe à produção do conhecimento no Direito Ambiental. Explora, em seguida, os pontos de ruptura, a partir dessas deficiências, como possibilidade de transformação ontológica, à semelhança daquelas engendradas no interior da ciência antropológica. Aponta, por fim, algumas possíveis incursões da Antropologia Ecológica no debate jurídico-ambiental, a partir das noções de transdisciplinaridade e de campo ambiental.

Para desenvolver a presente pesquisa, o método escolhido será preponderantemente dialético, considerando ser o que melhor se adequa à

proposta de estudo e às análises necessárias com base nas hipóteses estabelecidas.

Seus princípios (totalidade, movimento, mudança qualitativa e contradição) viabilizam a compreensão das categorias exploradas pelo estudo de maneira satisfatória. Isso porque, para a dialética, a natureza se apresenta como um todo coerente, onde objetos e fenômenos estão continuamente ligados entre si e são reciprocamente condicionados. O método dialético, assim, considera essa ação recíproca e examina os objetos e fenômenos buscando compreendê-los sob a forma de uma totalidade concreta.

A compreensão dialética da totalidade significa não apenas que as partes se encontram em relação interativa e conectiva entre si e com o todo, mas também que o todo não pode ser condensado na abstração situada além dos agentes, vez que a totalidade é, ela mesma, criada a partir da interação entre essas partes¹. O pressuposto básico da dialética, portanto, é que o sentido das coisas não está na consideração de sua individualidade, mas da sua totalidade.

Nada, portanto, é isolado. Isolar um fato, um fenômeno e depois conservá-lo pelo entendimento neste isolamento, é privá-lo de sentido, de explicação, de conteúdo. É imobilizá-lo artificialmente, matá-lo. É transformar a natureza - através do entendimento metafísico - num acúmulo de objetos exteriores uns aos outros, num caos de fenômenos².

O método permite, ainda, considerar todas as coisas em seu devir. O movimento é uma qualidade inerente a todas as coisas. A natureza e a sociedade não são entidades acabadas, jamais estão ou estarão estabelecidas definitivamente, mas em contínua transformação.

Essa transformação das coisas não se realiza em ciclos, como uma repetição contínua do velho, mas se dá de maneira qualitativa, através do acúmulo de elementos quantitativos, que num dado momento produzem o

¹ KOSIK, K. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. p. 42.

² LEFEBVRE, H. *Lógica formal, lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. p. 235.

qualitativamente novo. Ela só é possível porque no seu próprio interior coexistem forças opostas tendendo simultaneamente à unidade e à oposição.

Também em atenção às análises necessárias para a concretização do estudo, o método hermenêutico será utilizado de maneira complementar, sobretudo pela afinidade de princípios e abordagem com o método dialético. A hermenêutica, nesse sentido, mostra os limites da dialética; esta, por sua vez, aponta as possibilidades daquela.

Isso porque a totalidade é sempre pensada dentro das possibilidades de uma dada linguagem e, nesse ponto, a hermenêutica é essencial para a compreensão do pensamento, mesmo daquele que se perfaz no plano ideal-formal. O pensamento puro, embora possa ser caracterizado pela imutabilidade e pela universalidade, nunca se dá por si, mas sempre através de uma linguagem histórica, o que coloca a hermenêutica e a dialética em uma relação de interdependência também com a gramática, na medida em que na base de ambas está a operação de entendimento e da comunicação linguística³.

Quanto à abordagem, a pesquisa se enquadrará nas definições usuais do tipo qualitativo, de natureza preponderantemente exploratória. Com relação à técnica, se caracterizará como pesquisa bibliográfica.

A revisão bibliográfica será o método de coleta de dados específico deste estudo, cujas fontes principais se encontram na produção científica, especialmente obras de relevo produzidas nos campos do Direito, da Antropologia e da Sociologia, diários de campo e outras fontes etnográficas, bancos de dados públicos e dispositivos normativos e jurisprudenciais, nacionais e estrangeiros, em língua portuguesa e estrangeira, particularmente o inglês e o espanhol.

Quanto aos referenciais, a pesquisa priorizará o ecletismo, por não se tratar do estudo de uma teoria, autor ou obra específica, mas da análise de hipóteses observadas em um contexto abrangente, não obstante a recorrência na utilização de algumas obras de maior relevância para o estudo.

³ SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 14.

CAPÍTULO I - NATUREZA E CULTURA NO PENSAMENTO OCIDENTAL: NOÇÕES EM OPOSIÇÃO

1.1. ASPECTOS DA NOÇÃO DE NATUREZA

A natureza é, seguramente, um notável objeto de reflexão, cuja importância intelectual remonta aos primórdios do “milagre grego¹”. É a primeira e mais imediata imagem de mundo, envolta em mistérios e perigos que se tornaram os principais propulsores da evolução do pensar e do agir humano.

Contudo, e apesar dessa espontaneidade de presença e imanência, no que diz respeito a toda realização da humanidade ao longo da história, sua definição exprime um caráter fartamente polissêmico e disputável, máxime nos tempos atuais, em que as noções e debates correspondentes se proliferam, na busca de respostas para os problemas ambientais resultantes da relação deletéria entre as sociedades humanas e seu meio.

Se o passado testemunhou múltiplas concepções de natureza, que subsidiaram modelos relacionais capazes de suplantar as ameaças do ambiente, através da técnica, hoje, a profusão discursiva aponta para as mazelas de uma crise ambiental provocada por esses mesmos moldes. Especula-se, cada vez mais, a urgência e as possibilidades de perspectivas renovadas acerca da natureza, mas essa tarefa pressupõe, paradoxalmente, os desafios da crítica e da superação das narrativas costuradas no pensamento que forjou a própria ciência moderna².

Isso porque, particularmente no Ocidente, a formatação das noções de natureza está intrinsecamente relacionada ao desenvolvimento do saber científico próprio das ciências naturais. Mais recentemente, as ciências do espírito reivindicaram seu espaço, ofertando novas e importantes perspectivas ao debate.

¹ Segundo Lenoble, o período inicial da “humanização” da natureza, caracterizado pela afinidade entre deuses homorfos e elementos naturais, no alvorecer da filosofia. Cf. LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

² Cf. MUTSCHLER, H. *Introdução à filosofia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2008 e VIDEIRA, A. A. P. Natureza e ciência moderna. *Ciência & Ambiente*, n. 28, 2004.

Em uma coletânea de trabalhos acerca do conceito de natureza, Merleau-Ponty afirma que “não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza. Foi a mudança da ideia de Natureza que permitiu essas descobertas³”.

Essa interface também se mostra bastante evidente na narrativa de Lenoble, quando descreve as transformações da ideia de natureza em função da moral e do saber científico através da história⁴. Também, a passagem à modernidade em si, pode ser entendida como a autoafirmação da posição ufana do ser e do sujeito humano, mediante o jugo de sua natureza às regras de sua razão técnica e científica, no prumo das ciências naturais.

É no remate do século XIX que as ciências humanas e sociais se consolidam e alcançam robustez suficiente para impugnar o modelo científico, seus critérios de legitimação e a ideia de natureza a ele subjacente. Com a emancipação das ciências do espírito, as noções modernas de sujeito e natureza são revisitadas, implicando a diversificação de conceitos e abordagens, que se somam no mister da compreensão das relações entre o homem e seu meio, ainda que ao largo do consenso.

Posto que no curso do desenvolvimento das sociedades, as realizações humanas sempre pressupõem uma noção referencial de natureza, o papel das ciências humanas e sociais é fundamental para a apreensão do natural, do seu papel moral e político, da sua conotação histórica e contemporânea e dos conceitos a este atribuídos ao longo do tempo.

Os conceitos de natureza engendrados pela experiência humana com o meio sofreram variações consideráveis com o passar do tempo, e em culturas e regiões distintas. Mayr sintetiza essas transformações afirmando que o natural representa, desde os remotos dias, aquilo que é posto, estável e ordenado ou; aquilo que se perdeu, e que deve ser resgatado por meio de uma ação severa;

³ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 10.

⁴ “Talvez pareça demasiado ambicioso compreender no mesmo estudo estes dois aspectos ‘científico’ e ‘moral’ da ideia da Natureza. O único objetivo do presente trabalho que, aguardando talvez desenvolvimentos mais amplos, pretende simplesmente fornecer um esquema, é o de mostrar que estes dois aspectos são inseparáveis”. LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. p. 29.

ainda, apresenta a natureza como uma obra inigualável de Deus, “o trono exterior da magnificência divina”, onde o amoral e o inimputável convivem com os sofrimentos incessantes gerados pelo pecado⁵.

Essa concepção, em particular, caracteriza o período em que as definições de natural e sobrenatural categorizavam todos os entes e fenômenos da realidade e da existência. As coisas sobrenaturais eram “imateriais, simples, indivisíveis, incorruptíveis e imutáveis⁶”; as naturais, eram “materiais, complexas, divisíveis, corruptíveis e mutáveis⁷”. A natureza, portanto, seria mutável, por essência.

Não se põe em dúvida que os significados atribuídos a uma expressão se modificam continuamente, no passo da formação de novos conhecimentos. Os usos contemporâneos do conceito de natureza destoam significativamente dessas e de outras elucidações históricas. Daí, a importância do seu resgate e atualização, na medida em que noções renovadas contribuam para a solução das mazelas decorrentes da relação humana com o seu meio.

Nesse sentido, Mayr sugere o despojo da ambiguidade terminológica e a construção de definições mais precisas, a fim de evitar a massificação de controvérsias no *corpus* filosófico⁸. Ainda no século XVII, Robert Boyle já externava preocupação semelhante:

E eu confesso que poderia desejar profundamente que os filósofos e outros homens eruditos (os quais seriam seguidos pelo resto, com o tempo), introduzam, por consenso comum (ainda que tácita) alguns termos e expressões mais significativos e menos ambíguos no espaço da, muito desregrada e abusada palavra natureza [...] e onde acharem que devam fazer uso dela, que agreguem uma ou outra palavra para declarar em que sentido certo e determinado a utilizam⁹. (tradução nossa)

⁵ Cf. MAYR, E. *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

⁶ DEE, J. *Mathematical preface to the elements of geometrie of Euclid of Megera*. Disponível em: <www.gutenberg.org>. Acesso em: 13.08.2019.

⁷ Ibid.

⁸ Cf. MAYR, E. *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008. p. 59.

⁹ “And I confess I could heartily wish that philosophers and other learned men (whom the rest in time would follow) would, by common (though perhaps tacit) consent, introduce some more significant and less ambiguous terms and expressions in the room of the too licentiously abused word nature [...] and where they think they must employ it, would add a word or two to declare in what clear and determinate sense they use it”. BOYLE, Robert. *A free enquiry into the vulgarly*

Com efeito, o termo e a noção de natureza carregam uma celeuma de significados bastante densos que, embora diferenciados conforme uma multiplicidade de abordagens e contextos, se articulam invariavelmente, quer por contraposição ou por sobreposição.

A origem grega do termo “natureza” é *φύσις* (*physis*), um substantivo derivado diretamente do verbo *φύω* (aparecer, crescer). No dialeto literário de Homero, a expressão foi utilizada *ipsis litteris* para descrever o crescimento de determinadas espécies de plantas¹⁰. Na filosofia pré-socrática, a palavra *physis* foi comumente utilizada no sentido de um desenvolvimento (ou crescimento) natural, embora sua significação pudesse focar a origem, o decurso ou o fim desse processo. Também, a cosmologia jônica atribuía ao termo um sentido mais amplo, que se referia a “todas as coisas” ou ao “universo”.

Na tradição sofista, *physis* se opunha a *nomos* (*νόμος*), este no sentido de “lei” ou “costume”, nos debates acerca da delimitação da existência humana entre o natural e aquilo que é passível de convenção.

Em torno desses temas, aguçam-se os problemas que irão alimentar a reflexão moral até os nossos dias [...] Um eco dessas querelas vamos encontrá-lo nas Nuvens de Aristófanes, mas é sem dúvida nos textos sofísticos que elas se exprimem com maior veemência e, entre todas, a mais célebre, aquela que opõe a natureza e a lei (*physis* e *nomos*). Seu caráter dramático vem do fato de que ela incide no próprio terreno da analogia entre *physis* e *ethos*, no qual se tentava encontrar o caminho para a justificação racional do *ethos*¹¹.

No latim, encontramos a origem da palavra “natureza” nos termos *nascor* e *nasci* (nascer, viver), expressões cognatas do verbo grego *physein* (ser gerado). Nesse sentido, todas as coisas tendem à realização de suas características intrínsecas ao nascer. Aqui, a noção de processo, desenvolvimento e fim natural, já explorada desde os pré-socráticos, certamente deve sua consolidação a Aristóteles, que em seu *hylemorfismo* propõe que, através do movimento (relação entre ato e potência), cada ente físico busca vir a ser o que está de acordo com

received notion of nature. In: STEWART, M. A. Selected philosophical papers of Robert Boyle. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991. p. 178.

¹⁰ Cf. MURACHCO, H. G. O conceito de *physis* em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos. *Hypnos*, n. 2, 1997.

¹¹ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 47.

a sua natureza¹². Essa tese viria a ser resgatada com bastante ímpeto pelo pensamento escolástico.

Mais relevante, porém, que a análise léxica ou etimológica do termo “natureza”, os valores a ele atribuídos historicamente contribuem sobremaneira para a compreensão da evolução dos modelos relacionais estabelecidos entre o “mundo humano” e o “mundo natural”. Nos dizeres de Lachelier: “As palavras de uma língua não são como fichas de jogo, com um valor impresso e inalterável, e elas próprias têm uma *φύσις*”¹³. Como a natureza das palavras, a própria ideia de natureza é constantemente reatualizada.

Segundo Micheli, as relações entre a palavra “natureza” e os valores a ela atribuídos podem ser distribuídos em três eixos semânticos distintos: origem, essência e totalidade¹⁴:

Tomada como origem, “a natureza deve seu nome a ser ela a que faz nascer as coisas. É, portanto, o que tem capacidade de conceber e dar vida”¹⁵ (tradução nossa). Nessa perspectiva, a natureza é apreendida como princípio de unidade, a partir do qual todas as coisas são geradas. Expressa o valor de substrato primordial e perene, sendo a causa de tudo o que existe e, portanto, a fonte fundamental do conhecimento do mundo e de suas transformações.

Como essência, a natureza exprime as propriedades intrínsecas dos entes físicos, como o calor do fogo, a fluidez da água, a rigidez das rochas e o impulso carnívoro nos animais selvagens. Ao nascer, estariam todos os elementos destinados à realização de suas essências (ou naturezas) particulares no curso de seu desenvolvimento:

Aristóteles insiste na ideia de uma orientação para um tipo, uma ordem, um destino. Assim, quando Aristóteles diz que a natureza dos corpos leves é subir, uma ideia de destino qualitativo está vinculada a Natureza

¹² Cf. ARISTÓTELES. *Física I-II*. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

¹³ LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 669.

¹⁴ Cf. GIANNI, M. *Natureza*. In: ROMANO, R. *Natureza, esotérico/exotérico*. Enciclopédia Einaudi, v. 18. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1990.

¹⁵ “*La naturaleza debe su nombre a ser ella la que hace nacer las cosas. Es, por lo tanto, lo que tiene capacidad de engendrar y dar vida*”. SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías II*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2004. p. 13.

[...] A Natureza total é dividida assim em regiões qualitativamente definidas, lugares de certos, fenômenos naturais (fenômenos sublunares); ela é a realização, mais ou menos bem-sucedida, desse destino qualitativo dos corpos¹⁶.

No sentido de totalidade, a natureza é compreendida como o complexo das coisas existentes, o mundo conhecido ou o próprio universo ou cosmo. Essa ideia de totalidade compreende o homem, seu pensamento e realizações. Sua fundação remonta aos escritos filosóficos gregos do final do século V¹⁷, e constitui a base das primeiras cosmologias naturalistas. Esse entendimento busca na natureza a definição de um ordenamento espacial específico que justifique a unidade do cosmo, e tem sido constantemente revisitado e atualizado na contemporaneidade, como suporte teórico à construção de modelos que favoreçam a redução dos impactos ambientais.

A esse rol de interpretações, soma-se a oposição entre a natureza entendida como mãe e protetora dos seres e elementos naturais e a experiência do seu impulso destruidor incontrolável. De um lado, a visão da natureza pródiga, que gera e fornece os meios de manutenção e desenvolvimento de todos os seres, do outro; a natureza indômita e ameaçadora, capaz de frustrar as pretensões humanas de infinitude, imortalidade e superioridade¹⁸. Uma natureza que deve ser perscrutada e controlada, da qual é necessário afastar-se e proteger-se. Essa contraposição se destaca na formatação das ideias de natureza engendradas a partir da modernidade, que tendem a um movimento pendular, cujos extremos coincidem com as visões de natureza-harmonia e natureza-caos.

Noutro paralelo, encontram-se as percepções místicas, religiosas e metafísicas de natureza, todas enlaçadas na oposição entre o natural e o sobrenatural. A natureza é o reino dos fenômenos químicos, físicos e biológicos, dos seres vivos, dos elementos naturais, das sociedades humanas e de suas atividades e realizações. Por sua vez, a sobrenatureza corresponde à alma e ao espírito das coisas, às entidades e manifestações sobrenaturais, às revelações,

¹⁶ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 7.

¹⁷ Cf. COLLINGWOOD, R. G. *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press, 1945.

¹⁸ Cf. MUTSCHLER, H. *Introdução à filosofia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

aos deuses e ao próprio Deus das crenças monoteístas¹⁹ e à inteligência criadora primordial.

É à ideia platônica de uma entidade racional e criadora primeva (*demiourgós*) que remontam tais concepções dualistas de natureza. O esforço narrativo de Timeu descreve a imagem de um mundo produzido por um artesão com características divinas, dotado de razão e capaz de instilar uma essência inteligível no material que compõe o universo (*khóra*). Dessa atribuição fundamental resultaria um cosmo ordenado e belo - a própria natureza -, que compreende também a *pólis*²⁰. A influência de Platão no processo de formatação do pensamento ocidental acerca da natureza é sobremaneira notável, não obstante a máxima de Whitehead de que a “mais segura caracterização geral da tradição filosófica europeia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé a Platão²¹” (tradução nossa).

O fato é que em Platão e em Aristóteles encontramos itinerários de especulação filosófica distintos, que conduzem a noções de natureza igualmente diversas e fundamentais para a história do pensamento. O percurso aristotélico, que influenciou determinantemente a ciência do Ocidente, apresenta um caráter mundano patente. O seu esforço, quase que integral, na categorização do mundo e na sistematização da retórica implica a percepção de que a realidade máxima - ou Deus - não se encontra em nenhum lugar deste mundo.

Wilber enfatiza essa orientação mundana e assevera que “o Deus de Aristóteles [...] é totalmente não-mundano; seu Deus nem cria nem é substancialmente imanente a nenhum domínio manifesto (as coisas se esforçam para chegar a Deus como causa final, mas nunca conseguem)”²².

¹⁹ Cf. LEACH E. Natureza/cultura. In: ROMANO, R. Anthropos-homem. *Enciclopédia Einaudi*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985.

²⁰ Cf. PLATÃO. *Timeu-Crítias*. São Paulo: Annablume, 2012.

²¹ “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”. WHITEHEAD, A. N. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: Free Press, 1978. p. 39.

²² WILBER, Ken. *O olho do espírito*. São Paulo: Cultrix, 2001. p. 218.

Convencionalmente, essa filosofia mundana seria a antítese do platonismo, cujo pensamento é construído sobre bases inegavelmente não-mundanas.

Em “A grande cadeia do ser”, Arthur Lovejoy explora essa fissura com bastante profundidade. A fissura a que nos referimos diz respeito à distância que separa as concepções mundanas e não-mundanas do pensamento filosófico que, segundo o historiador norte-americano, correspondem às noções de “outramundanidade” e “estamundanidade”, e alcança mesmo o platonismo, na medida em que:

[...] o fato mais notável - e o menos notado - a respeito da influência histórica [de Platão] é que deu ao não-mundanismo europeu não apenas a sua forma, a fraseologia e a dialética características, mas também a forma, a fraseologia e a dialética características da tendência extremamente oposta, a um tipo particularmente exuberante de mundanismo. Tão logo a sua filosofia atinge o ápice naquilo que podemos chamar de tendência outramundana, inverte sua direção (tradução nossa)²³.

Para Lovejoy, a história do pensamento ocidental é inteiramente marcada por essa fissura, desde os gregos até a modernidade.

Nessa perspectiva dualista, que perpassa a reflexão sobre o cosmo, a realidade e, evidentemente, a natureza dos seres e das coisas, há um alerta para a incompletude da existência no mundo. Diversificado e em constante mudança, esse espaço em que estamos confinados, com seus fluxos de relações, pensamentos e sensações, caminha para o nada e clama por um sentido que não pode ser encontrado em si mesmo ou naquilo que compreende, mas somente em um plano superior da existência, que constitui a “meta final da investigação filosófica e a única região onde, tanto o intelecto como o coração do homem, ao deixar de perseguir sombras, encontram repouso, inclusive na vida presente”²⁴.

²³ “*But the most notable - and the less noted - fact about his historical influence is that he did not merely give to European otherworldliness its characteristic form and phraseology and dialectic, but that he also gave the characteristic form and phraseology and dialectic to precisely the opposite tendency - to a peculiarly exuberant kind of this-worldliness. For his philosophy no sooner reaches its climax in what we may call the otherworldly direction than it reverses its course*”. LOVEJOY, A. O. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. p. 45.

²⁴ “[...] *the final goal of the philosophic quest and the sole region in which either the intellect or the heart of man, ceasing, even in this present life, to pursue shadows, can find rest*”. Idem. p. 26.

A busca por essa complementação da existência no mundo é a preocupação fundamental da filosofia outramundana que, segundo Lovejoy, representa a filosofia oficial dominante de grande parte da humanidade civilizada ocidental ao longo da maior parte de sua história.

Então, a outramundandade oferece os bens fixos, imutáveis, intrínsecos e perfeitos que a sensibilidade e o conhecimento científico não podem alcançar através da experiência mundana. Paralelamente, ela nos afasta continuamente da natureza que os sentidos evidenciam, dos prazeres, das aspirações, daquilo que nos é familiar no orbe palpável que nos cerca e, conseqüentemente, daquilo que nos conecta com os outros seres e elementos nesse mundo.

A maior parte das mentes especulativas mais sutis e dos grandes mestres religiosos se engajou, a sua própria maneira e com diferentes graus de rigor e meticulosidade, em desacostumar o pensamento do homem ou suas afeições, ou ambos, de sua Mãe Natureza - muitos dos quais, de fato, buscando persuadi-lo de que ele precisa na verdade voltar a nascer, em um mundo cujos bens não são os bens da Natureza e cujas realidades ele não pode conhecer por meio desses processos da mente pelos quais ele trava conhecimento com seu ambiente natural e com as leis as quais seus estados sempre mutáveis se conformam²⁵. (tradução nossa)

A busca pela verdade e realidade superiores - que não estão diante de nós, na nossa natureza, ou na natureza das coisas, mas no plano elevado - corresponde a um processo de desnaturalização do homem e do mundo, conduzido, não sem objeção, pela moralidade socrático-platônico-cristã, com forte repercussão em toda a história do pensamento. Contra o *pathos* metafísico da outramundandade, se levantaram Hobbes, Espinosa e Nietzsche, por exemplo.

Hobbes assesta o privilégio político da igreja, não obstante a sua missão pontífice, e a submeteu ao Deus mortal soberano, no mesmo passo em que deste tolheu as prerrogativas transcendentais, como a estirpe divina; Espinoza convoca

²⁵ "The greater number of the subtler speculative minds and of the great religious teachers have, in their several fashions and with differing degrees of rigor and thoroughness, been engaged in weaning man's thought or his affections, or both, from his mother Nature - many of them, indeed, in seeking to persuade him that he must in very truth be born again, into a world whose goods are not Nature's goods and whose realities he cannot know through those processes of the mind by which he becomes acquainted with his natural environment and with the laws to which its ever-changing states conform". LOVEJOY, A. O. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. p. 26.

o Deus exterior, legislador e julgador supremo e senhor do destino do mundo ao próprio mundo, advertindo que é preciso conhecer a natureza, o máximo que pudermos, se quisermos conhecer a Deus e; Nietzsche postula o mundo como causa de si, arguindo a morte de Deus, no curso de um projeto obstinado de demolição dos valores morais absolutos que nos afastam da nossa própria natureza. Lovejoy também reconhece o ímpeto inescapável dessa realidade mundana:

Mas qualquer outramundandade, integral ou limitada, não pode, ao que parece, fazer nada a respeito do fato de que existe um 'este mundo', a partir do qual escapar; menos ainda, pode justificar ou explicar o ser desse mundo ou de qualquer característica ou aspecto particular da existência empírica que ela nega²⁶.

É para os aspectos dessa existência empírica, do que Lovejoy reúne sob o manto da estamundandade, que os esforços deste estudo se dirigem, isto é, para o plano dos processos que conduzem a realidade dada à realidade edificada e compreensível pela e para a razão humana.

A trajetória das transformações da noção de natureza no Ocidente, é construída fundamentalmente pelo empenho do homem na missão de traduzir os dados de sua experiência sensorial no mundo físico que o cerca em uma realidade coerente com a sua própria existência e adequada ao seu intelecto, e esse intento se dá, notadamente, pela lógica, pela classificação, pela ordenação do mundo físico e, mesmo pela incorporação de narrativas imagéticas, de caráter místico e sentidos imutáveis, metafísicos, capazes de preencher as lacunas desse processo racional que, como vimos, é sempre mutável, corruptível, divisível, etc.

Em “a história da ideia de natureza”, um tomo linear acerca das mudanças históricas sofridas pela noção ocidental de natureza, Robert Lenoble afirma que “a primeira ideia que os homens formaram da natureza foi uma ideia moral”²⁷, ainda que oprimida pela culpa e pelo medo. Não pré-moral, em alusão às distinções que mais tarde estampariam os rótulos do pré-logismo ou do pré-

²⁶ “*But any otherworldliness, whether integral or limited, can, it would seem, make nothing of the fact that there is a ‘this world’ to be escaped from; least of all can it justify or explain the being of such a world, or that of any particular feature or aspect of empirical existence which it negates*”. Idem. p. 30.

²⁷ LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. p. 50.

cientificismo ao pensamento primitivo, mas inconscientemente moral, lógica e mesmo científica.

Nos primórdios, com efeito, a humanidade não estava lançada ao mundo na mais absoluta ignorância, tampouco devia exclusivamente aos sentidos a sua construção de mundo. Ao contrário, formulou prontamente uma ideia mágica de natureza, fundada nos seus desejos, necessidades, receios e princípios e, com ela, meios de ação. Ao estágio dessa relação primitiva entre o homem e a natureza, mediada por uma compreensão preponderantemente mística dos fenômenos naturais, Lenoble chamou “natureza mágica”.

A noção primitiva de natureza foi forjada pelas leis da consciência humana, e a visão de mundo que lhe é subjacente exprime um caráter legal, segundo os preceitos místicos estabelecidos. Lenoble rechaça categoricamente a ideia, amplamente ventilada, de uma ignorância primitiva, que conduziu diversos historiadores a determinar a constituição de uma física das leis como o marco inicial do pensamento determinista.

Para ele, o que entendemos hoje por determinismo científico não sucede diretamente ao indeterminismo, entendido como o reinado do acaso, mas ao sobredeterminismo mágico, que unia, em um mesmo destino, homens e coisas²⁸. O nosso determinismo filosófico, que encerra no mesmo desenvolvimento a história do homem e a do cosmos, é uma herança direta deste sobredeterminismo mágico. O acaso não exercia qualquer função relevante no pensamento primitivo.

A presença dessa tendência determinista é igualmente destacada pela bióloga Elisabet Sahtouris. Ela aponta para uma distinção fundamental entre as perspectivas primitivas de natureza, contrastando as diferenças entre as visões de mundo das sociedades agrícolas e caçadoras. As sociedades agrícolas compreendiam a natureza como uma grande mãe protetora, provedora, viva e em constante transformação; os homens se viam como parte desse ser²⁹. Particularmente, a existência da ideia primitiva de uma natureza integradora, onde os homens e as coisas caminhariam, segundo as leis do cosmo, para um

²⁸ Idem. p. 43.

²⁹ SAHTOURIS, E. *Gaia: do caos ao cosmos*. São Paulo: Interação, 1991. p. 191.

destino comum, evidencia a predisposição sobredeterminista a que Lenoble se refere.

Portanto, não eram os homens ingênuos ante a imensidão do desconhecido. Medos, desejos, necessidades, sentidos e princípios inatos determinaram o estabelecimento de uma vasta narrativa mítica para a experiência humana no mundo, cujo caráter antropocêntrico é destacado pelo autor:

Os primeiros desenhos que encontramos dos objetos naturais, nas grutas pré-históricas, são imagens mágicas. O bisonte ou antílope figurado encontra-se rodeado de flechas ou ferido, ou então capturado por mãos que o cercam por todos os lados. Logo, o homem não surgia desarmado perante as coisas, 'sabia' já como tornar-se 'dono e senhor'³⁰.

Nesse ponto, encontramos a perspectiva diametralmente oposta àquela apresentada pelas sociedades agrícolas primitivas. Sahtouris assevera que as sociedades caçadoras nômades demonstravam um claro distanciamento da natureza. Ela explica que, para esses povos primitivos, a natureza teria sido criada por um Deus exterior a ela, sob o propósito de possibilitar a existência humana, como uma dádiva para ser utilizada e explorada.

Nesse cenário, os homens e seus deuses desfrutariam uma posição não só exterior, mas superior em relação aos demais seres e elementos naturais³¹. Não há dúvida de que o homem primitivo não se punha diante do mundo como um ser incapaz, contente de sua ignorância e fragilidade. Certo é que, à margem do método científico, desenvolvera um mundo que refletia os dramas da sua consciência e os obstáculos para a sua existência.

Assim, duas noções fundamentais de natureza coexistiam nos primórdios da humanidade: a visão de uma natureza universal, dinâmica e integrativa e; a de uma natureza externa e instrumental, objeto da intervenção humana. Milhares de anos depois, essas mesmas concepções ressoam nos diferentes campos do saber ambiental, ainda que, em sua quase totalidade, alheias às justificações

³⁰ Idem. 35.

³¹ Idem. p. 195.

mágicas, que minguaram sob o crivo de um amplo processo de desmitificação do pensamento:

É o *logos* que passa a instaurar-se e a acenar como a origem de nosso pensamento e discurso ocidentais. E, há que se diga, um *logos* que, já nas origens de seu irromper filosófico, ganha uma fundamentação ontológica e uma orientação epistemológica metafísicas, assim como um discurso, que é a expressão mesma de um modo de pensar, abstrato-conceitual e não mais concreto-imagético como o do *mythos*³².

Na história do conhecimento ocidental, a presença do mito cedeu lugar ao *logos*, como experiência universal da palavra, do discurso e do agir humano, após um longo processo de desmitificação a que as narrativas míticas foram submetidas, desde os gregos, que iniciaram, ainda no período pré-socrático, uma tradição de análise crítica do mito, que constitui as bases da filosofia - o “milagre grego”, nos termos de Lenoble -.

Contudo, é importante ressaltar que tanto o pensamento mítico, quanto o pensamento racional comungam entre si a busca por uma ordem humanamente inteligível no universo, muito embora o primeiro responda essencialmente à necessidade de sobrevivência, de autoconservação e de enfrentamento do medo ante a natureza. Adorno e Horkheimer estendem tal compreensão à construção do sujeito racional, afirmando que a racionalidade se edifica sobre idêntica necessidade, isto é, no temor mítico da perda do próprio “eu”, em um mundo que intenta contra a sobrevivência³³.

Sob tal compreensão, a razão é um conceito relativo à constituição do sujeito que, para dominar homens, coisas, e a própria natureza, deve, antes de tudo, dominar a si mesmo. O esclarecimento, segundo os autores, é um processo que se define pelo empenho dos homens em livrar-se do medo do desconhecido, tornando-se senhores. Ora, a fonte original de todo o medo é a própria natureza, o mundo onipresente e ininteligível que ameaça a todo o tempo, e é sobre ele que a humanidade deve estabelecer o seu poder e domínio. Nas palavras de Adorno e Horkheimer “[...] o esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador

³² VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 36.

³³ Cf. ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las”³⁴.

Os primeiros esforços no sentido de uma descrição racional da natureza foram empreendidos pelos jônios. As cosmologias pré-socráticas constituíram o marco de transição entre *mythos* e *logos*, e representam um ponto de virada na história das ideias de natureza no pensamento ocidental, senão o mais importante deles até o domínio moderno da técnica. Ainda que os limites entre as narrativas mágicas e os resultados de uma efetiva experiência empírica fossem tênues em suas conclusões, a relevância da escola jônica se traduz na tentativa pioneira de compreender os fenômenos naturais e suas causas através de processos racionais, o que certamente determinou o surgimento de uma nova visão de mundo.

Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Heráclito, todos pensadores jônicos, formularam teorias cosmológicas no sentido de buscar princípios únicos no mundo e a natureza essencial das coisas que o compõem. A característica mais externada desse intento é o fato de que qualquer questionamento acerca da noção de natureza deveria ser automaticamente entendido como a questão do que as coisas são feitas.

Os filósofos de Mileto buscavam obstinadamente uma explicação uniforme para a pluralidade de coisas existentes no mundo e, para eles, essa explicação deveria ser encontrada nas propriedades das substâncias, ou elementos arquetípicos (*arché*), tais como a água, o ar, a terra, o fogo, etc. Há, portanto, a necessidade de uma constituição e de uma causa material para as coisas.

Séculos mais tarde, os sofistas desenvolveram o que, segundo Höhle, representa um movimento de esclarecimento que elevou o pensamento grego a um patamar distintivo e fundamental para o desenvolvimento da ciência no

³⁴ Idem. p. 24.

Ocidente: um incipiente método dedutivo, com níveis de rigor e abstração característicos da racionalidade científica³⁵.

O antropocentrismo pronunciado e a relativização do conhecimento empírico, propagados através da técnica da retórica, refletiam as novas demandas da sociedade ateniense, tivessem elas caráter político-ideológico ou religioso, e lançaram bases que incitaram a filosofia da natureza a perquirir, em Platão e Aristóteles, uma nova roupagem para o conceito de *physis*, o que, determinadamente, influenciara o posterior desenvolvimento das ciências naturais.

Quando Platão esboçava uma cosmologia, as linhas mestras do pensamento jônico já haviam sido esgarçadas pela revolução pitagórica das formas. A questão fundamental acerca da constituição material das coisas havia sido deslocada. A preocupação com as formas ocupara integralmente o seu lugar, ao ponto de Platão, em seu “Timeu”, praticamente ignorar a importância da matéria. A relevância da matéria na cosmologia platônica é função de sua potência em adquirir uma forma geométrica³⁶.

Como adiantamos, o mundo inteligível de Platão é um pressuposto do ato criador de Deus (*demiourgós*). O Timeu o concebe como um organismo imaterial, reino das formas, o qual constitui o modelo eterno da natureza. A natureza, por sua vez, é um organismo ou animal material, vivo e animado por força de um movimento espontâneo. O plano natural, objeto da percepção sensorial e empírica, nada mais é do que a impressão de formas fixas, perfeitas e imutáveis (*eidos*), que representam o paradigma ideal para a realidade desse mundo.

Paralelamente, o atomismo de Demócrito - e, possivelmente, de seu mestre Leucipo -, que passamos a conhecer através de Epicuro e Lucrecio, propunha uma constituição atômica dos corpos por razões metafísicas que não têm absolutamente nada a ver com aquilo a que chamamos de empirismo. No entanto, as suas posteriores remissões dão testemunho do seu êxito. Esse êxito

³⁵ HÖSLE, V. *Filosofia da crise ecológica: conferências moscovitas*. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 26.

³⁶ Cf. PLATÃO. *Timeu-Crítias*. São Paulo: Annablume, 2012.

não foi, contudo, efeito do acaso unicamente. Sob o atomismo físico, até então injustificável e inverosímil, “escondia-se a vontade de atomizar a natureza inteira para a tomar permeável ao espírito humano”³⁷, e esta nova atitude do homem perante o mundo nunca perdeu a sua fecundidade.

A obra disponível de Platão não faz qualquer referência aos nomes de Leucipo e Demócrito, mas em Aristóteles elas são abundantes. O interesse de Aristóteles pelo atomismo é notadamente dirigido à sua física, muito embora ele tenha evocado as teorias democritianas ao discutir diversas outras questões, tais como os fenômenos meteorológicos, a geologia, a biologia e a psicologia³⁸.

O pensamento de Aristóteles também representa um marco notável para a história da ciência. A importância que dava à observação dos fenômenos e dos elementos naturais imprimiu em sua obra um caráter sistemático, de enorme valor para o progresso da física e da biologia. Para Lenoble, em Aristóteles encontramos a primeira percepção “desinteressada” da natureza, pois esta é concebida segundo as suas próprias leis em detrimento das leis dos homens³⁹.

Na concepção teleológica aristotélica de natureza, o mundo é regido por leis naturais que regulam, de maneira objetiva, a existência das coisas, isto é, o processo que, como vimos, se encarrega da origem, da evolução, da realização de sua forma e de seu fim.

Essas noções claramente requisitaram métodos de sistematização capazes de possibilitar a observação exaustiva das formas e atributos essenciais dos seres e elementos: a classificação e a ordenação. O ser aristotélico é definido, assim, em função de sua natureza, e cada ente detém uma predisposição natural imanente que justifica a sua existência no mundo. Esse mundo, por sua vez, é finito, hierarquizado e regulado por essa tendência natural das coisas (finalismo).

³⁷ LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. p. 84.

³⁸ GOMES, G. L. *A química atomista de Leucipo e Demócrito no tratado “Sobre a geração e a corrupção” de Aristóteles*. Dissertação (mestrado em filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG. Belo Horizonte, 2018. p. 19.

³⁹ LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. p. 66.

Todas essas concepções foram extensamente revisitadas na idade média. Grande parte dos conceitos estabelecidos por Platão e Aristóteles foram incorporados e reinterpretados no interior do pensamento cristão de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino, implicando uma nova maneira de ver e conceituar a natureza, o mundo e o próprio homem. No cristianismo, há uma clara transformação do sentido original da *physis* grega. O mundo apriorístico, perene e governado por leis naturais dos gregos é substituído pelo mundo criado por Deus, cujas leis são a expressão da justiça divina.

A ideia da criação no tempo se traduz no fato de que a natureza não poderia existir por si mesma. O caráter etéreo da natureza grega é esvaziado. Em seu lugar, Deus arbitra a criação do mundo, a partir do nada. Isso implica pensar em um tempo em que a natureza não mais existirá, mas Deus continuará a existir, como nos mostra o evangelho. À semelhança de Deus, as almas dos homens também permanecerão. “Nada menos para que o homem possa conceber que o seu destino continua a ser transcendente em relação à Natureza”⁴⁰, e nada, até então, poderia causar mais estranheza à concepção de mundo antiga.

Como em alguma parte da pré-história, ainda que não seja possível estabelecer tal ligação, o pensamento judaico-cristão destaca o homem da natureza e o situa perante ela. Seu destino igualmente se faz independente da história do mundo. A humanidade reivindica a transcendência em relação ao mundo físico, para alcançar uma identidade graciosa - a imagem e a semelhança de Deus -, que não diz com a natureza, mas com o sobrenatural.

Hösle destaca dois fenômenos que caracterizam, em linhas gerais, os novos valores ofertados pelo cristianismo à ideia de natureza: a dessacralização e a dessubstancialização. Esses processos, segundo ele, possibilitaram a inserção da noção de “infinito” na ciência, e correspondem à substituição da substância pela função e à projeção do homem no domínio da natureza⁴¹, vale dizer, a elevação de uma perspectiva de mundo amplamente antropocêntrica. Assim, a noção de natureza medieval cristã representa a projeção da cosmologia

⁴⁰ Idem. p. 189.

⁴¹ Cf. HÖSLE, V. *Filosofia da crise ecológica: conferências moscovitas*. São Paulo: LiberArs, 2019.

finalista dos antigos gregos, reinterpretada à luz do criacionismo, que sustenta a gênese de um mundo material segundo a vontade divina. Adiante, tal construção se revelaria como alicerce da oposição radical entre sujeito e objeto na história do pensamento.

Na modernidade, o conceito de natureza explodiu em complexidade. Os estágios progressos do conhecimento haviam preparado o terreno para o surgimento de novas vias de compreensão do mundo. De um lado, os esforços de atualização do saber antigo receberam extensas contribuições dos novos conhecimentos adquiridos, tanto através do desbravamento territorial, como do aperfeiçoamento das ciências naturais. Do outro, a tensão entre estes saberes antigos, ora aprimorados, e a concepção cristã de natureza, herdada da idade média.

Essa tensão corresponde à tendência da época em compreender a natureza a partir de dois eixos principais, muitas vezes conflitantes: a visão ortodoxa de uma força criadora dependente da vontade de Deus e; a visão moderna de um poder dotado de certa autonomia, que constitui o “espírito do mundo”⁴². Nesse embate, a visão negativa de uma natureza corrompida pelo pecado original, própria da concepção cristã, cedeu espaço para a consolidação da noção de uma natureza boa e ordenada, que constitui a base normativa da vida humana.

Tal percepção implica a profanação da criação humana. O homem não já não era o produto da vontade Deus, mas criação da natureza, sob um código secularizado de normas fundamentais para a existência da vida humana. Na medida em que essas raízes naturais do homem se assentavam no pensamento, a visão aristotélica do homem como um organismo vivo, que necessita da sociedade para o desenvolvimento completo de sua natureza, era preterida por

⁴² O conceito de “*Weltgeist*” - ou “espírito do mundo” - encontra equivalência na inteligência divina dos escolásticos, e se refere ao princípio metafísico central da filosofia especulativa hegeliana. Para Hegel, a matriz de todo o mundo é a ideia, a razão, esse espírito do mundo que, por absoluto, faz as vezes de Deus. Nesse sentido, o próprio homem não pensa, mas sim o espírito, que pensa através dele. Através de nós, assim, o espírito do mundo torna-se objeto para si. Cf. HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

uma concepção propriamente moderna de sociedade e de natureza, até o total abandono de seus fundamentos canônicos.

A secularização do homem na modernidade atravessou, portanto, a própria noção de civilização. O conceito aristotélico de sociedade como construto da natureza humana foi substituído pela ideia de fenômeno histórico e cultural, e isso provocou um choque entre o estado natural do homem e uma espécie de existência social apartada de suas necessidades básicas, o que Freud chamou de “mal-estar da cultura”⁴³.

Também, as visões de mundo gestadas na modernidade insurgiram contra os fundamentos teleológicos da cosmologia aristotélica. A noção de uma natureza regida por leis ordenadas para um fim foi superada. Em seu lugar se inscreveu o paradigma científico, no qual as leis da natureza não poderiam ser apreendidas pela mera observação e dedução, apenas pela experimentação, representação e interpretação à luz dos princípios da razão humana. A consequência direta dessa formulação foi a percepção de uma natureza inacessível pela via dos princípios imanentes - ou essências - das coisas, mas somente através da capacidade de abstração matemática, de que são dotados os seres racionais.

A representação matemática da natureza implicou a redução da diversidade qualitativa da matéria em quantidade homogênea, encarregada da multiplicidade dos fenômenos. Nesse passo, Collingwood se refere à tendência científica de Francis Bacon:

Na sua metafísica, Bacon seguiu a tradição do século XVI, e considerou todas as diferenças qualitativas na natureza como funções de diferenças estruturais que são, em última análise, quantitativas ou passíveis de estudo matemático. Assim, Bacon acreditava firmemente na homogeneidade ou unidade da substância [...]⁴⁴. (tradução nossa)

⁴³ No alemão original: “*Das unbehagen in der kultur*”. Para Freud, o termo “*kultur*” pode significar “civilização” ou “cultura”, indistintamente. Cf. FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin, 2011.

⁴⁴ “*In his metaphysics, Bacon followed the sixteenth-century tradition, and regarded all qualitative differences in nature as functions of structural differences, which are ultimately, quantitative in character or amenable to mathematical study, thus he believed firmly in the homogeneity or unity of substance [...]*”. COLLINGWOOD, R. G. *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press, 1945. p. 101.

A revolução copernicana representa o ápice dessa fórmula. O heliocentrismo não se tratava apenas da mudança do centro do universo conhecido, mas também da uniformidade substancial entre a Terra e os demais corpos celestes, assim como a identidade entre as leis que regem os seus movimentos.

[...] todo o universo é feito do mesmo tipo de matéria, a lei da gravitação se aplica não apenas às regiões sublunares, como pensava Aristóteles, mas a todos os lugares, e as estrelas, em vez de terem uma substância divina própria, são homogêneas como a nossa Terra. Longe de reduzir o escopo dos poderes do homem, essa ideia o ampliou imensamente, isto porque faz com que o homem pense que as leis estabelecidas por ele na Terra, permanecerão válidas para além dos céus estrelados⁴⁵ (tradução nossa).

Com Galileu, a ciência moderna da natureza alcançou a maturidade. Deve-se a ele a definição clara e definitiva da natureza como objeto do conhecimento científico. Essa delimitação determinou a expulsão de todos os aspectos qualitativos das coisas, restringindo a realidade a um complexo quantitativo (quantidades espaciais, ou quantidades temporais), nada além disso. O princípio científico, tal como entendido por Galileu, sugere que nada é cientificamente cognoscível se não for mensurável. Estavam fixados os alicerces para a concepção mecanicista da natureza.

Ofuscadas pelas luzes da abordagem matemática, as qualidades intrínsecas e os sentidos naturais explorados pelas filosofias naturalistas dos séculos XV e XVI foram ignoradas. O pensamento moderno buscava um modelo de justificação para a natureza, e o encontrou no funcionamento das máquinas. Como máquina, a natureza atua segundo as normas de seu operador, mecânica e precisamente.

[...] de um extremo ao outro da Europa: italianos como Torricelli, franceses como Viète e Fermât, holandeses como Stevin, Beekman e Huygens, ingleses como Hobbes e Boyle - todos, a despeito de todas as divergências de Escolas e das polêmicas, muitas vezes inflamadas, se

⁴⁵ “[...] *the whole world is made of the same kind of matter, the law of gravitation applies not only in the sublunary regions, as Aristotle thought, but everywhere, and the stars, instead of having a divine substance of their own, are homogeneous with our earth. This idea, so far from diminishing the scope of man’s powers, vastly enlarged it, for it taught him that scientific laws established by him on earth would hold good throughout the starry heavens*”. Idem. p. 97.

encontram de acordo ao afirmar que a natureza é uma máquina e que a ciência é a técnica de exploração desta máquina⁴⁶.

Nessa perspectiva, René Descartes insere a distinção substancial entre extensão e pensamento, isto é, entre o plano das coisas materiais, cujo principal atributo é a sua extensão delimitada geometricamente (*res extensa*), e o mundo subjetivo da razão humana (*res cogitans*), sacramentando, assim, o dualismo entre o homem e a natureza - ou entre o sujeito e o objeto -, que ainda se apresenta com grande vigor nos dias atuais. Para Descartes, então, os fenômenos humanos não eram pertencentes ao plano da natureza, mas ao plano da razão, vale dizer, ao plano do espírito, remanso da realidade subjetiva do pensamento.

Assim, a física, a matemática, a astronomia e a incipiente biologia da época refutavam o sentido teleológico dos antigos. Uma vez atravessada pela ideia do mecanismo, a natureza não é mais caracterizada pela finalidade, mas por sua estrutura material, que é um atributo quantitativo. A partir daí, os fenômenos naturais e suas propriedades podem ser mensurados e traduzidos em fórmulas matemáticas, uma forma adequada de representação inteligível à razão humana.

Nunca antes na história a razão humana tivera tamanho poder. Nessa estatura, as narrativas míticas e a realidade metafísica são suplantadas pela representação teórica, e a humanidade, finalmente liberta do medo e da culpa, encontra em si mesma sua alforria da natureza. Mais que isso, encontra na sua razão a ferramenta capaz de desvelar os mistérios da natureza que, vista sob a forma de um mecanismo, pode ser dominada, controlada e consumida em proveito de suas aspirações e realizações.

O pensamento de Bacon bem ilustra esse sentido de dominação da natureza através da técnica. Seu projeto de renovação da ciência está vinculado a um intento de renovação da própria sociedade, esteado em uma nova forma de relação do homem com a natureza. A máxima “saber é poder” sintetiza não apenas essa perspectiva que destaca o controle do homem sobre a natureza

⁴⁶ LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. p. 262.

como a finalidade da ciência, mas também o reconhecimento do valor social desta como um instrumento de emancipação e de melhoria na qualidade de vida do homem, ainda que isto signifique submeter a natureza ao seu poder científico e tecnológico.

Em sentido semelhante, a filosofia kantiana registra a reafirmação do dualismo cartesiano, ora estabelecendo sua diferenciação entre o plano da necessidade (definido pelas leis físicas) e o plano da liberdade e das leis morais do homem. Ambas as tendências opõem a natureza ao homem, e este, afirmando seu poder e a sua liberdade, assume o controle. No que se refere à natureza, o aspecto fundamental da filosofia transcendental de Kant, é a supressão de toda a sua subjetividade, teologia e razão imanente. Nesse passo, os seres não humanos e todas as outras coisas são destituídos de sua autonomia relativa e, via reflexa, de seu valor intrínseco.

Com a supremacia da influência da tradição mecanicista no pensamento, a natureza se tornou uma realidade de acesso exclusivo do conhecimento científico, não como totalidade da existência, mas como um mecanismo que a ciência fracionada em setores específicos desmontou, a fim de esquadrihar suas engrenagens separadamente. No entanto, a hegemonia desta corrente não impediu a coexistência de diversas outras perspectivas de natureza, que se desenvolveram em paralelo no “Ocidente civilizado” ou fora dele.

O cenário atual conjuga esse projeto de dominação assentado no dualismo entre sujeito e objeto, homem e natureza, com o avanço nos campos da tecnologia, da regulação e das trocas de alcance global, da informação, da cultura e do incremento populacional.

As possibilidades de exploração e de controle da natureza, no entanto, são imensamente maiores que as do início da modernidade. Maiores, mas não infinitas, pois, em tempo, encontraram os seus limites no esgotamento dos recursos, na capacidade limitada de regeneração do meio natural e nos efeitos devastadores que podem acarretar a todos os seres, inclusive o humano. Contudo, na esteira de Kesselring, é impossível resgatar:

[...] uma visão do mundo que está definitivamente superada. No entanto, a consciência de que nossas concepções atuais de natureza não são as únicas nem são evidentes, e a descoberta de outras concepções possíveis talvez possam inspirar a procura de alternativas⁴⁷.

Na nossa época, os pressupostos mecanicistas e progressistas, que eclodiram na modernidade, alcançam um característico estágio de amadurecimento. Mediada, até então, pela racionalidade técnico-científica, informacional e globalizante, a relação entre as sociedades e a natureza alcança um patamar crítico, um ponto de virada em potencial, que implica em uma ideia de natureza renovada, muito embora ainda distante de promover uma transformação de monta semelhante àquelas que aqui vimos.

A ideia de natureza contemporânea, à diferença de seus demais estágios, apresenta um componente autocrítico em toda a sua estrutura. Isso é resultado da evolução da técnica que, no passo em que instrumentaliza e domina a natureza, denuncia os efeitos deletérios que acarreta ao próprio homem. O medo e a culpa, atributos permanentes das visões pré-históricas de natureza, ressurgem, em nossos tempos, não apenas pelo desconhecimento relacionado aos riscos incalculáveis das ações humanas sobre a natureza⁴⁸, mas também pelo já inegável colapso dos ecossistemas, que ameaçam a todo o tempo a existência do mundo como conhecemos. Mais do que isso, a constatação de que a dita crise ambiental é, na verdade, uma crise humana. O humanismo ocidental está em xeque e, junto com ele, a sua ciência e a sua verdade.

Não por menos, a busca por perspectivas de mundo distintas nunca foi tão profícua nos círculos acadêmicos. Não é por acaso que modos de ver e interagir com o mundo, a partir de experiências tão distintas quanto relegadas pela história do pensamento ocidental, irrompem com tanto vigor atualmente.

Há, certamente, uma transição de enfoque no que se refere aos desdobramentos mais recentes da noção de natureza. Essa passagem é caracterizada pelas novas reflexões com ênfase na relação entre as sociedades e o ambiente, na crítica à racionalidade que define os parâmetros dessa relação,

⁴⁷ KESSELRING, T. *O conceito de natureza na história do pensamento ocidental*. In: *Episteme*, n. 11, pp. 153-172, jul-dez, 2000.

⁴⁸ Cf. BECK, U. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2011.

na discussão sobre as possibilidades e os limites necessários e éticos da técnica e na formulação de novos modelos relacionais, especialmente a partir da emancipação das ciências sociais e humanas.

Ante a emergência dos efeitos ecossistêmicos da ação humana, antigos conceitos são resgatados, noções antes desprezadas pelo *establishment* científico do Ocidente ocupam espaço na cena acadêmica⁴⁹ e o Direito Ambiental busca sua consolidação na regulação de relações transindividuais.

Nesse panorama, mais importante que reconhecer um momento de transição, é perceber que, seguindo Lenoble, a noção de natureza que se desenvolveu no Ocidente não é - e nunca foi - a experiência definitiva da relação do homem com o mundo, tampouco a mais exitosa delas, mas apenas uma dentre tantas outras:

O pensamento grego, do qual provém toda a civilização da Europa, constitui de tal forma o tipo dominante da história humana que a maior parte das vezes nos referimos a ele como se a consciência nunca tivesse conhecido outros triunfos. Identificada durante vinte séculos com a 'civilização', a 'nossa' civilização encontrava-se, com efeito, em vias de conquistar o mundo quando os turbilhões do nacionalismo e as reivindicações de outros tipos de pensamento nos vieram lembrar que a natureza do europeu não é a do árabe nem a do asiático⁵⁰.

Tal percepção se trata de um dos aspectos mais importantes desta nova fase do pensar sobre a natureza: a abertura da ciência ocidental para a comunhão dos distintos saberes e experiências humanas ao redor do mundo.

Ainda, no curso das transformações da ideia de natureza, está presente, quase que de maneira imutável, um sentido negativo, herdado dos pré-socráticos de Mileto, que exerce uma função bastante prática - e grosseira - de categorização dos elementos: que entre as coisas que conhecemos, algumas "[...] são 'artificiais', quer dizer, são produtos do 'engenho' do animal humano ou de outros, mas outras são 'naturais', o contrário de 'artificiais', coisas que acontecem ou existem por si mesmas e não porque alguém as fez ou as produziu"⁵¹ (tradução

⁴⁹ p.e., as cosmovisões indígenas, a ciência do oriente, os saberes populares, entre outros.

⁵⁰ LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. p. 53.

⁵¹ "[...] are 'artificial', that is, are the products of 'skill' on the part of human or other animals, but others are 'natural', the contradictory of 'artificial', things that happen or exist of themselves and

nossa). Essa compartimentação das coisas implica uma visão comum de mundo que desfila sobre uma linha divisória tênue entre os universos natural e cultural - embora a síntese do discurso cotidiano irrefletido possa sustentar mesmo uma distinção categórica -.

O conceito de natureza que se extrai do senso comum se põe, com efeito, diante do saber científico e da história. É, pois, subproduto da evolução do pensamento e da experiência humana que se encaminha para a formulação de visões de mundo - e de seus correspondentes modos de vida -, requisitando, portanto, a reflexão científica. Nesse ponto, Boaventura de Sousa Santos conclui que “caminhamos para uma nova relação entre a ciência e o senso comum, uma relação em que qualquer deles é feito do outro e ambos fazem algo de novo”⁵².

Essa amálgama de saberes instintivos, cujo tradicionalismo reforça a presença de seus traços históricos, sociais e científicos, estabelece os limites entre o natural e o cultural pela negação. Natural é aquilo que não é cultural. Cultural é aquilo que não é natural. Sustentaremos, adiante, a volatilidade de tal distinção.

1.2. ASPECTOS DA NOÇÃO DE CULTURA

De antemão, é preciso destacar que uma delimitação exaustiva e acabada da noção de cultura se trata de uma clara impossibilidade. Por mais esforços que possam ser empregados nesse mister, a definição, os limites e a variedade de ferramentas de observação do fenômeno serão expostas, inevitavelmente, em recorte.

Isso porque aquilo que se tem por “protótipo básico” do conceito de cultura, isto é, o conjunto de costumes, tradições e crenças que caracterizam uma determinada sociedade⁵³, não é capaz de acolher minimamente a celeuma de

not because someone has made them or produced them”. COLLINGWOOD, R. G. *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press, 1945. p. 30.

⁵² SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. São Paulo: Graal, 1989. p. 43.

⁵³ Cf. MCINTOSH, C. *Cambridge advanced learner's dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

manifestações que reivindicam a rubrica cultural, sobretudo após a alforria das ciências humanas e sociais, em tempos recentes.

Aquele que intenta mais obstinadamente esse desafio vai além da observação e da catalogação dessas expressões: encontra um modelo, que terá de enfrentar o fato de que, desde a antiguidade, cada sociedade busca uma noção própria de cultura, utilizando os instrumentos do seu próprio estágio civilizacional.

Assim, a definição de cultura aglutina incontáveis padrões analíticos e conceituais, muitos dos quais contribuíram decididamente para a compreensão do homem e das relações que estes estabelecem entre si e com o seu meio. Para o debate que propomos, importa que registremos algumas dessas contribuições, notadamente aquelas que ofereceram suporte para os propósitos desse estudo.

Embora o termo “cultura” e a sistematização do estudo do fenômeno tenham se desenvolvido muito mais tarde, especialmente com a Antropologia, já entre os gregos antigos, a presença de elementos teóricos que dizem com as definições posteriores de cultura se mostrava evidente:

Heródoto, o maior dos narradores do mundo, consagrou grande parte da sua história ao que, atualmente, poderíamos chamar de “descrições culturais”, chegando mesmo a destacar algumas das mais notáveis diferenças entre os costumes gregos e egípcios, e expressando verdadeira surpresa de que aqueles bárbaros se retiravam para o interior de suas casas a fim de satisfazer as suas funções excretoras, ao invés de o fazer na rua, à maneira civilizada dos gregos⁵⁴. (tradução nossa)

Esses registros constituem fontes de relevo nas quais beberam os estudos fundamentais acerca das manifestações culturais do nosso tempo. Grosso modo, é possível afirmar que o surgimento das primeiras inquirições antropológicas remete à origem das reflexões filosóficas, isto é, àquilo que agora podemos chamar de “protocultura”, como domínio das questões eminentemente

⁵⁴ “Herodoto, el más grande de los narradores internacionales, consagró gran parte de su historia a lo que en la actualidad llamaríamos descripciones de culturas, llegando hasta señalar algunas de las más notables diferencias entre las costumbres griegas y egipcias, y expresando verdadera sorpresa de que aquellos bárbaros se retiraran al interior de sus casas para satisfacer sus funciones excretoras en lugar de hacerlo en la calle, a la manera civilizada de los griegos”. LINTON, R. *Cultura y personalidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1945. p. 41.

humanas, ainda na era clássica. Muito mais tarde, essa inquietude se tornou objeto habitual da análise antropológica.

Mais precisamente, se adotarmos uma classificação bastante convencional da história da Filosofia grega clássica, deveremos encontrar algo em torno de quatro períodos distintos, a saber: cosmológico, antropológico, sistemático e helenístico⁵⁵. A etapa cosmológica corresponde ao período compreendido entre o final do século VII ao final do século V a.c., no qual as discussões fundamentais sustentadas pelos pré-socráticos centravam-se na origem das coisas, das substâncias mais elementares do universo e nas causas das transformações na natureza.

Em seguida, no período antropológico, que data do crepúsculo do século V a.c., e se estende por todo o século IV a.c., a Filosofia clássica se viu atravessada pela questão humana. Ética, política e técnica eram problemas vitais para a Filosofia da época, sobretudo com Sócrates e os sofistas.

Do final do século IV ao final do século III a.c., com Platão, Aristóteles e Demócrito, a fase dos grandes sistemas filosóficos é inaugurada. Cosmologia e “Antropologia” se reúnem, a demonstrar a abrangência e a validade do pensamento filosófico acerca de tudo.

O último estágio (final do século III a.c. ao século VI d.c.), que se estende até os primeiros padres da Igreja, corresponde ao período helenístico ou greco-romano, quando o conhecimento humano, a ética, as relações entre o homem e a natureza e de ambos com Deus era a pedra de toque da Filosofia.

Quanto às etapas do pensamento filosófico clássico, o filósofo venezuelano Núñez Tenorio aponta para outra classificação relevante: aquela que identifica em todos esses estágios um caráter fundamentalmente ontológico,

⁵⁵ CHAÚÍ, M. *Os períodos da Filosofia grega*. Disponível em: <www.territoriosdefilosofia.wordpress.com>. Acesso em: 03.03.2020.

com exceção do período antropológico⁵⁶. Nos atenhemos a essa etapa excepcional.

Nesse período, o problema humano despertou um interesse destacável na sofística, o que pode ser aferido pelos registros que denotam um caráter discursivo marcadamente antropocêntrico atribuível a esses pensadores, que buscavam no homem e na sua razão a compreensão dos fenômenos naturais e sociais.

Quando o fundamento do discurso se desfez das narrativas míticas, características do período cosmológico, o homem assumiu esse lugar, e essa transição, ainda que primária, colocou ao lado das questões naturais também os questionamentos acerca do mundo humano. A partir daí, o destino do homem como ser social, a política, o sujeito em detrimento do objeto, a ética, a moral, os costumes, a tradição e todos os demais produtos da atividade humana também se tornaram pontos de reflexão relevantes para o pensamento.

Com Reale e Antiseri, atribuímos a este feito um caráter revolucionário⁵⁷, pois, a partir daí, rastreamos o momento preciso em que, pela primeira vez, a natureza cede um lugar relevante ao mundo do homem. Nenhuma outra expressão do período caracteriza melhor essa percepção do que aquela atribuída ao sofista Protágoras, de que “o homem é a medida de todas coisas”. No seu próprio espaço, as questões humanas deveriam ser analisadas como medidas de virtude (*ἀρετή*, *aretê*), no plano individual, e como lei (*νομός*, *nomós*), na dimensão social.

Ao relativismo subjetivista dos sofistas soma-se, no mesmo período, a proposta socrática de uma forma de saber universal (*σοφία*, *sophía*), obtida através do seu método maiêutico⁵⁸. Nesse ponto, a máxima “conhece-te a ti mesmo” se converte em um fundamento maior para as virtudes do homem, pois

⁵⁶ TENORIO, N. *Introducción a la filosofía*. Caracas: Universidad Central de Venezuela (Ediciones de la Biblioteca), 1977.

⁵⁷ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003, v.1. p. 73.

⁵⁸ Maria Teresa Schiappa de Azevedo define a maiêutica, em termos bastante genéricos, como a arte de levar o discípulo por si mesmo a produzir o conhecimento requerido. AZEVEDO, M. T. S. *Da maiêutica socrática à maiêutica platônica*. In: Humanitas, v. LV, n. MMIII, 2008. p. 265.

este carrega consigo toda a verdade, bastando perscruta-la metodicamente em si. Compreender o destino individual e social do homem é um esforço de educação para a virtude em Sócrates.

Adiante, esses preceitos sofisticos e socráticos implicaram duas abordagens complementares para a Antropologia Filosófica: a ético-individual e a sociopolítica. Assim, as reflexões protoculturais das fases seguintes tenderam à exploração da conduta individual e política do homem, em paralelo.

Em Platão, por exemplo, a teoria da substância lança, também, as bases para uma interpretação do homem que, à semelhança de sua metafísica, apresenta um dualismo bastante acentuado entre partes acidentalmente unidas, porém irreconciliáveis do ser humano: o corpo e a alma. O corpo é o elemento material, que nos situa no mundo das coisas sensíveis; a alma, o liame entre o racional e o espiritual, aquilo que nos torna propriamente humanos. Esses pressupostos subsidiaram desenvolvimentos pré-antropológicos relacionados à ética e, principalmente, à política na Filosofia platônica.

Em Aristóteles, a condição humana está na confluência das interpretações das diversas áreas do conhecimento que explorou, muitas delas na contramão de Platão - como a ideia da natureza comum entre corpo e alma -. Há, no filósofo, uma noção finalista de ética, cujo sentido aponta para a felicidade como realização, o que para ele significava basicamente dedicar-se à política, à Filosofia ou a ambas⁵⁹. Seja como for, esses registros apontam incontestavelmente para um domínio acerca do problema humano muito anterior à sistematização dos estudos sobre culturas “exóticas”, que culminou na consolidação da Antropologia, já no século XX.

Dessa maneira, cabe afirmar que a Filosofia antropológica é o antecedente histórico imediato dos primeiros esforços no sentido da compreensão dos fenômenos propriamente culturais. Quando a noção científica de cultura despontou, os seus elementos informadores já haviam sido definidos por uma robusta reflexão filosófica anterior acerca de questões

⁵⁹ Cf. REEVE, C. D. C. *Ação, contemplação e felicidade: um ensaio sobre Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2014.

fundamentalmente humanas, como política, sociedade, ética, felicidade, virtude, costume, norma, etc.

Posteriormente, durante o vasto período medieval, o problema do homem é atravessado pela questão divina e, com isso, o fenômeno cultural passa a constituir um subdomínio do pensamento teológico. Não obstante, a Baixa Idade Média testemunhou o esforço de conciliação das bases do cristianismo com o realismo científico de Aristóteles.

Em São Tomás de Aquino, a razão humana ocupou um lugar de relevo na interpretação do mundo real e na apreensão do conhecimento, não sem a influência da cultura islâmica e oriental⁶⁰.

De fato, a cultura medieval é um amálgama de elementos greco-romanos, germânicos e cristãos, sem nos esquecermos das civilizações de Bizâncio e do Islã, que fecundaram de forma brilhante a primeira fase da Idade Média. Enquanto no Ocidente os bárbaros dividiram o antigo império em diversos reinos, entrando em um período de retração econômica, social e cultural, aqueles povos do Oriente mantiveram uma cultura viva e efervescente⁶¹.

Se valendo dos elementos teóricos aportados pela Filosofia grega e do avanço alcançado pelas ciências da época, o renascimento representou um novo marco para a emancipação do campo cultural, não apenas pela renovação científica, filosófica, literária e artística que operava, mas pela revolução dos costumes, das relações e das expressões humanas na sociedade. Com o humanismo renascentista, as coisas humanas assumiriam um protagonismo jamais visto.

Nas ciências naturais, as descobertas promissoras da época colocaram em destaque o problema do conhecimento humano. O movimento filosófico-cultural capitaneado pelos enciclopedistas ilustra bem o relevo e a influência dos novos princípios da razão. A gnosiologia filosófica, que teve em Descartes um dos seus maiores difusores, apontava para a especialização do saber, e a noção de cultura, até então incorporada no pensamento filosófico, foi gradualmente

⁶⁰ À ilustrar, a influência dos filósofos árabes, como Avicena, Algazali e Averróis no Ocidente. Na Baixa Idade Média, o Oriente já havia entrado em contato com muitas reflexões aristotélicas, que foram utilizadas para o desenvolvimento científico de diversas áreas.

⁶¹ ARANHA, M. L. A. *História da educação e da pedagogia: geral e Brasil*. São Paulo: Moderna, 2006. p. 101.

adquirindo autonomia, à medida que os avanços científicos revelavam características peculiares das distintas áreas e objetos de estudo, que impunham o desenvolvimento e a utilização de métodos e abordagens particulares.

A revolução industrial e o capitalismo que se seguiram criaram a infraestrutura básica para a emancipação da análise social, que no início do século passado adquiriu autonomia científica. O pressuposto de que sociedade e a natureza constituem objetos de especulação distinta ganhou cada vez mais força, e o domínio sociológico do saber aceitou o desafio de encontrar métodos mais apropriados.

A emancipação das “ciências do homem” alçou a cultura à categoria essencial, no mesmo passo em que lhe conferiu legitimidade como objeto de interesse científico. Especificamente, a Etnologia e a Antropologia a tornaram objeto básico de análise, conferindo amplitude ímpar à compreensão do fenômeno e de suas manifestações.

É por essa razão que o esforço no sentido de um exame exaustivo da noção de cultura através dos séculos parece pouco viável, sobretudo em vista dos objetivos deste estudo. Especular os possíveis contornos da proto-noção de cultura ou de sua relação com as ideias de natureza em períodos anteriores aos dois últimos séculos, seria uma tarefa extenuante, com pouco ou nenhum resultado aproveitável, no entanto. Nos interessa, assim, explorar os desdobramentos contemporâneos da noção de cultura, sobretudo os novos aportes disruptivos trazidos pela Antropologia Ecológica, que merecem destaque em capítulo posterior.

Vale destacar, por mais óbvio que pareça, que a expressão “cultura” não designa um objeto material específico. Na cultura não há existência objetiva própria, ainda que consideremos a tese de que ela possa, porventura, alcançar tal objetividade nos signos e nos instrumentos culturais⁶². O fenômeno cultural - e assim preferimos chamar - é sustentado por manifestações reais que, no

⁶² Vide a noção vygotskiana de cultura. Cf. VYGOTSKI, L. S. *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. In: VYGOTSKI, L. S. *Obras escogidas*, tomo III. Madri: Visor/MEC, 1995.

entanto, apreendemos e analisamos subjetivamente. Portanto, toda e qualquer discussão acerca da noção de cultura se esteará nas conceituações subjetivas de estudiosos da área.

Com efeito, a rubrica cultural tem sido reivindicada pelos mais diversos domínios. A polissemia característica do termo advém dos seus distintos usos sociais, políticos, econômicos, ideológicos e científicos, que se multiplicam na atualidade, evidenciando a sua visibilidade, alcance e importância.

Sob o manto cultural, o sentido comum estabelece a oposição ao natural, transformando cultura em artifício; os povos negligenciados buscam a afirmação dos seus costumes, crenças e tradições; grandes estratégias empresariais são reconhecidas; plataformas políticas nos mais diversos segmentos ganham amplitude; a arte e a “não arte” se engalfinham na arena do estetismo; a erudição se torna critério de validade e de legitimação social; padrões de coesão grupal são identificados; enfim, “todo mundo está envolvido com cultura atualmente [...] todos descobrem que têm uma ‘cultura’”⁶³.

Nos círculos acadêmicos, contudo, os referenciais aristocráticos da expressão foram perdendo força, sob a influência da Antropologia científica, especialmente a norte-americana. Cada vez mais, a cultura passa a se alinhar com as práticas e os modos de ser e de pensar distintos daqueles do Ocidente cristão. A expressão recobra, então, uma carga política fundamental, no sentido da afirmação de identidades coletivas, vinculando-se às manifestações e reivindicações populares, indígenas, religiosas, raciais, de gênero, etc.

Em um primeiro plano, a cultura é uma categoria passível de ser definida teoricamente como um aspecto da vida em sociedade, que deve ser abstraído da realidade complexa da existência humana. Designar algo como cultura, nesse sentido, é reivindicá-la para uma determinada área específica do conhecimento (Antropologia, Economia, Política, Direito, etc.) ou para um método de análise particular (estruturalismo, hermenêutica, etnociência, desconstrução, etc.). Como categoria analítica abstrata, a cultura - no singular - é necessariamente

⁶³ KUPER A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Baurú: EDUSC, 2002. p. 22.

contrastada com algum outro aspecto ou categoria igualmente abstrato da vida social⁶⁴.

Do outro lado, o seu plural - “culturas” - expressa um segundo sentido fundamental, que diz com o suplante da oposição cultura x não-cultura. Nessa acepção, o termo representa o mundo real, que compreende os inúmeros arranjos sociais, suas crenças, costumes e tradições, expressos concretamente através da linguagem, da arte, da moda, da religião, do espaço, etc. “Presume-se, nesse sentido, que a cultura pertença ou seja isomórfica a uma ‘sociedade’ ou a algum grupo subsocietal bastante identificável”⁶⁵ (tradução nossa). Então poderíamos tratar da “cultura brasileira”, da “cultura de classe”, da “cultura do gueto”, ou da “cultura de consumo”, por exemplo.

Segundo Kuper, é na confluência das tradições francesa, alemã e inglesa que se encontra a origem da noção contemporânea de cultura, particularmente entre o final do século XVIII e o início do século XIX, dada a efervescência intelectual e os movimentos sociais e políticos característicos da modernidade ocidental, como o nacionalismo, o iluminismo, o romantismo, entre outros⁶⁶.

As tradições acadêmicas desses países foram responsáveis pela construção e pela delimitação de grande parte das categorias teóricas mais relevantes para o pensamento antropológico de todos os tempos, dentre elas, os conceitos de civilização e, propriamente, o de cultura, cuja distinção é de notável importância.

A concepção intelectual e, mesmo sociopolítica, de cultura, conforme Cuche, ocorre somente após a evolução semântica do termo “cultura”, que amadureceu na língua francesa até o final do século XVIII, para então se difundir, por câmbios linguísticos, aos idiomas alemão e inglês⁶⁷. No entanto, a expressão “civilização” recebeu muito mais importância na língua francesa. Na França, esta

⁶⁴ Cf. SEWELL JR., W. H. *The concept(s) of culture*. In: *Beyond the cultural turn: new directions in the study of society and culture*. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 37.

⁶⁵ “*Culture in this sense is commonly assumed to belong to or to be isomorphic with a ‘society’ or with some dearly identifiable subsocietal group*”. Idem. p. 38.

⁶⁶ KUPER A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Baurú: EDUSC, 2002. p. 13.

⁶⁷ CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 24.

noção estava marcadamente relacionada à ideia do progresso humano, no sentido da acumulação de conhecimento capaz de conduzir o homem à ordem e à sofisticação, em clara oposição à selvageria e à barbárie.

Não obstante, o uso geral primitivo do termo “cultura” era frequentemente associado ao conjunto de hábitos e características próprias de âmbitos bem específicos da atividade humana, tal como em “cultura das letras”, “cultura das ciências”, “cultura das artes”, jamais de maneira independente⁶⁸. O objeto cultivado, portanto, aparecia como complemento necessário nos usos incipientes da expressão.

Adiante, o termo recebe um caráter comissivo, no sentido da ação de instruir, e passa a ser associado à ideia de “formação” ou de “educação”, para adquirir, em seguida, o significado oposto: um estado passivo da evolução do espírito humano, através do saber, é dizer, a cultura não está mais no trânsito do saber, mas no sábio - o indivíduo tem cultura ou não tem -. Até o início do século XIX não há qualquer registro do uso do termo “cultura” no plural, o que aponta, segundo Cuche, para o universalismo e para o humanismo tradicionais da época⁶⁹. A cultura, nesses termos, é própria do homem e prescinde qualquer diferença entre costumes, crenças, povos, lugares ou classes sociais.

Somente no final do século XVIII que o termo francês é incorporado ao idioma alemão, originalmente grafado como “*cultur*” e, mais tarde, “*kultur*”⁷⁰. A transposição exata da grafia se deve ao prestígio da língua francesa na Alemanha à época⁷¹ - a marca da nobreza e o símbolo do pensamento iluminista -. Contudo, a utilização da expressão “*kultur*” teve popularidade muito maior, e rapidamente recebeu um sentido mais estrito que a sua homóloga, já que mesmo na França, “civilização” era o vocábulo de preferência da grande maioria dos intelectuais.

Mas ao contrário dos franceses, os alemães estabeleceram uma diferença bastante acentuada entre os usos das expressões que designavam cultura e

⁶⁸ Cf. KUPER A. Op. cit.

⁶⁹ Cf. CUCHE, D. Op. cit. p. 24.

⁷⁰ THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 67.

⁷¹ CUCHE, D. Op. cit. p. 27.

civilização. Para Thompson, esse uso distintivo está diretamente relacionado à estratificação social existente na Europa naquela época⁷², vale anotar, ao conflito de valores entre a burguesia, a nobreza e o povo modesto. Por sua atividade no campo científico e artístico, a burguesia culta reconhecia uma nobreza civilizada, mas sem *kultur*, e o povo simples, carente de cultura e de civilidade.

Esse conflito sugere a presença de um componente individualista e reacionário ainda na origem do uso intelectual e normativo do termo “cultura”. A oposição aos valores progressistas e ao universalismo compreendidos pela noção de civilização aponta para o particularismo e para o conservadorismo que foram ordinariamente mobilizados pelos projetos nacionalistas.

Não tardou para que a burguesia se investisse na missão de propalar sua cultura à toda nação e além: às vésperas da Revolução Francesa, a distinção entre cultura e civilização era inexistente. O termo “civilização” passou a designar as potências do Ocidente, e “*kultur*” deixou de representar a burguesia intelectual para caracterizar uma nação inteira, sob o estandarte da cultura alemã⁷³.

A ideia alemã de cultura é criada pela classe média que duvida dela mesma, que se sente mais ou menos alijada do poder e das honras e que procura para si uma outra forma de legitimidade social. Estendida à “nação” alemã, ela participa da mesma incerteza, ela é a expressão de uma consciência nacional que se questiona sobre o caráter específico do povo alemão que não conseguiu ainda sua unificação política. [...] a “nação” alemã, [...] procura afirmar sua existência glorificando sua cultura⁷⁴.

Efetivamente, a noção de cultura na Alemanha do início do século XIX, caminhava a passos largos no sentido da definição e da solidificação das diferenças nacionais. A noção particularista associada à expressão “*kultur*” chocava-se frontalmente com a ideia de civilização francesa: esta representativa de uma coesão nacional estabelecida; aquela, a busca a qualquer custo por essa coesão.

A oposição franco-alemã nos usos e significados associados à noção de cultura entre os séculos XVIII e XX tipifica duas concepções de cultura

⁷² THOMPSON, J. B. Op. cit. p. 82.

⁷³ CUCHE, D. Op. cit. p. 25.

⁷⁴ CUCHE, D. Idem. p. 26.

fundamentais para a análise do fenômeno cultural nas ciências sociais do nosso tempo: as correntes universalista e particularista. Seguindo Thompson, esse debate corresponde, ainda, à formulação “clássica” do conceito de cultura, gestado, especialmente, nos campos da história e da Filosofia alemãs da época, como um “processo de desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas, um processo facilitado pela assimilação de trabalhos acadêmicos e artísticos, relacionado ao caráter progressista da era moderna”⁷⁵.

Mas com a conformação tardia da Etnologia, o conceito de cultura adquiriu cientificidade. Nas ciências sociais, ele é fruto da reflexão acerca do problema da especificidade humana na diversidade de povos e costumes e, segundo Thompson, se desenvolve no passo da evolução da Antropologia⁷⁶.

Os usos anteriores da expressão nas línguas francesa e alemã, a que aduzimos, apresentavam caráter normativo. Na Etnologia nascente, entretanto, a sua utilização é exclusivamente descritiva. Isso significa que, após a consolidação das ciências sociais de base, simplesmente afirmar o que a cultura é, ou deveria ser, não é mais o bastante. É preciso descrevê-la e contextualizá-la na diversidade de existências⁷⁷. Tylor, Franz Boas e Malinowski são alguns dos mais influentes antropólogos relacionados à concepção descritiva de cultura, embora tenham adotado métodos e abordagens substancialmente distintos.

Retomando a afirmação de Kuper, no sentido da importância da tradição inglesa para a formação do conceito de cultura, em 1871, o capítulo inaugural da obra “*Primitive culture*”, de Edward Tylor, fixa a noção de cultura que serviu de matriz para a Antropologia embrionária da época:

Cultura ou Civilização, tomada em seu sentido etnológico amplo, é todo aquele complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e todas as demais capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade. A condição da cultura, entre as diversas sociedades da espécie humana, na medida em que é passível

⁷⁵ THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 169.

⁷⁶ THOMPSON, J. B. *Idem*. p. 170.

⁷⁷ Embora tenhamos optado pela grafia no plural, certo é que, inicialmente, a noção científica de cultura tinha como questão central a diversidade exclusivamente humana. Muito mais tarde é que a Antropologia se abre para a natureza e mesmo para as existências não-humanas, como veremos adiante.

de ser investigada a partir de princípios gerais, é um tema apropriado para o estudo das leis do pensamento e da ação humanos⁷⁸. (tradução nossa)

A noção tyloriana afronta a natureza restritiva e individualista das definições normativas de cultura⁷⁹. Para o antropólogo britânico, a cultura expressa a integralidade da vida social do homem e, portanto, deve ser analisada enquanto dimensão coletiva. Ela não se trata de um atributo inato da natureza ou das condições humanas ou individuais, mas é adquirida socialmente, prescindindo das questões de hereditariedade. Para Tylor, a rubrica cultural permite pensar o humano em sua totalidade⁸⁰.

Essa concepção emergiu de uma extensa teorização evolucionista, que pressupunha a universalidade da natureza humana. Ela sugere padrões de organização social hierárquicos, que progridem do primitivo ao civilizado, em sentido evolutivo:

A evidência já não é tão erraticamente heterogênea, e pode ser mais facilmente classificada e comparada, enquanto a possibilidade de se livrar de material irrelevante e tratar cada questão dentro de seu apropriado conjunto de fatos faz com que, de modo geral, a argumentação rigorosa esteja mais disponível do que na história geral. Isso pode surgir de um breve exame preliminar do problema: como o fenômeno da Cultura pode ser classificado e arranjado, estágio por estágio, numa ordem provável de evolução⁸¹. (tradução nossa)

A noção tyloriana de cultura influenciou, de maneira dominante, grande parte dos estudos antropológicos do século XX, não obstante a celeuma de críticas dirigidas ao seu caráter evolucionista pronunciado. Isso porque tal

⁷⁸ “*Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. The condition of culture among the various societies of mankind, in so far as it is capable of being investigated on general principles, is a subject apt for the study of laws of human thought and action*”. TYLOR, E. B. *Primitive culture: researches into the development of mythology philosophy religion, language, art and custom*. New York: Dover Publications Inc., v. I, 2016. p. 8.

⁷⁹ CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 30.

⁸⁰ CUCHE, D. *Ibid.*

⁸¹ “*The evidence is no longer so wildly heterogeneous, but may be more simply classified and compared, while the power of getting rid of extraneous matter, and treating each issue on its own proper set of facts, makes close reasoning on the whole more available than in general history. This may appear from a brief preliminary examination of the problem, how the phenomena of Culture may be classified and arranged, stage by stage, in a probable order of evolution*”. TYLOR, E. B. *Primitive culture: researches into the development of mythology philosophy religion, language, art and custom*. New York: Dover Publications Inc., v. I, 2016.

concepção avançava sobre outra notadamente herdada das concepções normativas, representando, apesar de todas as críticas, uma inovação em termos conceituais.

Nesse sentido, Kuper destaca a contraposição entre a percepção tyloriana e a definição humanista de cultura, relacionada à ideia de progresso espiritual ou intelectual de um indivíduo, grupo ou classe social⁸². Tylor compreendia a cultura como um complexo derivado dos modos de vida expressos por toda a sociedade.

Destaque-se, ainda, que a noção defendida por Tylor contrastava com aquela esposada, na mesma época, por Matthew Arnold, em “*Culture and anarchy*”, de 1869⁸³. Na obra, Arnold compreende a cultura como um derivado específico da sensibilidade estética e da moralidade, ou seja, um atributo do homem europeu disciplinado e nobre - culto -.

Naquele momento primordial da Antropologia, portanto, duas compreensões de cultura já se contrapunham: a noção aristocrática da cultura como atributo de nobreza, emprestada das conceituações normativas, e uma segunda noção pretensamente naturalista e cientificista. Cabe aduzir, desse modo, que o debate inglês sobre a cultura estava intrinsecamente relacionado ao contexto histórico conflitivo da revolução industrial.

Dentro da concepção descritiva de cultura, ainda, o método relativista de Franz Boas é notório. A tese do relativismo cultural, desenvolvida pelo norte-americano, propunha uma abordagem particularista para cada objeto cultural sob exame. Para Boas, uma determinada cultura deveria ser estudada a partir das categorias extraídas das suas próprias manifestações culturais, dos seus próprios modos de vida, para que então estivesse apta a comparações e interpretações.

Assim, a tarefa prima do antropólogo deveria ser adentrar as profundezas de um dado sistema cultural e dali extrair os parâmetros necessários para a compreensão da sua complexidade. O relativismo de Boas, portanto, implica o reconhecimento da singularidade e da especificidade de cada cultura ao longo do

⁸² KUPER A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Baurú: EDUSC, 2002. p. 13.

⁸³ Cf. ARNOLD, M. *Culture and anarchy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

tempo, que se expressa através das crenças, dos costumes, do idioma, da arte, etc.

Segundo Cuche, o particularismo de Boas impunha ao antropólogo a tarefa adicional de perscrutar a relação dos indivíduos com a sua cultura⁸⁴, isto é, compreender a maneira como o sistema cultural determina o agir individual em uma determinada sociedade:

Nos poucos casos em que se tem investigado a influência da cultura sobre as reações mentais de populações, pode-se observar que a cultura é um determinante muito mais importante do que a constituição física. [...] Nessas circunstâncias, precisamos basear a investigação da vida mental do homem sobre um estudo da história das formas culturais e das inter-relações entre vida mental individual e cultura⁸⁵.

Os trabalhos tardios de Boas inseriram outro aspecto relevante em sua abordagem: o respeito e a tolerância entre culturas distintas. Essa premissa permite pensar o relativismo enquanto princípio ético, que afirma a proteção e a valorização dos modos de vida expressos por cada sistema cultural, pela diversidade dos modos de ser humano no mundo.

Se a visão de Boas implicava uma análise anacrônica da cultura, no sentido do estudo dos legados culturais, já que a compreensão de um determinado sistema cultural só poderia ser obtida através da análise de suas categorias particulares, é Malinowski quem insere a perspectiva da análise sincrônica na concepção descritiva de cultura. Para ele, o único intervalo temporal relevante para o estudo objetivo de uma sociedade é o presente. Em contraste com o evolucionismo (futuro) e o difusionismo (passado) culturais - lembremos do universalismo, de Tylor, e do particularismo, de Boas - Malinowski propõe o funcionalismo, com enfoque no presente.

Um dos alicerces centrais da análise funcionalista de Malinowski é a sua teoria explicativa da natureza funcional dos distintos sistemas culturais. Através

⁸⁴ CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 31.

⁸⁵ BOAS, F. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010. p. 97.

da “teoria das necessidades”, informa Thompson, qualquer fenômeno cultural poderia ser observado em termos de satisfação das necessidades humanas⁸⁶:

[...] qualquer teoria da cultura deve partir das necessidades orgânicas do homem e, se chega a relacionar as mais complexas e indiretas, mas talvez mais imperativas necessidades, do tipo que chamamos espirituais ou econômicas, nos terá proporcionado uma série de leis gerais de que tanto necessitamos numa cabal teoria científica⁸⁷. (tradução nossa)

Malinowski pressupunha que o ser humano detém algumas necessidades psicológicas inatas, que constituem imperativos fundamentais, como a alimentação, a reprodução, a proteção, etc. A função da cultura seria, precisamente, responder a essas exigências, o que se daria mediante a criação de instituições capazes de promover soluções coletivas adequadas às necessidades individuais.

Nessa perspectiva, as instituições constituem os elementos objetivos da cultura, o que implica que elas são os objetos de estudo fundamentais da análise antropológica. Assim, nenhuma manifestação ou expressão social teria qualquer importância antropológica, senão através da relação que exprime com uma dada instituição a qual pertence.

Segundo Cuche, o funcionalismo se mostrou pouco adequado para a compreensão das contradições culturais internas, das disfunções e até dos fenômenos culturais patológicos⁸⁸. O maior legado de Malinowski à Antropologia, no entanto, foi comprovar a impossibilidade do estudo de um sistema cultural à distância ou a partir de uma posição exterior a ele.

Tylor, Boas e Malinowski ilustram, cada um à sua maneira, a concepção descritiva da cultura, sucedânea do debate inaugural franco-alemão, e sumarizada por Thompson como “o conjunto de crenças, costumes, ideias e

⁸⁶ THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 171.

⁸⁷ “[...] cualquier teoría de la cultura debe partir de las necesidades orgánicas del hombre, y si logra relacionar las más complejas e indirectas, pero quizá más imperativas necesidades, del tipo de las que llamamos espirituales o económicas, nos habrá proporcionado una serie de leyes generales que tanto necesitamos en una cabal teoría científica”. MALINOWSKI, B. *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1948. p. 89.

⁸⁸ CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 34.

valores, bem como os artefatos, objetos e instrumentos materiais, que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de um grupo ou sociedade⁸⁹.

O estudo da cultura compreende, em grande parte, a classificação, a comparação e a análise científica dessas manifestações. Mas esses objetos escapam à subjetividade do caráter simbólico do homem, uma questão que se põe, de maneira recorrente, no desenvolvimento das ciências humanas e sociais. No campo da Antropologia, os estudos que se ocupam desse conteúdo, se alinham à concepção simbólica da cultura, cujo precursor foi Leslie White.

Para White, a cultura advém da capacidade de “simbologizar⁹⁰”, inerente ao homem, sem o qual não há falar no próprio fenômeno cultural. Desse modo, as expressões humanas objetivas só fazem sentido após um extenso processo de significação, a que os homens submetem todas as coisas do seu mundo físico e espiritual. A sobrevivência dessas manifestações se dá, prioritariamente, através da linguagem articulada, o meio pelo qual esses símbolos ganham a forma do discurso para então serem difundidos nas sociedades e entre elas.

O discurso, carregado de bagagem simbólica compreensível, institui diferentes tipos de organização social, econômica, política, familiar, solidifica costumes, tradições e crenças, aperfeiçoa o uso da técnica, etc⁹¹. White afirma que sem a construção do discurso articulado - simbólico - nenhuma forma de organização social ou tecnologia relevantes teriam sido desenvolvidos - viveríamos ainda como os Neandertais⁹² -. Isso reforça a ideia de que para os adeptos da concepção simbólica de cultura, todo tipo de manifestação social, ideológica ou tecnológica pressupõe o exercício da capacidade de atribuir e de transmitir significados.

⁸⁹ THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 173.

⁹⁰ Isto é, “a capacidade de originar, definir e atribuir significados, de forma livre e arbitrária, a coisas e acontecimentos no mundo externo, bem como de compreender esses significados”. WHITE, L. *O conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. p. 9.

⁹¹ WHITE, L. *O conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. p. 11.

⁹² Idem. p. 31.

Como a cultura é dependente da aquisição e da transmissão de significados, é fácil inferir que esse processo está condicionado a variáveis como a localização, as características do meio, tempo, entre outros, o que corresponde à tese da diversificação cultural, que também encontramos na concepção simbólica de cultura:

A cultura humana não é homogênea. É tremendamente variada, e essas variações têm também uma dimensão temporal, pois uma mesma cultura muda com o tempo. A cultura dos Estados Unidos não é hoje o que era há cem anos atrás. A cultura também varia de lugar para lugar: a cultura do estado de Nova York não é a mesma que a da Tailândia. E a cultura varia com os povos: a cultura dos esquimós não é a mesma dos pigmeus de Luzon ou da península da Malásia⁹³.

Sob esse entendimento, a cultura tem a função de promover as condições necessárias para a conservação da espécie humana. Como que um mecanismo de defesa, a habilidade simbólica do animal humano o permite organizar-se em grupos inteligíveis, realizar rituais, exercer tarefas coordenadas, entre outras atividades úteis para a satisfação de suas necessidades, sejam elas materiais, porque acessíveis no mundo exterior, ou imateriais, por exigência psíquica ou espiritual.

Nessa perspectiva, a análise do fenômeno cultural deve considerar a relação imprescindível entre o homem, enquanto ser biológico (animal) e cultural (homem social), de maneira holística. Não se pode apreender uma cultura sem que as condições biológicas do homem sejam consideradas.

Isso não significa, essencialmente, atribuir diferenciações entre culturas de povos com características fenotípicas distintas, a exemplo de padrões étnicos ou raciais, utilizados muitas vezes para atribuir esquemas hierárquicos entre sistemas culturais ou para invalidar tantos outros. Os processos biológicos devem compor a análise da origem e da função da cultura, e não da sua diversificação⁹⁴.

⁹³ Idem. p. 32.

⁹⁴ "Isso nos leva a uma afirmação importante, mas sobre a qual tem havido muito mal-entendido, desacordo e controvérsia: o organismo humano deve ser levado em conta na discussão sobre a origem e a função da cultura, mas as variações na cultura podem, devem e precisam ser discutidas sem considerar o organismo. Ou seja, o organismo humano é relevante - não apenas relevante, mas necessário - para explicar a origem e a função da cultura; mas não é relevante - e muito menos necessário - para explicar as variações na cultura". Idem. p. 33.

Dentro da concepção simbólica de cultura, a abordagem de White é contrastada pela de Clifford Geertz. O antropólogo norte-americano foi responsável pelo resgate e inserção da concepção simbólica da cultura no centro do debate antropológico recente. À diferença de White, Geertz defende um caráter eminentemente semiótico para o conceito de cultura:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado⁹⁵.

Conforme o autor, a relevância da sua abordagem semiótica advém de sua contribuição para o acesso ao mundo conceitual no qual os sujeitos da análise antropológica vivem, o que resultaria em um diálogo mais amplo entre o pesquisador e esses agentes.

Em linhas gerais, a teoria interpretativa da cultura, proposta de Geertz, sugere que analisemos os diferentes sistemas culturais como um texto. Fixo, acabado e sem notas explicativas, caberia ao pesquisador esquadrihar esse texto, que é um determinado contexto cultural, e extrair dali a interpretação adequada ao debate dos estudos culturais, mas nunca uma lei geral ou uma sistematização de compreensões. Essa percepção é resultante do desencanto do autor em relação à ciência, tal como ela se desenvolveu no Ocidente, isto é, o processo pelo qual os fenômenos passam a ser explicados por leis, e a estas passam a se subordinar.

Para Geertz, através das leis científicas podemos compreender os movimentos gravitacionais, a dinâmica dos fluídos ou a mecânica - fenômenos naturais -, mas jamais o fenômeno cultural. As leis seriam inúteis, portanto, para o estudo das práticas, costumes e outras manifestações de cunho cultural expressadas por qualquer grupo.

Na perspectiva semiótica, a cultura é uma das teias de significados que o homem teceu e, portanto, a sua análise não corresponde à experimentação científica em busca de leis, mais à hermenêutica. Essa teia de significados não

⁹⁵ GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 4.

nos é apresentada de plano. É necessário acessá-la, e isso só pode ser feito através da interpretação⁹⁶.

Assim, fenômenos tipicamente culturais, como rituais específicos de uma dada comunidade isolada constituem uma parte enigmática das teias de significados que os sujeitos desse grupo teceram, e devemos nos esforçar para tornar tais fenômenos menos esdrúxulos ou incompreensíveis para o homem ocidental. Isso deve ser feito utilizando as experiências que nos são familiares.

É o próprio Geertz que ilustra tal afirmação com o exemplo da “piscadela”⁹⁷. Uma provável descrição “textual” do termo corresponde ao ato de contrair as pálpebras ligeiramente, mas, embora essa descrição nos aponte um caminho, ela não nos ajuda a distinguir nem a sua natureza - gesto voluntário ou ato involuntário -, nem a sua motivação. Para que essa especificação tome lugar, é preciso que tal ato esteja associado às categorias que são familiares à nossa própria experiência, isto é, precisamos indicar se tal ato, dentro do contexto particular observado, é um tique nervoso, um flerte, um deboche, um sinal de reconhecimento, etc.

Assim, procedimentos metodológicos convencionais, tais como o processo científico de subordinação de fenômenos a leis, ou a construção de modelos teóricos, de testagem empírica, não nos permitem acessar tal conhecimento. A abordagem semiótica da cultura propõe a substituição desses métodos pela “descrição densa”. Como no exemplo, associar a piscadela ao ato de flertar, em dado contexto, é fazer tal descrição, e não o subordinar a uma lei geral. Fazendo isso, estaremos operando um modelo científico diferente, denominado por Geertz como “ciência interpretativa”⁹⁸.

Thompson observa a obra de Geertz como a mais importante formulação do conceito de cultura que emergiu da literatura antropológica. Isso porque a sua perspectiva semiótica foi capaz de reorientar a análise cultural para o simbolismo, destacando a centralidade da hermenêutica, como abordagem metodológica. No

⁹⁶ Cf. GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

⁹⁷ Idem. p. 5.

⁹⁸ Idem. p. 4.

entanto, as fraquezas dessa abordagem são expostas, quando confrontada com problemas de conflitos sociais e de poder⁹⁹. O enfoque interpretativo de Geertz é o significado, e não o poder. Ele ignora, portanto, o problema dos significados distintos e conflitantes que os fenômenos culturais podem apresentar em diferentes contextos e lugares no mundo.

Contudo, é a partir da visão semiótica de Geertz, que Thompson desenvolve um modelo alternativo para a análise dos fenômenos culturais. A abordagem estrutural busca enfatizar tanto o caráter simbólico dos fenômenos culturais, como o fato de que tais fenômenos não podem ser apreendidos fora dos seus contextos sociais estruturados. Thompson assim define a análise cultural:

[...] o estudo das formas simbólicas - isto é, ações, objetos e expressões significativas de vários tipos - em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados dentro dos quais, e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas¹⁰⁰.

A partir dessa premissa, a análise dos fenômenos culturais consiste, em linhas gerais, em interpretar as formas simbólicas à luz dos contextos e processos socialmente estruturados dentro dos quais elas se inserem. À diferença da abordagem semiótica de Geertz, a proposta estrutural de Thompson convoca a análise dos contextos e processos sociais para o centro da análise antropológica, e é precisamente aí que reside a vantagem analítica do método: enfatizar o caráter simbólico dos fenômenos culturais sem prescindir do fato de que esses fenômenos estão sempre inseridos em contextos socialmente estruturados, onde ocorrem conflitos e disputas de poder.

À semelhança das formas simbólicas, os fenômenos culturais apresentam significação relevante, não só para os sujeitos, que os interpretam cotidianamente, mas para os analistas da cultura, que buscam nessas interpretações a compreensão de uma dada realidade significativa da vida social.

⁹⁹ THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 177.

¹⁰⁰ Idem. p. 181.

Como essas formas simbólicas estão necessariamente adstritas aos contextos e processos sócio-históricos específicos, por meio dos quais são produzidas, transmitidas e recebidas, o método permite a caracterização desses contextos estruturados através da análise de relações assimétricas de poder, mecanismos institucionalizados de produção, acesso diferenciado a recursos e oportunidades, etc.

Ainda, segundo Thompson, as formas simbólicas mais complexas (discursos, textos, obras de artes, etc.) pressupõem uma variedade de instituições específicas dentro, e por meio das quais elas são produzidas, transmitidas e recebidas. O que elas são, o modo como são formadas, circulam e são recebidas no meio social, bem como o sentido e o valor que têm para os que as recebem, depende dos contextos e das instituições que as geram, medeiam e mantêm¹⁰¹. Assim, a abordagem estrutural enfatiza a constituição significativa e a contextualização social das formas simbólicas, a partir das premissas da análise semiótica proposta por Geertz.

Até aqui, recuperamos alguns dos principais métodos de análise do fenômeno cultural, todos eles inseridos em concepções de cultura bastante diferenciáveis - as concepções normativa, descritiva e simbólica -. Ainda que a cultura tenha assumido tal posição destacada nos debates teóricos de longa data, é na contemporaneidade que ela assume um *status* privilegiado, não somente no âmbito teórico, mas político. A centralidade dos debates culturais no cotidiano sociopolítico atual é uma realidade.

Segundo Hall, a cultura assumiu uma posição de destaque para pensar o mundo, a partir dos trabalhos desenvolvidos sob a rubrica dos “Estudos Culturais”, na década de 1960¹⁰². Nessa época, a virada cultural¹⁰³ passou a ocupar o centro das discussões no cotidiano intelectual e acadêmico,

¹⁰¹ Idem. p. 192.

¹⁰² Especialmente os estudos desenvolvidos por Lévi-Strauss e Roland Barthes, na França, e Raymond Williams e Richard Hoggart, no Reino Unido.

¹⁰³ Conforme Hall, “uma abordagem da análise social contemporânea que passou a ver a cultura como uma condição constitutiva da vida social, em vez de uma variável dependente, provocando, assim, nos últimos anos, uma mudança de paradigma nas ciências sociais e nas humanidades”. HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação e Realidade*, v. 2, n. 22, 1997. p. 27.

estabelecendo-se como campo de investigação interdisciplinar¹⁰⁴. Importante notar que, nesse ponto, a expressão “cultura” já se encontrava reivindicada por uma série de teorias e aplicações: a cultura, no sentido das artes, a cultura como padrão refinado de vida (civilidade), a cultura como construção social, etc. A formação do campo dos Estudos Culturais se deu, precisamente, a partir da tentativa de conjugar os diferentes sentidos de cultura, que se distanciavam cada vez mais.

Quando Richard Williams assumiu a tarefa de investigar a história labiríntica do termo “cultura”, ele catalogou as significações encontradas em função da ideia de “cultivo ativo da mente”, apontando para três sentidos modernos essenciais da palavra: definições de cultura distinguíveis a partir da ideia de um estado mental desenvolvido, como no uso de “pessoa culta”; processos desse desenvolvimento, como em “atividades culturais” e; os meios pelos quais esses processos se dão, como a cultura das artes e do trabalho intelectual do homem em geral¹⁰⁵.

Williams teceu parte da história do conceito de cultura, a partir da consideração dos esforços a que os homens tiveram que se submeter a fim de compreender o desenvolvimento de uma sociedade nova, ora industrializada e extremamente desigual. Ele estabeleceu um cotejo entre essas mudanças da realidade social e os distintos graus de comprometimento e/ou dissenso apresentados pelos estudiosos da cultura até a época, para afirmar que “a história da ideia de cultura é a história do modo por que reagimos em pensamento e em sentimento à mudança de condições por que passou nossa vida¹⁰⁶”. Seguindo Williams, a ideia moderna de cultura é forjada na necessidade material e imaterial do homem de compreender as transformações estruturais da sociedade capitalista.

A ascensão acelerada dos estudos culturais dos últimos tempos se deve, em grande parte, à essas mudanças drásticas que incidiram no tecido social.

¹⁰⁴ Idem. p. 31.

¹⁰⁵ Cf. WILLIAMS, R. *Keywords: a vocabulary of culture and society*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

¹⁰⁶ WILLIAMS, R. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. p. 305.

Terry Eagleton afirma que, como ideia, a noção de cultura se eleva em importância em quatro momentos históricos críticos:

[...] quando se torna a única alternativa aparente a uma sociedade degradada; quando parece que, sem uma mudança social profunda, a cultura no sentido das artes e do bem viver não será mais nem mesmo possível; quando fornece os termos nos quais um grupo ou povo busca sua emancipação política; e quando uma potência imperialista é forçada a chegar a um acordo com o modo de vida daqueles que subjuga¹⁰⁷.

Os dois últimos momentos, segundo o filósofo inglês, foram os responsáveis por catapultar a cultura para o centro das questões humanas, no século XX¹⁰⁸, vale dizer, a ideia de cultura adquiriu tal *status*, quando a sua dimensão política se fortaleceu. A noção moderna de cultura se deve, em larga medida, ao nacionalismo, ao colonialismo, e ao conseqüente desenvolvimento de uma Antropologia a serviço do poder de império.

No passo em que a nação pré-moderna cedeu espaço ao Estado-nação, as estruturas sociais tradicionais se viram incapazes de manter a coesão social. Foi nesse momento de transição que a cultura avançou como princípio de unidade social, através das tradições, da linguagem, dos costumes e dos valores partilhados entre os sujeitos. Nas palavras de Eagleton, “a cultura adquire relevância intelectual quando se transforma numa força que tem de ser politicamente considerada¹⁰⁹”. Aferir essa força, no entanto, seja para compreendê-la em sua dimensão, ou para limitá-la, requer, antes de tudo, enxergá-la. Para tanto, é preciso perscrutá-la nos distintos modos de vida.

Foi com a formação do colonialismo, no século XIX, que o significado antropológico de cultura enquanto forma de vida específica começou a se estabelecer. Os modos de vida em questão, aponta Eagleton, são geralmente os “não civilizados¹¹⁰”. Como vimos, a cultura enquanto civilidade busca contrapor a barbárie, mas a cultura enquanto modo de vida é, precisamente, o seu sinônimo.

¹⁰⁷ EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. Lisboa: Temas e Debates, 2003. p. 40.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Idem. p. 40.

¹¹⁰ Ibid.

Nessa acepção, a cultura sempre se refere a outras pessoas, é sempre “uma ideia do outro (mesmo quando a utilizo em relação a mim próprio)¹¹¹”. (tradução nossa)

Assim, não é razoável afirmar, por exemplo, que os vitorianos pensassem em si próprios como uma “cultura”. Tal reflexão implicaria não só uma visão global de si mesmos como sociedade, mas também o fato de que são apenas uma dentre tantas outras formas de vida possíveis. Assumir a dimensão cultural do nosso mundo é correr o risco de relativizá-lo. Nossas expressões, manifestações, costumes e símbolos sociais são simplesmente humanos, os outros povos é que são étnicos, estranhos, extremistas e, portanto, devem ser estudados à luz dos nossos conceitos.

E o surgimento da Antropologia científica marca o ponto em que o homem ocidental passa a converter outras sociedades em objetos legítimos de estudo. A sua crise política, no entanto, exsurge da necessidade de fazê-lo a si próprio. “Porque também no Ocidente há selvagens, criaturas enigmáticas, semi-inteligíveis, regidas por ferozes paixões e dadas a comportamentos rebeldes¹¹²”; e tudo isso deve ser convertido em objeto de conhecimento.

Atualmente, nas expressões “cultura global” ou “uma forma de vida global”, o termo “global”, no sentido de um grau qualquer de comunhão entre todos os seres humanos da Terra, parece oscilar ambigualmente entre fato e valor, pois designa formas de vida que podem ser integralmente apreendidas, pelo fato de não fazermos parte dela, mas que também possuem uma integridade ontológica de que a nossa carece. “A cultura submete, assim, a julgamento o nosso próprio modo de vida, agnóstico e atomista, mas fá-lo, por assim dizer, mantendo as distâncias¹¹³”.

Atrelada à revolução informacional dos nossos tempos, o impacto gerado pela revolução cultural nas relações globais sugere a intensificação massiva do caráter político da cultura. Cada vez mais, as lutas pelo poder serão efetivadas

¹¹¹ “[...] *an idea of the other (even when I use it in relation to myself)*”. JAMESON, F. On cultural studies. *Social Text*, n.34, 1993, p. 34.

¹¹² EAGLETON, T. Op. cit. p. 42.

¹¹³ Ibid.

no campo simbólico e discursivo. Isso porque a amálgama cultural está entremeada em todas as atividades da vida contemporânea. Seria uma tarefa demasiadamente difícil imaginar algum campo da vida social em que a cultura não esteja mediando direta ou indiretamente as relações no cotidiano:

A expressão “centralidade da cultura” indica aqui a forma como a cultura penetra em cada recanto da vida social contemporânea, fazendo proliferar ambientes secundários, mediando tudo. A cultura está presente nas vozes e imagens incorpóreas que nos interpelam das telas, nos postos de gasolina. Ela é um elemento-chave no modo como o meio ambiente doméstico é atrelado, pelo consumo, às tendências e modas mundiais¹¹⁴.

O protagonismo da cultura também impacta na vida e nas relações entre os indivíduos, na medida em que atua na formação de subjetividades e na delimitação das diferenças. A construção das identidades sociais se perfaz no interior da representação, através da cultura, e não fora dela. Tal posição estrutural da cultura se dá pelo fato de que “[...] os significados são subjetivamente válidos e, ao mesmo tempo, estão objetivamente presentes no mundo contemporâneo, em nossas ações, instituições, rituais e práticas¹¹⁵”. Essa onipresença cultural se deve largamente ao destaque dado à linguagem e ao significado das práticas sociais nos últimos tempos.

Conforme Hall, o processo atual de superação da ideia de justapor as questões culturais no patamar das instituições sociais, dos processos econômicos e dos mecanismos de produção de bens e riquezas, corresponde a uma revolução conceitual de peso, que está ocorrendo nas ciências humanas e sociais. A “virada cultural”, segundo o sociólogo jamaicano, está intimamente relacionada à revolução linguística, que alçou a linguagem a termo geral para o estudo das práticas de representação, e a colocou em uma posição fundamental na construção e na circulação de significados¹¹⁶.

Sob esse entendimento, a cultura passa a ser observada como a confluência de diferentes sistemas de classificação, inserida em distintos sistemas discursivos, para os quais a linguagem se volta a fim de atribuir

¹¹⁴ HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação e Realidade*, v. 2, n. 22, 1997. p. 22.

¹¹⁵ Idem. p. 24.

¹¹⁶ Idem. p. 28.

significado às coisas. A “virada cultural”, percebida por Hall, sugere a extensão da função da linguagem para a vida social como um todo, de maneira que todos os âmbitos significativos da estrutura social são por ela definidos, em última análise. Assim, os processos econômicos, políticos, sociais, as manifestações do corpo e do espírito, os conflitos e, arriscamos dizer, a própria relação homem x natureza não podem prescindir do campo linguístico, na medida em que dependem de significados.

É o conceito de cultura ascendendo a uma categoria cuja abrangência aponta para o fato de que cada instituição ou atividade social cria e, ao mesmo tempo, tem uma dependência vital do seu próprio universo significativo, isto é, da sua própria cultura. Não é incomum ouvirmos expressões como “cultura do trabalho”, “cultura empresarial”, “cultura das artes”, etc. Isso porque a alçada linguística implica aceitar que cada âmbito da vida que produz significado é prática cultural e, portanto, prática discursiva, vale acrescentar, prática de domínio humano exclusivo.

Assim, a dimensão discursiva se torna condição fundamental para o funcionamento da engrenagem social. Sem ela, quaisquer âmbitos da vida humana, seja a economia, a política, a arte, as instituições, ou qualquer outra, não seriam práticas de significação desprendidos da cultura ou dos sistemas de significados e dos discursos preexistentes.

Portanto, de tudo que registramos até aqui, a abrangência e a importância da cultura no mundo atual são incontestáveis. Expomos diversas noções em torno dessa intrincada expressão, não obstante o fato de termos escapado a tantas outras.

O panorama sobre natureza e cultura apresentados nos conduz ao debate central, no qual os objetivos desse estudo se inserem. Sem ele não há possibilidade de enxergar o que está à sua margem. Conhecemos a amplitude desses conceitos; queremos explorar os seus limites, isto é, a oposição entre essas noções. É o que faremos a seguir.

1.3. O DEBATE ACERCA DA OPOSIÇÃO NATUREZA X CULTURA

O debate acerca da relação entre natureza e cultura é um dentre os quais se estendem por séculos na história do pensamento e, muito embora, os esforços empreendidos até aqui tenham contribuído substancialmente para a discussão, o consenso para o impasse parece estar longe de ser alcançado. Grande parte dessa divergência deve ser creditada à diversidade de noções atribuídas a essas categorias ao longo do tempo, como vimos anteriormente.

Desde os tempos imemoráveis, dos primórdios do uso da razão, os seres humanos aprenderam a distinguir bom e mal, vida e morte, realidade e fantasia, masculino e feminino, juventude e velhice, etc. As oposições binárias são, conforme Lévi-Strauss, o alicerce fundamental da natureza do pensamento humano e atravessam a passagem da natureza à cultura:

Esta filosofia da identificação original com todos os outros é a mais afastada que se possa conceber do existencialismo sartreano [...]. Mas ela também lhe permite formar uma visão extraordinariamente moderna da passagem da natureza para a cultura, baseada, como vimos, no aparecimento de uma lógica que opera através de oposições binárias e que coincide com as primeiras manifestações do simbolismo. A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, na qual consiste a identificação, comanda e precede a consciência das oposições: primeiro, entre as propriedades lógicas concebidas como partes integrantes do campo, depois, dentro do próprio campo, entre “humano” e “não-humano”¹¹⁷.

Encravadas no âmago da razão humana, essas oposições nos ajudam a ordenar e a dar sentido à realidade que nos envolve. Contudo, seriam esses dualismos essenciais, axiomáticos na cultura do Ocidente, compartilhados por toda a espécie humana? É questionar se a ordem biaxial que damos ao mundo de fato representa a fórmula da organização tipicamente humana ou apenas uma delas, selecionada dentre uma infinidade de outros arranjos possíveis.

Não é preciso ir além do Ocidente para perceber como no curso da nossa história as concepções acerca da realidade se transformaram. Costumes e padrões morais que se mostram absurdos no presente, tradições esquecidas e adquiridas e formas ver e de se relacionar com o mundo, outrora socialmente arraigadas, que hoje nos parecem parte de outro universo sugerem que a maneira

¹¹⁷ LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 105.

com que os homens concebem o seu mundo e aquele que os rodeia é dinâmica, está em constante transformação, mesmo no interior de uma mesma cultura. Nos importa verificar de que maneira esse movimento nos conduz a um plano em que natureza e cultura se encontram em frentes opostas, e mesmo, conflitantes.

No século XX, o nexos entre os conceitos de natureza e cultura sofreu transformações profundas, movidas por questionamentos e mudanças essenciais de valor que são bastante representativos para o estado geral do pensamento contemporâneo e para os rumos que a relação sociedade x natureza tomaram nos tempos mais recentes. No pensamento ocidental, esse vínculo é tradicionalmente caracterizado pela diferença, isto é, pelo confronto entre os limites das noções que esses termos compreendem.

Em um primeiro momento, o que descreve a cultura e a distingue da natureza é o artifício, a convenção, o costume, o manipulado e trabalhado, etc. A cultura, como apresentamos, se refere à instituição humana e, como tal, deve corresponder ao exercício de uma vontade ou, no mínimo, à confluência de intenções em determinado sentido, de maneira que a sua realização pode ser traduzida em termos de regras e valores compartilhados entre atores sociais de um dado grupo.

Ela é habitualmente associada aos homens que, por mais criativos e profícuos em suas produções e manifestações, se tornam vítimas da sua inconstância: a cultura é, também, o plano da multiplicidade das paixões, das crenças, das necessidades distintas do espírito e o palco das contradições das ações e das decisões humanas.

Noutro plano, a natureza é apresentada como uma realidade que se caracteriza pela estabilidade e pela perenidade. Os movimentos previsíveis dos astros, o retorno das estações, a constância das marés, o comportamento das espécies animais e tudo o quanto pôde ser abstraído na forma de leis racionalmente inteligíveis fazem da natureza o testemunho da substancialidade do ser. As coisas que possuem uma natureza são aquelas que apresentam um grau de solidez que as tornam capazes de serem apreendidas e manipuladas pelo

homem. A natureza, assim, se mostra depositária de uma espécie de verdade permanente e potencialmente sondável pela razão.

Em um segundo momento, natureza e cultura podem ser diferenciadas do ponto de vista da liberdade de ação. O natural implica, sobretudo, o instinto, a espontaneidade, a irreflexão, e isso aponta para a ausência do exercício do juízo, da reflexão e do pensamento deliberativo, característicos da ação livre, vale dizer, voluntária. Ser livre, nesse sentido, é atuar conforme uma representação e uma deliberação prévias. Ilustremos com o caso dos seres “não cultivados”, como os bebês e os animais não humanos, os quais reagiriam apenas segundo as condições externas que lhes são inopinadamente impostas.

A natureza, então, é percebida como um mecanismo intransigente, inexorável, pois o ser natural se comporta em função de causas que lhe são exteriores e que se lhe impõe com pouquíssima ou nenhuma possibilidade de evasão. Consequência de tal suposição, o natural se torna obstáculo, e a cultura, a libertação dos determinismos da natureza.

Noutro passo, a cultura, como promessa de superação, é traduzida pela capacidade que o ser humano possui de proteger-se das regras impostas pela natureza e de esquivar-se daquelas instituídas pelos próprios homens, inventando novas formas de ver e de experimentar a realidade do seu entorno ecológico e social. Artíficos, de fato, no sentido da produção de novas formas de existência, que já não podem ser aferidas através dos movimentos da natureza e/ou da sua ordem pré-determinada.

Não vejo em todo animal senão uma máquina engenhosa, à qual a natureza deu sentidos para prover-se ela mesma, e para se preservar, até certo ponto, de tudo o que tende a destruí-la ou perturbá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que só a natureza faz tudo nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, o outro por um ato de liberdade, o que faz com que o animal não possa afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fosse vantajoso fazê-lo, e que o homem dela se afaste frequentemente em seu prejuízo. [...] A natureza manda em todo animal, e a besta obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas se reconhece livre de aquiescer ou de resistir; e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma; porque a física explica de certa maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias; mas, no poder de querer, ou melhor, de escolher, e no

sentimento desse poder, só se encontram atos puramente espirituais, dos quais nada se pode explicar pelas leis da mecânica¹¹⁸.

Certamente em Rousseau, mas também em diversos outros autores, a natureza ou, mais especificamente, o natural, pode ser compreendido sob uma dimensão normativa, no passo de uma exigência ética. Nessa perspectiva, o natural corresponde ao autêntico, ao verdadeiro, àquilo que as coisas corretas devem refletir. Tudo o quanto se afasta desse dispositivo moral, quer no pensamento ou na atitude, se aproxima da corrupção e da degradação. A natureza “do nosso tempo”, por exemplo, carrega exigências para a conduta humana, que dizem com as ações de conservação e de preservação do ambiente, tão necessárias ante a crise ecológica instalada. Nesse sentido, a natureza é também uma norma da cultura.

Na perspectiva oposta, a cultura pode ser compreendida como a finalidade da natureza, esta enquanto conjunto indeterminado de recursos materiais e energéticos. A cultura, nesse sentido, é vista como o elemento determinador, na medida em que consiste nas atividades humanas que empregam tais recursos e energias, a fim de lhes atribuir significação. A natureza, uma vez trabalhada e modelada pela cultura, adquire um estado de cultivo adequado para a realização humana. A agricultura, a educação e a técnica em geral são exemplos representativos da modelação da natureza pela cultura.

Em termos gerais, portanto, há, no mundo ocidental, uma corrente que propõe a concepção da natureza como totalidade, isto é, ela compreende tudo o quanto existe. Sob esse argumento, a cultura seria um aspecto da natureza, ainda que lograsse uma posição distinta dentre os demais elementos naturais, pelo fato de ser produto de seres distintamente considerados, ainda sim, constitui uma dimensão - particular ou não - da natureza, da qual é indissociável.

Na contramão dessa posição, a ideia da natureza como representação implica o extremo oposto: a noção de que o mundo é uma formulação humana, isto é, a natureza e tudo o quanto mais existe é resultado do pensamento humano, dos símbolos e dos significados que este atribui ao meio a partir dos mecanismos

¹¹⁸ ROUSSEAU, J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: L&pm, 2008. p. 55.

políticos, ideológicos, sociais, históricos, psicológicos, etc. que operam nos processos de representação da realidade.

A plausibilidade dessa compreensão clama pelo fato inafastável de que ao longo do tempo, a humanidade formulou uma celeuma de noções distintas acerca da natureza, sob vários aspectos e contextos, que conduziram a variadas formas de relação entre as sociedades e o meio no qual estão ou estiveram inseridas. Assim, a natureza constituiria um aspecto da cultura, pois, por incompreensível, caberia à razão humana fazer a leitura que entender mais adequada às suas necessidades, ou seja, criar a sua natureza, a partir de sua cultura.

Contudo, as noções prevaletentes no pensamento ocidental dizem respeito àquelas que atribuem à natureza a totalidade das coisas, dos fenômenos ou eventos existentes, que são independentes da criação e da ação direta do homem¹¹⁹.

Sob tal compreensão, tudo o que é produto da atividade humana está sob a rubrica cultural. Arte, tecnologia, política, instituições, religião, normas, linguagem, simbolismo, entre outras manifestações essencialmente humanas, possuem autonomia e independência em relação à natureza, pois são necessariamente gestadas no âmbito da cultura. Assim, essas concepções propõem uma distinção que toca os limites e a oposição entre natureza e cultura: de um lado, as coisas, fenômenos e manifestações que se perfazem sem a intervenção humana, do outro, a produção exclusivamente humana.

Essa oposição entre natureza e cultura, consolidada já no desenvolvimento tardio das ciências sociais no Ocidente, se articula, de maneira intrincada, com outras oposições de relevo no pensamento ocidental. Para ilustrar, lembremos dos dualismos entre o civilizado e o bárbaro, entre o doméstico e o selvagem, entre o inato e o aprendido, entre o homem e o animal, e tantos outros.

¹¹⁹ LEACH, E. *Anthropos-Homem*. In: ROMANO, R. (Ed.). *Enciclopédia Einaudi*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985b. p. 82.

Na dinâmica sociopolítica, essas dicotomias estão frequentemente assimiladas pela oposição entre o “eu” e o “outro”. Sobrepor, então, essa contraposição ao dualismo natureza x cultura se tornou uma tradição intelectual no Ocidente, com todos os problemas e consequências políticas e epistemológicas que isso possa produzir.

As sociedades ocidentais ditas democráticas afixam com bastante naturalidade a ideia de um estado de natureza prístino, segundo o qual, haveria um humano em condições semelhantes à dos homens antes de terem formado agrupamentos sociais, através de um pacto fundamental com outros homens. Após assumirem as “cláusulas” desse contrato, dentre as quais podemos citar a submissão às leis, o respeito às normas sociais, a linguagem como elemento de coesão e de existência social, entre outras, passariam a viver em estado de sociedade¹²⁰.

A remissão à ideia do contrato social cumpre o papel de ilustrar o fato de que, na tradição ocidental, o estado de natureza é, frequentemente, tomado sob uma perspectiva negativa, aquela que identifica a selvageria e o caos no exterior do contexto sociopolítico das sociedades conhecidas - ou reconhecidas -. A humanidade, enquanto atributo do ser, portanto, pressuporia o estado de sociedade, que aí assume a forma de devir.

A validade dessa ambiguidade, que pode parecer tão trivial, no entanto, não deve sua existência a uma causalidade inocente, ou mesmo a uma tarefa classificatória despreocupada, senão à sedimentação de um extenso arcabouço ideológico que se desenvolveu no Ocidente. Como qualquer discurso, a dicotomia entre natureza e cultura tem raízes históricas.

Muito antes de alcançarmos o dinamismo daquilo que percebemos por natureza, foi necessário extrair essa ideia do inventário do pensamento humano. A Aristóteles é creditada a distinção pioneira entre os domínios da natureza e do

¹²⁰ Lembremos que a oposição entre o estado de natureza e o estado de sociedade - ou de cultura - serve de marco delimitador não apenas entre objetos de estudo, mas também entre os próprios saberes. Nessa ambiguidade, natureza e cultura se converteram em categorias epistemológicas com objetos de estudo, saberes e métodos mutuamente exclusivos.

humano: “[...] a natureza passa a constituir uma ordem objetiva ‘coerente e submetida a leis’, no que difere da ordem humana¹²¹”.

Com tal contribuição, o mundo passou a ser compreendido a partir de duas ordens ontológicas distintas: uma objetiva, e a outra subjetiva. Dessa cisão, surgiu a contraposição, nas ciências, entre o racionalismo e o empirismo, correntes que se distanciaram no passo das modificações empreendidas no domínio das concepções de natureza e de cultura¹²².

Apesar da multiplicidade de significações atribuídas aos termos em discussão, Pino pontua que do conceito de cultura são excluídos os aspectos inatos ou determinados pela genética do ser humano. Em outros termos, natureza e cultura representam campos distintos que se contrapõem, sendo este último o definidor da especificidade do humano¹²³. Constata-se, assim, que a dicotomia entre natureza e cultura tem início na própria extração do domínio natural do universo compreendido pelo domínio do humano, ou cultural.

Conforme Pálsson, a radicalidade atual dessa separação entre os domínios do natural e do cultural não se desenhava no medievo, quando homem e natureza eram considerados na perspectiva de uma relação estreita e permanente:

A moderna dicotomia natureza-sociedade é muitas vezes tida como certa, portanto, é necessário situá-la em uma perspectiva histórica e etnográfica mais ampla. Na Europa medieval, não havia separação radical entre natureza e sociedade; se a dicotomia existiu, deve ter sido muito diferente daquela típica do projeto modernista. Como Gurevich (1992: 297) argumenta, nos tempos medievais ‘o homem se considerava uma parte integrante do mundo [...] Sua inter-relação com a natureza era tão intensa e completa que ele não conseguia vê-la de fora; ele estava dentro dela’. Significativamente, o termo medieval ‘indivíduo’, originalmente, significava ‘indivisível’ - aquilo que não pode ser dividido, como a unidade da Trindade. A mudança no significado do conceito, a adoção da conotação moderna enfatizando distinções e

¹²¹ JACQUES, T. A. Sobre o impacto da dicotomia natureza e cultura na Antropologia. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 123, 2010. p. 9.

¹²² Idem. p. 7.

¹²³ PINO, A. *As marcas do humano: às origens da constituição cultural da criança na perspectiva de Lev S. Vigotski*. São Paulo: Cortez, 2005. p. 71.

descontinuidades é um registro na linguagem de uma história social e política extraordinária¹²⁴. (tradução nossa)

Se tomarmos, por exemplo, a história das religiões ocidentais, podemos observar como a imagem de Deus, ou dos deuses, vai, gradualmente, se distanciando da ideia de natureza, assumindo feições, características, preocupações e direcionamentos particularmente humanos.

Os registros das primeiras sociedades politeístas evidenciam uma relação bastante próxima entre as entidades divinas e a natureza. É comum notar a frequência com que essas divindades eram ilustradas, de maneira híbrida, entre homens e animais, ou mesmo relacionadas aos fenômenos climáticos. Em comparação, o Deus uno, proclamado pela tradição judaico-cristã, guarda uma proximidade bastante estreita com o homem e com os seus desígnios.

A história da religião ocidental testemunha, sem dúvida alguma, o distanciamento progressivo entre o divino e o natural, na medida em que as entidades sobrenaturais associadas à natureza, que apontam para o vínculo entre o homem e o seu entorno, cedem espaço a um Deus cada vez mais humano, vale dizer, cultural, não apenas no plano das representações, mas de suas responsabilidades com relação à humanidade e desta para com Ele.

É por essa separação incrustada na jornada das religiões do Ocidente que, hoje, nos parecem estranhos, selvagens ou perigosas as práticas ritualísticas que mesclam animais, plantas e homens. Infusões ancestrais, pessoas capazes de assumir o espírito de um animal representativo ou mesmo as conexões mais sutis entre os homens e as suas divindades, mediante a participação do natural são observados com desdém.

¹²⁴ “*The modern nature-society dichotomy is often taken for granted and it is necessary, therefore, to situate it in a wider historical and ethnographic perspective. In medieval Europe, there was no radical separation of nature and society; if the dichotomy existed it must have been very different from that typical for the modernist project. As Gurevich (1992:297) argues, in medieval times ‘man thought of himself as an integral part of the world [...]’. His interrelation with nature was so intensive and thorough that he could not look at it from without; he was inside it’. Significantly, the medieval term ‘individual’ originally meant ‘indivisible’ - that which cannot be divided, like the unity of the Trinity. The change in the meaning of the concept, the adoption of the modern connotation emphasizing distinctions and discontinuities, is a record in language of an extraordinary social and political history*”. DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. p. 65.

Qual seria a importância da mediação dos seres e elementos naturais, ou mesmo qual seria o papel da natureza na relação entre o espírito humano e o sobrenatural, se Deus possui a forma humana, fala, compreende e é compreendido diretamente pelos homens, e somente a eles dirige a sua atenção? Esse estranhamento ilustra a ruptura entre dois universos que foram separados no pensamento teológico e que dizem diretamente com a distinção que fazemos entre o domínio dos homens e o domínio da natureza.

Não obstante, se buscarmos um ponto na história onde podemos localizar com maior precisão e relevância o surgimento dessa dicotomia, nos encontraremos às portas do modernismo e do Renascimento, momentos em que a natureza é oficialmente tomada sob a acepção do “outro”, à guisa do liberalismo e da racionalidade burguesa, que conduziria a humanidade ao progresso.

Com Descartes, essa contraposição alcança um patamar de destaque. Sobrepuja o pensamento filosófico e teológico e alcança o patamar de premissa fundamental do conhecimento humano. Ideias e coisas devem ser concebidas como universos apartados e; corpo e alma, como substâncias de essências opostas.

A sedimentação dessa dicotomia é fruto de uma visão metafísica da realidade, capitaneada pelo iluminismo e por todo o racionalismo francês, como ensina Descola, ao analisar a utilização generalista desses dualismos por Lévi-Strauss:

Se me detive nesse aspecto da obra de Lévi-Strauss, foi porque ele é muitas vezes considerado, sobretudo pela antropologia anglo-saxônica, o principal defensor de um dualismo sem nuances e ponto de chegada de uma corrente intelectual que, nascida com Descartes e identificada ao racionalismo francês, teria insistido em dissociar natureza e cultura, corpo e espírito, intelecto e sentimentos, reificando de cambulhada o pensamento e as instituições dos povos sem escrita com a ajuda de oposições binárias, tão abstratas quanto inverificáveis¹²⁵.

É certo que a oposição natureza x cultura tem assento já nos primórdios da história do pensamento, como já sublinhamos, no entanto, é partir desse ponto que a separação entre essas categorias passam a modelar as relações entre os

¹²⁵ DESCOLA, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, v. 1, n. 2, 2011. p. 36.

homens, o seu entorno e Deus, constituindo a própria estrutura do pensar. A partir daí, natureza e cultura deixam de ser contraposições de ordem e passam a constituir antagonismos existenciais.

Sob os preceitos iluministas, a natureza, isto é, aqueles elementos e forças cuja existência não depende da vontade humana, é compreendida como uma materialidade útil para o progresso do homem, mais precisamente, uma materialidade que é dominada e transformada pelo trabalho, pela técnica e pelas instituições¹²⁶.

Se trata, com efeito, de uma operação epistemológica e ontológica funcional para a construção do poder econômico e geopolítico imperial, inicialmente europeu, que, entre outras serventias, organiza e justifica a comparação, a classificação e a desconsideração das naturezas e também das culturas distintas, como registra Louise Pratt, ao tratar sobre a sistematização da natureza empreendida pelos europeus:

A sistematização da natureza representa não só um discurso europeu acerca de mundos não europeus, como já afirmei, como também um discurso urbano sobre mundos não urbanos, e um discurso burguês e culto acerca de mundos camponeses e incultos. Os sistemas da natureza se projetavam tanto dentro das fronteiras europeias, como fora delas. [...] Nas construções europeias, os nobres selvagens americanos e os paradisíacos polinésios eram valorizados precisamente por sua suposta carência de governo, profissões, leis e instituições¹²⁷. (tradução nossa)

¹²⁶ Cumpre destacar que a ideia de uma natureza subjugada pelo homem não é uma inovação do pensamento iluminista. A tradição judaico-cristã clássica já propunha o aprimoramento da natureza, através da ação humana, como projeção da obra de Deus. A grande modificação trazida pela modernidade, sobretudo com a incorporação da teoria evolucionista, é a concepção da natureza como totalidade que, embora abarque o homem, em uma perspectiva relacional, recrudescer a ideia de entidades separadas. Cf. GLACKEN, C. J. *Traces on the Rhodian Shore: nature and culture in Western thought from the ancient times to the end of the eighteenth century*. Berkeley: University of California Press, 1967.

¹²⁷ “*La sistematización de la naturaleza representa no sólo un discurso europeo acerca de mundos no europeos, como ya lo he expresado, sino también un discurso urbano sobre mundos no urbanos, y un discurso burgués y culto acerca de mundos campesinos e incultos. Los sistemas de la naturaleza se proyectaban tanto dentro de las fronteras europeas como fuera de ellas. [...] en las construcciones europeas, los nobles salvajes americanos y los paradisíacos polinesios eran valorados precisamente por su supuesta carencia de gobierno, profesiones, leyes e instituciones*”. PRATT, M. L. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México: FCE, 2010. p. 77.

A reatividade das sociedades modernas, aqui identificada no afã pela racionalização e pela institucionalização é, em grande parte, fruto da diferenciação empreendida pelos europeus, isto é, do reflexo do “outro”:

Como é destacado com frequência, tais leituras das sociedades não europeias parecem refletir as ansiedades dos europeus pela rápida institucionalização e racionalização de suas próprias sociedades. Uma vez mais, a autocompreensão ocidental só funciona inventando um outro projetado, que é o não europeu¹²⁸. (tradução nossa)

Nesse processo, a natureza se converte em um universo quantificável, tridimensional e apropriado pelos homens; mecanizada, mercantilizada e funcional; subordinada à ação humana e aos mercados - à racionalidade humana “da ordem do dia”. Os dualismos se institucionalizam no passo do avanço da ciência e da técnica, sendo bastante representativa a ruptura entre as ciências da natureza e as do espírito.

As transformações do pensamento que tiveram lugar especial na modernidade imporam a compreensão da realidade a partir de filtros dicotômicos, dentre os quais o que se refere ao binômio natureza x cultura, apartados ontológica e epistemologicamente. A forma como essas dicotomias são socialmente processadas variam ao longo do tempo e influenciam na construção de perspectivas e práticas no interior das relações entre as sociedades e a natureza¹²⁹.

Assim, o meio ambiente passa a ser a moldura da vida social aos olhos das ciências do espírito, sendo a natureza objeto relegado às ciências naturais. Se o ser humano é entendido como algo a mais que um simples animal, dentre outros tantos, é somente dessa animalidade - de sua natureza e suas disposições inatas - que a biologia e as outras ciências naturais irão se ocupar. Noutra plano, as humanidades se encarregam daquilo que faz do homem um animal social, isto é, daquilo que o desprende do meio natural.

¹²⁸ “*Como se ha señalado con frecuencia, tales lecturas de las sociedades no europeas parecen reflejar las ansiedades de los europeos por la rápida institucionalización y racionalización de sus propias sociedades. Una vez más, la autocompreensión occidental sólo funciona inventando un otro proyectado, cuyo otro es el no europeo*”. Idem. p. 96.

¹²⁹ Cf. LATOUR B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

Esse paradoxo, segundo Beatriz Santamarina, é bem exemplificado na “busca melancólica pelo estado da natureza”, que caracteriza o dualismo latente no cotidiano das cidades, através da proliferação de áreas verdes e a tentativa de reconstrução de um passado histórico idílico perdido, não alterado fisicamente pela exploração e pela ocupação humana. O dualismo é sentido, e tem legitimado a mercantilização da natureza, causa de múltiplos impactos socioeconômicos e mecanismos de regulação excludentes que promovem a remoção das comunidades locais residentes nos espaços marcados como dignos de serem “conservados”¹³⁰.

A ilusão do retorno à natureza imaculada é uma formulação do final do século XVIII, no marco do movimento romântico. Os efeitos da aceleração dos processos de industrialização e do crescimento demográfico e as evidências da deterioração das condições de vida e de trabalho nas principais cidades europeias fomentaram as primeiras discussões acerca das práticas de dominação e de transformação da natureza, que levaram à valorização de estratégias de preservação - ou resgate - de uma natureza virgem, intocada.

Desde então, uma dicotomia velada permanece sob a capa dos discursos e estratégias ambientalistas: uma natureza autêntica, primeva, *versus* uma natureza produzida, artificial - aquela criada pelo homem -, com reflexos patentes nas oposições campo x cidade e natureza x tecnologia. Sob variadas vertentes, essas preocupações serão postas novamente em questão na metade do século XX, particularmente entre as décadas de 1940 e 1960, ante a emergência do esgotamento dos recursos naturais e o crescimento descontrolado dos processos de contaminação do meio ambiente.

Aí se destacam as questões da superutilização de biocidas, nas colocações de Rachel Carson, em 1962, da finitude dos recursos naturais em razão do crescimento demográfico, nas previsões trágicas de Paul Ehrlich, em 1968, do panorama crítico apresentado pelo Relatório Meadows acerca dos limites do crescimento, em 1972, entre outros.

¹³⁰ SANTAMARINA, B. C. *Ecología y poder: el discurso ambiental como mercancía*. Madrid: Catarata, 2006. p. 22.

A eles se somam as abordagens de corrente marxista, que surgem também na década de 1960, vinculando os problemas ambientais com o desenvolvimento histórico do capitalismo e, dessa maneira, estabelecendo um paralelo entre exploração humana, social e ambiental.

Destaque-se, também, a crítica conduzida pelos países periféricos, como o relatório da Fundação Bariloche, de 1977, que põe em questão o universalismo simplista das exposições anteriores, propondo o enfoque na desigualdade de acesso mundial ao uso de recursos e tecnologias.

Além do resgate da problemática ambiental, o que esses debates comungam entre si é a manutenção dos mesmos padrões dicotômicos até aqui descritos. O marco distintivo de cada um deles é necessariamente fixado em termos de oposição: a humanidade contra a natureza; o capitalismo contra a natureza; os países desenvolvidos contra a natureza - e contra o restante da humanidade -.

Contudo, essas discussões foram capazes de encetar um giro contrário nas perspectivas acerca das distinções entre natureza e cultura. Foram os cenários descritos nesses estudos e naqueles que lhes sucederam que abriram o passo para a compreensão bastante difundida - embora não raro ignorada -, da finitude dos recursos materiais e das consequências nefastas da superexploração promovida pelos padrões socioeconômicos mundiais. O homem se vê, igualmente, finito e, na sua finitude, compartilha o destino do entorno que destrói.

Isso porque até a primeira metade do século XX, a ideia de uma natureza física constitutiva de uma realidade objetiva a ser descrita e compreendida, exterior e subposta em relação ao homem, era prevalecente. As novas descobertas e teorias da física quântica haviam reintroduzido com bastante vigor a crença de uma natureza construída a partir da cultura.

Sob o pioneirismo de Heisenberg, o realismo típico da física clássica teve de se render às projeções ainda embrionárias da mecânica quântica: o físico alemão determinou os limites do conhecimento acerca do comportamento das menores escalas da natureza, que conhecemos como partículas quânticas. O mais próximo que podemos prever acerca desse tipo de partícula é dado por meio

de cálculos probabilísticos que apontam, com alto grau de imprecisão, o seu comportamento e localização, algo bem diferente do modelo universal proposto por Isaac Newton, no qual as previsões são relativamente simples, se conhecidas as condições iniciais, vez que o movimento segue leis bem definidas. Não é possível, por exemplo, determinar a localização de uma partícula no espaço-tempo e seu *quantum* energético simultaneamente.

A perturbação do objeto de estudo causada pelos aparelhos e métodos de medição geralmente é negligenciada na descrição de fenômenos macroscópicos, mas nessa escala não há como desconsiderar essa interferência. E o que isto diz para a perspectiva cultural da natureza? Significa que a definição do fenômeno natural é fortemente dependente tanto das suas condições inatas quanto dos instrumentos, métodos e teorias utilizados para o seu estudo.

A consequência direta que Heisenberg extraiu dessa constatação é a de que quando os físicos trabalham em escala microscópica, o que eles compreendem não é, propriamente, o fenômeno natural isolado, independente, portanto do observador, mas o efeito da interação entre o ato técnico e cognitivo do homem e uma realidade que não pode ser alcançada diretamente. Nessa escala, o elemento natural não pode ser descrito concretamente, e não passa de um esquema mental.

As ciências naturais haviam finalmente alcançado os problemas conceituais envolvidos na descrição da realidade que os filósofos haviam advertido durante séculos. Bohr é citado dizendo:

Não há mundo quântico. Existe somente uma descrição abstrata da física quântica. É errado pensar que a tarefa da física é descobrir como a natureza é. A física diz respeito ao que podemos dizer sobre a natureza¹³¹. (tradução nossa)

Essa declaração ligeiramente positivista, proferida em uma das Conferências de Solvay, em 1927, foi seguida por Heisenberg: “Temos que lembrar que o que observamos não é a natureza em si, mas a natureza exposta

¹³¹ “*There is no quantum world. There is only an abstract quantum physical description. It is wrong to think that the task of physics is to find out how nature is. Physics concerns what we can say about nature*”. PETERSEN, A. *The philosophy of Niels Bohr*. Bulletin of the Atomic Scientists, v. 19, 1963. p. 12.

ao nosso método de questionamento¹³²". Não tardou para que os achados da física fossem incorporados à ciência como um todo. Sob tal perspectiva, o conhecimento científico, especialmente o produzido pelas ciências naturais, viria a ser tratado como uma cadeia infinita de diálogos entre o homem e a natureza, pois a natureza não existiria em si mesma. O pressuposto humano aplicado às ciências naturais corresponde diretamente ao pressuposto cultural em relação à natureza.

Na segunda metade do século XX, essa tendência parece se inverter com a ecologia. A perspectiva ecológica, no prumo da problemática ambiental, é um marco fundamental de mudanças práticas nas relações entre o homem e a natureza. Há um novo sentido ético permeando essas relações, e ele possui uma dimensão planetária, global e irreversível. Uma implicação radical das condições da ação humana no mundo tem início

Nesse passo, a significação ética e ontológica das relações entre as sociedades e a natureza sofre profundas transformações, vale dizer, uma inversão: a natureza outrora vista como um conjunto de condições estáveis que possibilitariam o desenvolvimento contínuo da história humana se transforma em um instável objeto de atenção, submetido então aos cuidados dos homens, aos quais atribui uma responsabilidade complexa e urgente.

O que essa responsabilidade impõe é, sobretudo, o sacrifício do desenvolvimento ante o sentimento de finitude das condições naturais de existência, o que sugere uma indagação ética completamente nova, qual seja, a possibilidade futura de um mundo habitado pelo homem, isto é, pela cultura.

No marco das discussões sobre a crise ambiental instalada, a exigência por uma postura ontologicamente mais equitativa entre natureza e cultura propõe a autonomia da natureza, sob o argumento de que a importância desta não se restringe ao campo das reivindicações e das lutas de sentido (culturais), mas também em termos materiais, sobretudo diante da finitude de recursos e dos

¹³² HEISENBERG, W. *Física e Filosofia*. Brasília: Editora da UNB, 1987. p. 48.

fenômenos naturais trágicos e incontroláveis que se agudizam por força dos impactos da ação humana.

Nesse cenário, um grupo de antropólogos tem proposto superar a distinção ontológica entre natureza e cultura que, como expomos, se trata de uma oposição estrutural, histórica e recorrente no pensamento ocidental. Natural que essa tarefa tenha sido abraçada pela Antropologia: é definitivamente no homem que a relação entre natureza e cultura alcança o ápice de sua ambiguidade estrutural. Nesse sentido, é a partir do humano que Merleau-Ponty passa a contestar a legitimidade factível dessa oposição:

É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de “naturais” e um mundo cultural ou espiritual fabricado. No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quisesse, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico — e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de regulação e por um gênio do equívoco que poderiam servir para definir o homem. A simples presença de um ser vivo já transforma o mundo físico, faz surgir aqui “alimentos”, ali um “esconderijo”, dá aos estímulos um sentido que eles não tinham. Com mais razão ainda a presença de um homem no mundo animal. Os comportamentos criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e, todavia, imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende¹³³.

Bruno Latour afirma que a ideia de uma distinção clara e precisa entre natureza e cultura é uma construção da modernidade no Ocidente, uma ruptura no pensamento que teria ocorrido no século XVIII. Segundo o autor francês, esse artifício possibilitou a formação da ciência moderna¹³⁴, ora relacionada com a noção de uma natureza transcendente, que se constitui por fenômenos objetivos, destituídos de valor, de carga política, de emoções e de subjetividades.

Para Latour, este teria sido o grande empreendimento dos modernos, vale notar, a estruturação de um mundo cultural, político e social, repleto de subjetividade, que é envolvido - ou que está superposto - em uma natureza universal e transcendente, destituída de valores e alheia aos conflitos que se desenvolvem na dimensão humana. Contudo essa construção, segundo o autor,

¹³³ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 257.

¹³⁴ Cf. LATOUR B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

sugere uma tentativa, ou uma “cortina de fumaça”, que busca encobrir o fato de que os domínios de natureza e cultura nunca se separaram efetivamente. Eis a razão do porquê “nunca fomos modernos”, pois uma natureza desprovida de valores e de subjetividade nunca teria existido.

Quando Mackenzie descreve o giroscópio dos mísseis intercontinentais (Mackenzie, 1990), quando Callon descreve os eletrodos das pilhas de combustível (Callon, 1989), quando Hughes descreve o filamento da lâmpada incandescente de Edison (Hughes, 1983a), quando eu descrevo a bactéria do antraz atenuada por Pasteur (Latour, 1984a) ou os peptídeos do cérebro de Guillemin (Latour, 1988a), os críticos pensam que estamos falando de técnicas e de ciências. Como estas últimas são, para eles, marginais, ou na melhor das hipóteses manifestam apenas o puro pensamento instrumental e calculista, aqueles que se interessam por política ou pelas almas podem deixá-las de lado. Entretanto, estas pesquisas não dizem respeito à natureza ou ao conhecimento, às coisas em si, mas antes a seu envolvimento com nossos coletivos e com os sujeitos. Não estamos falando do pensamento instrumental, mas sim da própria matéria de nossas sociedades¹³⁵.

Ainda, como apontado, a ideia da universalidade da natureza, no debate sobre a oposição que esta estabelece com a cultura, implica reconhecer uma natureza única, em contraposição à diversidade cultural, isto é, admitir a existência de uma estrutura natural universal, que se articula pacificamente com a infinidade de sistemas culturais existentes.

No passo contrário, é a partir da tradição estruturalista de Lévi-Strauss¹³⁶, que Eduardo Viveiros de Castro tem defendido em seus estudos sobre as distintas cosmologias ameríndias, que para esses povos a cultura é uma, de modo que a natureza é que sofre variações. Conforme Viveiros de Castro, as concepções de mundo expressadas por essas sociedades admitem uma variedade de naturezas

¹³⁵ Idem. p. 9.

¹³⁶ Não poucas vezes, Viveiros de Castro declarou sua filiação aos estudos de Lévi-Strauss, de quem foi amigo. Ele o fez em várias entrevistas que forneceu. Ele foi responsável por uma parte relevante da projeção original da obra de Strauss, trazendo outras influências diversas, especialmente a de Deleuze e de Foucault. Lévi-Strauss permaneceu firme na ideia de que a distinção entre a natureza e a cultura não seria uma perspectiva exclusiva do pensamento ocidental, mas um ponto de vista bastante disseminado entre várias outras culturas. No entanto, o tipo de distinção, segundo ele, é o que diferencia essa oposição no Ocidente e nas demais culturas, isto é, a relação específica com a natureza que cada cultura estabelece seria esse elemento particular. Cf. SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008; VIVEIROS DE CASTRO, E. Lévi-Strauss nos 90: a antropologia de cabeça para baixo. *Mana*, v. 4, n. 2, 1998.

(multinaturalismo) e uma espécie de universalidade cultural (monoculturalismo)¹³⁷.

Essa evidência etnológica destaca o fato de que a oposição entre natureza e cultura, tal como elaborada e experimentada no Ocidente, se trata apenas de um ponto de vista, entre tantos outros possíveis, muito embora não possamos negar a relevância fundamental dessa perspectiva para as realizações dos últimos séculos, especialmente no que se refere ao trágico *status* atual da relação sociedade x natureza, à guisa dessa interpretação.

Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular¹³⁸.

Não fosse apenas a diversidade de concepções de mundo distintas que afrontam a existência real dessa oposição, a própria razão ocidental que a sustenta enfrenta seríssimas dificuldades no que se refere à definição clara dos seus limites, não obstante a banalidade com que essas categorias são comum e erroneamente diferenciadas: natural é tudo o que existe independentemente da ação humana, isto é, os rios, as montanhas, os oceanos, a atmosfera, os animais, as plantas, etc; cultural, por sua vez, se refere a tudo quanto é produto da ação e do espírito humano: as artes, a música, os costumes, as leis, as instituições, os prédios, os objetos, etc. Essa distinção, no entanto, parece bem menos trivial, à medida em que refletimos melhor a seu respeito.

Se citarmos o alcance da transformação social da natureza em nossos dias, a exemplo dos processos de engenharia genética, podemos contestar, com efeito, a própria existência de elementos puramente naturais ou culturais, e partir

¹³⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro, 1996. p. 127.

¹³⁸ Ibid.

em busca de novas teorias e conceitos, que sejam capazes de explicar essas mudanças.

Nesse sentido, os estudos de Donna Haraway sobre os “*cyborgs*” são paradigmáticos. Eles expressam a dissolução das fronteiras entre os organismos e as máquinas, entre o animal e o humano, entre o físico e o não físico¹³⁹. Na mesma linha, Bruno Latour nos apresenta os “quase-objetos”, segundo ele, elementos que não podem ser considerados pertencentes - pelo menos não integralmente - aos mundos natural ou social (os embriões congelados, as sementes híbridas, etc.) e que, portanto, devem ser pensados como “híbridos”, elementos que se encontram a meio passo entre natureza e cultura¹⁴⁰.

Mesmo as experiências mais triviais do cotidiano ilustram razoavelmente bem essa posição. Uma cerca viva que divide dois terrenos urbanos contíguos sugere, de plano, uma inserção natural no desenho da cidade. Nela não há qualquer elemento estrutural fornecido pelo homem, no entanto, ela foi plantada naquele local e tem sido podada constantemente para manter uma forma vistosa. Ela também cumpre uma função legal, na medida em que demarca limites juridicamente estabelecidos entre dois imóveis.

Sob o simplismo da descrição anterior, como poderíamos definir a qual domínio pertence essa cerca, tendo em vista uma posição dualista? Ora, a cerca é planta, como qualquer outra de sua espécie, portanto, está, inegavelmente, sob o domínio da natureza, mas ela foi plantada ali, foi podada e cumpre uma função normativa bastante evidente, o que nos leva a concluir que ela também é produto de uma atividade técnica, com uma finalidade paisagística e jurídica, portanto, cultural.

A que domínio pertencem os rios que tiveram seu curso modificado, sua fauna e flora transformados pelo descarte de rejeitos; as sementes transgênicas; as plantações favorecidas pela técnica agrícola e pelo uso de agrotóxicos; as células geneticamente modificadas; as migrações irregulares de espécies

¹³⁹ Cf. HARAWAY, D. J. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. London: Free Assn Books, 1996.

¹⁴⁰ Cf. LATOUR B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

alteradas pelos impactos climáticos; a domesticação e o trabalho animal, a mudança na composição atmosférica?

A maior parte dos objetos que nos rodeiam, incluindo nós mesmos, encontram-se nesta situação intermediária: são naturais e culturais ao mesmo tempo. Estou com fome: eis uma necessidade natural que eu não posso controlar e que me levará à morte se não a satisfizer. Mas existem mil maneiras de satisfazer minha fome, e adotar uma maneira ao invés de outra, me alimentar preferencialmente de um certo tipo de refeição, e não de outra, tudo isso faz parte de uma escolha cultural¹⁴¹.

Apesar dessas zonas de intersecção ou de indiferenciação entre o que é natural e o que é cultural, a experiência do cotidiano revela uma tendência pouco hesitante quando se trata de classificarmos as coisas que nos cercam como pertencentes ao domínio da natureza ou da cultura.

Tendemos a classificar, de maneira mecânica, todas coisas produzidas ou modificadas pelo homem como elementos pertencentes ao mundo da cultura, enquanto relegamos à natureza o “intocado”, na esteira da ideia romântica de uma existência natural virgem e imaculada, isenta da ação humana. Um elemento deve pertencer ao mundo natural até que o homem aja sobre ele, quando então estará sob o domínio da cultura.

Uma pedra encontrada no solo era natural até que o primeiro humanoide a lapidou para que se tornasse a ponta de uma lança, uma roda ou um jarro. A madeira, natural, até que se tornou lenha, tábua ou assento. Tudo o que as coisas se tornam a partir da primeira ação humana abandonam ali a sua condição natural e adquirem, de maneira automática, o *status* cultural.

No entanto, somos testemunhas de como, atualmente, tudo o que é natural está suscetível a um processo de “culturalização”, e de que espaços culturais também podem ser naturalizados. Os limites se esvaem diante dos híbridos cotidianos.

Essa articulação entre as noções de natureza e cultura, que marca uma divisão entre dois mundos, nos oferece cada vez menos respostas e está sendo contestada por uma série de estudos recentes, que apontam para mais do que

¹⁴¹ DESCOLA, P. *Outras naturezas, outras culturas*. Rio de Janeiro: Editora 34. p. 8.

um desgaste de uma estratégia classificatória, mas para a fragilidade da própria razão ocidental diante das transformações e dos problemas globais da nossa época.

Assim, o dualismo natureza x cultura pode ser compreendido como um construto ideológico, que apesar de incrustado no discurso científico, tem sido amplamente denunciado pela Antropologia e pela Etnologia: essa oposição passa ao largo de um consenso universal. Recorrendo às sociedades não Ocidentais, o estudo dos “outros” possibilitou a construção de parâmetros acerca de realidades distintas e a articulação de esquemas que explicam o que há de universal efetivamente nessa perspectiva. Nas distintas culturas do mundo, a natureza é percebida de forma bastante diversa, de maneira que em algumas sociedades, não se pode verificar oposição - ou mesmo distinção - entre o mundo natural e o mundo cultural.

No passo em que a integridade do ambiente natural tem se tornado objeto de grande preocupação, com reflexos globais, é necessário que possamos transcender essa distinção, especialmente no plano epistemológico, a fim de encontrarmos o ponto de encontro entre sujeito e objeto, que comungam um mundo contínuo, impossível de ser compreendido em fragmentos de realidade.

Nesse sentido caminham muitos estudos antropológicos recentes, que exploraremos a seguir, a fim de que possamos adentrar a discussão acerca de transformações possíveis no campo jurídico-ambiental.

CAPÍTULO II - DO DETERMINISMO À VIRADA ONTOLÓGICA NA ANTROPOLOGIA: PERSPECTIVAS AMBIENTAIS

2.1. A ANTROPOLOGIA ENTRE NATUREZA E CULTURA: ASPECTOS DA OPOSIÇÃO

Como expomos, os conceitos e as interpretações que orbitam a discussão em torno de natureza e cultura não são objetos recentes de investigação e debate. Tais noções remontam à antiguidade grega e constituem categorias nucleares do pensamento humano no Ocidente.

Percorrendo séculos, essa reflexão encontrou terreno bastante profícuo na modernidade, máxime entre os contratualistas que, embora divergissem acerca da natureza do contrato social e, mesmo, quanto à caracterização da hipótese do estado de natureza, agrupavam-se, indistintamente, sobre uma base essencial: a ideia de uma transição necessária de um estado natural e selvagem para outro cultural e civilizado, que se daria através do uso livre da razão.

A oposição natureza x cultura constitui um traço marcante e comum nessas teorias. Ela é tomada de reflexões anteriores e passa a estabelecer limites distintivos entre as dimensões do ambiente e da sociedade. As ciências humanas e sociais, que nessa época buscavam emancipação, naturalmente, alcançaram sua consolidação também ao redor dessa dicotomia.

Não coincidentemente, esse debate recebeu espaço mais amplo na Antropologia, uma ciência que teve de aguardar séculos de coleta de informações acerca das sociedades humanas para, finalmente, se estabelecer como campo autônomo de estudos¹.

A ciência do homem se afirma, inicialmente, no pressuposto de que há algo que caracteriza o humano e o distingue das demais espécies, não apenas no plano morfofisiológico, mas também espiritual. Essa premissa não tardou em

¹ PINO, A. *As marcas do humano: às origens da constituição cultural da criança na perspectiva de Lev S. Vigotski*. São Paulo: Cortez, 2005. p. 71.

extrapolar as fronteiras do debate entre humanidade e animalidade, passando a estabelecer distinções entre os povos.

[...] em suma, a nossa espécie tinha conseguido, no decorrer de sua evolução, estabelecer uma distinção de gênero e não apenas de grau em relação aos demais seres vivos. Os fundadores de nossa ciência, através dessa explicação, tinham repetido a temática quase universal dos mitos de origem, pois a maioria destes preocupa-se muito mais em explicar a separação da cultura da natureza do que com as especulações de ordem cosmogônica².

Contudo, não contribuindo para os objetivos deste estudo o traçado geral do desenvolvimento e da consolidação da Antropologia como campo científico, destacamos o fato de que, nesse processo, o debate sobre a relação entre natureza e cultura é estrutural.

A Antropologia não apenas nasce a partir de tal perspectiva dualista, como tem contribuído historicamente para esse debate, seja legitimando o padrão dualista ou, mais recentemente, rechaçando esses postulados através da análise e da incorporação de paradigmas “extra ocidentais” em suas reflexões.

É justamente ao papel que a Antropologia tem desenvolvido em tempos mais recentes que devemos dar enfoque neste capítulo. Particularmente, às discussões em torno da relação entre natureza e cultura que tocam às transformações do pensamento antropológico ante a crise ambiental. Aliás, essa transição, aqui denominada “virada antropológica”, tem como motivação fundamental a urgência pela busca de novos aportes, soluções e perspectivas ante as consequências oriundas da relação deletéria entre sociedade e natureza.

Na década de 1980, a relação entre o modelo hegemônico de produção e de consumo e a deterioração ambiental já estava bem estabelecida, não apenas quanto à percepção do comprometimento e da transformação do entorno, mas também, quanto à sua causa essencialmente antrópica.

Esse nexos sugere que a crise ambiental instalada tem, na verdade, pouquíssimo de ambiental, e muito de humana. A crise ambiental é, sobretudo, uma crise humana, resultante da maneira com que as sociedades se organizam

² LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 16.

e atuam modificando o ambiente conforme as suas necessidades - ou simples aspirações -. Nessa época, o debate ambiental já havia adquirido relevância mundial, e parte dessa problemática havia sido admitida pelas diferentes áreas das ciências sociais.

A Antropologia acolheu esse movimento a partir da constatação da carência de estudos sobre a temática ambiental. A ciência do homem passou algum tempo ao largo da percepção da importância fundamental da cultura na relação entre sociedade e natureza e, conseqüentemente, das discussões acerca do impacto ambiental das ações humanas, problemática que já vinha sendo tratada com bastante seriedade em outras áreas das ciências sociais.

Segundo Durham, esse atraso na incorporação da crise ambiental na pauta antropológica se deve basicamente à tradição apolítica da análise da relação natureza x cultura dentro desse campo de estudo³. Essa tradição estaria possivelmente relacionada com as noções relativistas, que amparam a isonomia cultural, isto é, a valoração e o respeito equânimes de todas as culturas, na medida em que todas estão alicerçadas sobre interpretações igualmente válidas da realidade.

No mesmo passo em que essa perspectiva contribuía diretamente para o combate do etnocentrismo e da discriminação entre as distintas culturas, desestimulava a formulação de juízos e a participação política dos antropólogos. A Antropologia se desenvolvia nos centros acadêmicos e em campo como expectadora de realidades, abstendo-se de vinculações a movimentos ou causas políticas, muitas vezes sob a pretensão de construir uma ciência social que prescindisse de valorações morais.

Essa visão depende de uma separação nítida entre a análise antropológica e o envolvimento na vida social. Isso implica que a prática das ciências sociais pode ser dissociada da atividade social, ou, pelo menos, da reforma social (ou cultural) [...]. Embora esse ponto de vista já tenha sido difundido entre os antropólogos, está sendo rechaçado

³ Cf. DURHAM, W. H. *Political ecology and environmental destruction in Latin America*. In: DURHAM, W. H; PAINTER, M. (eds.). *The social causes of environmental destruction in Latin America*. Michigan: University of Michigan Press, 1995.

pelas transformações na maneira como a cultura é compreendida⁴.
(tradução nossa)

Constatado o fato de que a forma com que as sociedades interagem com a realidade está diretamente vinculada à maneira como estas a concebem e a interpretam, isto é, como a realidade se constrói culturalmente, há um movimento recente de reavaliação das questões relacionadas à problemática ambiental dentro da Antropologia. A cultura ressurge como ponto chave para a análise da relação entre a sociedade e o ambiente.

Na esteira do dualismo incrustado nas bases do pensamento Ocidental, o histórico da relação ambiente x cultura no interior da Antropologia ou, particularmente, da Antropologia Ecológica, é caracterizado pela oposição entre os elementos compreendidos nesse vínculo. Desde as reflexões desenvolvidas por Aristóteles, Heródoto e Políbio até os nossos dias, os esforços têm sido concentrados fundamentalmente na tarefa de determinar qual desses elementos possui maior relevância para a conformação e para a expressão da relação entre sociedade e ambiente.

Ainda os gregos clássicos formularam uma concepção mecanicista, sob a qual o meio ambiente, especialmente os fenômenos climáticos, eram considerados fatores determinantes para a configuração morfológica, psicológica e comportamental dos indivíduos⁵.

Essa noção foi resgatada e consagrada pela Antropologia do século XIX, principalmente com os trabalhos seminais de Friedrich Ratzel, quem fixou as bases da Antropogeografia. Partindo da validade da premissa de que os traços culturais são ambientalmente definidos, esse campo de estudos tinha como objetivo central a investigação do modo e da intensidade pelos quais a cultura é

⁴ “*This view depends on a sharp separation between anthropological analysis and involvement in social life. It implies that the practice of social science can be detached from the practice of social activity, or at least from social (or cultural) reform [...]. Although this view was once widespread amongst anthropologists, it has been undermined by the changes in the way culture is understood*”. MILTON, K. *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge, 1996. p. 20.

⁵ ELLEN, R. *Environment, subsistence and system: the ecology of small-scale social formations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 23.

formatada conforme as condições ambientais. Assim, a explicação da diversidade cultural seria dependente da variável ambiental.

Não tardou, contudo, para que a Antropogeografia se visse diante de um impasse insuperável: a incapacidade de explicar a realidade e a diversidade cultural, diante do fato de que povos assentados em uma mesma região, portanto sujeitos a condições ambientais similares, podem apresentar padrões culturais com muito pouco em comum⁶. Some-se a isso tendência pela simplificação e pela generalização dos processos que, não raro, caracterizava modelos discriminatórios nos trabalhos desenvolvidos por esse campo.

Juntamente com o reconhecimento da capacidade humana de transformação do ambiente em que está inserido, esses pressupostos e características foram as principais razões pelas quais a Antropologia começou a buscar novas perspectivas para a explicação da realidade. O determinismo ambiental se tornou um patamar a ser superado e, já no início do século XX, as posturas apoiadas no relativismo cultural viriam a influenciar a maior parte dos trabalhos antropológicos acerca da relação sociedade x ambiente.

No começo do século XX, a Antropologia esteve amplamente influenciada pelos trabalhos de Franz Boas, que se filiava manifestamente a uma corrente subjetivo-relativista. Durante os seus estudos de campo - particularmente o seu primeiro trabalho como antropólogo, entre os esquimós - Boas concluiu que muitos fenômenos e expressões culturais, observados nessas comunidades, se constituíam de maneira quase independente dos fatores ambientais a que estavam submetidos, o que lhe levou a sustentar que o entorno natural de uma dada cultura é capaz de limitar ou favorecer o surgimento de certas características peculiares, mas nunca operar como um determinante genérico⁷. Desse modo, o ambiente teria um papel pouco expressivo na constituição dos traços sociais.

⁶ MILTON, K. *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge, 1996. p. 17.

⁷ Cf. BOAS, F. *The central skimo*. In: Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Acesso em: 21.06.2020. Disponível em: <www.gutemberg.org>.

Como descrevemos ao tratar sobre a questão cultural, para Boas, e para os possibilistas⁸ que se seguiram a ele, a cultura deve ser observada como uma totalidade estruturada, que não admite, portanto, a fixação de prioridades causais entre os elementos que a constituem, como postulavam as correntes deterministas.

Se partimos dos fatos que comprovam a existência de características comuns a toda a sociedade humana, o problema acerca de sua origem, determinação e expressão em cada caso concreto, não pode resultar do que Boas denomina “generalização do método comparativo”⁹. (tradução nossa)

A consequência mais evidente desse pressuposto é a impossibilidade de estabelecer generalizações, vez que cada cultura deve ser analisada no seu próprio contexto. Isso justifica o desprezo do relativismo pela busca das causas e origens dos processos culturais, já que tal feito contrariaria as suas premissas fundamentais. Dessa forma, o Possibilismo intentava reconstruir o desenvolvimento histórico das culturas sem a consideração de suas causas.

Na obra “*The superorganic*”, de Alfred Kroeber (1917), o antropólogo norte-americano confere às conclusões de Franz Boas, seu professor, uma interpretação bem mais radical. Seu trabalho propõe a autonomia do fenômeno cultural, de maneira que a cultura não poderia ser explicada a partir do orgânico ou da expressão biológica e físico-química da vida - sendo, portanto, “superorgânica” -. Segundo Kroeber, a cultura só poderia ser compreendida no interior de suas próprias manifestações, uma vez que não existiriam causas externas que a pudessem explicar¹⁰.

⁸ O “Possibilismo” se refere à escola francesa de Geografia, criada por Paul Vidal de la Blache. A expressão foi cunhada pelo historiador Lucien Febvre com o intuito de diferenciar os trabalhos desenvolvidos por esta escola daqueles vinculados ao determinismo ambiental, da escola alemã. Os possibilistas, que são relativistas, portanto, acreditavam na possibilidade da troca de influências entre o homem e o meio natural, embora a natureza se tratasse de um mero fornecedor de possibilidades para a transformação humana, não agindo de maneira determinante na evolução das sociedades. O homem seria o principal agente geográfico.

⁹ “*Si se parte de hechos que comprueban la existencia de rasgos comunes a toda la sociedad humana, el problema acerca de su origen, determinación y expresión en cada caso concreto, no puede ser resuelto por medio de lo que Boas llama la ‘generalización del método comparativo’*”. RUTSCH, M. *El relativismo cultural*. México: Línea, 1984. p. 83.

¹⁰ Cf. KROEBER, A. L. *The superorganic*. Minnesota: Sociological Press, 1927.

Anos mais tarde, Kroeber se lançou à tarefa de estabelecer padrões, ao relacionar áreas culturais e naturais. Esse intento demonstrou a inviabilidade da proposta da separação absoluta entre o natural e o cultural. Em “*Cultural and natural areas of native North America*” (1939), o antropólogo declina sua proposta original, afirmando que, em uma primeira análise, a cultura pode ser compreendida apenas em termos culturais, mas não pode ser integralmente explicada sem que os fatores não culturais sejam considerados, como as variantes ambientais com as quais ela se relaciona e que a condicionam¹¹.

Entre as deficiências da reflexão possibilista, podemos destacar a ausência da busca das causas das conexões culturais e a sua persistência em um relativismo que obstaculiza a generalização. À maneira da Antropogeografia, o Possibilismo é incapaz de explicar a diversidade cultural, mesmo que de maneira superficial, pois seu espectro de análise é fortemente limitado pela tese de que natureza e cultura constituem entidades separadas e, portanto, variáveis independentes entre si. Sob tal perspectiva, a ideia de um sistema interativo, composto de relações dinâmicas que se autocondicionam seria pouco plausível.

Portanto, ressalvados os seus desencontros, a Antropogeografia e o Possibilismo podem ser compreendidos como vertentes do determinismo ambiental. A primeira porque, de maneira positiva, sustenta ser o ambiente a variável determinante dos traços culturais; a segunda, porque, de forma negativa, sugere que a variável ambiental se reduz à regulação dessas características, isto é, a variável cultural é determinante da própria cultura.

Embora essas noções tenham sido bastante úteis na fixação dos princípios gerais aplicáveis à relação natureza x cultura, são capazes de dizer muito pouco acerca das origens de um dado padrão cultural e sobre os fenômenos que o caracterizam em certas regiões geográficas¹².

A perspectiva possibilista e as visões relativistas da cultura exerceram grande influência na Antropologia geral, especialmente sobre a escola norte-

¹¹ Cf. KROEBER, A. L. *Cultural and natural areas of native North America*. Berkeley: University of California Press, 1939.

¹² Cf. MILTON, K. *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge, 1996.

americana. Mas a hegemonia de um modelo avesso a explicações causais e generalizações não tardaria a sedimentar críticas. Na linha de frente da oposição a essas concepções se encontra uma das correntes historicamente mais importantes para a análise antropológica da relação entre sociedade e ambiente: a “Ecologia Cultural” ou “Ecologia Humana”.

Encetada pelo antropólogo norte-americano Julian Steward, aluno de Franz Boas, a Ecologia Cultural está atrelada ao movimento do neoevolucionismo¹³, e suas bases filosóficas podem ser rastreadas no materialismo cultural.

Na Antropologia do século XX, a ideia de evolução cultural já estava bem estabelecida, no entanto, algumas questões relacionadas pareciam não encontrar consenso, por mais esforços que se somassem: como precisar o momento em que culturas similares se desenvolvem a partir de condições semelhantes (paralelismo)?; como características similares podem se desenvolver a partir de estágios iniciais completamente diferentes (convergência)?, ou ainda, quais são os fatores que ocasionam similitudes e diferenciações no processo evolutivo dos sistemas socioculturais?¹⁴

À cealeuma de propostas que se alinhavam nessas questões, a Ecologia Cultural entregou a possibilidade de observar o ambiente como uma variável crucial para a análise da evolução dos sistemas culturais, postulando o enfoque nas paridades existentes entre sociedades que estão inseridas em ambientes similares.

Essa proposta rompe definitivamente com as premissas da Antropogeografia e do Possibilismo, na medida em que, aqui, o elemento fundamental para a análise da relação entre sociedade e natureza não é nem a

¹³ O neoevolucionismo é uma teoria social que busca explicar a evolução das sociedades com base na teoria da evolução de Charles Darwin, no passo em que descarta alguns dogmas das teorias anteriores do evolucionismo social. Ela se preocupa com a mudança social evolucionária de longo prazo, direcional, e com os padrões regulares de desenvolvimento que podem ser vistos em culturas não relacionadas e amplamente separadas. Os estudos neoevolucionistas são baseados em evidências empíricas de campos como a Arqueologia, a Paleontologia e a Historiografia.

¹⁴ Cf. HARRIS, M. *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI, 1996.

natureza, nem a cultura, mas a interação entre a organização social observada e os elementos do ambiente que são apropriados pelo grupo cultural.

A ecologia cultural foi baseada no pressuposto de que as culturas evoluíram dentro de seus ambientes locais, e que uma análise cuidadosa das relações entre instituições culturais específicas e suas características ambientais locais revelarão como e por que essas instituições surgiram e persistiram¹⁵. (tradução nossa)

O interesse específico da Ecologia Cultural diz respeito à análise dos padrões de conduta que se estabelecem a partir da exploração de um dado ambiente, mediada pelo uso de uma técnica particular, e a amplitude com que esses padrões de conduta influenciam aspectos culturais que não estão diretamente relacionados com as práticas produtivas.

Com “*The economic and social basis of primitive bands*”, de 1936, Steward fixou as bases do que viria a se tornar a obra mais relevante para o estudo da relação sociedade x ambiente até aquele momento. Pela primeira vez, era apresentado um padrão causal de análise para a interação entre natureza e cultura, sem resvalar no particularismo histórico¹⁶. Esses pressupostos representaram uma inovação para a época, uma vez que a maciça maioria dos antropólogos acreditava ser o entorno físico pouco ou nada relevante para a história cultural.

No ensaio, Steward analisa os grupos primitivos como uma organização social intercultural e busca compreender os seus desenvolvimentos a partir da articulação das capacidades produtivas de suas tecnologias e os vários habitats em que estão inseridos. Mesmo no caso em que o grupo primitivo analisado estava inserido em ambientes distintos, foi possível identificar traços culturais compartilhados, que possibilitavam generalizações, dentre outras características particulares.

¹⁵ “*Cultural ecology was based on the assumption that cultures have evolved within their local environments, and that a close analysis of the relationships between specific cultural institutions and their local environmental features will reveal how and why those institutions both originated and persisted*”. MILTON, K. *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge, 1996. p. 43.

¹⁶ Cf. STEWARD, J. H. *The economic and social basis of primitive bands*. Berkeley: University of California Press, 1936.

Por exemplo, a baixa produtividade e a precariedade das técnicas de caça e de coleta em ambientes adversos consistiria um aspecto ecológico determinante, na medida em que, mesmo em ambientes distintos, esse padrão de organização social implica limitação da densidade populacional¹⁷.

Vinte anos depois, a obra “Theory of culture change” consolidou essas bases, estabelecendo a Ecologia Cultural como campo de análise específico¹⁸. Nesse trabalho, o antropólogo norte-americano resgata a perspectiva evolucionista, que havia sido relegada por seus predecessores, muito embora a sua interpretação do processo evolutivo não estivesse alinhada à ideia de estados fixos que permeariam todas as culturas, mas a padrões multilineares, que implicam um número indefinido de caminhos possíveis, os quais originam instituições similares ou distintas, à sorte da ingerência de padrões ambientais, sociais e técnicos distintamente combinados.

Assim, a Ecologia Cultural se estabeleceu como o estudo do processo adaptativo pelo qual as sociedades humanas se ajustam a um determinado ambiente, mediante estratégias de subsistência¹⁹. Sob tal recorte, a análise e a classificação das culturas está centrada no que Steward denomina “núcleo cultural”, isto é, a reunião de traços culturais que se encontram mais estreitamente relacionados com o ambiente, e que resultam da interação direta entre habitat e cultura, representando ajustes ecológicos fundamentais que não se estendem ao todo sociocultural. Nas palavras de Walter Neves:

[...] a constelação dos fatores que estão mais proximamente ligados as atividades de subsistência e aos arranjos econômicos. Assim definido, o “núcleo cultural” inclui aspectos sociais, políticos e religiosos, mas somente os que empiricamente se demonstre estar mais diretamente relacionados às bases de sustentação material das sociedades humanas²⁰.

¹⁷ Idem. p. 27.

¹⁸ Cf. STEWARD, J. H. *Theory of culture change: the methodology of multilinear evolution*. Chicago: University of Illinois Press, 1990.

¹⁹ ELLEN, R. *Environment, subsistence and system: the ecology of small-scale social formations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 16.

²⁰ NEVES, W. *Antropologia Ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades humanas*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 35.

Portanto, a resposta que a Ecologia Cultural entrega a algumas das questões dissonantes da época é a de que determinadas culturas são similares não porque ocorrem em regiões próximas e/ou com características semelhantes, mas porque certos elementos ambientais fundamentais o são.

Indo além, a constatação de Steward faz mais que indicar tipos particulares de organização social, através da análise de combinações determinadas entre meio físico e tecnologia disponível: ela assevera que a relação entre a ecologia e a técnica produz efeitos independentes dos indivíduos que nela estejam compreendidos e, mesmo, de suas próprias disposições dentro do tipo de organização resultante.

Desse modo, a cultura é entendida como um componente autônomo e, portanto, diferenciado dos seus portadores - os indivíduos -, uma vez que estes são inseridos no ambiente como qualquer outro elemento da relação ecológica, isto é, influenciam e são influenciados pela rede que se estabelece dentro do sistema natural, com a ressalva de que os seus padrões de conduta - ou leis - não são as mesmas que regem os fenômenos puramente biológicos.

Nesse ponto, a Ecologia Cultural se desprende das interpretações que enxergam no homem um ser puramente biológico, regido apenas por leis naturais, avançando no sentido de compreender a maneira pela qual a cultura se articula e é modificada de acordo com o ambiente pelo qual determinado agrupamento social está envolto.

O legado de Steward é inegável para a Antropologia. Entre os méritos de sua Ecologia Cultural está a proposição de uma metodologia clara e específica de trabalho, esteada em um desenvolvimento teórico que permite pôr à prova os seus postulados, da possibilidade de suplantar os argumentos circulares do particularismo histórico, nos quais a cultura só pode ser explicada pela própria cultura, e da visão relacional e dinâmica para a análise da relação entre natureza e cultura.

Entretanto, alguns pressupostos e conclusões da Ecologia Cultural foram alvos de críticas. As deficiências apontadas estão centradas na carência de uma definição precisa de “núcleo cultural”, no detrimento da cultura como unidade

primária da análise antropológica e na constatação prematura sobre o papel preponderante da organização produtiva na conformação do sistema sociocultural²¹.

Além disso, é preciso destacar que o surgimento e a consolidação da Ecologia Cultural não implicaram a superação do determinismo ambiental. É notório que a proposta de Steward, ainda que valiosa, projeta e dá amplitude à própria visão determinista, na medida em que, invertendo a posição original, sugere, em suma, que características ambientais específicas são determinantes e condicionantes para a caracterização de certos traços culturais, que se relacionam com variedades de organização social e produtiva.

A escola emergente de ecologia cultural tem sido frequentemente descrita como apenas outra forma de funcionalismo, onde o ecossistema substitui o todo social como imperativo funcional principal. Mas essa crítica se justifica apenas parcialmente. Os ecologistas culturais estavam interessados na mudança cultural e, com o passar do tempo, desenvolveram um modelo mais sofisticado de sociedade do que seus predecessores ingleses²².

A insatisfação produzida por alguns desdobramentos e deficiências da Ecologia Cultural foram suficientes para permitir o desenvolvimento de teorias alternativas, notadamente, após a consolidação da teoria ecológica, por volta da década de 1960 que, gradualmente, se expandia em influência para todas as áreas do conhecimento humano. Esse cenário levou a Antropologia a buscar modelos mais expressivos no campo da Biologia.

Na metade do século XX, o despontar da Ecologia como ciência procede um conjunto de ideias de corte ambiental que já era debatido há muito tempo. Uma de suas noções cruciais, a de ecossistema, por exemplo, data de 1935, quando o botânico Arthur Tansley sugeriu a presença de um estado de equilíbrio dinâmico na relação entre os meios físico e biológico.

Duas décadas depois, o conceito foi reapresentado como unidade fundamental da análise ecológica, possibilitando a emergência de uma ciência integral e quantitativa, cuja abrangência esbarra em novos desafios teóricos para

²¹ Cf. ELLEN, R. *Environment, subsistence and system: the ecology of small-scale social formations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

²² ERIKSEN, T. H.; NIELSEN, F. S. *História da antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2007.

o estudo da organização e do funcionamento dos sistemas naturais em níveis complexos. A teoria ecológica permitiu situar o homem dentro da perspectiva ecossistêmica, mas a questão sobre a maneira como ele se insere nessa trama carece ainda de consenso.

Contrariando a concepção ecológico-cultural, Roy Rappaport sustenta que a proposta de Steward implicaria, efetivamente, em uma analogia capaz de deformar a análise da relação sociedade x ambiente, ao considerar a cultura humana funcionalmente equiparável às populações animais, propondo uma visão sintética, baseada na Homologia²³, na qual os elementos que antes haviam sido separados pelo discurso - natureza e cultura - sejam parte de um conjunto integral.

Para delimitar essa síntese, Rappaport parte do pressuposto de que a espécie humana é apenas mais uma dentre a gigantesca variedade de espécies biológicas do Planeta. Conseqüentemente, sua relação com o meio físico e biológico é contínua, indissolúvel e necessária, ao ponto de que, mesmo quando um sistema cultural tenha origem e leis distintas daquelas que regem o fenômeno biológico, esta diferenciação não implicaria em uma autonomia funcional total.

O homem, como outras criaturas, é vulnerável a doenças, fome, parasitas e predadores. Embora a Antropologia Ecológica compartilhe com o resto da Antropologia Cultural o objetivo de esclarecer a cultura humana, difere em grande parte daquela, na medida em que tenta explicar a cultura em termos do papel que desempenha nos aspectos da existência humana que são comuns aos seres vivos. Enquanto que a Antropologia Cultural geralmente tomou como ponto de partida o que é exclusivamente humano, uma perspectiva ecológica nos leva a basear nossas interpretações da existência humana no que não é exclusivamente humano²⁴. (tradução nossa)

²³ Em Biologia, a Homologia é o estudo das semelhanças entre estruturas de diferentes organismos, que possuem a mesma origem ontogenética e filogenética, podendo apresentar ou não a mesma função. Tem sido amplamente utilizada a favor da Teoria da Evolução, na medida em que sugere a ancestralidade comum entre organismos diferentes que possuem estruturas semelhantes, com a mesma origem embriológica.

²⁴ “*El hombre, igual que otras criaturas, es vulnerable a las enfermedades, el hambre, los parásitos y los depredadores. Aunque la antropología ecológica comparte con el resto de la antropología cultural el objetivo de esclarecer la cultura humana, difiere en una gran parte de aquélla en que intenta explicar la cultura en términos de la parte que juega en los aspectos de la existencia humana que son comunes a los seres vivientes. Mientras que la antropología cultural ha tomado generalmente: como punto de partida lo que es exclusivamente humano, una perspectiva ecológica nos lleva a basar nuestras interpretaciones de la existencia humana en lo que no es exclusivamente humano*”. RAPPAPORT, R. A. *Naturaleza, cultura y antropología*

No marco da corrente ecológica da Antropologia, a cultura pode ser considerada como um dos atributos das populações humanas. Desse modo, constitui o meio mais importante e peculiar através do qual a espécie humana mantém relações materiais com os outros componentes do ecossistema do qual faz parte. Essa interação mediada pela cultura é distintiva da maneira como os demais seres vivos se relacionam com o ambiente.

Para Rappaport e outros antropólogos que lhe seguiram ou acolheram parte dessa noção, a cultura deve ser observada como um traço adaptativo particular dos seres humanos, por meio do qual as sociedades se desenvolvem, satisfazem as suas necessidades e sobrevivem. Seria, portanto, a cultura, um produto da natureza, no sentido evolutivo, sendo regida, em última instância, pelas leis biológicas, ainda que possuindo suas próprias regras²⁵.

Essa nova perspectiva caracteriza a escola da Antropologia Ecológica, a qual questiona, eminentemente, se a conduta humana, em termos de regras e de práticas sociais, políticas, econômicas e religiosas favorece ou põe em risco a sobrevivência de seus próprios agentes, isto é questionar, em outras palavras, se as práticas e os propósitos humanos são compatíveis ou não com os imperativos ecossistêmicos.

Desse modo, além de considerar os aspectos ecológicos na compreensão dos fenômenos culturais, a Antropologia Ecológica busca um significado biológico, que possa ser traduzido em termos como processos de manutenção do equilíbrio interno e externo, adaptações, ou estratégias de sobrevivência, por exemplo.

Esse campo de estudo intenta explicar o fenômeno cultural a partir da identidade de características entre os seres vivos, partindo do pressuposto de que, a menos que as semelhanças sejam conhecidas, será possível conhecer a amplitude e a relevância das diferenças. Tal premissa tem a vantagem de possibilitar a avaliação da incidência dos seres humanos nos ambientes, por meio

ecológica. In: SHAPIRO, H. C. (ed.). *Hombre, cultura y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1971. p. 204.

²⁵ Idem. p. 204.

da metodologia ecológica, bem como reunir as culturas e sociedades em unidades funcionais maiores.

O método da Antropologia Ecológica é baseado na comparação de modelos. Um desses modelos diz respeito ao padrão de organização da natureza, manejado por um dado sistema cultural (modelo operativo), e outro, o modelo teórico de funcionamento apresentado pela Ecologia (modelo cognitivo).

A efetividade de todo modelo percebido é função de suas vantagens funcionais e adaptativas. Não obstante, essa funcionalidade deve ser aferida em relação aos efeitos que provoca no modelo operativo²⁶, significa dizer, quanto menos devastadora uma cultura pode ser considerada, maiores os seus níveis de adaptabilidade e de funcionalidade dentro do ecossistema analisado.

O estudo de Reichel-Dolmatoff, em 1976, é paradigmático para este enfoque²⁷. No trabalho de campo, realizado na comunidade autóctone dos *tukano*, na Amazônia colombiana, o antropólogo ilustra a cosmogonia indígena como uma adaptação às condições ecológicas da região. Para ele, os padrões de conduta e as regras que controlam a densidade demográfica, a exploração de recursos naturais e os aspectos da convivência interpessoal constituem efeitos adaptativos.

Assim como propõe a Antropologia Ecológica, Reichel-Dolmatoff descreve a cosmovisão do mundo natural dos *tukano* como um sistema limitado, com recursos finitos e restritos, no qual a energia flui em um circuito, para então enfatizar a similitude desses aspectos com o conceito ecológico de ecossistema²⁸. As semelhanças captadas entre o modelo percebido e o modelo operativo o permitem afirmar que tal comunidade apresenta alta adaptabilidade

²⁶ “[...] *Hay dos modelos de medio ambiente que son significativos para los estudios ecológicos y los he denominado ‘operativo’ (operational) y ‘cognitivo’ (cognized). El modelo operativo es el que construye el antropólogo a través de la observación y de la medición de los entes, los acontecimientos, y las relaciones materiales empíricos [...]. El modelo cognitivo es el modelo del medio concebido por la población que actúa en él. Ambos modelos se superponen, pero no son idénticos*”. RAPPAPORT, R. A. *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI, 1987. p. 256.

²⁷ Cf. REICHEL-DOLMATOFF, G. *Cosmology as an ecological analysis: a view from the rain forest*, *Man N.S.*, v. 11, n. 3 II, 1976.

²⁸ *Idem*. p. 308.

ao seu ambiente, ressaltando a importância da cultura como um mecanismo de adaptação:

[...] cosmologias aborígenes e estruturas míticas, juntas com o comportamento ritual derivado delas, representam, em todos os aspectos, um conjunto de princípios ecológicos, e estes formulam um sistema de regras sociais e econômicas que tem um valor altamente adaptativo no esforço contínuo para manter equilíbrio viável entre os recursos do meio ambiente e as demandas da sociedade²⁹. (tradução nossa)

Contudo, é certo afirmar que, apesar da existência de sociedades onde natureza e cultura se articulam em uma relação de equilíbrio, existem diversas culturas que podem ser caracterizadas pelo seu alto grau de destrutibilidade, em termos ecológicos³⁰.

É o que Rappaport chama de “má adaptação cultural”, que se traduz em contradições entre os níveis cultural e ecológico. Como essas contradições ocorrem, com maior relevância ecológica, quando generalizadas, sua análise demandaria a aplicação de uma teoria particular: a “teoria da patologia cultural³¹”.

A par dessas considerações, é possível aferir a repercussão do recorte ecossistêmico na Antropologia. Entre outras contribuições, está a possibilidade da confluência de princípios entre a Antropologia e a Biologia, a concepção holista do homem e de sua relação com a natureza e a capacidade de vincular os estudos culturais ao interesse pela preservação ambiental.

Porém, como as teorias que lhe precedem, a Antropologia Ecológica também apresenta algumas desvantagens. Uma das críticas mais incisivas à essa

²⁹ “[...] *aboriginal cosmologies and myth structures, together with the ritual behaviour derived from them, represent in all respects a set of ecological principles and these formulate a system of social and economic rules that have a highly adaptive value in the continuous endeavour to maintain a viable equilibrium between the resources of the environment and the demands of society*”. Idem. p. 308.

³⁰ Nesse sentido: “*The views of ‘savages’ as wasteful wreckers, or as ‘ecologically noble’ and ‘in harmony with nature’, are equally wrong. Some groups are model conservers (Pinkaw 2001; Wang 2013), some are totally indifferent to conservation (Alvard 1995; Alvard et al. 1997; Kay and Simmons 2002), and most are somewhere in between (Anderson 2014; Beckerman et al. 2002). Pioneer settlers in particular are destructive, not knowing the local system and not having an obvious need to save it [...]*”. ANDERSON, E. N. *Caring for place*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2014. p. 35.

³¹ RAPPAPORT, R. A. *Ecosystems, populations and people*. In: MORAN, E. F. (org.). *The Ecosystem approach in anthropology: from concept to practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990. p. 113.

visão ecossistêmica é a ideia de que esse modelo teórico marginalizou o conceito de cultura no interior da própria Antropologia³².

A acusação se deve ao estabelecimento dos agrupamentos humanos e dos comportamentos físicos observáveis dentro deles como principal elemento de análise, o que desprezaria a importância antropológica dos conhecimentos, dos sentimentos e dos pensamentos, a partir dos quais as pessoas representam o mundo e orientam as suas ações. Nesse sentido, Kay Milton afirma que, ao desconsiderar esses aspectos da vida cultural, não somente a Antropologia Cultural, mas os estudos acerca da relação entre natureza e cultura correm o risco de se dissolverem na Ecologia geral³³.

Em vista dessas carências, a Etnoecologia apresenta uma tendência diferenciada. A expressão foi cunhada por Harold Conklin, em 1954, a fim de delimitar um campo de estudo dedicado à análise dos conceitos e das classificações humanas de plantas e animais, bem como para compreender o conhecimento e as crenças relacionadas com os processos biológicos. Os estudos que reivindicavam essa vertente alcançaram o seu ápice em influência e relevância na década de 1970, não coincidentemente, quando os impactos do desenvolvimento industrial começaram a se tornar evidentes.

A Etnoecologia cuidou de resgatar e de catalogar as distintas formas de relação com o ambiente e de uso de recursos naturais, que haviam resistido à expansão cultural do Ocidente - as comunidades tradicionais, especialmente as autóctones -. As análises etnoecológicas possuem inclinação para a moralização da natureza, buscando aferir valores ambientais com vista para uma relação ecológica mais harmônica.

Como vimos, as correntes anteriores ignoravam a importância da interpretação, da percepção e do conhecimento do ambiente de que se dotam essas comunidades tradicionais. Com algumas variações, grande parte delas pressupunha respostas mecânicas homogêneas aos estímulos do ambiente

³² MILTON, K. *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge, 1996. p. 82.

³³ Idem. p. 83.

físico. O que a Etnoecologia faz, ao contrário, é resgatar esses aspectos da vida cultural, partindo da ideia de que os grupos e indivíduos concebem o ambiente de maneiras distintas e que essa variedade de representações tem implicações ecológicas diretas.

Compreender como um grupo humano capta o seu entorno é essencial para explicar as suas relações ecológicas. O desenvolvimento da teoria etnológica está fortemente vinculado às correntes pós-modernas ou pós-estruturalistas da Antropologia, ancoradas na premissa de que as visões de mundo de indivíduos e grupos culturais se constrói a partir da experiência social.

As distintas cosmovisões constituem uma variedade de interpretações para a realidade. Isso converte a realidade em um elemento imensurável, pois os significados e as “verdades” são socialmente construídos e só podem ser acessados através da interpretação cultural, sem a qual a realidade seria vazia de sentido e, portanto, inexistente.

Esta concepção estabelece um marco delimitador bastante claro no que se refere à análise da relação natureza x cultura pelo determinismo ambiental ou pela Antropologia Ecológica. Para a Etnoecologia, a cultura é um fator que define o ambiente, ao transforma-lo e preenche-lo de verdade e de significado. Nesse ponto, é razoável destacar também a presença de um determinismo cultural.

Uma vertente distinta, que se desgarrar dos princípios gerais fixados por Conklin, foi proposta por Víctor Manuel Toledo, e caminha no sentido de que o objetivo fundamental da Etnoecologia é conhecer as técnicas de produção dos camponeses do terceiro mundo, pois estes representariam a maior parte do que se conhece como culturas tradicionais.

Segundo o autor, muitas técnicas de manejo utilizadas nessas regiões demonstram um padrão satisfatório de racionalidade ecológica que pode ser empregada para modificar os atuais modelos dominantes de produção agropecuária e florestal³⁴.

³⁴ TOLEDO, V. M. *The ecological rationality of peasant production*. In: ALTIERI, M.; HECHT, S. (eds.). *Agroecology and small-farm development*. Cleveland: CRC Press, 1990. p. 22.

Nessa vertente, o mister etnoecológico consiste em traduzir o “*corpus*” e a “*praxis*” do modelo campesino de produção³⁵. Com efeito, os trabalhos alinhados à perspectiva etnoecológica têm ganhado volume e amplitude expressivos no meio acadêmico, produzindo uma grande quantidade de descrições sobre os sistemas de classificação de comunidades tradicionais, que abarcam tanto elementos orgânicos, como inorgânicos dos ecossistemas.

É de se perceber, no entanto, que esse campo de estudo prioriza a catalogação de sistemas classificatórios e a metodologia empregada para este fim, em detrimento das relações que se estabelecem entre os conceitos e as percepções e entre a estrutura social e a cultura.

Seguindo Toledo, a maciça maioria dos estudos etnoecológicos tende a processar de maneira independente o conjunto de conhecimentos tradicionais dos seus propósitos práticos, o que implica observar a cultura como uma entidade autônoma da esfera produtiva. Para o autor, esses estudos consideram apenas segmentos específicos do sistema cognitivo, isto é, há uma fragmentação em termos analíticos³⁶.

Na Etnoecologia, portanto, as classificações assumem um papel deveras mais importante que o próprio contexto sociocultural analisado. As variantes, a flexibilidade e as condicionantes socioculturais desses sistemas classificatórios são praticamente desconsideradas³⁷. Analisar e comparar modelos de classificação particulares é completamente diferente de compreender como as pessoas interagem com as coisas que denominam no seu ambiente físico.

Um risco bastante consciente nos estudos de corte etnoecológico é a idealização das comunidades tradicionais e de seus sistemas produtivos. Esse resvala idealista se caracteriza pela ausência de posicionamento conflitivo ou problematização, quer do tradicional ou do moderno; pela suposição de uma relação funcional apriorística entre conhecimento e manejo de recursos e; pela

³⁵ Idem. p. 23.

³⁶ Idem. p. 29.

³⁷ ELLEN, R. *Environment, subsistence and system: the ecology of small-scale social formations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 65.

desconsideração de que a expansão cultural do Ocidente produz um processo de interação e não somente de destruição do tradicional³⁸.

Desse modo, há uma tendência de superficialização, seja da análise do conhecimento tradicional sobre a natureza, ou da situação das comunidades tradicionais, ante a interferência dos efeitos da modernidade, o que reforça o mito de que as populações não industriais, tradicionais ou mesmo indígenas são direta e inevitavelmente sustentáveis, no sentido ecológico do termo.

Mas a Etnoecologia é um campo particular de estudo relativamente jovem, como descrevemos. Apesar de suas constantes relocalizações, tem demonstrado a diversidade de formas pelas quais as sociedades percebem e se ajustam ao ambiente. Com isso, permite compreender e reconhecer o valor das formas de produção e de vida não ocidentais, através de um catálogo amplo sobre a congruência ambiental de diversos povos tradicionais³⁹. Isso tudo catalisou um amplo movimento de conservação esteado na promoção dos direitos territoriais dos povos autóctones e a preservação do seu conhecimento e de seus modos de viver e de se relacionar com o mundo.

Nesse ponto, Kay Milton destaca que o alcance e a aplicação da Etnoecologia à problemática ambiental poderiam ser potencializados se o conceito construtivista de cultura fosse abandonado:

Se o ambiente nada mais fosse do que uma construção cognitiva, poderíamos mudá-lo, construindo diferentes verdades, diferentes significados; poderíamos eliminar os perigos ambientais apenas através do pensamento. Assim, o modelo construtivista é incompatível com o ativismo ambiental, o qual depende do reconhecimento de uma realidade independente que possa ser modificada pelas ações humanas⁴⁰.
(tradução nossa)

³⁸ TOLEDO, V. M. *The ecological rationality of peasant production*. In: ALTIERI, M.; HECHT, S. (eds.). *Agroecology and small-farm development*. Cleveland: CRC Press, 1990. p. 27.

³⁹ PATTON, D. Ethnoecology: the challenge of cooperation, *Etnoecológica*, v. 1, n. 2, pp.5-16, 1993. p. 7.

⁴⁰ "If the environment were nothing more than a cognitive construct, we could change it by constructing different truths, different meanings; we could will environmental dangers out of existence through thought alone. Thus, the constructivist model is incompatible with environmental activism, which depends on the recognition of an independent reality that can be modified by human actions". MILTON, K. *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge, 1996. p. 54.

O fato é que reconhecer e promover cosmovisões culturais distintas do ambiente na solução de problemas ecológicos não deve implicar, necessariamente, o pressuposto de uma natureza determinada culturalmente através da construção cognitiva.

Para além da identificação quanto à influência da problemática ambiental operada pela Ecologia e das divergências quanto ao papel que a cultura desempenha na relação entre sociedade e ambiente, as perspectivas que descrevemos - Antropogeografia, Possibilismo, Ecologia Cultural, Antropologia Ecológica e Etnoecologia - se desencontram no próprio significado que atribuem ao conceito de cultura e à sua capacidade de se converter em instrumento de análise. Daí, a importância que conferimos à exploração da noção de cultura anteriormente.

As principais vertentes do determinismo ambiental - Antropogeografia, Possibilismo e Ecologia Cultural - sugerem que a cultura é constituída fundamentalmente através de um processo de adaptação ao ambiente, em uma dinâmica equivalente à descrita pela teoria da seleção natural que, aliás, muito contribuiu para essas formulações.

Sob o viés ecossistêmico, a cultura é deslocada do centro da análise da relação sociedade x ambiente e passa a ser encarada como um dentre tantos outros fenômenos adaptativos condicionados pelo entorno natural. Nessa troca de polos, o determinismo cultural assume a posição de que a realidade e, portanto, o próprio ambiente, é produto da cultura, cuja principal função é atribuir significados.

A sequência temporal de cada uma dessas propostas está claramente relacionada ao desenvolvimento das escolas de pensamento da Antropologia Geral. A origem das perspectivas deterministas pode ser rastreada no evolucionismo; o Possibilismo surge, precisamente, como contraponto às teorias evolutivas, na esteira do relativismo cultural; a Ecologia Cultural é um enfoque metodológico que nasce do evolucionismo multilinear - ou neoevolucionismo -; a Antropologia Ecológica se relaciona com as correntes positivistas que buscavam tornar a Antropologia uma ciência quantificável e; a Etnoecologia se esteia nas

concepções pós-modernas e no resgate do romantismo pela Antropologia Geral. Dessa forma, a maior parte das correntes que integram o que poderíamos chamar de Antropologia Ecológica coexistem atualmente.

Todavia, os esforços mais recentes dentro desse grande campo de estudos têm alcançado repercussões bastante contundentes, que se estendem à crítica da própria Antropologia como ciência. A virada antropológica que, a seguir, buscamos explorar, sugere que o papel da Antropologia Ecológica não deve ser determinar, entre natureza e cultura, o elemento de maior causalidade na relação sociedade x ambiente, mas superar tal distinção.

Como sustentam Philippe Descola e Gisli Pálsson, o grande problema desse intento no sentido de discernir se é a natureza o que define a cultura, através de processos adaptativos, ou a cultura que, através da construção da realidade significativa, define a natureza, reside no pressuposto da separação de ambas⁴¹, isto é, natureza e cultura sempre foram tomadas como entidades opostas e independentes, ainda que sob diversos níveis de interação.

Eles asseveram que os resultados etnográficos obtidos em comunidades não industrializadas evidenciam a presença de sociedades nas quais não faz o menor sentido falar em natureza ou cultura; onde essa oposição simplesmente não existe. Partindo desse pressuposto, a grande questão que se impõe são os motivos pelos quais esse dualismo se manifesta com tamanha força no pensamento ocidental⁴² e, mais ainda, por que se tornou hegemônico, convertendo-se no alicerce fundamental do conhecimento.

Contrapondo a concepção materialista e culturalista da natureza, eles sustentam a ideia de estado ou essência, isto é, rejeitam a perspectiva do ambiente como conjunto de processos e de relações que se definem e se orientam em interação. Assim, intentam superar a oposição fundamental enraizada na própria constituição da Antropologia como ciência, quando propõem

⁴¹ DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. p. 4.

⁴² Idem. p. 5.

e somam esforços no sentido da superação da oposição natureza x cultura, a fim de compreendê-las como entidades inseparáveis, em definição e relação⁴³.

Esses novos aportes trazidos pela Antropologia Ecológica se originam de uma inquietude com amplitude suficiente para alcançar as engrenagens da produção do conhecimento no Ocidente, dentre elas, as que originam o saber jurídico, evidentemente.

Estaríamos em condições de fundar uma ciência da vida humana que não esteja condenada a ser alternativamente biológica ou sociológica? Seria possível consolidar um campo do conhecimento acerca do homem, que integrasse o seu desenvolvimento histórico, físico-químico e sua produção individual, coletiva, material e simbólica?

Acreditamos que sim, e essa tem sido a tarefa atual de um levante de antropólogos, que tem promovido uma verdadeira transformação nas bases da ciência do homem, a começar pela contestação da distinção ontológica entre natureza e cultura.

2.2. A ANTROPOLOGIA ALÉM DE NATUREZA E CULTURA: A VIRADA ONTOLÓGICA

Como descrevemos, até esse ponto, as vertentes ambientais da Antropologia impunham, necessariamente, uma escolha pela operacionalização do conceito de cultura ou de natureza, de maneira que a questão subjacente comum a esses campos de estudo diz respeito à decisão sobre qual desses elementos ou fenômenos deveria ser privilegiado ou determinante para a configuração da relação sociedade x ambiente.

No átrio da tradição antropológico-ecológica, portanto, o dissenso caracterizava um problema epistemológico permanente, em razão das tendências opostas que oscilavam entre os polos da natureza ou da cultura. Para os defensores da Ecologia Cultural, a Antropologia deveria ter, como campo fundamental de análise, a cultura; noutro plano, os adeptos da Ecologia Humana

⁴³ Cf. DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.

se fiavam à ideia de que os processos humanos e sociais deveriam ser compreendidos em função dos fenômenos naturais.

Destacamos, assim, o fato de que nessa etapa do debate antropológico, as pautas estavam integralmente alicerçadas na reafirmação da oposição entre natureza e cultura, e não na sua superação. Isso porque a controvérsia orbitava, invariavelmente, ao redor da opção pelo objeto dominante de análise.

Não é demais lembrar que o pensamento ocidental moderno pode ser caracterizado, ressalvadas notáveis exceções, pela concepção da relação natureza x cultura em termos dicotômicos. Em polos opostos, seres humanos habitam o reino dos sujeitos, enquanto os demais seres e elementos, o das coisas, dos objetos. As coisas são repletas de leis a serem conhecidas, são imutáveis e instintivas; a cultura e a história são atributos ou potenciais que lhes são negados.

No interior dessa polaridade, coabitam incontáveis oposições binárias, tais como humanidade x animalidade, civilização x barbárie, inato x adquirido, espontâneo x artificial, entre outros. Essa polarização é resultado de uma ideologia estreitamente relacionada a um arquétipo específico de racionalidade, por muito, incapaz de questionar sua própria parcialidade ou arbitrariedade. Roy Wagner apelida tais oposições de “alegorias de uma humanidade emergente⁴⁴”, que se estabelecem como metáforas dentro do modelo ideológico:

Elas exploram uma determinada posição ideológica, aquela do autoaperfeiçoamento e autocontrole do homem por meio da criação de uma ordem “racional” artificial, como uma fonte de ideias sobre suas origens e sua essência. Contudo, o que é arbitrário e imposto não é apenas a cultura do homem - a qual, como seu ser físico, é tanto natural quanto criada conscientemente -, mas a distinção entre natureza e cultura. Essa distinção é o artefato (e a essência) de nossa ideologia, e por essa razão aprisiona qualquer empreendimento intelectual que a subscreva dentro dos limites de nossa maneira de pensar autoimposta. Não existe, nem nunca existiu, um homem exclusivamente “natural” ou uma cultura exclusivamente “artificial”⁴⁵.

Diante desse cenário, os mais proeminentes esforços empreendidos por parte do campo antropológico, de matriz ecológica, propõem, já no alvorecer do

⁴⁴ WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010. p. 213.

⁴⁵ Idem. p. 213.

século XX, o distanciamento das perspectivas dualistas, contestando a parcialidade do modelo dominante. Não se trata, então, de preterir um ou outro polo na relação entre sociedade e ambiente, mas sim de contestar a própria utilidade e a necessidade de fazer essa escolha.

Já neste século, por exemplo, em “*Par-delà nature et culture*”, de 2005, o antropólogo francês Philippe Descola afirma categoricamente que foi somente a partir da modernidade que passamos a classificar os seres vivos conforme o tipo de leis que os governam, isto é, se são regidos pelas leis da matéria ou pelo arbítrio das convenções sociais e das normas institucionais estabelecidas em sociedade. Lançando as bases do que ficou conhecido como “Antropologia da natureza”, o antropólogo denomina essa visão dualista de mundo como “naturalismo”⁴⁶:

Para nós, o que diferencia os humanos dos não humanos é uma consciência reflexiva, subjetividade, uma capacidade de significar e domínio sobre os símbolos e a linguagem por meio dos quais expressamos essas faculdades e, além disso, o fato de que grupos humanos têm a reputação de se distinguirem um do outro pela maneira particular como eles fazem uso dessas aptidões, em virtude de uma espécie de disposição interna que costumava ser chamada de “o espírito de um povo”, mas que agora preferimos chamar de “cultura”. Pois não é preciso professar um relativismo intransigente para concordar com a opinião geral de que, quando se trata de costumes e normas morais, o comportamento varia de acordo com as convenções arbitrárias e regimes significantes pelos quais os humanos gostam de se particularizar coletivamente, apesar de pertencerem a mesma espécie⁴⁷. (tradução nossa)

Dentro da teorização de Descola, o paradigma naturalista, com seu dualismo constitutivo, arraigado na estrutura do pensamento do Ocidente, passa a ser observado como mais uma dentre as expressões possíveis nos esquemas gerais que governam a objetivação do mundo e do outro⁴⁸.

⁴⁶ Cf. DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

⁴⁷ “*For us, what differentiates humans from nonhumans is a reflective consciousness, subjectivity, an ability to signify, and mastery over symbols and the language by means of which we express those faculties, and furthermore the fact that human groups are reputed to distinguish themselves from one another by the particular manner in which they make use of those aptitudes by virtue of a kind of internal disposition that used to be called ‘the spirit of a people’ but that we now prefer to call ‘culture’.* For one does not need to profess an intransigent relativism in order to agree with the general opinion that when it comes to customs and mores, behavior varies according to the arbitrary conventions and signifying regimes by means of which humans like to particularize themselves collectively, despite belonging to the same species”. Idem. p. 89.

⁴⁸ Idem. p. 16.

Isso sugere que esse modelo está vinculado a uma ontologia particular, não apenas porque não faz o menor sentido para aqueles que “nunca foram modernos”, como pelo fato de que essa perspectiva surge tardiamente no próprio desenvolvimento intelectual do Ocidente. Contudo, tal posição “impactou, de maneira singularmente forte, a forma como a Antropologia passou a considerar o seu objeto e os seus métodos⁴⁹”(tradução nossa), mas, não apenas a Antropologia: todas as demais ciências do espírito acossaram a premissa fundamental da existência da oposição.

No passo da história intelectual, a Antropologia, enquanto estudo da experiência humana em relação a sua diversidade no tempo e no espaço, havia compartilhado com as ciências da vida a ideia de uma fronteira muito bem definida entre o mundo da criatividade livre do homem e o restante do mundo vivo, desde as suas bases renascentistas.

As oposições natureza x cultura e humanidade x animalidade, como já mencionamos, fundam o próprio conhecimento antropológico como campo do saber reconhecido. Com efeito, a Antropologia científica encontrou a sua própria razão de ser em um conceito de cultura alicerçado em uma lógica oposicionista, que a opõe claramente à natureza. Essa constatação é tão evidente, que tal campo de estudo é precisamente definido pela negação do polo contraposto. A Antropologia se limita à dimensão do *ἄνθρωπος* (*antropos*).

A demarcação entre natureza e cultura representa, então, a formação da própria identidade da Antropologia como ciência. Segundo Descola, desde o seu nascimento como campo científico autônomo, a disciplina buscou incorporar os padrões dicotômicos que já estavam bem estabelecidos na Filosofia:

Foi decretado, mas com exemplar discrição, que nossa maneira de dividir os seres e as coisas era uma norma à qual não havia exceções. Seguindo em frente a obra da filosofia, cuja predominância talvez fosse um tanto invejável, a incipiente disciplina da Antropologia ratificou a redução da multidão de coisas existentes a duas ordens heterogêneas de realidade e, com a força de uma miríade de fatos recolhidos de todas

⁴⁹ “[...] its consequences made a singularly forceful impact on the manner in which anthropology has envisaged both its object and its methods”. Idem. p. 11.

as latitudes, até mesmo conferiu a essa redução a garantia da universalidade que ainda lhe faltava⁵⁰. (tradução nossa)

Até pouco tempo, ressalvadas as já tradicionais iniciativas minoritárias de investigação etnográfica destinadas à análise das relações entre humanos e não humanos, a Antropologia raramente havia superado a dimensão do *antropos*, que lhe é constitutiva, pois alocava os demais seres vivos e elementos físicos em um rol marginal de figurantes que atuam no entorno das sociedades humanas.

A oposição entre natureza e cultura, portanto, se tratava de um pressuposto inquestionável para a Antropologia. A tão onipresente quanto ambígua noção de cultura se desenvolveu na luta intelectual inacabada das ciências sociais contra o esforço das ciências naturais para reduzir o comportamento humano e a variedade cultural a fatores biológicos - naturais e hereditários -.

No entanto, como a realidade do nosso tempo ilustra muito bem, os limites entre natureza e cultura parecem cada vez menos evidentes e necessários - se alguma vez efetivamente o foram -. Retomemos o exemplo simplório da cerca viva que se trata, inegavelmente, de uma planta. Mas antes de lhe atribuirmos o rótulo verde, pensemos na quantidade de símbolos e de significados que também se expressam nessa mesma cerca. Em primeiro lugar, ela foi plantada e é moldada pelo homem, atendendo a um padrão estético, paisagístico ou a uma necessidade urbanística. Ela também delimita juridicamente os lotes limítrofes, isto é, sua presença é o símbolo de uma norma institucional inserida em um sistema jurídico.

Temos as alterações climáticas, os rios poluídos, os ciclos vitais e habitats de diversas espécies modificados, a chuva ácida, a redefinição dos limites florestais, entre tantos outros aspectos do mundo natural, que são claramente determinados ou modificados pela ação humana. Se preferirmos, podemos mencionar atualmente o cultivo de órgãos e embriões híbridos em laboratório, a

⁵⁰ “It was decreed, but with exemplary discretion, that our way of dividing up beings and things was a norm to which there were no exceptions. Carrying forward the work of philosophy, of whose predominance it was perhaps somewhat envious, the fledgling discipline of anthropology ratified the reduction of the multitude of existing things to two heterogeneous orders of reality and, on the strength of a plethora of facts gathered from every latitude, even bestowed upon that reduction the guarantee of universality that it still lacked”. Idem. p. 10.

biologia molecular, a biogenética, os transgênicos, a clonagem e tantos outros procedimentos biotecnológicos que corroem os marcos delimitadores estabelecidos pelo conhecimento moderno e, mesmo, revolucionam a estrutura das relações entre a sociedade e a natureza.

A par dessas constatações e acontecimentos, a concepção dualista dominante tem sido questionada atualmente por uma corrente bastante difusa, que Descola define como “gradualista”⁵¹, com resultados bastante promissores, que têm orientado uma série de estudos em diversos campos científicos, especialmente aqueles que perpassam a análise - em qualquer nível - da relação entre sociedade e ambiente.

No manejo de todas essas reconsiderações acerca do dualismo moderno, mais do que congregando distintos conhecimentos, a Antropologia Ecológica tem promovido o aporte de concepções e experiências oriundas de contextos e realidades completamente distintos da que vivemos, onde sequer faz sentido falar em natureza ou cultura, comprovando o fato de que a oposição, aparentemente insuperável no Ocidente, não passa de um discurso que, apesar de hegemônico, é um dentre tantos outros.

Esse levante crítico, certamente não se limita à própria Antropologia, mas se estende às diferentes tradições teóricas nas ciências sociais e naturais. Na Biologia, por exemplo, a ideia de que os organismos podem remodelar o seu próprio desenvolvimento começa a reverberar. Grande parte da doutrina nesse campo assume amplamente o fato de que as relações entre os seres vivos e o meio ambiente são necessariamente recíprocas.

Ainda, os estudos etnológicos envolvendo primatas constataram que esses animais constituem sociedades, elaboram representações e são capazes de fabricar ferramentas, fato que, em última análise, contesta os conceitos amplamente aceitos de sujeito, objeto, natureza e cultura ocidentais.

Outros estudos etnográficos na área de treinamentos e habilidades, exploram as concepções particulares de vários indivíduos acerca do ambiente ou

⁵¹ Idem. p. 11.

da sociedade, e as processam a partir do conceito de “capacidade de ação” (*agency*) dos sujeitos nos processos de aprendizagem, o que permite a introdução de uma perspectiva dinâmica nas ações dos analisados em relação ao seu meio ambiente⁵².

Da mesma forma, os estudos em Ecologia Cultural, permitiram inserir interações particulares entre sociedades e ambientes em amplas estruturas econômicas, políticas e sociais. Uma variedade de antropólogos começou a perscrutar com maior profundidade e seriedade os sistemas de conhecimento indígenas e a complexidade das cosmovisões de natureza a eles associados, reforçando a perspectiva ecossistêmica⁵³.

Também, a mudança de perspectivas no âmbito da Etnoecologia favoreceu essa aproximação da Antropologia com as diversas cosmovisões de natureza, que não respondiam às categorias ocidentais, mas às noções e conhecimentos locais articulados com a tradição histórica, étnica, social e cultural de povos distintos.

Esses estudos que tiveram enfoque nas populações locais, passaram a integrar ferramentas metodológicas de outras áreas, tais como a Etnobiologia, a Etnoentomologia, a Etnozoologia e a Etnobotânica, subdisciplinas que já estavam usualmente adaptadas a incorporar categorias locais no seu recorte analítico⁵⁴.

Certo é que, para que a Antropologia Ecológica pudesse dar esses passos, teve, antes de mais nada, que relativizar a sua própria cosmologia e a sua ontologia referencial, antes embasadas no contexto específico do pensamento ocidental. E o fazem, efetivamente, questionando a invenção e a construção do próprio conceito de natureza estabelecido no Ocidente e; comparando e relativizando as diferentes cosmovisões e ontologias relacionais

⁵² DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. p. 122.

⁵³ Cf. ELLEN, R.; FUKUI, K. (eds.). *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Oxford: Berg Pub, 1996 e MORAN, E. *Nurturing the forest: strategies of native Amazonians*. In: ELLEN, R.; FUKUI, K. (eds.). *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Oxford: Berg Pub, 1996.

⁵⁴ Cf. NAZAREA, V. D. (ed.). *Ethnoecology: situated knowledge/located lives*. Tucson: University of Arizona Press, 1999.

presentes nas diversas sociedades. Esses esforços se estendem, mesmo, à relação entre humanos e não humanos.

Então, essas novas tendências afrontam o argumento simplista e grosseiro, presente em diversos compêndios antropológicos, de que o ser humano se caracteriza pela negação do outro, isto é, por não ser um animal limitado às suas funções fisiológicas. Tal enunciado, apesar de indicar um lugar comum, erige altíssimas barreiras entre nós e os seres não humanos, e nos aponta com clareza a fronteira entre natureza e cultura. Nesse lugar comum, não existe o questionamento do paradigma fundador da Antropologia, enquanto ciência da cultura, tampouco daqueles que edificam a episteme no Ocidente.

Ao postular a bestialidade dos seres não humanos, a tradição antropológica oculta aspectos problemáticos da relação humanidade x animalidade, mais ainda, da relação sociedade x ambiente. Essa perspectiva impediu que, por muito tempo, a Antropologia pudesse incluir no seu rol de objetos de análise as coletividades não humanas que, indiscutivelmente, mantêm relações com as sociedades humanas, através de incontáveis vínculos funcionais e representativos.

De maneira inédita, mas ainda na esteira da matriz ecológica, os aportes teóricos emergentes passaram a combater esses postulados com cada vez mais instrumentos metodológicos e teóricos a seu favor. A consideração do pressuposto da construção social da natureza ilustra bem essa afirmação. Ela implica uma discussão fundamental e bastante ampla acerca da noção ocidental moderna de natureza - oposta à sociedade -, através da integração de noções híbridas acerca dos quase-objetos ou quase-humanos, bem como aponta para o caráter político dessas concepções.

A integração de distintas noções de natureza sugere o reconhecimento de que esta se trata de uma construção social, moldável conforme as variáveis históricas, políticas, coletivas e individuais - destaquemos que as novas perspectivas ampliam a noção própria de sociedade -. Assim, a natureza é percebida, sentida, concebida e construída de maneiras distintas, de acordo com os processos sociais, sempre fundamentados em contextos materiais, noções

morais, práticas culturais, ideologias coletivas e particulares, instituições sociais, etc.

Essa variedade de concepções e práticas estabelecem maneiras de perceber, interpretar, e de se inter-relacionar com entidades não humanas. Classes sociais, idades, gêneros, raças, religiões e propósitos políticos passam igualmente a contribuir para as construções acerca da natureza, entregando diversidade significativa a essa noção.

Dessa forma, noções particulares de natureza estão em constante interação com outras. Essa interação, evidentemente, está sujeita a conflitos e processos negociais em disputa por significado, que apresenta, assim, um caráter político.

É claro que as partes dessa negociação não se encontram, geralmente, em condições de igualdade. Permissões de atividades causadoras de impacto ambiental, níveis de acesso, benefícios e custos de utilização dos recursos naturais, por exemplo, são mediados por relações desiguais de poder. A noção estável e prístina de natureza cede lugar à dinâmica de um meio ambiente politizado, melhor dizermos, de uma entidade além de natureza e cultura, que contempla uma dimensão política relevante.

Nesse sentido, o pensamento pós-moderno desloca as noções engessadas da modernidade para enfatizar a diferença, a pluralidade, a fragmentação e a complexidade da natureza. O pós-moderno implica a tentativa de reconciliação com o meio, a limitação de recursos, a incerteza, a complexidade, as probabilidades, a relativização do tempo e do espaço, entre outras questões que afetam frontalmente as ciências naturais e a teoria social como um todo. O Direito Ambiental é constantemente atravessado por essa nova realidade, como veremos.

Os novos horizontes científicos permitem questionar as verdades modernas e promover o diálogo entre os distintos campos do saber. Esse movimento catalisa críticas a categorias universais, tais como desenvolvimento, progresso, gênero, cultura e natureza. No mundo pós-moderno coexistem diversas naturezas.

O antropólogo colombiano-americano Arturo Escobar destaca pelo menos três regimes distintos, sob os quais se agrupam diferentes concepções de natureza: a natureza capitalista, a natureza orgânica e a tecno-natureza, todos resultantes de contextos histórico-culturais específicos⁵⁵.

No mesmo sentido, em “*Uncommon ground: toward reinventing nature*”, de 1995, o historiador ambiental William Cronon identifica uma multiplicidade de noções coexistentes atreladas à expressão “natureza”, ao analisar os receios ambientais contemporâneos. Importante a sua constatação de que, mesmo em um contexto social comum, a coexistência de noções diversas pode ser verificada⁵⁶.

Então, a natureza pode ser compreendida como um imperativo moral, uma realidade intocável ou virtual, uma mercadoria ou um emaranhado de fenômenos caóticos inexplicáveis. Essas diferentes representações determinam processos de negociação entre si. Nessa dinâmica, algumas noções se tornam hegemônicas, enquanto outras são rechaçadas ou modificadas.

A batalha travada pela promoção desses distintos significados tem implicações políticas para agentes sociais específicos. Isso sugere que as noções de natureza são disputadas na arena das relações de poder, dentro de uma dinâmica perene de negociação e de ressignificação⁵⁷. Em breve digressão, percebamos que todos esses aspectos estão intimamente relacionados com o discurso ambiental, com as formulações política e jurídica da natureza e com o tratamento dado pelas sociedades, através do Direito, à questão ambiental.

Esse conflito permanente apresenta diferentes níveis, e o que se observa é a passagem de uma análise meramente ecossistêmica, isto é, um determinado grupo de pessoas integradas com o seu meio, para um campo analítico mais

⁵⁵ Cf. ESCOBAR, A. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Cerec, 1999.

⁵⁶ Cf. CRONON, W. *Uncommon ground: toward reinventing nature*. New York: W. W. Norton & Company, 1995.

⁵⁷ Cf. ESCOBAR, A. Op. cit.

amplo, global, em que os seres humanos e a sua relação com o planeta representam a orientação fundamental da análise antropológico-ambiental⁵⁸.

Todos esses desenvolvimentos teóricos descritos permitiram que, através da Antropologia, as concepções sobre a natureza transitassem do *status* de entidade exterior para uma posição com implicações políticas, que exprime uma dimensão cultural flagrante.

Desse modo, a articulação dessas novas formulações com a emergência dos problemas ambientais globais determinou uma verdadeira reconfiguração nas análises sobre a relação entre a sociedade e a natureza. Sem dúvidas, essa transformação do pensamento foi catalisada pelos aportes dos levantes ambientalista e ecológico, que somaram à tradição intelectual novos debates sobre direitos ambientais e territoriais e sobre o papel que os discursos ambientais exercem na configuração das relações entre os seres humanos e o meio ambiente.

De maneira semelhante, o ambientalismo influenciou diretamente a Antropologia, sobretudo no que toca as noções de natureza e o seu estabelecimento como categoria permanente de análise, que permitiu o adensamento dos estudos com enfoque na relação entre o social e o ambiental⁵⁹.

A partir da metade da década de 1980, esses pressupostos adquiriram maior densidade. A ruptura com muitas das verdades ocidentais estabelecidas desde o período Moderno, tem favorecido a busca por alternativas teóricas e práticas viáveis, no prumo da desconstrução e da reconfiguração dos dualismos entre natureza e cultura, emoção e razão, corpo e mente, mulher e homem, civilizado e selvagem, etc., vale dizer, da reconfiguração ontológica das categorias dominantes e do próprio pensamento científico como um todo.

Busca-se, assim, alternativas para os marcos conceituais tradicionais, a fim de compreender, não apenas as construções ocidentais, na sua origem e

⁵⁸ Cf. LITTLE, P. E. Environments and environmentalism in anthropological research: facing a new millennium. *Annual Rev. Anthropology*, v. 1, n. 28, 1999.

⁵⁹ MILTON, K. *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge, 1996. p. 23.

estrutura, mas, sobretudo, captar os distintos sistemas culturais extra ocidentais, através dos seus próprios pressupostos, e aprender com eles. Esses aportes, sem dúvida alguma, têm relevantes implicações para a redefinição das categorias “natureza” e “cultura” e, mais ainda, para a superação delas.

As análises com enfoque em grupos sociais não ocidentais, nos seus contextos particulares, demonstram que as noções que orbitam a relação entre natureza e cultura respondem a processos históricos tão específicos quanto diversos. No estudo intitulado “*Environments and environmentalism in anthropological research: facing a new millennium*”, o renomado antropólogo Paul Little afirma que junto com a chegada do novo milênio, importantes transformações na Antropologia Ecológica também despontaram. Ele sumariza essa série de mudanças de paradigmas nos seguintes eixos:

1. Mudanças na concepção dualista da relação entre natureza e cultura (eixo sobre o qual esse estudo se alinha);
2. incremento na produção de estudos com análises que articulam as dimensões local, regional e global;
3. novas concepções sobre a história e;
4. redefinição dos conceitos de espacialidade, território, lugar e paisagem⁶⁰.

Todo esse processo passa, como aduzimos, pela revisão e pela reconsideração epistemológica e metafísica dos postulados modernos, e se encaminha, na crítica ambiental, para a análise dos aspectos sociais, políticos, econômicos e jurídicos das representações de natureza e cultura e os seus reflexos na relação entre o homem e o ambiente.

Quando natureza e cultura são tomadas como construtos sociais, podemos afirmar que os seres humanos não são determinados pelo seu ambiente físico, da mesma maneira que a natureza não o é pelos interesses individuais dos

⁶⁰ Cf. LITTLE, P. E. *Environments and environmentalism in anthropological research: facing a new millennium*. *Annual Rev. Anthropology*, v. 1, n. 28, 1999.

homens. Essa constatação sugere a compreensão da relação entre natureza e cultura como interdependente e interativa, na qual ambas se afetam reciprocamente⁶¹.

Aqui, vale destacar a importância da reconfiguração da noção de sociedade. A antropologia registra variedades sociais muito mais amplas do que aquela que comumente nos servem de referência: as sociedades puramente humanas, institucionalizadas. Esses registros apontam para a existência de agrupamentos sociais heterogêneos, compostos por homens e animais, plantas, seres sobrenaturais e elementos inorgânicos, todos aptos a produzirem representações, a construir naturezas e culturas, portanto⁶².

Essas transformações permitiram a passagem da Antropologia Ecológica sedimentada na oposição natureza x cultura para um estado distinto, no qual os conceitos de ecologia, ecossistema e meio ambiente permitem o acesso a níveis analíticos que levam em conta as relações entre os seres vivos em geral e o seu meio, de maneira ampla, isto é, com a articulação das dimensões local, regional e global.

Dentre os estudos antropológicos mais recentes sobre as interações entre sociedade e natureza, destacamos uma tendência que conjuga grande parte do que aqui denominamos “virada antropológica”, no sentido das propostas emergentes, com efeitos bastante promissores, advindas da Antropologia Ecológica.

Essas correntes estão relacionadas à reconfiguração das categorias duais “natureza” e “cultura”, à luz dos conhecimentos locais e tradicionais não ocidentais. Ilustram bem essa tendência, os estudos sobre as práticas locais, baseados em categorias conceituais específicas da comunidade; a apreensão de regimes sociais, com base na exploração de sistemas de conhecimento indígena e; os trabalhos sobre dimensões social e tecnologicamente híbridas da vida em

⁶¹ Cf. DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.

⁶² Cf. DESCOLA, P. *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

sociedade. Para os fins deste estudo, tomemos, com maior profundidade, esses desenvolvimentos.

O impasse epistemológico da relação entre natureza e cultura começou a vislumbrar novos horizontes na escola francesa de Antropologia, notadamente, no estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e no seu trabalho dedicado à catalogação da mitologia indígena na América⁶³.

Essa vertente deu origem a importantes desdobramentos, conduzidos por antropólogos como Viveiros de Castro e Philippe Descola, entre outros, especialmente no que diz respeito aos resultados dos seus estudos sobre a cosmologia ameríndia em suas pesquisas de campo junto às comunidades indígenas amazônicas⁶⁴.

Das críticas à perspectiva de Lévi-Strauss, surge a proposta de Descola que pugna pela rejeição da ideia da separação e da oposição entre natureza e cultura, substituindo-a pelo pressuposto de que as relações entre ambas são contínuas e constantes, mediante a interação pessoal entre todas as formas de vida, através de toda sorte de dispositivos⁶⁵.

Descola ilustra essas formas de interação sugerindo pensarmos nos encantamentos e nos sonhos, dentro dos quais se observam diálogos entre humanos e não humanos, em uma dimensão espiritual. Ele sustenta que se passarmos a enxergar o ambiente a partir de traços como esses, poderíamos compreendê-lo como um grande reservatório de elementos contrastivos, organizados em sistemas ideológicos⁶⁶. Essa perspectiva o conduziu à análise de transformações no interior desses sistemas.

⁶³ Cf. LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas I: o cru e o cozido*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2004; LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas II: do mel às cinzas*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2005; LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas III: a origem dos modos à mesa*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2006 e; LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas IV: o homem nu*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2011.

⁶⁴ Cf. CASTRO, E. V. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: CASTRO, E. V. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac y Naify, 2002 e; DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

⁶⁵ Cf. DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*

O antropólogo francês buscou inovar ao investir na questão epistemológica da relação natureza x cultura, através da proposta de superação da tradicional dicotomia ocidental entre ambas, tendo sido influenciado pelo perspectivismo do pensamento ameríndio, formulado por Castro, nos seguintes termos:

[...] trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos⁶⁷.

Nos seus estudos amazônicos, Castro identificou que apenas algumas espécies animais participam dos sistemas de predação, de modo a ocuparem as posições de predadores ou presas. Descola, por sua vez, constatou, entre o povo Achuar da Amazônia equatoriana, o fato de que nesse regime social não havia uma dissociação entre o mundo humano e não humano. A crença geral desse povo estabelecia que grande parte dos animais e das plantas são dotados de espírito, o que o levou ao resgate da perspectiva animista em suas análises, muito também, contrariado pela teoria totemista de seu mestre Lévi-Strauss, uma vez que esta reafirma o dualismo que ele pretendia atacar.

Então, Descola se desprende do totemismo enquanto sistema classificatório e tenta compreender a realidade do seu campo de estudo através do animismo, este fundamentado no conceito de ontologia. Após analisar empiricamente as manifestações da cosmologia indígena dos Achuar, ele propôs a definição desse regime social conforme a sua concepção de Antropologia da natureza.

No contexto antropológico-ambiental, o marco epistemológico da Antropologia da natureza não está apenas fixado no intento de suplantar a oposição natureza x cultura como paradigma universal, mas também a proposta da inversão dessa dicotomia, a fim de demonstrar que tal modelo, efetivamente,

⁶⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac y Naify, 2002. p. 225.

não é universal como pressuporam as correntes anteriores. É o que alguns estudiosos da área denominam “virada antropológica⁶⁸”.

Evidentemente, a virada antropológica pertence a uma ampla série de transformações de caráter ontológico, que operaram no pensamento contemporâneo, ante as exigências da pós-modernidade. Ela pode ser facilmente rastreada nos efeitos do chamado “giro linguístico”:

Lévi-Strauss realizou um passo que se tornou um marco na antropologia: transpôs (no sentido de atravessar e transcender) o método da linguística para o tema da cultura. A concepção linguística de Saussure foi fundamental para a virada estruturalista antropológica. [...] A virada linguística estrutural com Saussure traz a ideia de linguagem enquanto um sistema, possível de ser apreendido a partir das relações entre as unidades de linguagem (os fonemas). O projeto epistemológico do estruturalismo se deu, dessa forma, pelo alargamento da razão humana como simbólica e livre dos sujeitos, isto é, pensamos racionalmente independente de nossa consciência, uma vez que o simbólico é o modo de operação do pensamento humano⁶⁹.

Segundo Justin Clemens, as transformações ontológicas que tiveram lugar em tempos recentes, podem ser condensadas em três conjuntos distintos de características principais: a hostilidade ao antropocentrismo kantiano; a convicção da necessidade de retorno às coisas em si mesmas e; o empenho por desenvolver novos modos de pensar⁷⁰.

Como vimos - e continuaremos a ver - nesse estudo, as propostas mais recentes no campo da Antropologia Ecológica trazem reflexões que convergem, de maneira bastante natural para esses eixos característicos, sobretudo para a crítica ao antropocentrismo, o que é curioso, já que estamos falando da ciência do *antropos*.

⁶⁸ Importante frisar que, na teoria de Descola, o pressuposto da relação entre humanos e não humanos, não está atrelado a uma perspectiva material, em termos de práticas econômicas ou subsistência dentro de um determinado nicho ecológico, mas ao contexto da cosmologia ameríndia sob análise. Nesse ponto, a tradição antropológica já estava bem habituada com a utilização de categorias particulares para intentos analíticos em contextos específicos.

⁶⁹ CHAMMA, L. N. *A virada antropológica: o retorno do sujeito e da história*. Rev. Sem Aspas, v.7, n.2, 2018. p. 234.

⁷⁰ CLEMENS, J. *Vomit apocalypse: or Quentin Meillassoux's after finitude*. *Parrehesia*, v. 1, n. 18, 2013. p. 55.

Com efeito, o antropocentrismo tem sido um problema recorrente para a Antropologia emergente. Nesse sentido, Descola afirma que:

Felizmente, essa situação está mudando, e agora é difícil agir como se os não-humanos não estivessem em todos os lugares, no coração da vida social, quer tomem a forma de um macaco com o qual se comunicam em seu laboratório, a alma de um inhame, que visita os sonhos de seu cultivador, um adversário eletrônico a ser derrotado no xadrez, ou um boi que é tratado como o substituto de uma pessoa em algum rito cerimonial⁷¹. (tradução nossa)

Para o autor, as interações entre os habitantes do mundo já não podem mais ter a sua análise limitada às instituições que regem a vida do homem, como se todas as relações e tudo aquilo que estes decretam exterior ao seu mundo não passassem de um conjunto caótico, desregulado e inerte de coisas à espera de um sentido e de uma utilidade⁷².

Segundo ele, o referencial comum às entidades que povoam o mundo não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição⁷³. Podemos pensar, nesse sentido, na multiplicidade de potenciais seres humanos existentes que habitam o mundo, sem tender à concepção da espécie humana como costumamos definir em nosso cosmo ocidental.

Essa posição é derivada das constatações que o antropólogo faz em relação à forma geral da subjetividade. Efetivamente, Descola se debruça sobre a tarefa de traduzir para o nosso universo conceitual a maneira como os saberes não ocidentais configuram o mundo e a realidade “do lado de lá”, sustentando a tese de que os seres do cosmo são definidos mais pela posição que ocupam entre si, do que por um sentido abstrato ou uma faculdade específica que lhes seja atribuível⁷⁴. Dessa forma, antes de questionarmos o sentido do ser, devemos

⁷¹ “Fortunately, that situation is changing, and it is now hard to act as if nonhumans are not everywhere at the very heart of social life, whether they take the form of a monkey with which one communicates in one’s laboratory, the soul of a yam that visits the dreams of its cultivator, an electronic adversary to be beaten at chess, or an ox that is treated as the substitute for a person in some ceremonial rite”. DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. p. 12.

⁷² DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. p. 12.

⁷³ DESCOLA, P. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. *Mana*, v. 1, n. 4, 1998. p. 28.

⁷⁴ Idem. p. 27.

perscrutar a sua posição no cosmo - ou no caos -, e essa posição não está na representação, mas na própria coisa, no próprio corpo.

O resgate do animismo, que faz o autor, compreende a comunidade dos seres e elementos naturais a partir da ideia da “continuidade de almas” e “da descontinuidade de corpos”⁷⁵. Sob tal perspectiva, os animais, as plantas e os demais elementos anexos aos seus ambientes físicos são dotados de subjetividade, e estabelecem entre si toda sorte de relações pessoais, como hostilidade, troca, sedução, amizade, descontentamento, etc.

Os sistemas animistas classificam os homens e grande parte dos seres não humanos em um mesmo padrão de interioridade, isto é, uma subjetividade comum. A consequência mais direta disso é a percepção de características sociais analisáveis entre homens, animais e outras entidades naturais ou sobrenaturais. Assim como nas sociedades humanas, essas existências constituem “aldeias”, estabelecem códigos éticos, desempenham atividades rituais, seguem regras de parentesco e trocam objetos⁷⁶.

Cães assumindo a posição de interlocutores místicos; predadores que concorrem com os homens pela caça; espíritos das florestas e das roças; visitas inopinadas de “*Iwianch*” - o espírito que vagueia nos pântanos -; pedras e amuletos dotados de poderes mágicos; veados vermelhos capazes de abrigar as almas dos mortos; o “*Amana*”, que encarna as aptidões da espécie em nível máximo; espíritos das águas benevolentes e; zeladores das etiquetas sociais - os “*Tsunki*” -, são algumas das existências catalogadas que povoam as relações sociais no universo. Particularmente, todas essas relações foram amplamente constatadas e exploradas através da Etnografia que Descola fez dos *Achuar*, da tribo *Jivaro*, localizada na Alta Amazônia, entre o Equador e o Peru⁷⁷.

De maneira distinta do que ocorre no Ocidente, dentro da cosmologia *Jivaro*, a categoria dos sujeitos (“*aent*”) é a mais abrangente de todas. Ela compreende a totalidade dos seres providos de alma (“*wakan*”), assim

⁷⁵ DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, v. 3, n. 1, 2015. p. 12.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. p. 16.

identificados através da capacidade de se comunicarem, serem dotados de intencionalidade e passíveis de compreender e serem influenciados, de qualquer maneira, pelas mensagens que lhes são dirigidas. Nessa categoria se agrupam homens, plantas, animais, rios, espíritos da floresta, objetos mágicos e outras diversas entidades⁷⁸.

O animismo ao qual Descola se filia está compreendido em um amplo debate sobre a diversidade ontológica. Por muito tempo ventilado nos círculos filosóficos, a discussão se espraia para áreas do conhecimento que o revisitam com novos olhares, o que, no caso da Antropologia da natureza, significa pensar em existências e realidades profundamente distintas das que se verificam nas cosmologias do Ocidente.

Em “*Par delà nature et culture*”, o antropólogo francês parte de uma distinção fundamental entre fisicalidade e interioridade, a fim de perscrutar quatro eixos ontológicos que, segundo ele, compreendem as existências no mundo, a saber: o animismo, o totemismo, o naturalismo e a analogia. Na esteira da fenomenologia husserliana, ele argumenta que:

[...] se os humanos tentassem experimentar qualquer forma de autoabstração abandonando a representação do mundo instituído e tudo que ele representa, o único recurso para autoavaliação que teriam disponíveis então seriam seus corpos e sua intencionalidade⁷⁹.

O que Husserl denominava “corpo” e “intencionalidade”, na obra de Descola se subsumem às categorias de “fisicalidade” e “interioridade”, respectivamente. A fisicalidade se refere aos dispositivos que permitem a ação física, enquanto a interioridade diz respeito à autorreflexão. Segundo o autor, esses recursos não são gestados no casamento entre a filosofia clássica e a teologia cristã, posteriormente desenvolvidas sob os rigores do cartesianismo no Ocidente, mas “parecem estar universalmente presentes, apesar da infinita variedade de modalidades, conexões e interações entre estes dois planos⁸⁰”.

⁷⁸ DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. p. 15.

⁷⁹ DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, v. 3, n. 1, 2015. p. 11.

⁸⁰ Ibid.

Por causa da remissão à fenomenologia, Descola se adianta frente às críticas de que estivesse se valendo de categorias ocidentais dentro da análise de outras existências. Ele afirma que o uso que faz da fenomenologia nos seus estudos, não se trata de mais um esforço no sentido de compreender o mundo a partir dos filtros ocidentais, mas se limita a oferecer uma resposta particular para uma disposição dos seres que ocorre nos mais variados agrupamentos humanos. Nesse passo, o par fisicalidade/interioridade corresponde ao universal, e a fenomenologia é a variação regional⁸¹.

Descola constata que a identificação entre os seres se dá por meio da detecção de similaridades e diferenças entre o sujeito e os objetos do mundo. Esse processo se opera a partir da “inferência de analogias e distinções de aparência e comportamento entre o que ele experimenta como característico dele mesmo e os atributos que atribui às entidades que o rodeiam⁸²”.

Então, se partimos da citada ideia de que as únicas ferramentas que o sujeito dispõe para caracterizar o mundo à sua volta são a fisicalidade e a interioridade, é fazendo uso delas que ele irá atribuir ou negar, seletivamente, esses atributos às outras coisas existentes.

Esse processo de identificação é limitado, segundo o autor. Os seus limites correspondem aos possíveis arranjos seletivos compreendidos pelos atributos da fisicalidade e da interioridade. De maneira descritiva, quando confrontado com uma alteridade até então desconhecida, seja ou não humana, o sujeito pode concluir:

1. que a coisa observada possui elementos de fisicalidade e interioridade análogos aos seus (padrão ontológico do totemismo);

2. que a interioridade e a fisicalidade da coisa observada são totalmente distintas da sua (padrão ontológico do analogismo);

⁸¹ DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, v. 3, n. 1, 2015. p. 11.

⁸² Idem. p. 12.

3. que a coisa observada possui uma interioridade similar e uma fisicalidade diferente da sua (padrão ontológico do animismo) ou;

4. que a coisa observada é desprovida de interioridade, mas possui um tipo similar de fisicalidade (padrão ontológico do naturalismo)⁸³.

Essas fórmulas estão vinculadas aos quatro padrões ontológicos identificados por Descola, definidos por ele como: “sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e de não-pessoas⁸⁴”.

No Ocidente, pelo menos a partir do século XVII, o arranjo prevalecente entre os seres ocorre pela fórmula adstrita ao naturalismo. Como pontuamos durante esse estudo, a ontologia naturalista ordena, identifica e classifica os seres no mundo a partir do pressuposto da existência de uma natureza e diversas culturas. Lembremos do multiculturalismo ou do reducionismo. A natureza una e prístina passa, então, a ser o padrão racional dominante, que regula a ordem de todas as coisas, e para a qual o pensamento científico deve se voltar.

A ontologia naturalista ocidental está profundamente alicerçada na crença de que os seres humanos são a única espécie detentora de aparato psíquico capaz de produzir diferenças culturais. Desse modo, o que distingue humanos e não humanos é, segundo Descola:

[...] uma consciência reflexiva, subjetividade, capacidade de significar, domínio sobre os símbolos e a linguagem por meio da qual expressamos essas faculdades, e, além disso, o fato de que grupos humanos têm a reputação de se distinguir uns dos outros pela maneira particular em que eles fazem uso dessas aptidões, em virtude de um tipo de disposição interna que costumava ser chamada de “o espírito de um povo”, mas que agora preferimos chamar de “cultura”⁸⁵. (tradução nossa)

⁸³ Cf. DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

⁸⁴ DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, v. 3, n. 1, 2015. p. 12.

⁸⁵ “[...] *a reflective consciousness, subjectivity, an ability to signify, and mastery over symbols and the language by means of which we express those faculties, and furthermore the fact that human groups are reputed to distinguish themselves from one another by the particular manner in which they make use of those aptitudes by virtue of a kind of internal disposition that used to be called ‘the spirit of a people’ but that we now prefer to call ‘culture’*”. DESCOLA, P. Op. cit. p. 89.

Não é difícil perceber que a fórmula naturalista faz inversão da identificação operada através do padrão animista, ao qual se filia Descola. Sobrelevando as variações da fisicalidade, o animismo pressupõe a universalidade da condição de sujeito moral, no passo contrário em que o naturalismo propõe a universalização das leis da natureza, subordinando as sociedades humanas e suas vicissitudes culturais a ela.

Registrado isto, a Antropologia da natureza de Descola se soma a duas outras tendências do pensamento antropológico pós-moderno, que convergem para o giro ontológico da Antropologia atual: a Antropologia simétrica, de Bruno Latour e, como citamos anteriormente, o perspectivismo de Viveiros de Castro. Esses campos de estudo também reabilitam padrões ontológicos pouco usuais, entregando análises produzidas em contextos multiculturais e não ocidentais.

A Antropologia simétrica é assim denominada em razão de sua vinculação com a ideia de “simetria”. Podemos enxergar a noção de simetria como uma proposta de ação - e não um modelo - no sentido de conceber uma relação híbrida entre sujeitos e coisas, isto é, acessar uma dimensão prática em que sujeitos e objetos se revezam ou constituem “quase-sujeitos” ou “quase-objetos”:

Quando Latour diz “simétrica”, o que ele propõe é a dissolução de assimetrias constitutivas do pensamento antropológico, pensamento cuja forma emblemática é a assimetria entre o discurso do sujeito e o do objeto. Assim, é contra essa assimetria que a noção de simetria é proposta. Ninguém está propondo um mundo onde tudo seria harmônico e igual!⁸⁶

Seguindo Luiz César de Sá Júnior, a Antropologia simétrica tem a intenção de possibilitar com que os, assim chamados, povos nativos ou comunidades tradicionais elaborem suas próprias teorias sobre as suas sociedades e a de seus visitantes⁸⁷. Se trata, assim, de uma perspectiva ampliada do conceito.

Embora tal definição e intento tenha acolhida não apenas na Antropologia simétrica, mas também na Antropologia da natureza e no perspectivismo, é Bruno

⁸⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2007. p. 206.

⁸⁷ SÁ JÚNIOR, L. C. Philippe Descola e a virada ontológica na antropologia. *Ilha*, v. 16, n. 2, 2014. p. 30.

Latour quem a tem utilizado com maior regularidade. Desde essa posição, ele sustenta que a constituição moderna produziu um padrão assimétrico entre as distintas existências, de maneira que suas qualidades ontológicas se tornaram incompatíveis entre si⁸⁸. Isso implicaria, na mesma medida, em uma incompatibilidade entre modos de se relacionar e de ser no mundo.

Para Latour, a modernidade desenvolveu quatro repertórios, incompatíveis entre si, que agrupam a proliferação de relações híbridas no mundo:

1. a realidade exterior da natureza, da qual não somos mestres. Significa dizer que a natureza existe fora e apesar de nós, no sentido de que ainda que possamos construí-la, mobilizá-la e transforma-la, ela permanece alheia às nossas aspirações, paixões e desejos;

2. o laço social que permeia as relações entre os homens - paixões, desejos, forças sociais, nos ultrapassa, ainda que sejam construídos por nós;

3. a significação e o sentido das grandes narrativas que nos dominam infinitamente, ainda que sejam simultaneamente texto e discurso;

4. o esquecimento da dimensão do ser, quando nos preocupamos apenas com a dimensão dos entes, ainda que a diferença do ser esteja distribuída entre os entes, coextensivos à sua própria existência⁸⁹.

Assim, na perspectiva de Latour, a simetria consiste na percepção de que tais repertórios somente podem ser tornados incompatíveis entre si após um esforço ideal das ciências naturais e humanas, especialmente da Filosofia⁹⁰. Portanto, esse processo constitui um artifício da razão humana no Ocidente e não uma casualidade.

Vale destacar que, apesar do entrecruzamento de suas implicações teóricas, não podemos admitir a confusão entre a simetria e o relativismo. A

⁸⁸ LATOUR B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. p. 69.

⁸⁹ Idem. p. 87.

⁹⁰ Idem. p. 89.

simetria, como princípio, não sustenta a ideia da natureza absoluta, que distribui as diferenças existenciais no mundo, enquanto relativiza as culturas e as realidades particulares. Ela intenta estabelecer relações equivalentes entre os entes e os seus distintos modos de ser.

Os afluentes teóricos que partem do pressuposto multicultural sustentam que os conflitos entre os seres humanos e os demais entes ambientais estão limitados à questão das representações e às divergências no interior de um ou mais quadros ideológicos quaisquer e suas respectivas imagens projetadas sobre uma única natureza física. A origem desses conflitos seria a subjetividade da mente humana. O mundo e a sua realidade material, sua cosmologia e a sua ontologia permanecem - por natureza -, assim, intangíveis⁹¹.

De acordo com Latour, os conflitos oriundos das diferenças entre “eles” e “nós” resultam do fato de que apenas uma cultura se destaca dentre todas as outras, por deter o acesso privilegiado à natureza - e à sua já acabada unificação -. O que ocorre, a partir disso, é que o pensamento ocidental assume uma posição central sem que esse lugar tenha qualquer grupo étnico como sua origem⁹².

“Eles”, prisioneiros dentro dos limites estreitos de suas culturas, incapazes de compreender os princípios unificadores da natureza e; “nós”, que possuímos evidentes traços culturais mais ou menos enfatizados, mas cuja força oculta foi alcançada graças ao lento trabalho de erosão promovido pela ciência, pela tecnologia e pela Economia - a essência da universalidade, o núcleo duro da natureza, o pano de fundo de qualquer história -⁹³.

Nesse ponto, a discussão acerca da simetria põe à mostra os seus reflexos políticos, quando Latour aponta para a porosidade seletiva do sistema cultural do Ocidente, na medida em que ela permite “deixar os outros entrarem, desde que deixem na porta tudo o que lhes é caro: seus deuses, suas almas,

⁹¹ LATOUR, B. *War of the worlds: what about peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002. p. 6.

⁹² Idem. p. 9.

⁹³ Idem. p. 13.

seus objetos, seus tempos e seus espaços, enfim, a sua ontologia⁹⁴” (tradução nossa).

Reconhecer esses contornos, permite compreender não apenas a relação entre o homem e os demais seres e entes do entorno físico, como também, no conjunto da própria espécie humana, a interação assimétrica entre o homem ocidental e aqueles que foram relegados à um padrão subalterno de humanidade epifenomenal, na qual os seus sistemas culturais, juntamente com as suas representações, visões e modos de existir no mundo são, no máximo, consideradas crenças dignas de respeito, desde que não representem risco ao sistema anfitrião.

Se a Antropologia da simetria de Latour não admite o modelo único e absoluto de natureza, em Viveiros de Castro, essa perspectiva assume uma posição bem mais ampla no multinaturalismo. Para o antropólogo brasileiro, o multiculturalismo do Ocidente está para o relativismo, como política pública, da mesma forma que o xamanismo perspectivista ameríndio está para o multinaturalismo, como política cósmica⁹⁵.

Conforme o autor, o perspectivismo é uma teoria que propugna um modo de analisar o pensamento indígena a partir da cosmovisão da diversidade de povos “nativos” das Américas, para os quais existe uma concepção de que o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista em que todas as existências são núcleos potenciais de intencionalidade, na medida em que apreendem as demais existências conforme as suas próprias habilidades e características⁹⁶.

Ao contrário da nossa cosmologia, dentro da qual o sujeito é a condição fixa de onde se origina o ponto de vista capaz de criar objetos, no multinaturalismo não é o objeto que se origina a partir de um ponto de vista, e sim o sujeito.

⁹⁴ “[...] *by generously offering to let the others in, on condition that they leave at the door all that is dear to them: their gods, their souls, their objects, their times and their spaces, in short, their ontology*”. Idem. p. 31.

⁹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996. p. 120.

⁹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010. p. 51.

Conforme Viveiros de Castro, “será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista⁹⁷”.

É notável o fato de que, a realidade típica ameríndia é baseada no pressuposto da unidade de espírito e da diversidade de corpos - lembremos do animismo enfatizado por Descola -. A consequência disso é que, para esses povos, a universalidade é um atributo do sujeito (cultura), enquanto a singularidade, do objeto (natureza).

Ao se referir à riqueza da etnografia ameríndia, Viveiros de Castro afirma que ela é:

[...] repleta de referências a uma teoria cosmopolita, que descreve um universo habitado por diferentes tipos de atores ou agentes subjetivos, humanos e não humanos - os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também, os objetos e os artefatos -, todos dotados do mesmo conjunto geral de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas ou, dito de outra forma, de almas semelhantes⁹⁸. (tradução nossa)

Muito tempo antes, o autor já havia constatado que a condição comum entre homens e animais não é a animalidade, mas a humanidade. Portanto, a humanidade deve ser o nome da forma geral do sujeito⁹⁹.

Dessa forma, o patamar atual do perspectivismo e do multinaturalismo oferece a possibilidade de questionar a maneira como o discurso socioambiental é construído no Ocidente. O nosso multiculturalismo se acostumou a aferir outras ontologias e sistemas de conhecimento a partir de nossas categorias.

O multinaturalismo subverte esse padrão, na medida em que possibilita o resgate da história intelectual de outros mundos, segundo os seus próprios termos, reduzindo a assimetria na relação entre o nosso sistema cultural e

⁹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996. p. 126.

⁹⁸ “[...] está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos - los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también, los objetos y los artefactos -, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de almas semejantes”. VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010. p. 35.

⁹⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E. Op. cit. p. 127.

aqueles “exóticos” dos catalogadores e dos discursos de alteridade tão ventilados desde a modernidade.

Dentro das novas perspectivas antropológico-ambientais, a natureza como construção social, no sentido da particularidade, se torna cada vez mais reconhecida. Assim, é forçoso reconhecer que distintas construções acerca da natureza podem coexistir em um determinado contexto social.

Desde a década de 1970, essas concepções têm se proliferado e vêm adquirindo enorme importância, na medida em que entrega aportes alternativos para pensar a crise ambiental instalada e provocada pela maneira de existir no mundo sustentada pela racionalidade do Ocidente. Desde a natureza prístina e unificada aos híbridos do nosso cotidiano, esse movimento é resultado da interação entre as ciências do espírito, as ciências da natureza e os movimentos ambientalistas e indigenistas, vale dizer, da comunhão de saberes.

Essa interação faz possível a busca por novas soluções teóricas e práticas - lembremos que não existe técnica que não esteja à serviço de um pressuposto teórico -. A própria Ecologia e o conceito de meio ambiente, que tanto influenciaram os desdobramentos que aqui expomos, também foram transformados por esses estudos, passando a situar as relações entre a sociedade e a natureza na perspectiva do conhecimento local e tradicional, dentro de um escopo muito mais amplo que compreende dimensões políticas, sociais, econômicas, sanitárias e jurídicas.

Na seara ambiental, as tendências antropológicas mais recentes promovem um trabalho que busca articular concepções alternativas captadas e processadas com outros campos do conhecimento humano, no sentido de fornecer ferramentas que possam, à maneira como a ciência do homem está sendo transformada, revigorar ontológica e epistemologicamente outras áreas do saber, com vista para a solução de problemas ambientais que perpassam todas as dimensões da vida.

Dessa maneira, esses aportes contribuem diretamente para esse propósito, situando as concepções, as representações, os significados e as práticas originadas a partir de existências distintas nas políticas ambientais

locais, regionais e globais, onde as relações entre a sociedade e o ambiente se situam sob regulação do Direito.

CAPÍTULO III - A OPOSIÇÃO NATUREZA X CULTURA NO DIREITO AMBIENTAL: O CASO DO REGIME JURÍDICO BRASILEIRO

3.1. O CONCEITO JURÍDICO DE MEIO AMBIENTE SOB O ENFOQUE DA OPOSIÇÃO

Resultado do amplo espectro de propósitos que subsidiam os projetos vinculados à plataforma ecológica - salvar o sistema econômico da sua autodestruição, proteger a vida humana atual e futura, promover a igualdade entre os seres vivos, suplantar a opressão social contra a mulher, retornar à natureza selvagem, etc. - o Direito Ambiental tem sofrido um processo de diversificação e de heterogeneização crescente de suas fontes.

É de se ter em conta, no entanto, que no regime jurídico brasileiro, o prumo de todo processo interpretativo e de toda aplicação da norma ambiental deve ser a Constituição Federal vigente. Portanto, os debates acerca da dimensão jurídica da relação entre cultura e natureza devem passar por sua leitura e pela análise da efetivação de seus dispositivos no orbe socioambiental.

Em 1988, a promulgação da Constituição Federal inseriu o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado no regime jurídico brasileiro, com o *status* de direito fundamental¹. A partir de então, a proteção ambiental passou a integrar o rol de objetivos fundamentais da República, consubstanciando-se em uma série de obrigações positivas e negativas dirigidas aos indivíduos, às coletividades e às instituições², e inaugurando um vastíssimo campo de interpretação e de aplicação para o Direito, não apenas no seu ramo ambiental.

Diante disso, buscamos percorrer alguns dos principais elementos informadores do Direito Ambiental no Brasil, através da análise da sua

¹ Cf. arts. 225, *caput*, 5º, § 2º, da Constituição Federal.

² Nesse sentido: “Evidentemente, as formulações do tipo substantivo/procedimental e positivo/negativo, embora diversas em sua expressão formal, dividem o mesmo objetivo maior: assegurar a sustentabilidade das intervenções humanas no meio ambiente”. BENJAMIN, A. H. V. O meio ambiente e a Constituição Federal de 1988. *Informativo Jurídico da Biblioteca Oscar Saraiva*, v. 19, n. 1, 2008. p. 37.

operacionalização no Direito brasileiro e sob o enfoque da oposição entre natureza e cultura no pensamento jurídico.

Para começar, podemos revisitar alguns dos pressupostos estruturantes do Direito do Ambiente tendo como ponto de partida um dos mais elementares de todos eles: o conceito jurídico de meio ambiente. Para além de uma apropriação terminológica do naturalismo francês, é sobre a conformação jurídica da expressão que se fixam os esteios do próprio saber jurídico-ambiental.

O conceito de meio ambiente diz respeito aos elementos habilitados a influenciarem o dinamismo social, a repercussão das intervenções culturais, o conjunto das condições que permitem o estabelecimento e a reprodução da vida humana e não humana e a regulação das relações entre a sociedade e a natureza. Portanto, a compreensão do termo integra, a uma, o objeto de estudo e o estudo do objeto do Direito Ambiental.

Há de se tomar nota, inicialmente, do vício de linguagem carreado pelo termo, uma vez que os sentidos comumente atribuídos à palavra “ambiente” se adequam, no mesmo contexto, à utilização da expressão “meio”, isto é, a ideia de entorno, do meio ou do ambiente no qual estamos inseridos. Para José Afonso da Silva, contudo, a aglutinação dos termos se mostra acertada, pois seria:

[...] mais rica de sentido (como conexão de valores) do que a simples palavra “ambiente”. Esta exprime o conjunto de elementos; aquela expressa o resultado da interação desses elementos [...] integra-se, realmente, de um conjunto de elementos naturais e culturais, cuja interação constitui e condiciona o meio em que se vive³.

Maior que a discussão acerca da afronta à ortodoxia vernacular, no entanto, é a percepção de que o termo denota distanciamento e não integração; entorno e não pertencimento; conjunto homogêneo de elementos e não diversidade; instrumento de uso e não valor comum; ruptura e não sincretismo.

Efetivamente, há uma ideia de separação que permeia tanto a expressão, no vernáculo, como o conceito, nos seus usos jurídicos, de maneira que esse distanciamento semântico é reflexo de uma quebra paradoxal de continuidade entre o regime jurídico-ambiental, enquanto produto de um sistema cultural, e a

³ SILVA, J. A. *Direito ambiental constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2013. p. 20.

existência de um “entorno natural” que, com efeito, justifica e assegura a sua própria existência.

[...] a expressão “meio ambiente” revela uma tinta antropocêntrica na pintura do conceito, quando, a partir da reflexão que está proposta no presente estudo, o ser humano é também ambiente, e não apenas está envolvido pelo ambiente. O ambiente não se limita a ser o meio ou o entorno onde o homem desenvolve a sua existência, mas constitui a sua própria natureza. A expressão “ambiente” [...] encerra de forma mais adequada a abordagem integrada e sistemática que se pretende traçar entre ser humano e natureza, considerando uma compreensão biocêntrica e holística do fenômeno socioambiental⁴.

Desembocamos novamente na velha constatação do distanciamento entre a espécie humana e a natureza, é fácil perceber. Ocorre - e nisso reside a nossa crítica - que esse distanciamento não é um fenômeno dado, mas a consequência mais evidente e mais nefasta da oposição entre natureza e cultura, disseminada por toda a parafernália epistemológica do Ocidente.

Como exploramos anteriormente, as evidências colhidas pela Antropologia demonstram que essa separação não apenas deixa de ser um fato *a priori*, mas também de ter a abrangência que parece ter. Apesar dos seus efeitos tão difusos quanto deletérios, ela nasce e morre na conformação e nos limites do ideário ocidental.

Não obstante, alguns sistemas jurídicos e o próprio Direito brasileiro adotaram a expressão “meio ambiente” em seus estatutos. No Brasil, ela estreou como conceito jurídico na Lei 6.938/81 (Política Nacional do Meio Ambiente), que, recepcionando a teoria ecossistêmica, o define como: “o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas⁵”. Em 1988, a Constituição Federal não apenas acolheu tal definição, como a aperfeiçoou, mantendo, entretanto, a sua amplitude o mais vasta possível⁶.

⁴ FENSTERSEIFER, T. *Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do estado socioambiental de direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 162.

⁵ BRASIL. *Política Nacional do Meio Ambiente*, Lei nº 6.938. Brasília, 1981. Art. 3º, I.

⁶ BRASIL. *Constituição Federal*. Brasília, 1988. Art. 225.

O dispositivo constitucional incorpora ao conceito jurídico de meio ambiente o equilíbrio ecológico, lhe atribui a natureza de bem de uso comum do povo e o integra aos direitos fundamentais à vida e social à saúde, estendendo-o às futuras gerações. “Povo”, “vida”, “saúde” e “gerações”, todos humanos. Por essa razão, a ideia da adoção do antropocentrismo alargado é um lugar comum nas discussões sobre o posicionamento ético-ambiental do constitucionalismo brasileiro.

Percebamos, entretanto, que a postura ética adotada pela Constituição brasileira colide frontalmente com a sua própria matriz axiológica da dignidade humana e com a sua definição de meio ambiente. Nesse sentido, Rech e Coimbra esclarecem que:

[...] aos homens, a vida não basta. É necessário que esta vida seja digna. Tamanha importância de uma vida digna, que o princípio da dignidade da pessoa humana se revela no verdadeiro fundamento ético justificador do Estado Democrático de Direito, princípio matriz das sociedades democráticas. Nesse ponto está o grande paradoxo da concepção antropocêntrica: a vida com dignidade só pode perpetrar-se em um ambiente natural equilibrado, e este, por sua vez, só existe onde todos os seres e elementos do ecossistema desempenham o seu papel⁷.

Assim, o Direito Ambiental se dirige para a regulação da relação entre sociedade e natureza, com a finalidade de prover o equilíbrio necessário à manutenção da saúde e da vida humana. Nesse mister, há um sujeito dotado de direitos e deveres - o homem, a coletividade, a sociedade, o povo - e um objeto (macrobem ambiental) digno de tutela, constituído por uma infinidade de outros objetos e das interações entre eles (microbens ambientais).

Também, é praticamente uníssona a compreensão de que o objeto tutelado pelo Direito Ambiental, isto é, o próprio conteúdo da noção jurídica de meio ambiente, não está limitado aos ditos bens ambientais, mas alcança objetos tipicamente culturais, ainda que de maneira fragmentária. De modo geral, são quatro as divisões estabelecidas pela maior parte da doutrina no que diz respeito à questão: meio ambiente natural, meio ambiente artificial, meio ambiente cultural e meio ambiente do trabalho.

⁷ RECH, A. U.; COIMBRA, D. A superação do antropocentrismo: uma necessária reconfiguração da interface homem-natureza. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 41, n. 2, 2017. p. 19.

É preciso registrar que essa classificação atende a uma necessidade metodológica bastante conhecida, que se vale das ferramentas epistemológicas oferecidas ao Direito pela racionalidade fragmentária da produção do conhecimento no Ocidente, que nem a nada ignorada percepção de um ambiente unitário é capaz de frustrar.

O próprio esforço teórico dispendido nesse sentido, dada a resistência que noções aparentemente óbvias enfrentam para se consolidar na doutrina jurídica, é um indicativo bastante forte da descontinuidade a que nos referimos. Se somos parte do todo e se a ideia de ecossistema foi consagrada pelo regime jurídico, que relevância há no reconhecimento das distinções entre as existências cultural/social e biológica dos seres e elementos da biosfera? Arriscamos uma resposta: uma importância puramente metodológica. É mesmo preciso fragmentar, para então reunir as peças em uma totalidade incompreensível? Essas questões vagueiam sobre a ideia do substrato epistemológico da crise ambiental. Passemos, contudo, à descrição dessas categorias.

Em linhas gerais, o que a doutrina tem por meio ambiente natural ou físico é o conjunto de seres e elementos da natureza (oceanos, solo, fauna, flora, etc.) e a interação entre eles. Mais importante que essa definição, no entanto, é a percepção de que, sob ela, se agrupam entidades consideradas em seu aspecto estritamente físico⁸, e que a “natureza” ali referida aponta para uma existência prístina, pura, intocada e alheia à relação com as sociedades ou com os aspectos culturais que a conformam e que por ela são conformados. O seu reconhecimento constitucional se encontra no art. 225, §1º, I e II c/c §4º.

O meio ambiente artificial, por sua vez, é comumente traduzido como “espaço urbano”. As cidades representam precisamente aquilo que parte da doutrina ambientalista classifica sob tal categoria. No entendimento de José Afonso de Souza, o conceito diz respeito à união do “espaço urbano fechado”, segundo ele, as áreas construídas, corporificadas no conjunto de edificações,

⁸ Lembremos da distinção clássica entre *Φυσις* (*Physis*) e *Νόμος* (*Nómos*) tratada na parte inicial desse estudo.

com o “espaço urbano aberto”, no qual se inserem as ruas, as praças, as áreas verdes e os espaços livres em geral⁹.

Dessa maneira, é possível rastrear a sua existência à formação das sociedades humanas e à sua fixação no espaço, onde as transformações engendradas pelo homem se deram de maneira tão relevante para o entorno, que determinaram uma descontinuidade espacial objetiva, o que se agrava sobremaneira nos dias atuais, com a territorialização promovida pela revolução informacional, pela escalada produtiva e pelo mercado financeiro.

Quando a pólis se fez a principal forma de agrupamento social, o debate objetivo sobre a ordem cidadina, isto é, sobre o *nomos* urbano, consubstanciado nas leis, eclipsou a importância da própria compreensão da natureza no estabelecimento das relações humanas com o espaço. Foi aí que o conceito central de cosmo, até então domínio exclusivo da *physis*, passou a ser incorporado aos aspectos sociais e materiais da organização das sociedades humanas nas cidades.

A pólis (cidade) humana deve buscar ordenar-se (por leis) tal qual a unidade dinâmica do cosmo. O aparecimento da noção de leis (*nomos*) é essencial. O grego percebe a necessidade de fixação dos seus limites (*peiras*), como a ilha grega bem protegida, seu “ego” em expansão¹⁰.

Com efeito, o principal elemento diferenciador observado pela doutrina jurídica, no que se refere aos marcos conceituais estabelecidos entre o meio ambiente natural e o meio ambiente artificial é precisamente a ação antrópica.

Aqui destacamos um ponto de contato bastante evidente com a diferenciação trivial entre natureza e cultura bem estabelecida no pensamento ocidental: a estratégia classificadora que oscila entre coisas que foram modificadas pelo homem e que não foram, o que exploramos e contestamos anteriormente.

Nesse sentido, José Calos Freitas afirma que o meio ambiente artificial pode ser entendido como o espaço constituído pela paisagem edificada pela

⁹ SILVA, J. A. *Direito ambiental constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2013. p. 23.

¹⁰ PELIZZOLI, M. *Emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 57.

“indústria do homem”, o qual modifica o meio físico ao seu redor através da sua criatividade, no propósito de exercer funções urbanas¹¹ e; Hermann Benjamin assevera que a diferenciação entre o natural e o artificial tem repercussão no próprio ordenamento e que a estética das cidades é elemento integrante da paisagem artificial, que se caracteriza por ser uma criação estritamente humana¹². No mesmo passo segue Andrea Struchel, quando afirma expressamente que a “interferência antrópica” é o principal vetor de transformações no meio ambiente artificial¹³.

Daniela Di Sarno assevera, ainda, que a ação antrópica deve ser determinante para a distinção de dimensões analíticas no campo dos estudos urbano-ambientais. A autora destaca que, mesmo que determinada área tenha sofrido a intervenção do homem, esta só poderá ser objeto de análise no campo do Direito Urbanístico se o espaço no qual está compreendida apresentar características plenamente urbanas¹⁴. Dessa maneira, as questões jurídicas relativas a uma estrada que corta uma floresta, por exemplo, deveriam ser tratadas pelo Direito Ambiental, na forma de meio ambiente artificial. Diverso modo, uma estrada que cruze a zona comercial de uma cidade deveria ser objeto de interesse do Direito Urbanístico.

Resta claro, portanto, que a interpretação cristalizada pela doutrina no que diz respeito ao conceito de meio ambiente artificial tem como parâmetro a ação antrópica em todas as suas formas. Esse modelo conceitual reforça a afirmação de que a ideia de meio ambiente natural, também pacificada, implica necessariamente a existência de espaços *a priori*, intocados, ilesos e indiferentes à ação e ao pensamento humanos, o que se trata de uma ficção absoluta, pouco justificável, ainda que consideremos a intervenção humana em diferentes níveis.

¹¹ FREITAS, J. C. *Proteção jurídica do meio ambiente urbano*. In: MARQUES, J. R. (Org.). *Leituras complementares em Direito Ambiental*. Salvador: Podium, 2008. p. 205.

¹² BENJAMIN, A. H. (Org.). *Paisagem, natureza e direito: homenagem ao prof. Alexandre Kiss*. São Paulo: Instituto O Direito por um Planeta Verde, 2005. p. 6.

¹³ STRUCHEL, A. *Estudos de caso: instrumentos, políticas e territórios*. In: ALFONSIN, B.; FERNANDES, E. (Coords.) *Direito Urbanístico: estudos brasileiros e internacionais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 280.

¹⁴ DI SARNO, D. C. L. *Elementos de Direito Urbanístico*. Barueri: Manole, 2004. p. 90.

Dentro desse marco interpretativo, não obstante, o meio ambiente artificial é indiretamente tutelado pelo art. 225, da Constituição Federal e, de maneira imediata, pela Lei 10.257/01 (Estatuto da Cidade), que regulamenta os dispositivos constitucionais dos arts. 182 e 183.

Adiante, o meio ambiente do trabalho, segundo Júlio César de Sá da Rocha, é representado por:

[...] todos os elementos, inter-relações e condições que influenciam o trabalhador em sua saúde física e mental, comportamento e valores reunidos no lócus do trabalho. Com efeito, caracteriza-se, pois, como a soma das influências que afetam diretamente o ser humano, desempenhando aspecto chave na prestação e performance do trabalho. Pode-se, simbolicamente, afirmar que o meio ambiente do trabalho constitui o pano de fundo das complexas reações biológicas, psicológicas e sociais a que o trabalhador está submetido¹⁵.

Embora o trabalho campesino tivesse sérias repercussões para a vida em sociedade, é com a modernização das cidades que o espaço laboral passa definitivamente a abrigar a dimensão das relações humanas em larga escala.

O meio ambiente do trabalho é o local onde significativa parte da vida do homem se desenvolve, razão pela qual a sua qualidade de vida mantém íntima vinculação com os padrões do seu espaço laboral. Na verdade, o conceito se estende para além dos espaços onde são desenvolvidas as atividades laborais, alcançando todos os elementos que compõem as condições materiais e imateriais do trabalho de uma pessoa¹⁶.

Essa interpretação extensiva, já bastante assentada, implica no fato, também amplamente aceito, de que o meio do ambiente do trabalho saudável possui natureza jurídica de direito difuso, isto é, de titularidade transindividual, por conter, em si, a dimensão da segurança econômica e da saúde do trabalhador. Dessa forma, ele pode ser observado como consequência do direito à saúde e à dignidade humanas.

Por sua altíssima relevância social, o meio ambiente do trabalho demanda a tutela ativa do poder público e da sociedade, na forma do estabelecido pela

¹⁵ ROCHA, J. C. S. *Direito Ambiental do Trabalho*. São Paulo: LTr, 2002. p. 52.

¹⁶ MELO, S. N. *Meio ambiente do trabalho: direito fundamental*. São Paulo: LTr, 2001, p.27.

Constituição Federal. Nesse sentido, Fiorillo explica que a regulamentação desse direito é feita em dois patamares: de maneira imediata, como no art. 200, VII, da CF, e de forma mediata, no art. 225, IV, VI e § 3º, da CF. O autor referencia, ainda, o art. 7º, XXII e XXIII, da Carta Magna, nos dispositivos versando sobre a saúde e a segurança do trabalho, bem como adicionais remuneratórios.

A articulação entre as questões laborais e o conteúdo do art. 225 da Constituição Federal é, reconhecidamente, tão próxima, que os dissídios trabalhistas, cada vez mais frequentes, têm levantado debates doutrinários que giram em torno da ideia de “greve ambiental”, como instrumento de defesa do empregado e via legítima de reclamar melhores condições de trabalho, na esteira dos direitos fundamentais à saúde, à dignidade da pessoa humana e, especialmente, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado¹⁷.

Portanto, no regime jurídico brasileiro, a tutela do meio ambiente do trabalho e da manutenção de suas condições em padrões dignos não se dá apenas por meio das disposições estabelecidas em contrato de trabalho, mas através do próprio texto constitucional, sob a forma de direito fundamental de caráter difuso, na medida em que visa assegurar a proteção à saúde e à segurança destes no espaço laboral, em sentido amplo.

No entanto, se o chamamento da dignidade da pessoa humana, dos princípios informativos da atividade econômica, dos valores sociais do trabalho, da ordem social e do próprio direito à saúde e ao meio ambiente ecologicamente

¹⁷ Nesse sentido, Raimundo Simão de Mello explica que a greve ambiental trabalhista se trata da “paralisação coletiva ou individual, temporária, parcial ou total da prestação de trabalho a um tomador, qualquer que seja a relação de trabalho, com a finalidade de preservar e defender o meio ambiente do trabalho e a saúde do trabalhador”. MELLO, R. S. *A greve no direito brasileiro*. São Paulo, LTr, 2011. p. 110.

Também: “GREVE AMBIENTAL MOTIVADA NA REIVINDICAÇÃO DE CUMPRIMENTO DE CLAUSULA E CONDIÇÃO DE TRABALHO ATINENTE AS NORMAS DE MEDICINA, SEGURANÇA E HIGIENE DO TRABALHO. LEGALIDADE E LEGITIMIDADE. INTELIGÊNCIA DOS ARTIGOS 7º, XXII e 225 DA CF/88 E ART. 14, PARÁGRAFO, I, ÚNICO, DA LEI 7783/89. A greve assentada em reivindicações de condições de trabalho ambientais (equipamentos de proteção, instalações de refeitório, banheiro feminino, entre outras;) que a empresa resistiu em adequar, é legal e legítima. Isto porque, se trata de reivindicação relativa à saúde e à integridade psicofísica do homem trabalhador, direito fundamental de matriz constitucional (art. 225, caput e 7º XXII, CF/88), que não tem qualquer relação com o conteúdo da norma coletiva vigente, e que não podem ser postergadas para discussão na próxima data-base”. TRT 2ª Região - Processo nº: 06250008720115020000 - Relator: Ivani Contini Bramante - Data de Julgamento: 14/12/2011 - Data de Publicação: 19/01/2012.

equilibrado são recursos jurídicos preciosos para o reconhecimento do direito ao meio ambiente laboral saudável, capaz de atenuar a visão patrimonialista ainda vigente no campo das relações laborais, o mesmo não se pode dizer acerca das repercussões que determinadas interpretações ao seu respeito provocam nos aspectos da relação entre cultura e natureza. Vejamos:

O conceito de meio ambiente se expandiu para além do mundo da natureza, para alcançar outras dimensões onde o homem vive, se relaciona e desenvolve suas potencialidades. Quer dizer, o homem, enquanto “ser vivente”, integra, como tal o “mundo da natureza”, e, os reinos animal e vegetal. Todavia, é inegável que os horizontes do homem vão muito além do mero instinto de sobrevivência, dado que sua alma revela uma natural tendência ao progresso, ao desenvolvimento e à realização da mensagem cristã de que “nem só do pão vive o homem” ou o alerta do Nazareno no sentido de que viera para que “todos tenham vida e a tenham em abundância”, mensagens consoantes com a diretriz da “qualidade de vida, enunciada na Constituição Federal (art. 225)¹⁸.

De fato, o deslinde messiânico do homem em direção ao progresso, possibilitado pelo resultado do seu trabalho, seria uma realidade incontestável - basicamente auto explicativa -, se admitíssemos a inexistência de qualquer outro parâmetro significativo para os termos “mundo da natureza”, “progresso” ou “desenvolvimento”, estranho ao modelo ocidental.

A degradação ambiental e a exploração do homem pelo próprio homem, ambas diretamente relacionadas com a atividade laboral humana, vale dizer, com os produtos culturais do labor humano, sugerem que o significado comumente atribuído ao termo “progresso” no Ocidente pode significar, na verdade, a sua própria impossibilidade, diante de um futuro com prognóstico socioambiental terrivelmente desfavorável.

Finalmente, dentro dos eixos teóricos englobados pelo conceito de meio ambiente, o sentido comumente atribuído pela doutrina ao meio ambiente cultural é o relativo às obras materiais ou imateriais, de caráter artístico, paisagístico, turístico, arqueológico, espeleológico e histórico, sejam elas tomadas individualmente ou em conjunto¹⁹. A esse sentido, são necessariamente incorporados os aspectos da identidade, do comportamento, do desenvolvimento

¹⁸ MANCUSO, R. C. Ação civil pública trabalhista: análise de alguns pontos controvertidos. *Revista do Ministério Público do Trabalho*, São Paulo: LTr, ano VI, set. 1996, p. 57.

¹⁹ SÉGUIN, E. *O Direito Ambiental: nossa casa planetária*. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 36.

histórico e tecnológico e da memória dos agrupamentos humanos, o que também demanda ampla proteção jurídica.

O meio ambiente cultural, portanto, não é corporizado apenas pelo produto do intelecto ou do trabalho humanos, mas também e principalmente, pelos vínculos que as sociedades humanas estabelecem com esses elementos, sejam eles físicos, afetivos, simbólicos, representativos, espirituais, etc. São precisamente essas ligações que determinarão a forma de inserção e de intervenção do homem no espaço e, conseqüentemente, no meio natural e na relação com os diversos outros modos de ser no mundo.

Noutro ponto, a cultura compreendida pelo conceito, supera as definições restritivas relacionadas à ideia de educação formal, de civilização, de atributo pessoal ou classista, que apresentamos no capítulo inicial, para abranger todo e qualquer tipo de manifestação popular. A noção de meio ambiente cultural implica tudo aquilo que o ser humano é capaz de produzir e que possua um significado coletivo. Isso sugere uma relação de pertinência entre a noção de meio ambiente cultural e as categorias sob análise da Ecologia Humana.

A articulação entre os traços culturais, a memória, o simbolismo, as representações, as manifestações religiosas, sociais, culturais e a política aponta para a necessidade de analisar a inserção e a ação do homem no meio a partir dessa integração. Não se pode ignorar o fato de que todos esses aspectos importam substancialmente para o desequilíbrio nas relações com os seres não humanos, com as populações extra ocidentais e com os recursos ambientais do planeta. Importa simplificar: não se alcança a natureza sem passar pela cultura, tampouco a cultura sem que a natureza seja considerada.

Tal importância e abrangência do meio ambiente cultural implicam em um vasto sistema de proteção legal, que tem suas raízes nos arts. 215 e 216, da Constituição Federal.

Há, ainda, entendimentos no sentido da existência de uma quinta categoria compreendida na noção jurídica mais ampla de meio ambiente, distinta, portanto, da ideia de meio ambiente natural: o patrimônio genético, entendido como o conjunto de “seres vivos, como plantas, animais e micro-organismos,

ou partes deles, como raízes, folhas, sementes, sangue e substâncias como veneno, saliva e outras”, na definição dada pelo Decreto nº 8.772/2016.

Em que pese tal classificação doutrinária tenha a finalidade de atender necessidades analíticas, é bastante fácil perceber que a distinção fundamental estabelecida entre esses eixos conceituais no interior do conceito de meio ambiente pode ser reduzida a apenas dois polos: natureza e cultura. De um lado, as definições de meio ambiente natural e patrimônio genético representando tudo o que não é criado pelo homem, do outro, as cidades, o trabalho e a cultura como catálogos da produção material e imaterial propriamente humanas.

Feito esse registro, importa, por ora, que atentemos para o fato de que essa maneira de congregar existências que, à primeira vista, cabe tão bem nos estudos de Direito Ambiental, constitui uma estratégia herdada do desenvolvimento das ciências no Ocidente e que muito pouco - ou nada - tem a ver, efetivamente, com a realidade dessas existências ou com outras tantas interpretações acerca delas fora do contexto ocidental, como nos demonstram os registros etnográficos e os trabalhos antropológicos colhidos nesse estudo.

Isso aponta naturalmente para o problema da verdade na ciência do Ocidente como um todo, mas para o Direito, a questão da verdade se revela ainda mais problemática: a verdade processual, a verdade dos fatos, as ficções jurídicas, a abstração da norma, o consenso, a representação, etc., por exemplo, são categorias que, da maneira que se vinculam à produção do conhecimento jurídico, pouco resistem ao choque com a incerteza, com realidades, interpretações, sentidos de justiça e categorias distintas ou com a variedade de existências sociais. Aliás, a incerteza e o risco que caracterizam a nossa própria sociedade constituem um dos maiores - senão o maior - desafio para o Direito atualmente.

Não obstante, o significado, a estrutura e o arranjo com que a Constituição apresenta o conceito jurídico de meio ambiente permite aferir o propósito fundamental de que as questões ambientais sejam tratadas de maneira interativa, vale dizer, que o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado deva ser

interpretado e experimentado em articulação com os demais direitos e garantias fundamentais nela estabelecidos.

Portanto, entendemos que a noção ecossistêmica ampla de meio ambiente, recepcionada pela Constituição Federal constitui um direito matricial que perpassa todo o sistema jurídico, razão pela qual há um posicionamento doutrinário bastante firme no sentido do reconhecimento do Estado Democrático e Socioambiental de Direito:

O Estado Socioambiental de Direito, longe de ser um Estado “Mínimo”, é um Estado regulador da atividade econômica, capaz de dirigi-la e ajustá-la aos valores e princípios constitucionais, objetivando o desenvolvimento humano e social de forma ambientalmente sustentável²⁰.

Isso significa que a maneira como a Lei Maior recepciona e busca tutelar o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado não se restringe à sua definição jurídica e prescrição, mas representa uma verdadeira transformação do regime jurídico pátrio, na medida em que todo o catálogo de direitos anteriormente consagrado deve passar por uma espécie de “filtro ambiental”. Desse modo, se o Estado de Direito encontra a sua definição no exercício e nos limites da ordem jurídica vigente, a instituição dessa nova ordem, altera substancialmente a própria conformação desse Estado.

3.2. ASPECTOS DA CONFORMAÇÃO DO ESTADO SOCIOAMBIENTAL DE DIREITO

Na doutrina, a fórmula jurídica que aqui preferimos chamar de Estado Democrático e Socioambiental de Direito é conhecida por algumas outras denominações²¹. Neste estudo, optamos pelo uso dessa expressão por levar em conta, sobretudo, a ideia de agregação e de continuidade, que entendemos melhor caracterizar o perfil do regime jurídico vigente.

²⁰ SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. *Estado socioambiental e mínimo existencial (ecológico?)*: algumas aproximações. In: SARLET, I. W. *Estado Socioambiental e direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 22.

²¹ Estado Socioambiental de Direito ou apenas Estado Ambiental de Direito são as designações mais comuns.

Com efeito, a ordem jurídica estabelecida pela Carta de 1988 não se desfaz dos seus prumos democrático, liberal e social, mas absorve e promove novos valores, notadamente aqueles relacionados com os princípios da solidariedade e da fraternidade, que materializam direitos transindividuais, como o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Trata-se, em verdade, de agregar num mesmo projeto político-jurídico, tanto as conquistas do Estado Liberal e do Estado Social, quanto as exigências e valores que dizem respeito ao assim designado Estado Socioambiental de Direito contemporâneo²².

A adoção do marco jurídico-constitucional socioambiental é resultado de uma convergência explícita da tutela dos direitos individuais e sociais com os direitos ambientais em um mesmo projeto político e jurídico, com o fito de promover o desenvolvimento humano em padrões sustentáveis.

Isso, por uma razão, já bastante evidente, de que o enfrentamento dos problemas ambientais passa necessariamente pela mitigação da desigualdade social, ou seja, pelo acesso igualitário da população aos direitos sociais básicos. Diante disso, mais que o acertar dos termos, é necessário avançar no sentido de um constitucionalismo socioambiental efetivo.

O art. 3º, I, da Constituição Federal de 1988 elenca o princípio da solidariedade como um dos objetivos da República, ao propor a “construção de uma sociedade livre, justa e solidária”. No mesmo artigo, o inciso IV fixa outro objetivo que demonstra a preocupação do constituinte com a solidariedade, quando estabelece a “erradicação da pobreza e da marginalização social e a redução das desigualdades sociais e regionais”. É notável que a elevação constitucional dos direitos de terceira geração, esteados no princípio da solidariedade, estabelece um novo marco normativo-constitucional no Brasil.

A solidariedade também compõe o núcleo duro da prescrição ambiental constitucional, do art. 225, quando impõe ao poder público e à toda a coletividade o múnus da proteção ambiental intergeracional. Destaque-se, aqui, a imposição de responsabilidades comuns entre o Estado e a sociedade, bem como a

²² FENSTERSEIFER, T.; SARLET, I. W. *Estado socioambiental e mínimo existencial (ecológico?): algumas aproximações*. In: SARLET, I. W. *Estado Socioambiental e direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 33.

preocupação com a equidade entre as gerações no que toca à fruição do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Ainda, em virtude da cláusula de abertura do art. 5º, §2º, CF, o princípio da solidariedade encontra reconhecido amparo em alguns importantes Tratados Internacionais que versam sobre Direitos Humanos, em matéria ambiental, que foram ratificados pelo Brasil. Esse reconhecimento sugere que o alcance do princípio da solidariedade abrange a cooperação entre as nações.

Modo distinto não haveria de ser, vez que as consequências do dano ambiental de fato não conhecem limites fronteiriços, mas afligem o sistema global como um todo, de maneira difusa. Por mais avançado que um sistema jurídico-ambiental possa ser e por mais exemplar que seja a pegada ambiental de uma determinada região, todo esse esforço corre o risco de se tornar inútil, em termos de manutenção de um ambiente saudável e equilibrado, se as regiões circunvizinhas, ou mesmo distantes, não consignem empenho semelhante ou não tenham condições de fazê-lo.

Uma das características mais peculiares, que tornam a problemática ambiental uma das questões mais complexas para a humanidade - senão a maior delas - é justamente o fato de que o dano ambiental dificilmente pode ser isolado no local da sua realização. Essa constatação evidentemente justifica a solidariedade como princípio universal e não apenas como mote de transformações no regime jurídico de um determinado país.

Dessa maneira, o Estado Democrático e Socioambiental de Direito é modelado como fórmula diferenciada na medida em que busca integrar, em um mesmo sistema jurídico fundante, o princípio da solidariedade com o princípio da legitimidade (referente ao Estado Democrático) e ao princípio da juridicidade (Estado de Direito), além de outros valores maiores introduzidos pelo constituinte²³.

Esse modelo, todavia, não se limita a um registro formal. Mais que a nomenclatura dos institutos que, por vezes, costuma atiçar os ânimos de alguns

²³ BELCHIOR, G. P. N. *Hermenêutica jurídica ambiental*. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 83.

doutrinadores, importa, sobretudo, compreender a natureza, as causas, as possibilidades e as consequências desse regime jurídico.

Certo de que a mudança de rótulo na doutrina, ou mesmo na norma, não incide em transformações concretas da realidade, o Estado Democrático e Socioambiental de Direito resulta de uma perspectiva social e de uma consciência ecológica renovadas, cujo entendimento e operacionalização requerem a compreensão extensiva do homem, oferecidos pelos estudos da Antropologia, tão necessários quanto ignorados na formação dos juristas e técnicos do Direito no país.

Isso se dá à semelhança de todas as grandes transformações nos sistemas sociais e políticos no mundo. A nova conformação do Estado brasileiro é obviamente um fato humano, gestado, portanto, no domínio da cultura, e movido por uma necessidade percebida através de evidências nada agradáveis acerca dos efeitos das realizações humanas no espaço.

E aqui cumpre contextualizar, epistemologicamente, o nosso modo de aceder à realidade natural e social. Cada cultura organiza o seu modo de valorar, de interpretar e de intervir na natureza, no hábitat e na História. O nosso modo, embora hoje mundialmente hegemônico, é apenas um entre outros. Por isso cabe, de princípio, renunciar a qualquer pretensão monopolista acerca da autocompreensão que elaboramos e do uso da razão que fizemos e estamos fazendo. Com isso enfatiza-se o fato de que a ciência e a técnica são práticas culturais como outras e por isso limitadas a uma determinada cultura²⁴.

Com a constatação de que o meio ambiente sadio é condição para a vida humana e de que a sociedade de risco torna cada vez mais complexa a tarefa de reverter os danos ambientais provocados pelo homem, o surgimento de um Estado voltado para as questões ecológicas parece ser um fato tão orgânico quanto a origem antropológica do próprio Estado, que se seguiu à formação das cidades em resposta aos riscos do nomadismo, das intempéries naturais e da escassez. O Estado Democrático e Socioambiental de Direito, portanto, é produto de uma reivindicação cujo motor é uma necessidade fundamental e objetiva de proteção do meio ambiente.

²⁴ BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Sextante, 2004. p. 25.

Diante disso, é natural que o Direito, enquanto ciência e técnica deva buscar parâmetros mais eficazes em relação às experiências anteriores, que não lograram efetivar a tutela ambiental, tampouco solucionar os gravíssimos problemas sociais que enfrentamos no país, estes, mais uma vez, diretamente relacionados com a problemática ambiental. É bem possível que esses novos padrões sejam encontrados fora do arcabouço científico do Ocidente, quiçá tenham sido registrados em algumas das inúmeras incursões antropológicas mundo afora.

Em outros termos: temos que entrar num processo de mudança de paradigma. Essa mudança precisa ser dialética, vale dizer, assumir tudo o que é assimilável e benéfico do paradigma da modernidade e inseri-lo em outro diferente mais globalizante e benfazejo. Será novo? Em termos absolutos não. Sempre existiu nas culturas humanas mesmo dentro do paradigma hegemônico da modernidade outro tipo de relação para com a natureza, mais benevolente e integrador, embora não fosse preponderante. Em termos relativos sim. Em relação ao paradigma vigente e hegemônico, o paradigma emergente é de natureza diversa. Por isso apresenta-se como relativamente novo e tem a vocação de ser universalmente dominante. Vamos esclarecer o que é um paradigma e suas características de novidade relativa²⁵.

Ou seja, trata-se de contestar não apenas o paradigma científico que instrumentaliza o Direito, mas também o modelo de desenvolvimento político, econômico e social que o subsidia, de forma que o seu produto seja capaz de atender as necessidades das gerações humanas e não humanas do presente, sem colocar em risco as das próximas gerações, dentro de um arranjo que promova a equalização das existências física e social, vale dizer, entre a natureza e a cultura.

No Estado Democrático e Socioambiental de Direito, a busca por esse objetivo não terá lugar, enquanto o Direito estiver girando em círculos, em torno da difícil tarefa de encontrar na norma e na interpretação desta o ponto exato da convergência entre a proteção do meio ambiente e o desenvolvimento social e econômico.

As conquistas do Estado Social estão fortemente atreladas a um modelo de desenvolvimento muito pouco sustentável, em termos ambientais - lembremos do populismo sustentado pela redistribuição de excedentes do neoextrativismo,

²⁵ Idem. p. 24.

particularmente endêmico na América Latina -. O modelo ideal, portanto, não virá de um Estado resultante da “soma linear e aritmética do social com o ambiental²⁶”.

Como o Estado Social jamais deixou de ser um projeto político e jurídico sujeito a modificações, ao sabor das transformações da realidade vivida e percebida, a proposta do Estado Socioambiental é também uma atualização oriunda dos problemas de nossa época - ou percebidos nela, que, globalmente, convergem e impõem novas formas de atuação do Estado. Noutra ponto, essa mudança implica também a necessária atualização da Constituição, sob risco da sua ruptura com a realidade normatizada.

Nesse sentido, Benjamin assevera que o conteúdo em matéria ambiental presente na Constituição nada mais é do que o ápice ou a face mais visível de um regime jurídico que se dedica de maneira difusa à gestão dos recursos ambientais²⁷. Essa nova ordem é a coroação de um extenso processo de transformação, cuja guinada maior se deu com a Ecologia no plano científico, tal como descrevemos quando exploramos o desenvolvimento da Antropologia Ecológica.

Dessa maneira, a proibição do retrocesso não pode constituir um limitador para a atualização dos direitos de dimensões anteriores, pois o Estado Democrático e Socioambiental de Direito deve estar em constante transformação, no passo das novas descobertas científicas e das novas relações sociais que passam a merecer a regência jurídica. Essa é a razão pela qual o catálogo de direitos anteriormente recepcionado deve passar por uma espécie de “filtro ambiental” sob o regime vigente.

As transformações pelas quais passou o direito de propriedade são exemplos que muito bem ilustram essas adequações. Com o Estado Social, a propriedade deve ser compreendida, enquanto categoria, e exercida, enquanto direito, a partir de sua função social. Atualmente, o instituto da propriedade

²⁶ LIMA, A. (Org.). *O direito para o Brasil socioambiental*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 2002. p. 12.

²⁷ BENJAMIN, A. H. *Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição brasileira*. In: LEITE, J. R. M.; CANOTILHO, J. J. G. (Orgs.). *Direito constitucional ambiental brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 88.

requer, além da observação dos aspectos sociais, a sua compatibilização com o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, na forma de uma função socioambiental. Nessa esteira, uma série de direitos passaram a incorporar limitações relacionadas à noção de sustentabilidade, especialmente aqueles de primeira geração, o que reforça a ideia de deveres e de responsabilidades individuais.

Isto posto, não se pode negar a dureza dos desafios que a organização social impõe aos sistemas políticos e jurídicos no mundo inteiro, diante da emergência ambiental. É preciso, porém, que esses sistemas ampliem o seu espectro para além do pensamento jurídico erigido sobre a racionalidade ocidental, buscando incorporar diversos outros saberes, pois o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, ou qualquer de suas titulações congêneres, não deve ser - e não é - interesse de uma comunidade jurídica A ou B, mas de toda a comunidade dos seres.

3.3. O DIREITO FUNDAMENTAL AO AMBIENTE COMO QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA

A relevância que determinados bens ou relações adquirem para a dinâmica social determinam a sua importância na ordem jurídico-estatal. A assimilação da questão ecológica, no âmbito da tutela dos Direitos Humanos em nível internacional, contribuiu fortemente para que grande parte dos países incorporassem sistemas de proteção ambiental em seus regimes jurídicos, alguns dos quais o fizeram sob a forma de direito fundamental, como o Brasil.

De maneira inédita e, na esteira da tendência global, encetada pela Declaração de Estocolmo, de 1972, os arts. 225 e 5º, §2º da Constituição Federal de 1988 atribuíram ao meio ambiente o *status* de direito fundamental do indivíduo e da coletividade, destacando as preocupações ecológicas mundiais e a proteção ambiental como um dos objetivos fundamentais da República, no plano interno.

A recepção do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado no catálogo de direitos constitucionalmente prescritos, sob a forma de direito fundamental, tem seríssimas repercussões para a ordem jurídica interna. Isso implica, com efeito, um amplo debate acerca da natureza jurídica da norma, do

seu conteúdo, da sua titularidade, dos seus objetivos e das suas limitações e garantias.

A natureza jurídica de uma norma, por exemplo, é uma das questões mais disputadas na dogmática constitucional contemporânea. Para perceber a importância dessa discussão, é preciso notar a discrepância jurídica e prática, no sentido da aplicação da norma, que há entre toma-la como regra ou princípio.

Seguindo a análise de Gavião Filho, o primeiro passo para a compreensão do significado jurídico do reconhecimento do direito ao ambiente como um direito fundamental é o entendimento do conceito de “direito fundamental” como um todo²⁸. Assim,

[...] o direito fundamental ao ambiente, apresentado como direito fundamental social ou colocado na sua vizinhança, como direito a prestações, configura-se a partir de um conjunto de posições jurídicas que apontam, por um lado, para a direção das prestações fácticas (*sic*) e, por outro lado, para a direção das prestações normativas²⁹.

Dessa maneira, aquele que busca examinar a estrutura do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado ou a sua relação com as disposições dos demais direitos fundamentais existentes no catálogo constitucional, irá se deparar com diferentes interpretações, que implicam dimensões distintas, embora comunicantes.

Para ilustrar, podemos compreender o direito fundamental ao ambiente como um “direito de defesa”, segundo o qual o Estado deve omitir determinadas intervenções no ambiente; como um “direito de proteção”, pelo qual o titular desse direito exige do Estado medidas protetivas contra a intervenção de terceiros; como um “direito ao procedimento”, quando o Estado deve permitir e possibilitar ao titular do direito a participação em todos os procedimentos relevantes relacionados ao ambiente e/ou; como um “direito prestativo”, no sentido das ações estatais concretas direcionadas à proteção do ambiente³⁰.

²⁸ GAVIÃO FILHO, A. P. *Direito fundamental ao ambiente*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 142.

²⁹ *Idem*. p. 143.

³⁰ Cf. *Idem*.

As normas da disposição do direito fundamental do art. 225 da Constituição recepcionam a questão ambiental de maneira ampla, perfazendo um complexo de posições jurídicas em relação ao Estado e aos indivíduos. Delas decorrem dispositivos que impõem ao Estado uma série de ações específicas como “preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais”, “promover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas”, “preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País”, “proteger a fauna e a flora”, etc.

Então, a estrutura normativa do direito fundamental ao ambiente pode ser decomposta, em termos analíticos, como uma pretensão jurídica, um direito subjetivo, ou um “direito a algo³¹ e, em seguida, como um direito a prestações em sentido amplo. Dessa maneira, a prescrição ambiental constitucional concerne ações negativas e positivas em relação ao Estado e à sociedade.

O direito ao ambiente se conforma em prestação negativa quando prescreve que o Estado não obste ou não permita obstar a ação do titular do direito; não afete ou não deixe afetar determinadas situações do titular do direito e; não elimine ou impeça que sejam eliminadas determinadas posições do titular do direito.

Maneira diversa, enquanto agir positivo, o direito fundamental ao ambiente tem por objeto ações que podem ser diferenciadas segundo o seu caráter fático ou normativo. Na primeira hipótese, a prescrição se realiza com a prestação material do fato. Nesse caso, o que importa é a satisfação do direito ao ambiente por uma ação concreta. Na segunda hipótese, o direito se realiza na produção, na qualidade e na aplicação das normas jurídicas que objetivam assegurar a todos um ambiente sadio e ecologicamente equilibrado³².

Além da face normativa do direito ao ambiente, é necessário destacar a carga axiológica presente nessa prescrição constitucional. Ora, todo arquétipo normativo carece de um suporte dogmático que lhe confira fundamento, isto é,

³¹ “[...] um direito a algo pode ser compreendido como uma relação triádica, cujo primeiro elemento é o portador ou o titular do direito (a), o segundo elemento é o destinatário do direito (b) e o terceiro elemento é o objeto do direito (G)”. ALEXY, R. *Teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2015. p. 193.

³² Cf. GAVIÃO FILHO, A. P. *Direito fundamental ao ambiente*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

que lhe atribua uma razão de ser. Esse fundamento deve estar em sintonia com a dinâmica sociocultural da coletividade a que a norma se destina, o que lhe confere reconhecimento e adesão. No mesmo passo, ele deve constituir um sistema lógico do qual se possa extrair direitos e deveres individuais e/ou coletivos, materializável, portanto, na forma de prescrição de condutas.

A Constituição brasileira apresenta uma unidade axiológica que confere coerência e uniformidade ao ordenamento jurídico. Essa coesão é expressa através de um fundamento material e outro formal. O seu fundamento material diz respeito ao princípio da dignidade da pessoa humana e; o formal, ao princípio da proporcionalidade. Esses princípios concretizam a unidade axiológica da Constituição e, conseqüentemente, do regime jurídico que esta fundamenta.

Não é de surpreender, então, que o debate acerca dos fundamentos axiológicos dos direitos irá se tornar tanto mais complexo e problemático quanto mais se afastar do remanso do instituto jurídico, ético e social da dignidade da pessoa humana. Quando a dignidade humana é evocada, há a mobilização ideal de um elenco de valores que catalisam a assimilação e a adesão social, de maneira muito mais orgânica, o que, de maneira geral, deve implicar maior eficácia prática à norma.

Desse modo, no que se refere à norma ambiental, o seu reconhecimento social enquanto “direito de verdade” parece irresoluto em razão da impossibilidade de uma pronta identificação de seu suporte axiológico legitimante. Para o direito ambiental, o supedâneo da dignidade humana parece não ser capaz de conferir, por si só, a legitimidade e a eficácia necessários para a afirmação social das normas, ainda que se possa valer do reconhecimento de bases éticas, como as do “antropocentrismo alargado”. Nesse caso, a ideia do “valor intrínseco” da natureza costuma ser apresentada como um fundamento alternativo e mais adequado.

Cabe destacar, ainda, que mesmo diante da crucial importância do reconhecimento social dos fundamentos axiológicos das prescrições constitucionais, um modelo constituído apenas por princípios não seria razoável, uma vez que prescindir de normas-regra prejudicaria a segurança jurídica e a

concretização dos mesmos³³. Nessa linha, Robert Alexy afirma que um modelo baseado unicamente em princípios não levaria a Constituição escrita a sério³⁴.

Contudo, essa afirmação, ainda que recepcionada pela maior parte da doutrina, tem sido rebatida pelas correntes que sustentam o caráter binormativo dos direitos fundamentais. Sob tal compreensão, estes tendem a assumir maior caráter normativo ou principiológico a depender da interpretação que se faz deles:

É tarefa do intérprete definir se a norma, produto da interpretação, é uma regra ou um princípio. Qualquer distinção das normas jurídicas em mais de uma categoria - e a ênfase no qualquer é, aqui, fundamental - terá que seguir sempre esse raciocínio. O texto legal, em geral, utiliza-se sempre da mesma linguagem e dos mesmos operadores deônticos. Não é o legislador que tem que se preocupar com eventuais distinções e classificações dogmáticas, mas o intérprete e o aplicador do direito³⁵.

Sobre esse aspecto, Humberto Ávila ressalta, ainda que:

Enfim, é justamente porque as normas são construídas pelo intérprete a partir dos dispositivos que não se pode chegar à conclusão de que este ou aquele dispositivo contém uma regra ou um princípio. Essa qualificação normativa depende de conexões axiológicas que não estão incorporadas ao texto nem a ele pertencem, mas são, antes, construídas pelo próprio intérprete.

Seguindo esses entendimentos, é necessário pontuar que, apesar do reconhecimento da construção dos sentidos no momento da aplicação, o processo interpretativo deve estar adstrito aos limites impostos pela manutenção dos valores e pela realização das finalidades constitucionais. O intérprete não pode exceder esses limites, sob o risco de imprimir atos de vontade contrários ao jaez do Estado Democrático e Socioambiental de Direito. Os impasses jurídicos, já bastante ventilados na doutrina, entre o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e os direitos de propriedade ou de liberdade religiosa são emblemáticos, nesse sentido.

Não obstante, os entendimentos no sentido do caráter binormativo dos direitos fundamentais também são alvos de uma série de críticas, já que tais

³³ LOPES, A. M. D. *Democracia hoje: para uma leitura crítica dos direitos fundamentais*. Passo Fundo: UPF, 2001. p. 21.

³⁴ ALEXY, R. *Teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2015. p. 120.

³⁵ SILVA, V. A. *Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia*. São Paulo: Malheiros, 2009. p. 57.

perspectivas conferem ao intérprete o poder, com pouca limitação prática, de atribuir ao direito sob análise a natureza jurídica que preferir. É preciso que durante o processo hermenêutico, o intérprete esteja em constante sintonia com os elementos informadores do Estado Democrático e Socioambiental de Direito, sob risco de desnaturação do regime jurídico constitucional.

Mas essa tarefa não é nada simples. Por mais que a interpretação abstrata do direito fundamental ao ambiente esteja plenamente adstrita às finalidades do regime constitucional, é no caso concreto que o aplicador do direito terá de lidar com a efetiva repercussão socioambiental de sua aplicação, inclusive com dispositivos que, por vezes, entram em choque com o conteúdo e a natureza previamente atribuídos à previsão do art. 225, da Constituição. Há, portanto, uma dimensão objetiva, que deve ser observada *in casu*. Nas palavras de Steinmetz:

[...] os direitos colidem porque não estão dados de uma vez por todas; não se esgotam no plano da interpretação *in abstracto*. As normas de direito fundamental se mostram abertas e móveis quando de sua realização ou concretização na vida social. Daí a ocorrência de colisões. Onde há um catálogo de direitos fundamentais constitucionalizado, mais ou menos extenso, há e haverá colisões *in concreto*³⁶.

Assim, a estrutura semântica da previsão ambiental constitucional deve seu sentido final à aplicação do direito. Quando a Constituição estabelece que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, cabe ao intérprete e ao aplicador do direito a tarefa de esquadrihar os limites e as possibilidades do comando diante do caso posto em análise.

Significa pensar, para exemplificar com apenas um termo do dispositivo, a quem se dirige a expressão “todos”? Apenas aos seres humanos? A todos os seres humanos ou apenas aos cidadãos brasileiros? Só aos humanos do presente? Parece evidente que, nesta fase, as formulações éticas, os padrões ontológicos, os pontos de vista, a conformação do caso, entre outros parâmetros valorativos determinarão o conteúdo do sentido normativo do texto constitucional, que será dado pelo aplicador do direito. O problema é que esses valores se

³⁶ STEINMETZ, W. A. *Colisão de direitos fundamentais e princípio da proporcionalidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. p. 63.

originam a partir de uma racionalidade em crise, que não é capaz de dialogar com outros saberes e de buscar soluções alternativas.

Além disso, embora os valores atribuíveis ao direito fundamental ao ambiente tenham suas raízes no seio social, é bastante razoável admitir que o conjunto de intérpretes e aplicadores do direito ambiental se trata de um grupo bem mais homogêneo do que o da sociedade brasileira como um todo. A título de argumentação, tentemos imaginar, por exemplo, os possíveis sentidos atribuíveis a esse direito se considerarmos apenas as percepções do ambiente extraídas da diversidade social no Brasil. Sem dúvida alguma, estaríamos diante de um enorme matiz de significados distintos: “a percepção implica interpretação³⁷”.

A cultura não abrange apenas elementos de valoração ou de ação, mas também elementos de percepção. Por isso, percepção é experiência e interpretação. A interpretação vem da conexão que algo dotado de conteúdo noemático experimenta quando é posto em uso e, normalmente, em uma denominação do uso, denominação tão material quanto a própria experiência, mesmo que pertença a outra ordem³⁸. (tradução nossa)

Portanto, tomar o direito ao ambiente como atributo do direito à vida e/ou à saúde, como recurso finito a ser processado sob a ideia do desenvolvimento sustentável, como princípio de unidade entre os seres do planeta ou como ente sagrado é uma questão fundamentalmente epistemológica.

Toda a técnica, jurídica ou não, que maneje qualquer aspecto relacionado a esse direito, estará assentada sobre a maneira com que o conhecimento é produzido a partir de uma dada percepção da realidade. Esse processo está absolutamente relacionado ao sistema cultural em que é realizado e que, como vimos, não é representativo da totalidade, mas de um fragmento dela, que veio a se tornar dominante.

Ao recepcionar o paradigma ecológico - que não é uma construção nem uma preocupação nacional, mas global - é preciso que o regime jurídico permita

³⁷ DAVIDOFF, L. *Introdução à Psicologia*. São paulo: McGraw-Hill, 1983. p. 63.

³⁸ “La cultura no abarca sólo los elementos de valoración o acción, sino también los elementos de percepción. Por eso la percepción es experiencia e interpretación. La interpretación procede de la conexión que un qué con su contenido noemático determinado experimenta al ser enmarcado en un uso o, y es lo normal, en una denominación del uso, denominación tan material como la propia experiencia, aunque sea perteneciente a otro orden”. SAN MARTÍN, J. La percepción como interpretación. *Investigaciones fenomenológicas*, n. 6, 2008. p. 30.

a incorporação de novas compreensões capazes de absorver a experiência das diferentes existências sociais, perfazendo um conteúdo normativo mais estratificado, como é a própria relação entre a sociedade e a natureza.

Com efeito, o estudo das relações entre o homem e o ambiente, isto é, da articulação entre a natureza e a cultura em realidades distintas, é um repositório de experiências que podem contribuir para o desenvolvimento de uma hermenêutica ambiental específica e mais adequada para a promoção do direito fundamental ao ambiente.

O conteúdo normativo do direito ao ambiente representa um forte instrumento exegético, na medida em que orienta a compreensão de todos os demais dispositivos infraconstitucionais, o que se eleva em importância no Direito Ambiental, dada a profusão de normas nos diferentes níveis da competência compartilhada entre os entes da Federação. De acordo com Krell, “sua elevada posição hierárquica determina a (re)leitura das normas de nível ordinário e deve ser considerada no balanceamento de interesses conflitantes³⁹”.

3.4. O DEVER FUNDAMENTAL AO AMBIENTE COMO COMPROMISSO SOCIAL

Ainda que distante das realidades sociais e de uma concretização igualitária, seria injusto afirmar que o constituinte originário se fez negligente em relação à previsão de direitos fundamentais. Fato é que, com todos os percalços no plano da efetividade e da adequação integral, o texto constitucional brasileiro apresenta um conjunto bastante satisfatório de dispositivos destinados à proteção dos bens jurídicos mais caros para a vida em sociedade. Semelhante modo, o destrinchar desses direitos pela doutrina também não é escasso, o que contribui de maneira bastante relevante para o aperfeiçoamento do Direito como ciência e como instrumento.

No entanto, algo que, por vezes, é entendido como “uma outra face dos direitos fundamentais” parece relativamente esquecida, o que se constata pela

³⁹ KRELL, A. J. *Desenvolvimento sustentável às avessas nas praias de Maceió/AL: a liberação de espigões pelo Novo Código de Urbanismo e Edificações*. Maceió: EDUFAL, 2008. p. 65.

baixa disponibilidade de estudos acerca dos chamados deveres fundamentais. A par disso, Augustin e Brandão comentam que:

[...] a mesma profusão e a extensa categorização, no entanto, não se observam em relação aos denominados deveres fundamentais. Em que pese o reconhecimento de certa forma uniforme no sentido da existência de deveres fundamentais, eis que deveres constituem pressuposto à própria existência de direitos, alguma imprecisão e pouca análise científica se produz acerca dos deveres fundamentais visto como instituto jurídico a ter natureza jurídica própria e ocupar um lugar autônomo dentro da ordem constitucional e jurídico-nacional⁴⁰.

A necessidade desse instituto jurídico e dos estudos acerca deles advém do fato de que determinadas prescrições constitucionais, mormente aquelas de interesse difuso, como é o caso do direito fundamental ao ambiente, requerem instrumentos de consecução, que possibilitem a sua concretização, mesmo que não haja - ou que não seja prontamente perceptível - uma contraprestação, na forma do exercício de um direito subjetivo.

Para ilustrar o sentido desses deveres, François Ost afirma que a evolução do direito à propriedade se deu quando este passou, em contrapartida, a prever deveres. Ainda que isso não tenha sido empecilho para a contratualização e para a mercancia de todos os seres vivos, a função do dever adstrito ao direito de propriedade, mesmo nas suas limitações iniciais, teve o condão de lembrar ao homem a existência de limites na sua relação com a natureza, e isso se deu na forma do estabelecimento de obrigações negativas atreladas ao exercício de um direito que, por muito, foi exercido de maneira ilimitada e absoluta⁴¹.

Na obra de Vieira de Andrade, a temática dos deveres fundamentais é capitaneada por uma discussão acerca da existência de uma dupla dimensão dos direitos fundamentais, quais sejam, as dimensões objetiva e subjetiva⁴². Os dispositivos contidos nas prescrições fundamentais não podem apenas ser

⁴⁰ AUGUSTIN, S.; BRANDÃO, A. F. O dever fundamental de proteção do meio ambiente e as consequências jurídicas de seu reconhecimento. *In: Revista Direito Ambiental e sociedade*, v. 8, n. 2, 2018. p. 40.

⁴¹ OST, F. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do Direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 101.

⁴² VIEIRA DE ANDRADE, J. C. *Os direitos fundamentais na Constituição portuguesa de 1976*. Coimbra: Almedina, 1998. p. 109.

tomados na forma de prestações particulares ou coletivas pelas quais o Estado deve se responsabilizar, mas antes como valores e objetivos socialmente compartilhados pela coletividade. Para o jurista português, a noção de deveres fundamentais é normalmente associada à dimensão objetiva dos direitos fundamentais⁴³.

Ainda, os deveres fundamentais podem ser classificados em dois eixos distintos, que Fensterseifer denomina deveres autônomos e deveres conexos⁴⁴. Os deveres autônomos decorrem da disposição constitucional expressa ou por normas materialmente constitucionais, como a obrigatoriedade do serviço militar e o recolhimento de determinados impostos, por exemplo. Os deveres conexos, por sua vez, se encontram vinculados aos direitos fundamentais, como é o caso do voto obrigatório adstrito aos direitos de participação política dos cidadãos.

Dentre muitos outros deveres conexos, Vieira de Andrade destaca a defesa do ambiente como obrigação vinculada à prescrição constitucional, na medida em que promove valores e interesses comunitários, na esteira dos direitos de solidariedade⁴⁵ - no caso brasileiro, o próprio direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado -.

Nessa mesma linha, José Casalta Nabais associa os direitos ecológicos aos deveres fundamentais de preservação do meio ambiente e de defesa e valorização do patrimônio cultural, mas ressalta que, particularmente em relação a esses direitos fundamentais há uma elevação da dimensão objetiva, para além daquela que pode ser reconhecida nos direitos fundamentais em geral⁴⁶. Isso porque os objetivos sediados no comando ambiental constitucional implicam uma finalidade bastante clara no sentido da melhoria constante do bem tutelado, isto é, da qualidade ambiental:

⁴³ VIEIRA DE ANDRADE, J. C. *Os direitos fundamentais na Constituição portuguesa de 1976*. Coimbra: Almedina, 1998. p. 150.

⁴⁴ FENSTERSEIFER, T. *Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do estado socioambiental de direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 202.

⁴⁵ VIEIRA DE ANDRADE, J. C. Op. cit. p. 158.

⁴⁶ NABAIS, J. C. *O dever fundamental de pagar impostos: contributo para a compreensão do estado fiscal contemporâneo*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 52.

É um direito que se define segundo um critério finalista porque é um direito para o meio ambiente. Portanto, este objetivo implica uma obrigação de resultado, ou seja, uma melhoria constante do estado do meio ambiente⁴⁷. (tradução nossa)

Se, como vimos, o direito fundamental ao ambiente possui uma dimensão subjetiva e uma finalidade prática, que se traduz na efetiva tutela do meio ambiente, ele seria irresoluto sem a dimensão objetiva em que estão inseridos os deveres dirigidos ao Estado e à coletividade. Assim, o art. 225, da Constituição Federal, de 1988, fixa um modelo jurídico dual que contempla ambas as dimensões, que se revelam em diversos dispositivos que estabelecem direitos e deveres em matéria ambiental para a sociedade como um todo, muito embora o Estado tenha um papel destacado nessas prescrições.

Ao conferir ao Estado a maior parte dos deveres fundamentais de natureza ambiental, o constituinte estipulou obrigações positivas e negativas que se aplicam não apenas ao exercício das atividades executivas e legislativas dos entes da Federação, mas também ao constituinte derivado, uma vez que o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado se trata de cláusula constitucional inabólivel, na interpretação do art. 225 c/c 60, §4º c/c art. 1º, III, todos da Constituição Federal.

Desse modo, o Estado tem obrigação constitucional de adotar medidas no sentido da tutela do meio ambiente, capazes de efetivar o direito fundamental prescrito. O art. 225, §1º, da Constituição Federal, elenca alguns dos deveres de responsabilidade do poder público, que não se limitam a esse rol, reconhecidamente não taxativo, sendo comum a sua complementação através de dispositivos infraconstitucionais.

Quanto aos deveres ambientais estatais, Herman Benjamin denomina “imperativos jurídico-ambientais mínimos” os dispositivos constitucionais em matéria ambiental que não podem ser alterados ou violados por nenhum dos poderes de Estado, por constituírem zonas de vedação reducionista. São eles os deveres de preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais; preservar

⁴⁷ “C’est un droit qui se définit selon un critère finaliste car c’est un droit pour l’environnement. De ce fait cet objectif implique une obligation de résultat c’est à dire une amélioration constante de l’état de l’environnement”. PRIEUR, M. *Droit de l’environnement*. Paris: Dalloz, 2016. p. 64.

a diversidade e a integridade do patrimônio genético do país; proteger a fauna e a flora e; impedir práticas que coloquem em risco sua função ecológica ou provoquem a extinção de espécies⁴⁸, todos elencados no art. 225, § 1º, I, II e VII, da Constituição Federal, de 1988.

Desse modo, no regime jurídico brasileiro, a doutrina tem por sedimentado que sobre o núcleo duro dos deveres fundamentais em matéria ambiental, existe uma cláusula - ou princípio geral - de proibição do retrocesso, entendido como uma vedação a toda e qualquer atividade estatal capaz de reduzir ou limitar o conteúdo normativo.

[...] o núcleo essencial dos direitos já realizado e efetivado através de medidas legislativas (lei da segurança social, lei do subsídio de desemprego, lei do serviço de saúde) deve considerar-se constitucionalmente garantido sendo inconstitucionais quaisquer medidas estaduais que, sem a criação de outros esquemas alternativos ou compensatórios, se traduzam na prática numa anulação, revogação ou aniquilação pura e simples desse núcleo essencial. A liberdade de conformação do legislador e inerente auto-reversibilidade têm como limite o núcleo essencial já realizado⁴⁹.

O instituto da proibição do retrocesso em matéria ambiental está diretamente relacionado à fórmula jurídica do “mínimo existencial”, amplificada a partir dos estudos sobre os direitos sociais, sendo certo que a ideia dos imperativos jurídico-ambientais mínimos abrange os aspectos da qualidade ambiental em parâmetros saudáveis.

Então, além dos direitos sociais já consagrados pela doutrina no interior do conceito de mínimo existencial, tais como saúde, saneamento, moradia, lazer, etc., se encontra o meio ambiente equilibrado e saudável, de forma que, sem ele, não faria o menor sentido qualquer das demais garantias: os direitos à vida e à dignidade humanas, por exemplo, estariam fatalmente ameaçados.

Além das limitações e obrigações direcionadas à atividade estatal, como vimos, a disposição ambiental constitucional obriga indivíduos e coletividades. O art. 225, da Constituição brasileira prescreve responsabilidades bastante claras

⁴⁸ BENJAMIN, A. H. *Princípio da proibição de retrocesso ambiental*. In: SENADO FEDERAL, Comissão de Meio Ambiente, Defesa do Consumidor e Fiscalização e Controle (org.). Princípio da proibição de retrocesso ambiental. Brasília, 2012. p. 55.

⁴⁹ CANOTILHO, J. G. *Direito Constitucional e teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina, 1998. p. 321.

aos particulares, tais como os deveres de não degradar os recursos naturais; de corresponsabilidade financeira na conservação desses recursos; da utilização de técnicas que minimizem os efeitos negativos da exploração econômica; de impedir ou fazer com que o Estado intervenha em qualquer atividade ambientalmente degradante, entre outros.

Portanto, no regramento constitucional brasileiro, a proteção do meio ambiente não se restringe ao espectro da responsabilidade estatal, mas constitui um dever de alcance integral, isto é, delegado a toda a coletividade. Como titular do direito fundamental ao meio ambiente sadio e equilibrado, a sociedade como um todo é também sujeito ativo do dever fundamental da proteção desse direito.

Não por acaso, o regime jurídico contempla instrumentos adequados para a defesa desse direito, que são postos à disposição da população, tais como a ação popular, a ação civil pública, a participação em conselhos e audiências públicas em todas as esferas da administração ambiental, entre outros.

Dessa maneira, os deveres fundamentais dizem respeito à tarefa conjunta de proteger o meio ambiente, enquanto direito irrevogável e indispensável de todos, e os encargos que neles se consubstanciam são considerados de maneira autônoma, isto é, desvinculados de qualquer prestação jurídica de caráter subjetivo, na medida em que constituem obrigações para com a própria sociedade.

Se lançarmos, no entanto, um olhar mais amplo para o compromisso socioambiental incutido nesses deveres, perceberemos que, apesar dos limites antropocêntricos da Constituição, a responsabilidade ambiental representa muito mais que uma obrigação para com a sociedade brasileira, mas com a humanidade e com toda a comunidade de seres.

Disso, decorre que a assertiva no sentido de a sociedade ser, ao mesmo tempo, sujeito ativo e passivo do direito-dever fundamental ao ambiente ecologicamente equilibrado - como é comum encontrar na doutrina -, deveria, em tese, ser antecedida por uma vasta reflexão acerca do próprio conceito de sociedade para o Direito Ambiental. O que ela significa quando se trata da prescrição constitucional do direito ao ambiente? quais são os seus limites? quem

a integra e quem está à sua margem? Eis um aspecto bastante questionável e objeto de parca discussão na doutrina jurídico-ambiental: vincular a noção de sociedade à ideia de comunidade jurídica.

[...] no pensamento grego o conceito de sociedade está delineado na teoria ética e política, no mundo romano, isso se dá no campo jurídico e, mais especificamente, no campo da prática jurídica e das relações comerciais, provavelmente influenciado pela prática comercial helenística. Por causa disso, o conceito não só se aperfeiçoou, mas, adiante, surgiria a expressão que ficaria consagrada em uma multiplicidade de línguas para designá-lo: *societas*⁵⁰.

Mais que a uma sociedade, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado é relativo a toda a comunidade de seres e, como consequência, a obrigação de preservá-lo também o é, embora a ideia do dever jurídico fundamental seja evidentemente orientada para a conduta do homem, no âmbito da comunidade jurídica a qual pertence.

Ainda, como vimos, os dispositivos fundamentais, estejam neles prescritos direitos ou deveres, possuem um componente cultural indispensável: a sua referência aos valores, que lhes conferem adesão e aplicabilidade, isto é, possibilitam a sua existência de fato. Dessa forma, o dever fundamental de proteção do meio ambiente tem caráter jurídico e moral, e incide como parâmetro regulador na relação entre a sociedade e a natureza, tendo relação direta com a responsabilidade ética.

Aqui destacamos uma quebra lógica: como o chamado constitucional à responsabilidade ambiental pode realizar o seu pleno conteúdo se ele emerge da mesma racionalidade fragmentária ou das mesmas discontinuidades que motivaram o seu surgimento? O homem ocidental só se reconhece fora do seu oceano cultural nas aulas de biologia.

Quando a natureza não é objeto de estudo, isto é, objeto culturalmente assimilável, não há sensação de pertencimento. A noção de pertencimento

⁵⁰ “*Si, como hemos expuesto, en el pensamiento griego el concepto de sociedad se perfila en la teoría ética y política, en el mundo romano esto tiene lugar en el campo jurídico y más concretamente en el ámbito de la praxis jurídica y de las relaciones comerciales, probablemente por influencia de la práctica comercial helenística. Merced a ello no sólo se perfecciona el concepto, sino que además surge la palabra que quedará consagrada en multitud de lenguas para designarlo: la societas*”. MOLINERO, M. R. La sociedad y el Derecho. In: *Anuario de Filosofía del Derecho*, v. 7, 1990. p. 241.

implica o dever e a solidariedade necessários para a realização do direito fundamental ao ambiente, do contrário, vamos ter de insistir nos velhos instrumentos punitivos do Direito, enquanto ecossistemas morrem alheios a tudo isso, sanções, infratores, tribunais, etc.

Mais que a qualidade ou a quantidade de normas em matéria ambiental, precisamos buscar melhores valores, capazes de superar a distinção clássica entre natureza e cultura. Os estudos recentes da Antropologia Ecológica nos revelam vivências, experiências, instrumentos e valores completamente distintos, que podem contribuir largamente com o campo jurídico.

Repisamos que a crise ambiental não é um problema que se refere ao Direito, e sim a toda a comunidade de seres. É natural que a busca de soluções passe pela convocação de todos os saberes e de todos os envolvidos. Nenhum conhecimento isolado será capaz de oferecer respostas adequadas à questão.

Enfim, a compreensão acerca do regime jurídico-ambiental que delimitamos neste capítulo faz um *link* entre o traçado que apresentamos acerca da oposição entre natureza e cultura com o Direito do Ambiente, onde nos valem da instrumentalização realizada pelo Direito brasileiro para demarcar algumas repercussões que, adiante, serão objetos de debate mais amplo, especialmente no que se refere aos aspectos epistemológicos do campo jurídico e da sua reavaliação através dos estudos da Antropologia Ecológica mais recente, resguardado o pressuposto da crise ambiental como crise eminentemente humana e do conhecimento.

CAPÍTULO IV - O DIREITO AMBIENTAL ALÉM DE NATUREZA E CULTURA: DEBATE EPISTEMOLÓGICO E APORTES DA ANTROPOLOGIA ECOLÓGICA

4.1. ESTRATÉGIAS CONCEITUAIS DO SABER AMBIENTAL

A questão ecológica e as propostas da interdisciplinaridade e, mais recentemente, da transdisciplinaridade, emergiram no debate científico como resposta às limitações epistemológicas impostas por uma racionalidade já incapaz de oferecer métodos eficazes para a solução dos problemas que surgiram ou que se agravaram na modernidade. A linearidade que, de um lado, tem se mostrado adequada para a explicação dos fenômenos naturais isolados, do outro, expõe, cada vez mais, a sua insuficiência diante de problemas complexos, que envolvem sistemas culturais.

Esse panorama, por si, não denunciaria um problema, vez que a ciência foi capaz de oferecer ferramentas próprias para o conhecimento acerca do humano. Ocorre que o desenvolvimento que engendrou a modernidade, e que a partir dela se acentua exponencialmente, deu origem a um conjunto de problemas completamente novo, cujas principais características que o diferenciam dos demais são a incerteza e a complexidade, de maneira que a sua compreensão e resolução ultrapassam largamente as possibilidades oferecidas pela racionalidade fragmentária cartesiana. Esses problemas, suas causas, efeitos e afetados não podem mais ser desmembrados pela razão em compartimentos mais ou menos comunicantes.

Essa insuficiência fundamenta a crítica acerca da fragmentação do conhecimento nas bases da ciência moderna, a qual reivindica um novo paradigma capaz de reunificar a realidade fragmentada, a partir de uma perspectiva científica holística e integrada. Essa proposta se mostra ainda mais necessária e urgente quando consideramos a problemática ambiental.

Como afirma Leff, o saber ambiental não constitui um campo discursivo homogêneo, o que implica na sua impossibilidade de assimilação por disciplinas científicas distintas. Ao contrário, ele carrega em si mesmo o caráter integrador, que problematiza o conhecimento fragmentado em áreas específicas e

administrado setorialmente, visando constituir teorias e práticas voltadas para a rearticulação das relações sociedade-natureza¹.

Nesse sentido, Hissa destaca a autonomia e o alcance que caracterizam o conhecimento ambiental:

[...] o desenvolvimento dos saberes ambientais emerge sem a chancela dos limites disciplinares, livres como a abertura da fronteira, voltados para o exterior, feitos de uma trama caótica. Não há objetos definidos, mas diversas possibilidades de estruturação teórica de objetos que se atravessam e que se tornam mundos feitos de interseções a interrogar a disciplina: tecidos juntos, transversais, complexos, transdisciplinares. Não há metodologias próprias, monopolizadas: há uma multiplicidade anárquica de alternativas de tratamento integrado das questões ambientais².

O conhecimento ambiental, portanto, não possui caráter homogêneo ou unitário. Ele aponta para uma compreensão que se constitui a partir de uma variedade de relações estabelecidas entre o objeto, o próprio sujeito e os métodos de análise eleitos conforme o enfoque de cada ciência. Nas palavras de Leff, o ambiental de cada ciência é definido a partir da transformação dos seus conceitos e métodos, que dão espaço para a articulação interdisciplinar do saber ambiental, construindo novas teorias, disciplinas e técnicas³.

Acreditamos, contudo, que a menção de Leff à interdisciplinaridade não capta totalmente o real sentido que o saber ambiental adquire a partir da superação dos eixos do projeto cartesiano. Não se trata, com efeito, da proposta de maior articulação entre os campos científicos existentes, ou mesmo entre distintos recortes da realidade, a fim de compreender determinados objetos de caráter socioambiental, mas de um processo de reconstrução do próprio conhecimento, a partir da perspectiva ambiental. Essas características apontam para as noções da transdisciplinaridade.

Os fenômenos sociais e naturais são detectáveis, isto é, podem ser materialmente aferidos. No entanto, as noções envolvidas na compreensão das

¹ Cf. LEFF, E. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2012.

² HISSA, C. E. V. (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 59.

³ LEFF, E. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2007. p. 168.

suas causas e dos seus efeitos, bem como as suas possibilidades de resolução, estão intimamente adstritas a estratégias conceituais, que dizem com a construção, o reconhecimento e/ou a eleição de valores, ideologias, métodos e conhecimentos distintos.

Por essa razão, o debate acerca do conhecimento ambiental não se restringe aos aspectos da racionalidade científica. É o que observamos quando novos esquemas conceituais emergem fora dos espaços convencionais de produção de conhecimento, apresentando soluções viáveis para problemas que desafiam as ferramentas epistemológicas de tradição.

Os novos problemas e conflitos advindos do desenvolvimento das sociedades humanas fez com que a ciência clássica, que outrora situava sua compreensão de mundo na ordem, na estabilidade e na abstração geral, passasse a considerar o papel fundamental do caos, da instabilidade e da excepcionalidade dos fenômenos.

A crise ambiental, em sua dimensão epistêmica, oferece à razão um leque de impasses alicerçados na incerteza de causas, efeitos, relações, etc., cujos aspectos são melhor compreendidos através do pluralismo de ideias, o que reforça a noção de que o processo de reformulação do conhecimento atualmente em curso tem como elemento chave a diversidade cultural, especialmente no que toca a questão ambiental. Novos valores e princípios são incorporados pela racionalidade ambiental e, a partir deles, instrumentos e técnicas alternativas somam forças na difícil tarefa de reequilibrar a relação entre a sociedade e o ambiente.

Nesse processo, uma das características que mais se destacam é o fato de que essa racionalidade emergente não almeja, sobretudo, o *status* da cientificidade através do controle da verdade científica:

[...] não faz sentido pensarmos numa epistemologia mestre que seja capaz de envolver todas as epistemologias, sobretudo porque os saberes são localizados, ou seja, nem mesmo a ciência hegemônica,

com todo seu poder, pode ser apresentada como uma epistemologia dominante⁴.

Assim, a busca pela compreensão da realidade e pela solução dos problemas socioambientais se dá no âmbito de uma relação dialógica entre os distintos conhecimentos produzidos em sistemas culturais diferentes, que coevoluem com a variedade de naturezas que os abrangem. Essa confluência favorece os processos de hibridização cultural, onde os conhecimentos indígenas e uma multiplicidade de saberes gerados pelas mais variadas experiências são convocados para o debate.

A crise ambiental, que se apresenta como questão à ciência do Ocidente, não se mostra de igual maneira a nenhum universo epistemológico externo a ela, estejamos a falar das causas, dos causadores, dos efeitos, dos afetados ou, especialmente, da solução. O que se demonstra inegável, com efeito, é o fato de que ela escancara o fracasso do projeto cultural iluminista, centrado no progresso, na razão instrumental e na concepção dualista do mundo:

Termos como “progresso” e “globalização”, outrora representantes do desejável ideário desenvolvimentista, adquiriram novos significados ante a realidade de muitos povos. Subdesenvolvimento, violação de direitos humanos essenciais, concentração de renda e degradação ambiental não podiam ser vistos como efeitos colaterais, mas defeitos estruturais de uma fórmula que não deu certo, ao menos para um considerável número de países⁵.

O desenvolvimento desvelou um momento sócio-histórico que se caracteriza pela incerteza e pelo risco difuso, oriundos das novas tecnologias e das transformações das relações humanas e de produção, que provocaram modificações de igual monta na relação entre as sociedades e o meio ambiente, com o triunfo do mundo cultural ocidental sobre a natureza.

A percepção de que a crise ambiental que vivenciamos se trata, na verdade, de uma crise estrutural da razão e do progresso humanos no Ocidente

⁴ ROSA, I. S. C. *Diálogo entre o pluralismo epistemológico e o multiculturalismo crítico na formação inicial de professores(as) de biologia*. Tese (Doutorado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) - Programa de Pós-graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências da Universidade Estadual de Feira de Santana. Salvador, 2019. p. 41.

⁵ CALGARO, C.; COIMBRA, D. *A utopia progressista em face do projeto político-econômico do buen vivir na América Latina*. *Redes: Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, v.5, n. 2, 2017. p. 60.

é, precisamente, o ponto de virada, que apresenta os maiores desafios científicos do mundo atual: admitir a insuficiência dos paradigmas científicos postos, produzir novos e buscar tantos outros fora do contraditório sistema cultural hegemônico.

4.2. ESTRATÉGIAS CONCEITUAIS DO SABER JURÍDICO-AMBIENTAL

Apesar das ficções puristas, já bastante contestadas, as transformações pelas quais a teoria do conhecimento passa, influenciam e remodelam constantemente o Direito, enquanto ciência, e com ele o seu ramo ambiental. Evidentemente, por se tratar de um campo científico, o estudo em Direito Ambiental requer a compreensão dessas bases epistemológicas, sobretudo, a fim de captar essas mudanças.

As inquietações da Epistemologia clássica diante de problemas teóricos e práticos que parecem resistir aos métodos e à linearidade do conhecimento cartesiano é a mesma que deve provocar o Direito a abandonar os silogismos. A ciência pós-moderna, como aferimos anteriormente, está se reinventando, se reconstruindo a partir de uma racionalidade capaz de subverter os próprios limites metodológicos tradicionais, a fim de encontrar as respostas e as soluções que procura e que a sociedade dela demanda.

Como descrevemos, o próprio ramo científico que tomou para si a tarefa de esquadrihar os fenômenos e manifestações puramente humanos - a Antropologia - tem sofrido semelhante transformação, quando, correndo o risco da inespecificidade, questiona o seu próprio campo analítico, reconhecendo os defeitos da fragmentação do conhecimento e admitindo a hibridação natureza-cultura ou mesmo a superação completa dessa distinção.

Da mesma forma, o Direito e seus institutos foram construídos sobre os alicerces de um ideário que priorizava a certeza, o formalismo e a segurança das relações sociais, bases que estão ruindo atualmente. Certamente, todo esse movimento deve ter repercussões análogas no campo da ciência jurídica, sob risco de tornar-se inútil diante dos problemas advindos da evolução tecnológica e da complexidade cada vez maior das relações humanas e destes com o ambiente.

O suplante do jusnaturalismo pelo positivismo e a proposta transição deste para o chamado pós-positivismo ilustram o passo do Direito na esteira das transformações do pensamento científico. A adoção de determinado modelo científico repercute no imaginário jurídico e, conseqüentemente, na regulação das relações e na interpretação e aplicação das normas.

À semelhança do campo antropológico, contudo, a ciência jurídica tem sido âmbito de um debate permanente em torno dos seus aspectos metodológicos e da definição do seu objeto de análise. Por muito tempo, a maior parte da doutrina compreendia o Direito como um exercício do intelecto destinado a racionalizar e sistematizar os fenômenos jurídicos, isto é, uma concepção dogmática, que prescreve uma atuação científica centrada na norma, sem compromisso com a análise dos aspectos valorativos da sua conveniência social.

Embora essa noção muito tenha contribuído para o reconhecimento do Direito como campo científico, tem sucumbido diante da impossibilidade de distanciamento do seio social que o origina. A partir disso, é possível questionar a existência e a necessidade dessa ruptura entre a ciência jurídica e os aspectos valorativos. Ora, as questões humanas e sociais constituem o próprio campo de exploração do Direito. É notório que a transformação dos valores de uma sociedade imponha ao campo jurídico a necessidade de adequação da norma posta, não o contrário.

Como vimos, a ciência atual passa por um momento de revisão dos seus postulados, afastando-se cada vez mais do perfil dogmático do conhecimento e admitido a relatividade e a provisoriedade como alicerces dessa reformulação. O Direito que postule cientificidade não pode estar alheio a essa transição.

A epistemologia contemporânea não mais considera como características do conhecimento científico a objetividade, a neutralidade, a clareza e a certeza. De fato, hoje se entende que a ciência é essencialmente provisória, composta de teorias e enunciados considerados verdadeiros até que se demonstre o contrário⁶.

As correntes que refutam a postura acrítica e dogmática do Direito apontam os fenômenos sociais como objetos fundamentais da análise jurídica.

⁶ MACHADO SEGUNDO, H. B. *Por que dogmática jurídica?* Rio de Janeiro: Forense, 2008. p. 10.

Isso implica uma virada epistemológica em duas vertentes: a primeira, questiona se o Direito é, de fato, uma ciência - questionamento que a própria teoria do conhecimento tem de enfrentar ao incorporar saberes não hegemônicos e reformular as suas bases, o que, portanto, não representa uma particularidade do Direito - e; a segunda e mais óbvia, confrontar as perspectivas normativistas que pressupõem o alheamento das normas aos aspectos fáticos da realidade social.

Ao escopo desses questionamentos, Latorre introduziu a ideia do “problema da mutabilidade do objeto”, vale dizer, o Direito não possui um objeto estático, mas móvel, pois esse dinamismo marca a sociedade que o concebe⁷. Nesse sentido, a pesquisa jurídica deve considerar a interação fática e valorativa com a realidade social, a fim de conceber teorias e instrumentos regulatórios alinhados com o movimento das relações e com a transformação dos valores sociais.

Deve-se reconhecer que os problemas científicos em pauta no século XXI demarcam uma série de características que os diferenciam daqueles dos séculos anteriores. Basta que observemos melhor os contornos das crises social, humana e, particularmente, ambiental de nossa época, para que percebamos o equívoco do Direito que ainda sustenta abordagens e métodos baseados em uma perspectiva unidimensional para lidar com essa problemática.

O mundo em que vivemos hoje é caracterizado por suas interconexões em um nível global, em que fenômenos físicos, biológicos, psicológicos, sociais e ambientais são todos reciprocamente interdependentes. Para descrever esse mundo de maneira adequada, precisamos de uma visão mais ampla, holística e ecológica, isto é, em relação ao todo existente e interdependente, pois tudo influencia tudo; mas isso não pode ser oferecido a nós pelas concepções reducionistas de mundo, nem pelas diferentes disciplinas isoladamente; precisamos de uma nova visão da realidade, de um novo paradigma⁸. (tradução nossa)

⁷ LATORRE, A. *Introducción al derecho*. Barcelona: Ariel, 2012. p. 16.

⁸ “El mundo en que hoy vivimos se caracteriza por sus interconexiones a un nivel global en el que los fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, sociales y ambientales, son todos recíprocamente interdependientes. Para describir este mundo de manera adecuada necesitamos una perspectiva más amplia, holista y ecológica, es decir, en relación con todo lo existente e interdependiente, pues todo influye sobre todo; pero estos no nos los pueden ofrecer las concepciones reduccionistas del mundo ni las diferentes disciplinas aisladamente; necesitamos una nueva visión de la realidad, un nuevo paradigma”. MARTÍNEZ, M. *Epistemología y metodología cualitativa en las ciencias sociales*. Ciudad de México: Editorial Trillas, 2008. p. 73.

Portanto, é exigido do jurista um pensamento capaz de reunir distintos valores e saberes, muitas vezes conflitantes, o que significa abandonar a ideia de uma verdade única que compreende a realidade. Considerar que a realidade é flutuante e que a certeza não existe é uma tarefa pesada para o Direito, mas somente essa postura pode penetrar a complexidade das relações, a fim de compreendê-las e de pacificar os conflitos, de maneira justa e adequada.

A dinâmica das relações entre os homens e destes com o ambiente não respeita conhecimento setorial, as competências acadêmicas, os métodos próprios, a precisão do objeto. Os conflitos não são jurídicos, ecológicos, urbanísticos, sociais ou antropológicos, eles podem ser caracterizados por aspectos de cada um desses ramos, mas as suas dimensões não são compreendidas a partir deles, isoladamente.

É o conflito que determina que tipo de conhecimentos devem ser agregados na busca de uma solução, quais métodos são mais adequados, que recortes devem receber maior enfoque, sendo certo que as questões contemporâneas, particularmente, a problemática ambiental, subverte qualquer tentativa de fragmentação do saber - o convite à lucidez, que faz Morin:

Enfrentar a dificuldade da compreensão humana exigiria o recurso não a ensinamentos separados, mas a uma pedagogia conjunta que agrupasse filósofo, psicólogo, sociólogo, historiador, escritor, que seria conjugada a uma iniciação à lucidez⁹.

Assim, as crises e transformações que atravessam o Direito atualmente acompanham o passo da ressignificação da própria teoria do conhecimento e resultam das mudanças nas relações sociais e da necessidade de oferecer instrumentos mais efetivos para os novos problemas da humanidade. Segundo Valentín Petev:

[...] isso se reflete diretamente na metodologia jurídica, buscando ao mesmo tempo a superação do formalismo por meio de um método aberto para uma sociedade aberta, que leve em consideração os desenvolvimentos econômicos, políticos, sociais, ecológicos e culturais,

⁹ MORIN, E. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 51.

e o surgimento das tecnologias e das ciências, que mudaram o mundo contemporâneo¹⁰. (tradução nossa)

O Direito, então, se recria, mas não apenas na sua dimensão epistemológica, também nos seus aspectos técnico-normativos.

O fato é que, para além da observação de Petev, quando pontua que as ciências mudaram o mundo contemporâneo, também o mundo atual impôs profundas transformações à ciência. O lugar do encontro das ciências naturais com a ciência jurídica, no precioso intento de propor uma abordagem científica mais adequada para a solução dos problemas ambientais, é uma oportuna ilustração dessa mudança.

A percepção de que a crise ambiental decorre de distorções na relação que as sociedades humanas estabelecem com o meio, isto é, de que o componente chave nessa problemática é o elemento humano, se tornou ponto de convergência entre as ciências sociais e naturais.

[...] o monopólio das ciências duras não tem sido suficiente (e às vezes tem sido improdutivo) para capturar a complexidade do fenômeno ambiental. [...] a convicção de que a questão ambiental deveria ser estudada e explicada seguindo o modelo das ciências naturais ou duras, de maneira alheia ao sistema das ciências sociais ou suaves, provocou uma consequência nefasta¹¹. (tradução nossa)

Como expomos no capítulo anterior, o reconhecimento e a afirmação da Ecologia, na segunda metade do século XX inseriu a questão ambiental no debate científico. O anúncio da crise ambiental instalada ecoou nas agendas políticas das nações, repercutindo na profusão de normas visando a tutela dos recursos naturais. O meio ambiente como bem juridicamente tutelado é uma expressão da

¹⁰ “[...] esto se refleja en la metodología jurídica en forma directa, buscando al mismo tiempo la superación del formalismo por medio de un método abierto para una sociedad abierta, que tenga en cuenta los desarrollos económicos, políticos, sociales, ecológicos y culturales, y el auge de las tecnologías y las ciencias que han modificado al mundo contemporáneo”. PETEV, V. *Metodología y ciencia jurídica en el umbral del Siglo XXI*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1996. p. 13.

¹¹ “[...] el monopolio de las ciencias duras no ha sido suficiente (y en ocasiones ha sido inconducente) para captar la complejidad del fenómeno ambiental. [...] la convicción de que el tema ambiental debía ser estudiado y explicado siguiendo el modelo de las ciencias naturales o duras, resultándole ajeno el sistema de las ciencias sociales o blandas, ha prohiado una consecuencia nefasta”. ROSATTI, H. *Derecho Ambiental Constitucional*. Santa Fe: Rubinzal-Culzoni Editores, 2004. p. 19.

dimensão humana da crise e da necessidade da fusão de saberes, mais que apenas um diálogo entre as ciências.

A pesquisa jurídica e a regulação da relação entre a sociedade e a natureza implicam, não apenas que o Direito recorra a outros setores do conhecimento, mas que estes recorram ao Direito. A necessidade de interação entre esses campos revela um objeto de estudo capaz de subverter os formalismos e as certezas que fundam a ciência jurídica tradicional, outorgando-lhe uma nova característica: ser transdisciplinar, aberto e em constante movimento. “Sobretudo, ser um Direito de ruptura¹²” (tradução nossa).

Isso está de acordo com uma série de transformações sociais, políticas e econômicas que estão ocorrendo no mundo, e que de uma forma ou de outra, são o contexto dentro do qual se debate um tema que antes era monopólio de juristas, mas agora é uma reflexão interdisciplinar. Interdisciplinaridade esta que tem deslocado a posição do jurista, que se viu sobrecarregado por uma série de conhecimentos alheios à sua formação profissional e à sua própria concepção de mundo¹³. (tradução nossa)

A verdade é que as dimensões sociais, culturais, políticas e ecológicas da questão ambiental transcendem o campo jurídico. “Transcendem”, no sentido de ultrapassar a mera regulação da utilização dos recursos naturais, para se transformar em campo teleológico de estudo, com vista para a transformação da relação entre o homem e a natureza, a partir das mais diversas abordagens e saberes complementares. Busca-se, como já destacado, transformar a natureza humana, com a finalidade da coexistência harmoniosa entre os seres, sejam eles ou não integrantes da comunidade jurídica considerada.

Ocorre que o tratamento da questão ambiental impõe ao Direito um desafio metodológico ainda maior que o do compartilhamento de saberes: o de ser capaz de recorrer às ferramentas oferecidas pelos demais ramos do

¹² “[...] sobre todo el ser un derecho de ruptura”. MACÍAS, L. F. *El daño ambiental: hacia una reflexión conceptual desde la filosofía y el Derecho Ambiental*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007. p. 131.

¹³ “Esto concuerda con una serie de transformaciones sociales, políticas y económicas que se están produciendo en el mundo, y que de una u otra forma son el contexto dentro del cual se debate un tema que anteriormente era monopolio de los juristas pero ahora es una reflexión interdisciplinaria. Interdisciplinariedad que ha desplazado al jurista, quien se ha visto desbordado por una serie de conocimientos ajenos a su formación profesional y a su misma concepción del mundo”. Idem. p. 128.

conhecimento, sem perder de vista o rigor interpretativo da lei. Nesse sentido, Macías destaca que:

A multidisciplinaridade e a interdisciplinaridade do direito não podem ser concebidas como uma forma ou caminho que leve à perda dos princípios da ciência jurídica. É uma necessidade interpretativa do Direito Ambiental recorrer ao conhecimento de outras ciências, e isso se torna problemático se o jurista e o operador jurídico não encontram os limites entre as ciências auxiliares e a ordem jurídica¹⁴. (tradução nossa)

Uma compreensão holística empreendida pelas ciências jurídicas não deve impor a morte da natureza epistêmica e dos princípios gerais do Direito. Ao contrário, deve revisitar suas bases a fim de incorporar novos objetos de estudo, instrumentos de regulação, abordagens e métodos, que sejam mais adequados para o tratamento dos problemas atuais, de modo a materializar os seus próprios fins.

Nesse passo, a metodologia nos estudos jurídico-ambientais tem de acolher processos investigativos mistos, de alcances multi, inter e transdisciplinares. Aliás, essa perspectiva foi encampada pela Lei nº 9.795/99, quando elenca, em seu art. 4º, dentre os princípios básicos que regem a educação ambiental, o “pluralismo de ideias e concepções pedagógicas, na perspectiva da inter, multi e transdisciplinaridade”¹⁵.

Embora esses termos tenham sido comumente utilizados de maneira intercambiável, dado que ambos representam, em alguma medida, uma espécie de interação entre diferentes áreas do conhecimento, eles possuem características e alcances variados.

A multidisciplinaridade se caracteriza por uma ação simultânea de uma gama de disciplinas em torno de uma temática comum. Essa atuação, no entanto, se dá de maneira fragmentada, na medida em que não há enfoque na relação

¹⁴ “*La multidisciplinariedad e interdisciplinariedad del derecho no puede concebirse como una manera o vía que conduzca a perder los principios de la ciencia jurídica. Es una necesidad interpretativa del Derecho Ambiental recurrir al conocimiento de otras ciencias, y esto se hace problemático si el jurista y el operador jurídico no encuentran los límites entre las ciencias auxiliares y el orden jurídico*”. Idem. p. 132.

¹⁵ BRASIL. *Política Nacional de Educação Ambiental*, Lei nº 9.795. Brasília, 1999.

entre os conhecimentos disciplinares ou algum tipo de cooperação entre as disciplinas¹⁶.

Por sua vez, a interdisciplinaridade, segundo Jupiassu, é caracterizada pela presença de uma axiomática comum a um grupo de disciplinas conexas e definida no nível hierárquico imediatamente superior, o que introduz a noção de finalidade¹⁷.

Já o termo transdisciplinaridade tem enfoque na ligação entre as disciplinas, nos espaços de conhecimento que consubstanciam os vínculos entre elas, buscando ultrapassá-las, com o objetivo de construir um conhecimento integral, unificado e significativo.

Nesse ponto, a noção de Nicolescu compreende a percepção da oposição entre natureza e cultura, quando afirma que a transdisciplinaridade se apresenta como contraposição a um modelo de apreensão da realidade que leva os sujeitos a não se perceberem em sua integralidade, incentivando o distanciamento em relação à natureza e o isolamento das pessoas¹⁸. Retomaremos essa ideia a seguir.

Dessa maneira, concluímos que, no referente aos estudos jurídico-ambientais, a pesquisa disciplinar, com enfoque na análise normativa pura não é capaz de oferecer resposta às necessidades epistemológicas que a crise ambiental impõe ao conhecimento científico atual.

Pela diversidade de saberes sobre os quais, necessariamente, se alicerça, o Direito Ambiental é uma fonte de conhecimento holística por natureza, que requer o abandono das abordagens fragmentárias de estudo para uma compreensão da dimensão integradora do seu objeto, sob risco de se perder na retórica e na inefetividade.

4.3. OS LIMITES EPISTÊMICOS DO DIREITO AMBIENTAL

¹⁶ JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 25.

¹⁷ Idem. p. 28.

¹⁸ Cf. NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

A partir do que exploramos, podemos afirmar que independentemente da abordagem ou dos conhecimentos que serão agregados, o estudo em Direito Ambiental deve passar pela questão acerca de como determinado aspecto de relevância jurídica (instituto, norma, fenômeno, etc.) afeta o sistema social e/ou ambiental sob análise. Os caminhos possíveis para a pesquisa jurídica, que aqui analisamos pelo viés ambiental, devem buscar, de uma maneira ou outra, responder a este questionamento central.

Seguindo a delimitação proposta por Bernal e García, a pesquisa jurídica pode ser desenvolvida em dois sentidos distintos, que se diferenciam de acordo com o problema posto: problemas que se encontram no interior do Direito, e; problemas que se encontram fora do Direito¹⁹.

Embora a questão ambiental demande o entrecruzamento desses caminhos, eles apontam para campos analíticos com características diversas. No primeiro, os problemas relacionados com a pesquisa jurídica se referem às fontes formais do Direito, isto é, os princípios, a doutrina, a norma, etc. No segundo, os problemas se encontram fora do ordenamento jurídico, e são relativos aos elementos da realidade socioambiental. Diante disso, vamos explorar alguns aspectos limitantes da produção do conhecimento jurídico-ambiental, a partir dessa distinção.

4.3.1. Limites instrumentais

Se a atuação de Kelsen impulsionou o reconhecimento do Direito como campo científico, no mesmo passo, determinou o afastamento deste em relação aos demais setores do conhecimento. Longe de ser uma etapa superada da evolução do saber jurídico no Ocidente, esse alheamento ainda é sustentado por parte da doutrina, que enxerga na influência dos demais saberes o risco da dissolução do próprio Direito como ciência. Aceitam, no entanto, risco maior: o da ineficácia, o que explica, em alguma medida, a postura passiva e, em muitos casos, o desserviço prestado pela regulação inadequada à questão ambiental.

¹⁹ BERNAL, M.; GARCÍA, D. *Metodología de la investigación jurídica y socio-jurídica*. Tunja: Fundación Universitaria de Boyacá, 2003. p. 25.

Essa descontinuidade produziu um Direito que, embora ostente cientificidade, não se reconhece na cultura, pois distanciado dos fenômenos socioculturais do sistema que o fundou e; também não se reconhece na natureza, pois incapaz de apreender o que está além do humano e a dinâmica das relações estes e o ambiente. Em suma, uma ciência presa na jaula da sua própria linguagem e metalinguagem, condenada à idiotia - no sentido original grego da palavra que designa aquilo que está restrito a si mesmo -.

Noutro passo, o campo ambiental é, desde sempre, a seara das necessidades concretas, que exigem soluções para problemas complexos e sensíveis:

O desafio da articulação das ciências na pesquisa ambiental deve-se a duas razões: de um lado a problemática ambiental se afigura em geral complexa pelos fatores e interações envolvidos nos sistemas analisados, o que dificulta uma integração teórica e metodológica, e, por outro lado, a dificuldade dos próprios pesquisadores de distanciarem-se de suas especialidades, ficando abertos para criarem novos pontos de vista, que são necessários para as questões ambientais²⁰. (tradução nossa)

A articulação entre o Direito e a já promovida “ciência do Ambiente” - O Direito Ambiental - deveria, antes mesmo de produzir contribuições para o debate ambiental, provocar a transformação do próprio Direito. No entanto, o interesse da ciência jurídica pela problemática ambiental, não raro, tem por objeto a lei ambiental e não o ambiente.

Isso confere ao saber jurídico-ambiental uma excessiva vinculação ao seu próprio núcleo epistêmico, que ao invés de se abrir para novas categorias, enclausura fenômenos e interações em padrões tomados de empréstimo do Direito clássico, tornando o ambiente uma entidade formal e inanimada.

[...] não se pode entender o Direito Ambiental de maneira hermética, a partir, por exemplo, do seu corpo normativo; antes pelo contrário, o estudo da disciplina jurídico-ambiental distingue-se do estudo jurídico tradicional por sua finalidade e método. É um estudo que se desenvolve à luz de um pensamento ecológico, numa interação complexa com os

²⁰ “El desafío de articular la ciencia en la investigación ambiental se debe a dos razones: por un lado, el tema ambiental es generalmente complejo debido a los factores e interacciones involucradas en los sistemas analizados, lo que dificulta la integración teórica y metodológica, y, por otro, la dificultad de los propios investigadores para distanciarse de sus especialidades, manteniéndose abiertos a la creación de nuevos puntos de vista, los más necesarios en temas ambientales”. LEFF, H. (Ed.). *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1986. p. 28.

demais campos do conhecimento humano e à luz das crises e dos antagonismos que determinam e explicam seu surgimento²¹.

Evidentemente, não se trata de desconsiderarmos a importância do aspecto normativo do Direito Ambiental, mas de buscarmos as suas limitações, no que diz respeito ao enfrentamento dos problemas ambientais, tomados aqui como crise humana e do conhecimento.

Assim como ocorre em parte da Antropologia e em outras áreas científicas, a análise jurídico-ambiental pressupõe a existência de um limite definido entre o sujeito cognoscente e o objeto em estudo. Como as componentes da luz branca, que só podem ser vistas mediante o artifício do prisma, assim também o Direito fragmenta a realidade para compreendê-la sob a ótica dos seus institutos. Produz descontinuidades na busca de regular a relação entre a sociedade e a natureza, sem, contudo, entender das relações, da sociedade ou da natureza. É o ponto cego, a que Maturana e Varela se referem:

Nossa experiência visual corresponde a um espaço contínuo e, a menos que façamos essas engenhosas manipulações, não percebemos que de fato há uma descontinuidade que deveria aparecer. [...] quando examinarmos mais de perto como chegamos a conhecer esse mundo, descobriremos sempre que não podemos separar nossa história das ações - biológicas e sociais - a partir das quais ele aparece para nós²².

Particularmente para o Direito do Ambiente, essa abordagem implica uma compreensão precária da dimensão ambiental, da qual o sujeito e o sistema cultural a que este se vincula, de fato, não podem ser afastados, senão abstratamente.

Os estudos que se aplicam aos problemas ambientais devem necessariamente comungar com os demais saberes, o que, notadamente inclui aqueles que não receberam o “selo da cientificidade ocidental”. A transdisciplinaridade é o caminho através do qual o Direito do Ambiente poderá ser capaz de produzir conhecimentos potencialmente transformadores, que

²¹ SILVEIRA, C. E. M. *A pesquisa na área de Direito Ambiental e sociedade: considerações metodológicas e caracterização das linhas de pesquisa do PPGDir/UCS*. Revista Direito Ambiental e Sociedade, v. 6, n. 1, 2016. p. 277.

²² MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 24 e 27.

possam oferecer soluções práticas e teóricas para os problemas socioambientais do nosso tempo.

Antes, contudo, ele precisa deslocar grande parte dos esforços concentrados na busca da melhor interpretação da lei ou da elaboração legislativa ideal e carregá-los para o entendimento dos domínios cultural e ambiental, com vista para a compreensão das relações que pretende regular. Isso só pode ser feito através da articulação com os demais saberes, experiências e visões de mundo.

É a tarefa que, há algum tempo, tem sido empreendida não apenas no âmbito da Antropologia, como vimos, mas também nos demais campos das ciências humanas e mesmo naturais. O movimento de incorporação dos fenômenos e das relações ecossistêmicas na teoria social tem oferecido bases metodológicas para um campo específico do conhecimento, em formação e permanente “trânsito”: a ciência ambiental²³.

Se antes a razão científica tinha suas “afinidades eletivas” com um grupo de ciências, fechadas sobre seus próprios objetos particulares, a emergência de um novo padrão de cientificidade tende a abrir suas portas para outros domínios antes não navegados. Essa nova racionalidade emergente extrapola os próprios limites dos territórios protegidos pela antiga visão de ciência e de conhecimento científico²⁴.

O Direito Ambiental que proponha desvencilhar-se das suas antigas amarras a fim de cumprir o seu propósito, deve começar por considerar a complexidade do seu objeto, para então compreender o ambiente biofísico e social a partir da ampliação do seu espectro analítico. O Direito tradicional não está apto para essa tarefa. Sua estrutura e princípios fundamentais não são capazes de tomar o ambiente como um emaranhado indissociável de interações socioculturais e naturais. Vale notar o estaqueamento da noção, promovido pela regulação ambiental no Brasil, que exploramos no capítulo anterior.

²³ Cf. FLORIANI, D. *Ciências em trânsito, objetos complexos: práticas e discursos socioambientais*. Ambiente & Sociedade, v. IX, n. 1, 2006 e; SOUZA-LIMA, J. E. *Conhecimento ambiental: indagações sobre o novo campo*. Desenvolvimento e Meio Ambiente, v. 29, p. 9, 2014.

²⁴ FLORIANI, D. *Ciências em trânsito, objetos complexos: práticas e discursos socioambientais*. Ambiente & Sociedade, v. IX, n. 1, 2006. p. 71.

Como vimos, o conhecimento tradicional, que adquiriu *status* hegemônico no Ocidente, postula a separação entre o examinador e o objeto examinado. O sujeito associado ao *cogito* cartesiano, portanto, é aquele que se encontra em posição exterior às relações e ao ambiente que se dispôs a analisar. Também aquele proposto por Kant, cuja capacidade de desvencilhar-se do objeto era virtuosa, não é capaz de suprir as necessidades teóricas e práticas que a nova episteme ambiental requer.

Essa noção de sujeito, que engendrou o controle racional da produção do conhecimento no Ocidente - e com ele, da natureza - não se mostra adequada para o tratamento da problemática ambiental, pois aqui o sujeito só existe na perspectiva da relação que estabelece com o meio biofísico e com os demais sujeitos, e esses sujeitos não estão restritos às sociedades ocidentais ou à determinada comunidade jurídica. É necessário, portanto, que as ciências se abram para desenvolvimentos teóricos que reconheçam a imprescindibilidade dos novos sujeitos cognoscentes.

No campo jurídico, podemos afirmar que o problema do sujeito cognoscente está situado na perspectiva estruturalista. Em Kelsen, o sujeito é tomado emprestado de Descartes e, da mesma maneira, alheio ao seu sistema cultural fundante e ao ambiente em que está inserido. Portanto, o conhecimento jurídico deve ser produzido em um estado de afastamento entre esse sujeito e o seu objeto de análise, qual seja, a norma.

Essa retomada do sujeito cartesiano teve repercussões bem específicas no Direito. Se o objeto da ciência jurídica é a norma, os pesquisadores, operadores e aplicadores do Direito são sujeitos, igualmente situados no exterior dessa norma. Há uma confusão entre os sujeitos capaz de reduzir a produção do conhecimento jurídico às diferentes interpretações da norma.

De outro modo, a perspectiva realista²⁵ também não é capaz de compor o sujeito cognoscente que deve emergir do emaranhado de relações socioambientais, muito embora tenha apresentado uma alternativa à noção cartesiana. Considerar que sujeito e objeto são mutuamente influenciados, ou

²⁵ Forçoso reconhecer, no entanto, que o realismo não se trata de uma teoria unificada.

mesmo codependentes, não significa o suplante da separação entre natureza e cultura, tão determinante para a crise do conhecimento, que se afeiçoa como crise ambiental. Aqui, não há um sujeito que se reconhece no objeto, mas que reconhece o objeto em si e vice-versa.

Nesse passo, é tarefa da ciência jurídica, especialmente do seu ramo ambiental, questionar a maneira como as noções de sujeito e de objeto são construídas e se articulam no seu interior. Para tanto, é preciso ir além do estruturalismo marcante das formulações tradicionais do Direito e do próprio conhecimento jurídico.

4.3.2. Limites socioculturais

Diante dos limites epistemológicos que se impõem ao Direito do Ambiente, no mister de apresentar soluções à crise ecológica, é importante perquirir de que maneira o Direito se insere no diálogo ambiental, isto é questionar qual a influência e o alcance do Direito na relação entre a sociedade e o ambiente, ou ainda, se a ciência jurídica é capaz de promover transformações socioambientais efetivas, através da instrumentalização normativa e da interpretação.

Vimos que o conhecimento ambiental é desfeito ao reducionismo, e que essa postura fluída e aberta tem pouca afinidade com a estrutura e as abordagens tradicionais dos estudos jurídicos. O próprio Direito Ambiental se deixa facilmente apropriar pelo núcleo epistêmico duro da ciência jurídica, limitando a necessária articulação dos saberes ao sub-rogar o ambiente na lei ambiental.

Propomos, no entanto, abandonar esse núcleo e nos dirigirmos à periferia desse campo do conhecimento, no propósito de obter, nas fronteiras do Direito, a permeabilidade necessária para a troca de saberes. Às margens do Direito estão os encontros e a influência recíproca dos conhecimentos, estão os antagonismos, as oposições, as complementariedades, a coexistência, enfim, aquilo que a ciência jurídica relegou para se autoafirmar, mas que agora necessita para se transformar e cumprir o seu propósito.

Se, por um lado, é nas margens que o sujeito da ciência jurídica se afirma como tal e fixa o seu vínculo, através da diferenciação, é lá também que este

pode transcender em relação ao seu próprio campo, reconhecendo a sua relação de interdependência com outros domínios do saber acerca do mundo. Esse reconhecimento se torna ainda mais forçoso diante da tarefa que se atribui ao Direito do Ambiente.

A proposta de um campo científico destinado a prescrever condutas - muitas dessas prescrições inócuas - reduz sobremaneira o espectro de atuação do Direito Ambiental. A produção de normas acompanha um raciocínio prescritivo por parte dos juristas, evidentemente, porém esse raciocínio é sempre levado a cotejar com a realidade vivida, concebida e percebida, tomada a partir de discursos eminentemente descritivos.

Entretanto, desconsiderar a importância da norma ambiental positiva é tão ingênuo quanto tomá-la como garantia alguma. Não se pode negar a contribuição dos instrumentos normativos para a obtenção de bons resultados na prevenção e no controle de alguns problemas socioambientais, porém reivindicar para si a autoridade de se pronunciar e de produzir a realidade através desses únicos mecanismos, buscando oferecer soluções à uma crise multifacetada como a crise ambiental, parece uma posição bastante presunçosa para o Direito.

Desse modo, compreendemos o alcance da lei ambiental e de seu processo interpretativo sem atribuir-lhes a onipotência que, muitas vezes, lhe é conferida. Devemos reconhecer que a sua influência - nem sempre determinante, positiva ou adequada - em circunstâncias específicas pode ser instrumental na resolução de problemas socioambientais. Nessa concepção, a norma está situada na ponta da linha de um longo desenvolvimento cognitivo. Ela arremata um processo investigativo extenso, para o qual são convocados diversos outros saberes e compreensões acerca da realidade que pretende modificar.

Isso porque não existe instrumento normativo que se preste a transformar uma dada realidade, sem que esta seja, antes, apreendida pelo Direito. Nesse sentido, Berman afirma que para além de um ato da razão ou da vontade, a norma

é emoção, intuição e fé. Mais que isso, as pessoas devem crer nela, ou ela não funcionará, pois a lei envolve “um compromisso social total²⁶” (tradução nossa).

Desse modo, é tarefa da ciência jurídica perscrutar a realidade com a responsabilidade de compreendê-la efetivamente, de incorporar saberes, métodos e abordagens alternativos, em articulação com outras ciências descritivas, a fim de se ver liberta das amarras metodológicas de uma prática acadêmica reducionista, que, não raro, observa a pesquisa como continuidade da função do operador do Direito, a fim de que se produza o conhecimento vivo requerido pelo campo ambiental.

O diálogo entre os campos jurídico e ambiental costuma atravessar um importante gargalo comum a diversos outros campos do conhecimento: a questão do desenvolvimento. Isso porque o termo diz respeito a uma série de propósitos sociais que se diferenciam a partir de valores produzidos no âmbito de sistemas culturais específicos. Essa distinção exerce influência sobre a força com que um dado sistema jurídico é capaz de promover mudanças nos padrões de comportamento da sociedade.

Na ciência do Ocidente, a expressão e seu anexo “sustentável” se tornaram estandartes da promoção de uma relação mais harmoniosa entre os homens e a natureza, o que, no entanto, tem exercido função simbólica, vez que os significados e práticas assimilados pelo termo oscilam desde a noção de um desenvolvimento negativo até a ideia de uma nova revolução tecnológica, que irá solucionar grande parte dos problemas ambientais.

De modo geral, o desenvolvimento pode ser aferido a partir de uma mudança favorável de estado em determinado aspecto de um sistema social. Essa transformação é resultante de uma trama de vetores, não apenas socioculturais, mas também biológicos, que se articulam, interferindo uns aos outros.

²⁶ “[...] *law has to be believed in or it will not work; it involves not only reason and will but also emotion, intuition, and faith. It involves a total social commitment*”. BERMAN, H. J. *Law and revolution: the formation of the western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983. p. vii.

No entanto, a premissa de que essa transformação é favorável deve ser relativizada. Por exemplo, hoje, é razoável afirmar que o desenvolvimento econômico dos países mais ricos do mundo determinou uma catástrofe ambiental de ordem global. Assim, o desenvolvimento de um aspecto, de um grupo social ou mesmo de uma espécie pode ser determinante para a precarização ou destruição de outro aspecto, grupo ou espécie.

O cenário em que o desenvolvimento de alguns implica a tragédia de outros é agravado porque a resposta que tem sido constantemente oferecida para essa dicotomia, não apenas pelo Direito, mas em grande parte por ele, pretere a busca de um ponto de equilíbrio, optando por promover a desqualificação dos interesses de uma das partes envolvidas. A busca pelo princípio “mais pétreo”, pela necessidade mais legítima, pelo grupo mais relevante etc. suplanta a missão pacificadora do Direito, o que na atuação ambiental significa o seu próprio fracasso.

Assim, questionamos, novamente, o papel do Direito nessa transformação. De um lado, valendo-se da força normativa para eleger o melhor destino e os impor à sociedade; do outro, buscando equalizar os interesses sem, no entanto, lograr reconhecer a estrutura sociocultural e o ambiente a que pertence.

Mas pôr em questão a atuação da norma na problemática ambiental não implica questionar a capacidade do Estado de promover condições ambientais materialmente melhores. Se, por exemplo, determinado município institui e aparelha a coleta e o tratamento seletivo do lixo urbano onde antes não havia, evidentemente, os indicadores apontarão uma efetiva melhoria no aproveitamento dos descartes através da reciclagem, o que influencia positivamente a qualidade ambiental.

Diante disso, se destacássemos o fato de que, em se tratando de política pública, a execução do serviço deve, necessariamente, ser precedida por uma lei que o institua, em atenção à legalidade administrativa, poderíamos erroneamente concluir que, nesse caso, a norma estaria modificando diretamente aquela realidade. Mas notemos que qualquer repercussão na qualidade do ambiente foi

empreendida pelo serviço efetivamente prestado pelo aparato estatal e pelo comprometimento da população com a proposta política, e não pela lei.

O papel da lei, no caso, além de cumprir os aspectos formais de inserção da proposta no mundo jurídico, é definir os parâmetros da atuação municipal na prestação do serviço. Percebamos, assim, que a promulgação da norma não garante melhoria alguma na qualidade do ambiente, ou pior, poderia mesmo a inviabilizar.

Para que a lei não se limite à sua realidade metafísica e seja capaz de promover a transformação socioambiental pretendida, é preciso que ela se reconheça e busque a sua validação à margem do próprio Direito, na realidade capturada sim através da juridicidade, mas igualmente, de uma cealeuma de outros saberes e experiências. É a partir dessa articulação que o Direito se insere no campo ambiental, tornando-se apto a pensar em conjunto a problemática ecológica.

4.4. ONDE A ANTROPOLOGIA ECOLÓGICA E O DIREITO AMBIENTAL SE ENCONTRAM

4.4.1. Na transdisciplinaridade

Destacamos anteriormente que a incerteza e o risco difuso que caracterizam a sociedade atualmente pressionam os limites do projeto racionalista, denunciando a sua insuficiência, na tarefa de oferecer soluções que atendam às exigências dessa nova realidade, especialmente no que se refere às consequências da relação nociva entre a sociedade e a natureza.

Com o reconhecimento do caráter multidimensional da crise ambiental, os distintos campos do conhecimento científico assumiram o desafio de incorporar às suas bases a preocupação ecológica e o objetivo de oferecer soluções, inicialmente, de maneira fragmentária. Com o avanço dos estudos de recorte ambiental, foram desenvolvidas abordagens que articulam os diferentes campos do saber científico - interdisciplinaridade - e, mais recentemente, as propostas de dissolução das fronteiras entre esses campos - transdisciplinaridade -, na esteira do movimento de reforma da teoria científica, a que aludimos.

A partir disso, compreendemos que a Antropologia Ecológica pode oferecer contribuições ao pensamento jurídico-ambiental através das categorias da transdisciplinaridade e da conformação do campo ambiental. Definiremos essa aproximação a partir dessas perspectivas.

De maneira geral, a tese da transdisciplinaridade tem sido revisitada como uma crítica à especialização científica promovida na modernidade, caracterizada pelo isolamento de objetos analíticos, métodos exclusivos e compartimentação de conhecimentos, e que se mostra uma estratégia pouco ou nada viável para o desenvolvimento de soluções integrais frente aos problemas complexos de nossa época.

Essa reflexão foi capitaneada por Basarab Nicolescu, que atribuiu à expressão um sentido de transcendência em relação aos campos disciplinares e lhe ofereceu postulados metodológicos mais claros²⁷:

A transdisciplinaridade, como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento²⁸.

Os estudos de Nicolescu estão vinculados à teoria da complexidade, de Edgar Morin que, de maneira semelhante, tem como preocupação central a relativização da realidade promovida pela racionalidade científica, que restringe a sua compreensão. Diante disso, Morin propõe a compreensão da interrelação entre a sociedade e o ambiente a partir da reavaliação do conhecimento humano ante uma realidade planetária complexa²⁹.

O ressurgimento da transdisciplinaridade no âmbito das discussões acerca da crise ambiental implica reconhecer que os campos disciplinares não referenciam objetos reais ou parcelas destacáveis de uma dada realidade, mas uma construção historicamente determinada de objetos e métodos particulares.

²⁷ Cf. NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999; NICOLESCU, B. *Multidisciplinarity, interdisciplinarity, indisciplinaryity and transdisciplinarity: similarities and differences*. In: EMMET, R; ZELKO, F. (coords.). *Minding the Gap: working accross disciplines in environmental studies*. Munich: Federal Ministry of Education and Research, 2014.

²⁸ NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999. p. 16.

²⁹ Cf. MORIN, E. *O Método*. v. 1-6 (Coleção). São Leopoldo: Editora Sulina, 2005.

Nesse sentido, as alterações climáticas, o desenvolvimento de uma dada espécie não humana, a adaptação do homem a determinado ambiente e a relação que ali se estabelece não são objetos passíveis de apropriação. Nas palavras de Carmona Lara:

Implica também o reconhecimento de que os campos disciplinares não são um “reflexo” de diferentes objetos reais, mas sim uma construção historicamente determinada de objetos e métodos teóricos. [...] Disciplinas não existem senão pelos sujeitos que as carregam, as reproduzem, as transformam e são atravessados por elas³⁰.

Como transformação do pensamento científico, a transdisciplinaridade se apresenta como avanço em relação à disciplinaridade, à multidisciplinaridade e à interdisciplinaridade, com a finalidade de integrar métodos e abordagens na produção de conhecimentos integrados, em torno de objetos complexos, como a problemática ambiental. Podemos ilustrar esses cenários a partir do seguinte esquema:

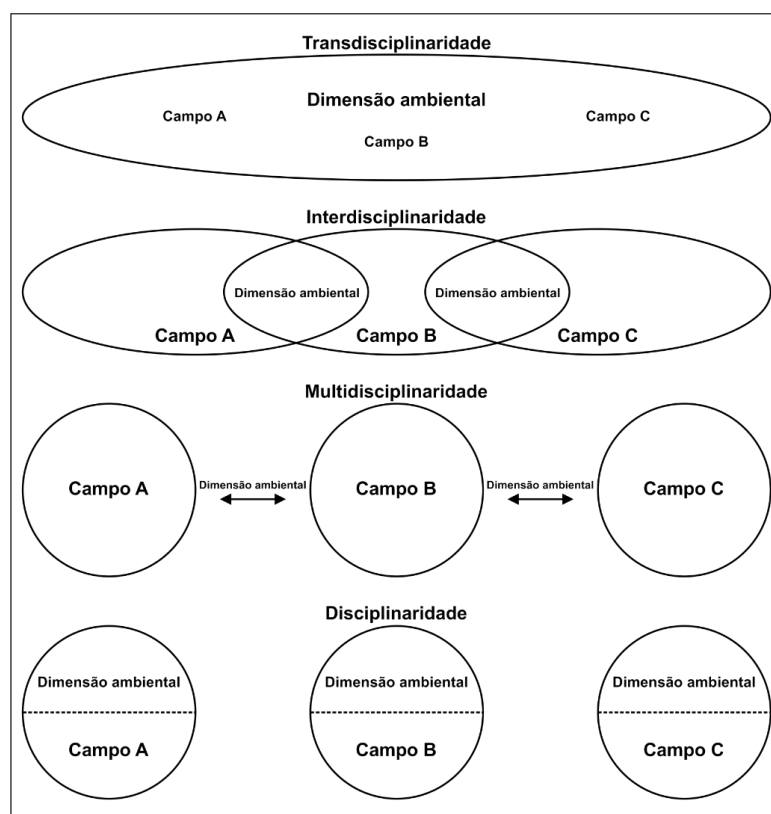


Figura 1. Representação da integração do recorte ambiental entre 3 campos disciplinares quaisquer.

³⁰ “Implica también el reconocimiento de que los campos disciplinares no son un ‘reflejo’ de distintos objetos reales, si no una construcción históricamente determinada de objetos teóricos y métodos. [...] Las disciplinas no existen si no por los sujetos que las portan, las reproducen, las transforman y son atravesados por ellas”. CARMONA LARA, M. *Bases para el conocimiento integrado del Derecho Ambiental*. In: CARMONA LARA, M; HERNÁNDEZ MEZA, L. *Temas selectos de Derecho Ambiental*. Ciudad de México: UNAM/PROFEPA, 2006. p. 93.

Então, a transdisciplinaridade sugere uma abordagem na qual a produção do conhecimento ambiental resulta da integração metodológica coordenada, que leva a pesquisa científica a transcender os limites formais dos distintos campos disciplinares, visando a compreensão de uma totalidade em movimento, onde, em máxima instância, a definição mesma de sujeito e objeto se dissolvem. O conhecimento se esforça para entender ontologicamente a realidade e o homem, que dela faz parte.

A transdisciplinaridade é a transgressão da dualidade que opõe os pares binários: sujeito - objeto, subjetividade - objetividade, matéria - consciência, natureza - divino, simplicidade - complexidade, reducionismo - holismo, diversidade - unidade. Esta dualidade é transgredida pela unidade aberta que engloba tanto o Universo como o ser humano³¹.

Desse modo, as críticas encetadas pela Antropologia Ecológica se inserem na mesma perspectiva de uma compreensão transcendental das diversas realidades, e estão plenamente alinhadas com a ideia da superação das dicotomias através da reforma do conhecimento, movimento ao qual soma seus esforços.

Na ciência jurídica, entendemos que o Direito Ambiental é o lugar de maior contato com a complexidade e, portanto, aquele que apresenta o maior potencial de romper com as estruturas tradicionais da produção do conhecimento, não apenas para fins de alinhamento com as ditas “tendências pós-modernas”, mas por que dessas vertentes depende a própria capacidade do Direito em contribuir efetivamente para o projeto de superação da crise ambiental.

A abordagem transdisciplinar encontra seu sentido pleno no campo ambiental, que discutiremos a seguir, pois a sua complexidade é de nível planetário, requisitando uma integração total de conhecimentos para a sua compreensão. Isso faz com que ela seja uma ferramenta de extrema relevância para o Direito Ambiental, senão a sua principal estratégia de apreensão da realidade. No entanto, uma utilização efetiva da abordagem transdisciplinar pelo Direito Ambiental ainda carece de grande esforço colaborativo, a fim de compor um arcabouço epistemológico que a viabilize.

³¹ NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999. p. 57.

A crise ambiental não é uma questão complexa para o Direito e para todas as demais áreas do saber por uma questão de delimitação ou de dificuldade analítica, mas porque nos conduz a reflexões ontológicas e paradigmáticas; porque as suas causas e os seus efeitos estão interligados à uma pluralidade de seres, de atores sociais, de realidades e de relações de todo tipo. Isso faz com que qualquer tipo de análise ou proposta oferecida pelo conhecimento esteja assentada sobre processos valorativos que disputam entre si.

Esse panorama nos leva à necessidade de uma guinada do pensamento jurídico-ambiental em direção à compreensão descritiva de realidades, não apenas assimilando conceitos exteriores ao campo, mas incorporando e desenvolvendo novos métodos e abordagens compatíveis com a estratégia transdisciplinar da produção do conhecimento ambiental. É preciso transcender a visão normativa e exegética do Direito Ambiental.

Portanto, o conhecimento produzido no âmbito do Direito Ambiental deve transcender em relação à interdisciplinaridade e à multidisciplinaridade, pois não deve se limitar a coletar passivamente dados oferecidos por outros campos disciplinares, mas se integrar ao desenvolvimento de noções e métodos comuns, a fim de que possa oferecer instrumentos regulatórios coerentes, no que diz respeito à sua função prescritiva.

Nesse sentido, ao tratar sobre os aspectos da justiça ecológica no Antropoceno, Teresa Vicente propõe que, para que possamos alcançar uma abordagem efetivamente ecológica, as ciências naturais e as ciências sociais devem estar ligadas, a partir da consideração conjunta dos problemas da natureza e da sociedade, pois estes se apresentam como objeto científico único, que a autora denomina “dato ecológico”, e que nesse estudo denominamos “objeto ambiental”³².

³² VICENTE, T. *El nuevo paradigma de la justicia ecológica y su desarrollo ético jurídico*. In: VICENTE, T. (coord.). *Justicia ecológica en la era del Antropoceno*. Madrid: Ediciones Tota, 2016, p. 13.

Esse objeto uno, que transcende, portanto, os aspectos culturais e biofísicos inscritos na relação sociedade x natureza, é referencial para uma categoria ainda pouco definida, que aqui apresentamos como “campo ambiental”.

4.4.2. No campo ambiental

Como grandes autores anunciaram, o tratamento da problemática ambiental afronta os métodos e abordagens tradicionais de diversos campos específicos do conhecimento, requisitando o desprendimento e a reformulação de paradigmas no interior de cada disciplina.

Se antes a razão científica tinha suas ‘afinidades eletivas’ com um grupo de ciências, fechadas sobre seus próprios objetos particulares, a emergência de um novo padrão de cientificidade tende a abrir suas comportas para outros domínios dantes não navegados. Essa nova racionalidade emergente extrapola os próprios limites dos territórios protegidos pela antiga visão de ciência e de conhecimento científico³³.

Então, o fundamento epistêmico reducionista, como suporte de consolidação dos campos disciplinares cede lugar à subversão de postulados nos seus âmbitos. Isso significa que a questão ambiental deixa de caracterizar um determinado ramo de uma ciência singular e passa a constituir a base de um conhecimento amplo, para o qual convergem todos os demais campos que se debruçam sobre tal problemática, ainda que lhe falte métodos próprios.

A ciência ambiental, deste modo, seria uma ciência holística, pelo seu quadro de referência abrangente, integrador, multifacetado, mas também sintético, porque articula as sínteses conceituais e metodológicas das diferentes disciplinas [...] é referida como o conjunto de conhecimentos e metodologias, oriundos de múltiplas disciplinas, integrados de forma a compreender, prever e atuar nas interrelações das populações humanas na sua evolução histórica, social, cultural e tecnológica com a natureza e sua evolução dinâmica intrínseca³⁴. (tradução nossa)

³³ FLORIANI, D. *Ciências em trânsito, objetos complexos: práticas e discursos socioambientais*. Ambiente & Sociedade, v. IX, n. 1, 2006. p. 71.

³⁴ “*La ciencia ambiental, de este modo, sería una ciencia holista, por su marco referencial macro abarcador, integrador, multifacético, pero también, sintética, por articular las síntesis conceptuales y metodológicas de las distintas disciplinas [...] es referida como el conjunto de conocimientos y metodologías, provenientes de múltiples disciplinas, integrados con el objeto de comprender, predecir y accionar sobre las interrelaciones de las poblaciones humanas en su devenir histórico, social, cultural y tecnológico con la naturaleza y su evolución dinámica intrínseca*”. GIANNUZZO, A. N. *Los estudios sobre el ambiente y la ciencia ambiental*. Scientiæ Studia, São Paulo, v. 8, n. 1, 2010. p. 152.

Mas se a ideia da existência de uma “ciência ambiental” ainda é posta em dúvida por diversos autores, há inegavelmente uma tendência de substituição das matrizes investigativas que transitam entre natureza e cultura para aquelas que se referem a um ecossistema, isto é, há um crescente desinteresse pelas análises com enfoque sobre o homem e sobre a natureza em prol de estudos acerca da interação entre os elementos que compõem uma totalidade indissociável.

O reconhecimento do ambiente como objeto complexo de estudo é percebido nos distintos campos disciplinares, particularmente entre as ciências da cultura ou do espírito, como um desafio epistemológico e ontológico, vale dizer, como uma oportunidade de se recharacterizar, de readequar os seus postulados centrais, os seus métodos e as suas abordagens às exigências do nosso tempo.

Nesse ponto se inserem as transformações empreendidas pela Antropologia Ecológica, que exploramos em capítulo anterior. Quando o campo científico que se afirma sobre o estudo do homem se mostra capaz de desprender-se em direção à compreensão dos fenômenos humanos a partir de esquemas sociais que afrontam a oposição central entre natureza e cultura, ele subverte frontalmente os seus preceitos e passa a enxergar com maior clareza os fundamentos da relação nociva entre as sociedades ocidentais e o ambiente.

Entendido de forma especializada, o meio ambiente torna-se objeto legítimo de pesquisa antropológica, onde as instituições da fenomenologia se unem a certas formulações das sociedades pré-modernas, orientando nossas análises para um horizonte analítico desprovido das aporias do dualismo³⁵. (tradução nossa)

Percebamos que as rupturas operadas pela revisão ontológica no interior da Antropologia não destituem o campo da missão de esquadrihar sistemas culturais, mas submete os seus conceitos, métodos e instrumentos à revisão, enquanto incorpora novas atribuições e perspectivas aos novos estudos. De

³⁵ “Entendido de manera especializada, el medio ambiente se convierte en un legítimo objeto de investigación antropológica, donde las instituciones de la fenomenología unen determinadas formulaciones de sociedades premodernas, orientando nuestros análisis hacia un horizonte analítico desprovisto de las aporías del dualismo”. DESCOLA, P. *La antropología y la cuestión de la naturaleza*. In: PALACIO, G.; ULLOA, A. (Eds.). *Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002. p. 156.

maneira semelhante, os mecanismos de produção do conhecimento jurídico-ambiental devem ser submetidos à tal revisão.

Importante repisar que mitigar o isolacionismo da episteme jurídica ou, como propomos a seguir, atribuir um caráter flutuante ao estudo do Direito Ambiental não implica abandonar os métodos próprios da ciência jurídica ou aquilo que a singulariza perante outros campos disciplinares, mas incorporar novas maneiras de produzir conhecimento jurídico, a partir de abordagens e habilidades extensivas ao universo do Direito.

A timidez e o desconforto do jurista ou do acadêmico que se debruça sobre a questão ambiental não deve ser em se desprender, por vezes, do Direito, para adentrar saberes distintos com profundidade, mas não o fazer. Isso, evidentemente, se não quisermos permanecer assentados sobre a ideia de que o Direito Ambiental prescreve uma realidade acabada³⁶, que deve ser, quando muito, discutida a partir de outros pontos de vista pela doutrina ou pela hermenêutica.

Ao contrário, o Direito Ambiental deve estar à serviço do saber ambiental e, para tanto, precisa assumir uma posição de relativa independência em relação aos métodos e abordagens tradicionais do Direito, assumindo o caráter de uma “ciência em transição”, no interior do campo ambiental.

Notemos, ainda, que no mesmo passo em que a ciência jurídica reconhece a importância da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade, evita ser refém das disciplinas “complementares”, buscando generalizações a partir do substrato da norma, sua interpretação e aplicação, especialmente no momento em que oferece soluções instrumentais para a crise. Esse impasse obstaculiza a abertura do Direito para uma compreensão que ultrapasse os limites de uma pretensa dimensão jurídica do problema ambiental.

³⁶ Nesse sentido: “É que, mais concretamente ainda, a venda lembra o fato de que o Direito é instituição, no sentido mais profundo do termo. Ele institui a sua realidade, ele impõe a sua visão das coisas, ainda que tomando-a por ficção”. OST, F. *A natureza à margem da lei: ecologia à prova do Direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. p. 21.

Os conceitos que uma prescrição normativa encerra devem resultar de um amplo trabalho descritivo, capaz de captar saberes, experiências e realidades de maneira ampla, e isso exige uma reforma da maneira como o conhecimento ambiental é produzido no âmbito do Direito, sob risco de se tornarem socialmente insignificantes:

[...] percebe-se que os modelos apriorísticos mostram-se insuficientes para abraçar os indicadores de realidade. É possível – e mesmo provável – que, em um regime democrático, a (co)influência entre lei e sociedade dê-se de forma complexa, não sendo nem o caso de a sociedade conseguir sempre fazer valer sua “consciência jurídica” [...], nem de o legislador ser capaz de impor sua visão sobre a sociedade. Ambas as direções de (co)influência apenas misturam-se ao emaranhado ambiental, resultando disso que o legislador só consegue, efetivamente, alterar o sistema social caso se trate de situação-limite, marginal, na qual a percepção social acerca daquele comportamento é indiferente³⁷.

Ora, quando analisamos o reconhecimento do Estado Socioambiental de Direito no Brasil e vimos que o regramento constitucional vigente prescreve um regime cuja matriz é o próprio direito ao meio ambiente - este vinculado à vida e à dignidade humanas - pudemos notar que a produção descritiva através das quais o ordenamento estabelecido toma a sua definição de meio ambiente é de extrema relevância.

No entanto, O Direito permanece tomando descrições de empréstimo e reafirmando categorias que só fazem sentido dentro da mesma racionalidade que determinou um abismo entre o humano e o natural. Aqui, não falamos uma seleção mais ampla e adequada da noção de ambiente, mas da capacidade de produzi-las, através de métodos e abordagens tão estranhos ao Direito como a etnografia, por exemplo³⁸.

Para tanto, propomos um deslocamento do Direito Ambiental em direção ao campo ambiental. Avançamos, então, do diálogo entre a ciência jurídica e os distintos campos do saber, para uma construção global, no que se refere ao

³⁷ SOUZA-LIMA, J. E.; FADUL, D. M. *Decisões civilizatórias e campo ambiental: a norma como parte do emaranhado*. Desenvolvimento e Meio Ambiente, v. 39, 2016. p. 21.

³⁸ Cf. DARIAN-SMITH, E. *Ethnography and Law*. London: Routledge, 2017; STARR, J.; GOOALE, M. (Eds.). *Practicing ethnography in Law: new dialogues, enduring methods*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

tratamento da questão ambiental. Também aí se encontram o saber jurídico-ambiental e as existências e realidades descritas pela Antropologia Ecológica.

Desse modo, as distintas abordagens em torno das mais variadas dimensões da problemática ambiental (ética, social, política, jurídica, etc.) são conduzidas para as margens dos seus respectivos domínios epistemológicos, assim, demarcando o campo da produção do conhecimento ambiental, que é caracterizado pelo pluralismo metodológico e pela análise de um objeto complexo, que está além das limitações que a oposição entre natureza e cultura encerra.

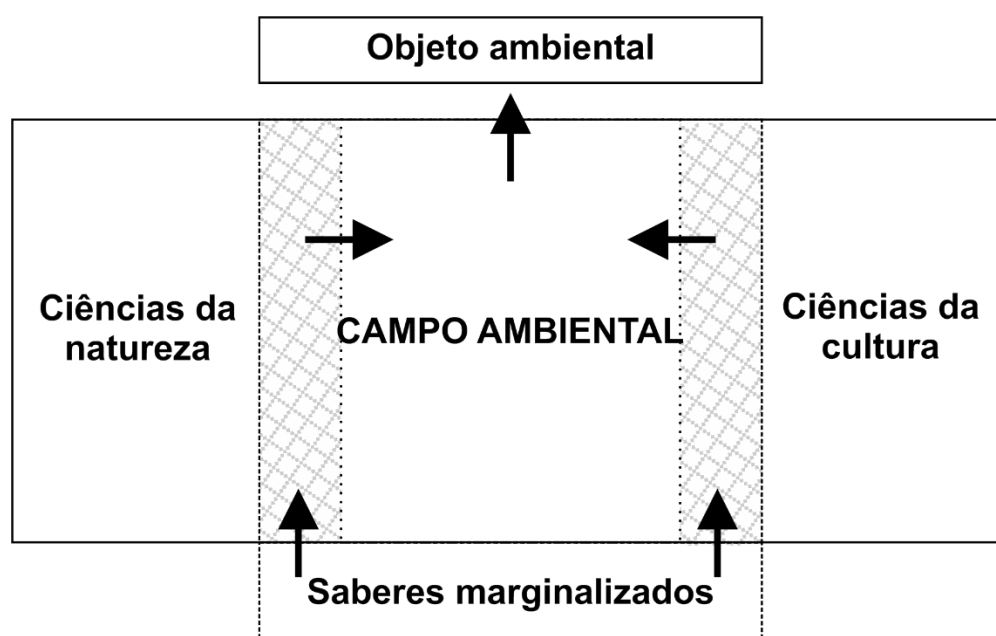


Figura 2. Representação do campo ambiental.

Assim, os estudos que têm por escopo produzir conhecimento ambiental no interior de um determinado campo, devem apresentar permeabilidade compatível com a complexidade do objeto sob análise.

Em tempo, os estudos recentes da Antropologia Ecológica nos apresentam realidades nas quais o conhecimento acerca do mundo sequer tem notícia de classificação semelhante à que estabelecemos entre natureza e cultura, nem por isso deixando de apresentar esquemas sociais com obrigações mútuas entre os constituintes do ambiente, dentre os quais o homem.

Portanto, compreendemos que a busca por uma transformação social a partir da pesquisa jurídico-ambiental isolacionista, compromissada com as

abordagens engessantes da produção do conhecimento tradicional em Direito, ou sedimentada exclusivamente na sua função prescritiva é quimérica e metafísica.

Para que o Direito Ambiental possa oferecer contribuições com potencial transformador é necessário tomar o empírico como ponto de partida, é preciso conhecer as distintas realidades, considerar outras existências, admitir novos saberes e avaliar, no caso concreto, se o instrumento jurídico se mostra efetivo na realidade social em que se pretende aplicável. Quando ele reivindica a reponsabilidade de prescrever condutas, com o fito de oferecer soluções à crise ambiental, deve, também, considerar o potencial da norma como parte efetiva dessa própria crise.

Entendemos que a norma ambiental não pode elidir nem a influência do sistema cultural que a compreende, nem a racionalidade nele inscrita, mas que deve advir de um suporte científico que se reconhece enquanto componente do campo ambiental, este sim com o potencial de reorientar a relação entre a sociedade e o ambiente. Isso faz com que o Direito Ambiental deixe de impor soluções externas, a partir de uma dimensão jurídica do problema, e passe a compreendê-lo de maneira ampla e integrada, oferecendo instrumentos complexos, em perspectiva multidimensional.

Reconhecemos, no entanto, que a consolidação do campo ambiental apresenta poucas chances de assimilação pelos paradigmas clássicos da ciência, sobretudo no Direito, que ainda tenta acomodar a existência de direitos transindividuais em seus cânones. Nesse passo, a perspectiva se soma à grande e difícil tarefa de romper com racionalidade dualista que orienta a produção do conhecimento jurídico.

Felizmente, temos notícias da emergência de novos processos de produção do conhecimento jurídico, que, de uma maneira ou outra, ressoam nas estruturas de poder, e que já apresentam certa representatividade dentro dos círculos acadêmicos e organizações sociais, especialmente na América Latina, promovendo a abertura do Direito Ambiental para outras práticas de apreensão da realidade e da produção do saber.

Apontaremos, por fim, algumas das possibilidades que as transformações recentes operadas na Antropologia oferecem ao Direito Ambiental, sob a perspectiva da superação epistêmica da oposição entre natureza e cultura.

4.5. ALGUMAS INSERÇÕES DA ANTROPOLOGIA ECOLÓGICA NO DEBATE JURÍDICO-AMBIENTAL

4.5.1. O sujeito de direito como posição de poder na ordem da vida

Dentro e fora do âmbito das pesquisas jurídicas, existe uma gama de notáveis trabalhos que buscam no Direito Ambiental a possibilidade de discutir e tornar viável a atribuição de personalidade jurídica a entidades não humanas, especialmente os animais.

Não sendo nossa intenção descrever a evolução desse pensamento, cumpre registrar que tal proposta tem como supedâneo fundamental a noção ética do valor intrínseco atribuível aos diferentes seres e elementos da natureza conforme os mais diversos critérios.

Essa necessidade surge do fato de que o Direito, enquanto “regente³⁹” da relação entre os homens, e destes com o restante da comunidade biótica, eleva o humano a uma posição de superioridade em relação em demais seres. Mais ainda, o sublima de qualquer outra existência, ainda que humana, que se encontre no exterior da comunidade jurídica.

Uma das grandes incoerências apontadas pelos juristas acerca do intento de tornar a natureza ou alguns seres extra humanos titulares de direitos é, certamente, a necessária vinculação do Direito à linguagem e à cultura⁴⁰, mas

³⁹ No sentido daquele que afirma posições de poder na ordem dominante instituída.

⁴⁰ Em tempo, alguns desenvolvimentos antropológicos de relevo contestam a particularização da cultura: “O que se levanta contra Descartes não é tanto que ele tenha desenhado uma fronteira entre o mental e o orgânico na interface entre os seres humanos e outros animais, mas por ele ter simplesmente desenhado tal fronteira, como se os organismos fossem opostos às mentes, como a matéria ao espírito, ou máquinas aos projetistas”. INGOLD, T. *O que é um animal?* Antropolítica, n. 22, 2007. p.140; e: [...] voltando às suposições de que o homem se distingue do animal via cultura ou via símbolo, Ingold sugere que a distinção não se dá exatamente em termos de humano e animal, mas em termos de humanidade e animalidade [...] onde o que está em jogo é o grau de humanidade e não uma diferença entre animal e humano”. SEGATA, J. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa

existem muitas outras, todas elas oriundas de uma espécie de narcisismo que nos opõe às existências diversas, como sintetiza Viveiros de Castro:

[...] quando se trata de opor um 'não nós' que não é um humano, o que nós temos que nos torna diferentes do reino animal? A linguagem? O trabalho? O interdito, a regra? A neotenia, o córtex? A hipercorticalização, a metaintencionalidade? Ou, para reunir todas essas diferenças numa diferença mais antiga e mais tradicional, será que é a alma imortal o que nos distingue do resto da criação?

Todas essas ausências são muito semelhantes. Parece que o problema é que a própria questão - "O que nos torna diferentes dos outros" - já contém em si a resposta: de um lado nós e, do outro, eles - os outros -, que podem ser vários outros, pouco importa, porque o que nos interessa na verdade somos nós. É aí que há o narcisismo e o antinarcisismo constantes⁴¹.

Quando colocamos esses questionamentos sob a luz de debates antropológicos dessa natureza, alguns deles parecem bastante ingênuos, para não dizer completamente destituídos de sentido fora da razão que instrui a ciência jurídica atualmente. A Antropologia Ecológica demonstra isso.

A crise de vínculo e limite a que Ost⁴² se referiu é resultado do naturalismo incrustado no pensamento do Ocidente, e a esse sistema se restringe⁴³. Se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais⁴⁴. Então, para a questão daquilo que nos liga e daquilo que nos diferencia da natureza - ou dos animais não humanos, como preferirmos -, a Antropologia oferece o animismo:

O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm

de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012. p. 32.

⁴¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *O anti-narciso*: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. Revista Brasileira de Psicanálise. v. 44, n. 4, 2010. p. 16.

⁴² Cf. OST, F. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do Direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

⁴³ Discorremos sobre o naturalismo, a partir da classificação de Philippe Descola, no capítulo 2; retomemos: "o naturalismo parte de premissa oposta à do animismo, pois a continuidade é material, própria dos elementos da 'natureza', onde nada nem ninguém existe singularmente, enquanto a descontinuidade é interior, expressada pela mente e pela alma e seus corolários - língua, moral. Essa classificação muitas vezes agrega os humanos, em fusão que gera uma nova marca de descontinuidade interior; é por isso que prevaleceu por muito tempo a ideia de designar um povo por meio de seu 'espírito', *volksgeist*, *génie du peuple*". SÁ JÚNIOR, L. C. Philippe Descola e a virada ontológica na antropologia. *Ilha*, v. 16, n. 2, 2014. p. 21.

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro, 1996. p. 118.

consigo mesmos. Se, como observamos, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque “humanidade” é o nome da forma geral do Sujeito⁴⁵.

Desse modo, não é preciso encetar a busca por um híbrido entre natureza sujeito e natureza objeto, mas transcender esses limites, pois o intervalo entre a natureza e a sociedade é ele próprio social⁴⁶.

Então, entendemos que no âmbito do Direito, os debates acerca da proposta da natureza como sujeito de direitos devem estar vinculados a uma reflexão mais ampla no interior do pensamento jurídico-ambiental, qual seja: a das noções de comunidade jurídica e de sociedade.

Essa reflexão não se trata de uma questão particularmente difícil para o Direito. Atualmente, esses conceitos têm sido constantemente revisitados e ampliados, com o avanço da globalização e da transnacionalização do risco. Parece mais fácil estreitar os laços com os chineses que com aqueles que habitavam e habitam a nossa terra antes de nós, aqui, no nosso país. Seria uma questão de linguagem ou de racionalidade?

Ora, a descrição de sociedades nas quais os homens, os demais seres e, até mesmo entidades sobrenaturais, compõem um tecido social coerente, entremeado de obrigações mútuas entres os seus integrantes não é parca tampouco nova na história do conhecimento. Basta busca-las, compreende-las.

Integrado ao campo ambiental, o Direito Ambiental tem a oportunidade de conhecer e dialogar com essas realidades através da colaboração recíproca com a Antropologia Ecológica, afim de colher elementos para redefinir a noção de sociedade, aquela mesma estampada no art. 225, da Constituição Federal, que analisamos, a fim estendê-la à consideração dos seres não humanos, em uma perspectiva completamente diferente.

Essa redefinição é, de fato, incompatível com uma postura normativa e exegética por parte do Direito Ambiental. Enquanto sua responsabilidade estiver

⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro, 1996. p. 127.

⁴⁶ *Idem*. p. 121.

restrita a buscar dados acabados, elaborar e discutir leis, esses instrumentos permanecerão recrudescendo uma relação díspar entre a sociedade e a natureza, isto é, reafirmando a posição de poder dos mesmos sujeitos sobre a ordem da vida.

4.5.2. A oclusão do(s) saber(es)

O ponto discutido anteriormente nos leva a uma reflexão mais abrangente, que diz com a racionalidade científica, atingindo, evidentemente, a ciência jurídica no que toca o seu potencial de oferecer contribuições para a solução da crise ambiental.

O alheamento do Direito em relação aos demais campos disciplinares e a sua baixa permeabilidade aos saberes extra-ocidentais constituem entraves seríssimos para a produção de conhecimentos capazes de reformular a maneira como enxergamos a juridicidade.

Se, como citamos, a operacionalização de um conceito mais amplo de comunidade jurídica enfrenta sérios entraves no Direito, muito se deve ao seu estanqueamento em relação aos saberes e experiências que são exteriores à sua racionalidade, pois “todo ser a que se atribui um ponto de vista será assim sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito⁴⁷”.

Reconhecemos, no entanto, o esforço atual dos estudos em Direito Ambiental no sentido de ampliar o diálogo com outras ciências. A interdisciplinaridade é uma realidade na produção do conhecimento jurídico-ambiental; a transdisciplinaridade já é um desafio aceito. Porém, há muito que avançar nesse sentido, especialmente em termos de aperfeiçoamento do modelo e da estrutura do ensino jurídico, sobretudo ambiental.

Em uma perspectiva disciplinar, isso sobressalta aos olhos quando percebemos que o próprio campo encarregado de oferecer respostas à uma das questões mais complexas do nosso planeta - a crise ambiental - ainda enfrenta

⁴⁷ Idem. p. 126.

resistência para figurar como componente curricular permanente nas grades de muitos cursos de Direito.

Naquelas que o incorporaram, muitas são recentes e estão em fase de estruturação. Além disso, historicamente, a disciplina de Direito Ambiental esteve voltada para uma formação eminentemente técnica, destinada a aperfeiçoar profissionais do Direito para o assessoramento e resolução de demandas que envolvessem a legislação atinente ao microbem envolvido (oceanos, ar, solo, espécies animais, entre outros)⁴⁸.

Em se tratando especificamente da educação jurídica, compreende-se a carência de uma perspectiva que proporcione a sofisticação de uma observação pautada em elementos multifatoriais. A partir dessa acepção, acredita-se que os cursos jurídicos tenham o papel de vincular em seus projetos pedagógicos, estruturas curriculares e estratégias metodológicas de aprendizagem capazes de promover um olhar acerca dos fatores sociais, econômicos, políticos e outros sobre a sociedade. Tal abordagem requer uma mudança paradigmática significativa sobre a educação jurídica [...]⁴⁹.

Se o reconhecimento e a estruturação do Direito Ambiental como unidade curricular ainda é um desafio, a abertura para saberes que transcendem a lógica disciplinar usual e a racionalidade do Ocidente parece uma tarefa deveras inalcançável.

Não obstante, se no interior dos círculos acadêmicos de Direito Ambiental mais consolidados, a pesquisa ambiental for capaz de avançar no sentido da análise do objeto ambiental, a partir de uma compreensão comprometida com a captação de saberes social e historicamente ignorados, em comunhão de abordagens e métodos com as ciências descritivas, será possível promover um conhecimento que supere as dicotomias que viciam o pensamento jurídico-ambiental atualmente.

⁴⁸ Cf. TUSSETE, I. R.; VIEIRA, T. *A disciplina de Direito Ambiental nas faculdades de Direito: necessária reflexão para além do texto legal*. Revista do TRF-1ª Região, v. 29, n. 03, 2017.

⁴⁹ ROCHA, L. S.; COSTA, B. S. Da tecnicização do saber jurídico ao desafio de uma educação transdisciplinar. In: RODRIGUES, H. W. *et. al.* (Coords.). *Direito, Educação, ensino e metodologia jurídicos*. Florianópolis: UFSC, 2014.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos desenvolvidos até aqui apontam para algumas constatações que não possuem caráter fechado ou definitivo. Elas resultam dos pressupostos e das hipóteses eleitas, dos referenciais analisados e mesmo da percepção de mundo e da trajetória acadêmica deste autor e de seus orientadores. Abrem possibilidades para estudos complementares, críticas e reformulações, sem a presunção de esgotar a temática ou constituir a expressão da verdade - isso atentaria contra as próprias bases sobre as quais esta pesquisa foi desenvolvida -. Buscamos, nesse sentido, somar esforços à tarefa de aprimorar o pensamento jurídico-ambiental. Passemos à síntese dessas constatações “em trânsito”:

Partimos do pressuposto de que a crise ambiental, que justifica e determina a conformação do Direito Ambiental como campo disciplinar, sobremaneira relevante nos dias atuais, se trata efetivamente de uma crise da razão humana, isto é, uma crise provocada pelo paradigma sobre o qual a produção do conhecimento ocidental está assentada.

Verificamos que, no que diz respeito à nefasta relação entre as sociedades e o ambiente, as deficiências desse modelo resultam de uma operacionalização da razão a partir de dualismos estruturantes, que passam a reger a produção do conhecimento, sobretudo a partir da modernidade: emoção x razão, corpo x mente, mulher x homem, sujeito x objeto, civilizado x selvagem, entre diversas outras oposições, que podem ser sintetizadas em um padrão ontológico tipicamente observado nas sociedades ocidentais: a oposição fundamental entre natureza e cultura.

Dessa forma, para que o estudo pudesse ser desenvolvido, foi necessário estabelecer uma base teórica relevante acerca dos conceitos de natureza e de cultura, bem como explorar a maneira como essas categorias se relacionam no pensamento Ocidental, a fim de compreender que implicações essa articulação determina para a relação entre a sociedade e o ambiente e para o conhecimento produzido em torno desta, particularmente, o conhecimento jurídico.

Aferimos a evolução e a coexistência de diversas concepções de natureza e de cultura, e verificamos que, especialmente, a partir da modernidade, a

articulação entre essas noções exprime um caráter de exclusividade mútua, isto é, natureza e cultura passam a representar campos distintos da realidade, que se contrapõem, sendo esta última definidora da especificidade do humano, indiferente aos aspectos inatos ou determinados pela genética, pelo ecossistema e pela conformação biofísica do meio em que ele se insere. Constatamos, assim, que a dicotomia entre natureza e cultura tem início na extração do domínio natural do universo compreendido pelo domínio do humano, ou cultural.

A partir disso, as transformações do pensamento que operaram na modernidade impõem a compreensão da realidade a partir desses filtros dicotômicos, apartados ontológica e epistemologicamente. A forma como essas oposições são socialmente processadas variam ao longo do tempo e influenciam diretamente a produção do conhecimento, no que diz respeito ao desenvolvimento de teorias e práticas acerca da relação entre o homem e a natureza.

O meio ambiente passou a ser a moldura da vida social aos olhos das ciências do espírito, sendo a natureza objeto relegado às ciências naturais. Quando o ser humano é entendido como algo a mais que um simples animal, dentre outros tantos, é somente dessa animalidade - de sua natureza e de suas disposições inatas - que a Biologia e as outras ciências naturais irão se ocupar. Noutro plano, as humanidades se encarregam daquilo que faz do homem um animal social, isto é, daquilo que o desprende do meio natural. Isso tem grande relevância para a análise dos mecanismos de produção do conhecimento operados não apenas pelo Direito, mas por todas as ciências.

Esse vício da razão, que marca uma divisão entre dois mundos, oferece cada vez menos respostas para os problemas que enfrentamos atualmente, e tem sido contestado por uma série de estudos recentes no campo da Antropologia, que apontam para o desgaste dessa estratégia fragmentária, a qual impõe seríssimos obstáculos à própria ciência, diante da complexidade das relações, da incerteza e da difusão dos riscos que caracterizam a nossa época. Analisamos vários deles.

A Antropologia assumiu a tarefa de contestar a legitimidade factível dessa oposição, pois é no *anthropos* que a relação entre natureza e cultura alcança o ápice da sua ambiguidade estrutural. Mas para que para que esses estudos antropológicos pudessem postular uma reconfiguração ontológica das categorias dominantes e do próprio pensamento científico como um todo, tiveram de contestar as suas próprias bases, em um movimento que alguns autores costumam denominar “virada antropológica”, ou “virada ontológica da Antropologia”.

Isso porque, antes, a Antropologia raramente havia superado a dimensão do homem, que lhe é constitutiva, pois alocava os demais seres vivos e elementos físicos em um rol marginal de figurantes que atuam no entorno das sociedades humanas.

Através desses novos estudos, compreendemos tal dualidade como um construto ideológico, que passa ao largo da pretensa universalidade, que aparenta ter. O estudo dos “outros” possibilitou estabelecer parâmetros acerca de realidades distintas e construir esquemas que explicam o que há, efetivamente, de universal nessa perspectiva: absolutamente nada além de “nós”.

Os estudos etnográficos registram uma variedade de sistemas culturais no mundo nos quais a natureza é percebida de forma bastante diversa, de modo que em algumas sociedades, não se pode verificar oposição ou sequer distinção entre o mundo natural e o mundo cultural. Há uma continuidade que se subsume na expressão do social.

Essas constatações têm adquirido bastante relevância acadêmica, oferecendo perspectivas alternativas para pensar a crise ambiental instalada. São, precisamente, esses aportes que buscamos compreender para propor à ciência jurídica uma reconfiguração ontológica semelhante, a partir do ambiental. Essa interação faz possível a busca por novas soluções teóricas e práticas - entendemos que não existe técnica que não esteja à serviço de uma ideia -.

No decorrer do estudo, analisamos alguns elementos informadores do Direito Ambiental, a partir do caso do regime jurídico brasileiro, estabelecido pela Constituição Federal, de 1988. Constatamos diversas evidências da reprodução

e da operacionalização dos padrões dicotômicos que constituem o núcleo do nosso debate.

O conceito de meio ambiente, tão caro para o pensamento jurídico-ambiental, exprime uma ideia de separação, tanto no vernáculo, como nos seus usos jurídicos, de maneira que esse distanciamento semântico é reflexo de uma quebra paradoxal de continuidade entre o regime jurídico-ambiental, enquanto produto de um sistema cultural, e a existência do “entorno natural” que justifica a sua própria existência.

Desse modo, o Direito, enquanto ciência e técnica deve buscar parâmetros distintos daqueles que temos experimentado, os quais não lograram efetivar plenamente a tutela ambiental, tampouco solucionar os gravíssimos problemas sociais que enfrentamos no país, todos vinculados à questão da racionalidade que imprimimos no mundo através das nossas ações. É bem possível que esses novos padrões sejam encontrados fora do arcabouço científico do Ocidente, quiçá tenham sido registrados em algumas das inúmeras incursões antropológicas mundo afora.

Trata-se, portanto, de contestar não apenas o paradigma científico que instrumentaliza o Direito, mas também o modelo de desenvolvimento político, econômico e social que o subsidia, de forma que o seu produto seja capaz de atender as necessidades das gerações humanas e não humanas do presente, sem colocar em risco as das próximas gerações, dentro de um arranjo que promova a equalização das existências física e social, extensível à comunidade biótica.

Mas esse projeto não terá lugar enquanto o Direito estiver girando em círculos, em torno da difícil tarefa de encontrar na norma e na interpretação desta o ponto de convergência entre essas realizações e o desenvolvimento, da maneira que conhecemos. Assim, questionamos o papel do Direito no sentido de uma efetiva transformação: de um lado, vale-se da sua força normativa para eleger o melhor destino e os impor à sociedade; do outro, busca equalizar os interesses sem, no entanto, lograr reconhecer a estrutura sociocultural e o ambiente a que pertence.

Ao longo do estudo, reconhecemos o alcance da lei ambiental e de seu processo interpretativo sem atribuir-lhes a onipotência que, muitas vezes, lhe é conferida. Consideramos o seu papel instrumental na resolução dos problemas socioambientais. No entanto, para que seja aperfeiçoada, deve estar situada na ponta da linha de um longo desenvolvimento cognitivo. Deve representar o arremate de um longo processo investigativo, para o qual devem ser convocados diversos outros saberes e compreensões acerca da realidade que ela pretende modificar. Isso decorre da compreensão de que não existe instrumento normativo que se preste a transformar uma dada realidade, sem que esta seja, antes, apreendida pelo Direito.

Portanto, é tarefa da ciência jurídica perscrutar a realidade com a responsabilidade de compreendê-la efetivamente, de incorporar saberes, métodos e abordagens alternativos, em articulação com outras ciências descritivas, a fim de se ver liberta das amarras metodológicas de uma prática acadêmica reducionista, que, não raro, observa a pesquisa como continuidade da função do operador do Direito, a fim de que se produza o conhecimento vivo necessário para o tratamento das questões ambientais.

Diante disso, propomos no estudo, a articulação entre as novas perspectivas trazidas pela Antropologia Ecológica e o Direito Ambiental, não apenas com o fito de que a ciência jurídica possa ser capaz de promover no seu interior as transformações que operaram no âmbito do campo antropológico, mas de possibilitar à pesquisa jurídica, que tenha enfoque ambiental, a percepção de realidades distintas através da incorporação de métodos alternativos, em comunhão de esforços. Compreendemos que esse encontro se dá no plano da transdisciplinaridade e no campo ambiental.

Os estudos antropológicos que exploramos se inserem na perspectiva de uma compreensão transcendental das diversas realidades - para além dos campos disciplinares -, e estão plenamente alinhados com a ideia da superação das dicotomias através da reforma do conhecimento.

Na ciência jurídica, entendemos que o Direito Ambiental é o lugar de maior contato com a complexidade e, portanto, aquele que apresenta o maior potencial

de romper com as estruturas tradicionais da produção do conhecimento, não apenas para fins de alinhamento com as “tendências pós-modernas”, mas por que dessas vertentes depende a própria capacidade do Direito em contribuir efetivamente para o projeto de superação da crise ambiental.

Por sua vez, verificamos que a transdisciplinaridade encontra seu sentido pleno no campo ambiental, este definido por um objeto uno, que transcende os aspectos culturais e biofísicos inscritos na relação sociedade x natureza.

No campo ambiental, as distintas abordagens em torno das diversas dimensões da problemática ambiental (ética, social, política, jurídica, etc.) são conduzidas para as margens dos seus respectivos domínios epistemológicos, assim, demarcando o campo da produção do conhecimento ambiental, que é caracterizado pelo pluralismo metodológico e pela análise de um objeto complexo, que está além das limitações que a oposição entre natureza e cultura encerra.

O reconhecimento do ambiente como objeto complexo de estudo é percebido nos distintos campos disciplinares, particularmente entre as ciências da cultura ou do espírito, como um desafio epistemológico e ontológico, vale dizer, como uma oportunidade de se recharacterizar, de readequar os seus postulados centrais, os seus métodos e as suas abordagens às exigências do nosso tempo. É o que propomos, por fim, apontando algumas inserções de perspectivas da Antropologia Ecológica nos debates sobre a superioridade do sujeito de direito na ordem da vida e da segregação de saberes.

Atualmente, parece claro que alcançar algum tipo de desenvolvimento viável, tanto em termos ecológicos, como econômicos ou sociais - o chamado desenvolvimento sustentável - não depende apenas da nossa capacidade como sociedade de produzir novas tecnologias e de valorizar economicamente os componentes da biodiversidade e os danos ambientais. A sustentabilidade em si implica produzir novas formas de viver no mundo, que nos permitam construir uma nova relação entre a sociedade e o ambiente.

A grande contribuição que a Antropologia oferece ao pensamento jurídico-ambiental, no sentido de dar respostas à crise ambiental, é ajudar a compreender

os problemas ambientais não apenas como deficiências técnico-normativas ou interpretações errôneas de uma norma ou princípio, mas também como produto de uma relação particular entre o homem e a natureza, em toda a sua variedade e complexidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALEXY, R. *Teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2015.
- ANDERSON, E. N. *Caring for place*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2014.
- ARANHA, M. L. A. *História da educação e da pedagogia: geral e Brasil*. São Paulo: Moderna, 2006.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.
- ARNOLD, M. *Culture and anarchy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- AUGUSTIN, S.; BRANDÃO, A. F. O dever fundamental de proteção do meio ambiente e as consequências jurídicas de seu reconhecimento. *In: Revista Direito Ambiental e sociedade*, v. 8, n. 2, 2018.
- AZEVEDO, M. T. S. *Da maiêutica socrática à maiêutica platônica*. *In: Humanitas*, v. LV, n. MMIII, 2008.
- BECK, U. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BELCHIOR, G. P. N. *Hermenêutica jurídica ambiental*. São Paulo: Saraiva, 2011.
- BENJAMIN, A. H. (Org.). *Paisagem, natureza e direito: homenagem ao prof. Alexandre Kiss*. São Paulo: Instituto O Direito por um Planeta Verde, 2005.
- _____. *Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição brasileira*. *In: LEITE, J. R. M.; CANOTILHO, J. J. G. (Orgs.). Direito constitucional ambiental brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2008.
- _____. O meio ambiente e a Constituição Federal de 1988. *Informativo Jurídico da Biblioteca Oscar Saraiva*, v. 19, n. 1, 2008.
- _____. *Princípio da proibição de retrocesso ambiental*. *In: SENADO FEDERAL, Comissão de Meio Ambiente, Defesa do Consumidor e Fiscalização e Controle (org.). Princípio da proibição de retrocesso ambiental*. Brasília, 2012.
- BERMAN, H. J. *Law and revolution: the formation of the western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- BERNAL, M.; GARCÍA, D. *Metodología de la investigación jurídica y socio-jurídica*. Tunja: Fundación Universitaria de Boyacá, 2003.
- BOAS, F. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

_____. *The central skimo*. In: Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Acesso em: 21.06.2020. Disponível em: <www.gutenberg.org>.

BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Sextante, 2004.

BOYLE, Robert. *A free enquiry into the vulgarly received notion of nature*. In: STEWART, M. A. Selected philosophical papers of Robert Boyle. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

BRASIL. *Constituição Federal*. Brasília, 1988.

_____. *Política Nacional de Educação Ambiental*, Lei nº 9.795. Brasília, 1999.

_____. *Política Nacional do Meio Ambiente*, Lei nº 6.938. Brasília, 1981.

BRYANT, L. R. *Onto-cartography: an ontology of machines and media*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

CALGARO, C.; COIMBRA, D. *A utopia progressista em face do projeto político-econômico do buen vivir na América Latina*. *Redes: Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, v.5, n. 2, 2017.

CANOTILHO, J. G. *Direito Constitucional e teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina, 1998.

CARMONA LARA, M. *Bases para el conocimiento integrado del Derecho Ambiental*. In: CARMONA LARA, M; HERNÁNDEZ MEZA, L. *Temas selectos de Derecho Ambiental*. Ciudad de México: UNAM/PROFEPA, 2006.

CHAMMA, L. N. *A virada antropológica: o retorno do sujeito e da história*. *Rev. Sem Aspas*, v.7, n.2, 2018.

CHAUÍ, M. *Os períodos da filosofia grega*. Disponível em: <www.territoriosdefilosofia.wordpress.com>. Acesso em: 03.03.2020.

CLEMENS, Justin. *Vomit Apocalypse; or Quentin Meillassoux's after finitude*. *Parrehesia*, v. 1, n. 18, 2013.

COLLINGWOOD, R. G. *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press, 1945.

CRONON, W. *Uncommon ground: toward reinventing nature*. New York: W. W. Norton & Company, 1995.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.

DARIAN-SMITH, E. *Ethnography and Law*. London: Routledge, 2017.

DAVIDOFF, L. *Introdução à Psicologia*. São paulo: McGraw-Hill, 1983.

DEE, J. *Mathematical preaface to the elements of geometrie of Euclid of Megera*. Disponível em: <www.gutenberg.org>. Acesso em: 13.01.2020.

DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, v. 3, n. 1, 2015.

_____. *As duas naturezas de Lévi-Strauss*. *Sociologia & Antropologia*, v. 1, n. 2, 2011

_____. *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

_____. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. *Mana*, v. 1, n. 4, 1998.

_____. *La antropología y la cuestión de la naturaleza*. In: PALACIO, G.; ULLOA, A. (Eds.). *Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

_____. *Outras naturezas, outras culturas*. Rio de Janeiro: Editora 34.

_____.; PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.

DI SARNO, D. C. L. *Elementos de Direito Urbanístico*. Barueri: Manole, 2004.

DURHAM, W. H. *Political ecology and environmental destruction in Latin America*. In: DURHAM, W. H; PAINTER, M. (eds.). *The social causes of environmental destruction in Latin America*. Michigan: University of Michigan Press, 1995.

EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. Lisboa: Temas e Debates, 2003.

ELLEN, R. *Environment, subsistence and system: the ecology of small-scale social formations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____.; FUKUI, K. (eds.). *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Oxford: Berg Pub, 1996.

ERIKSEN, T. H.; NIELSEN, F. S. *História da antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2007.

ESCOBAR, A. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Cerec, 1999.

FENSTERSEIFER, T. *Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do estado socioambiental de direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

_____.; SARLET, I. W. *Estado socioambiental e mínimo existencial (ecológico?): algumas aproximações*. In: SARLET, I. W. *Estado Socioambiental e direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

FLORIANI, D. *Ciências em trânsito, objetos complexos: práticas e discursos socioambientais*. Ambiente & Sociedade, v. IX, n. 1, 2006.

FREITAS, J. C. *Proteção jurídica do meio ambiente urbano*. In: MARQUES, J. R. (Org.). *Leituras complementares em Direito Ambiental*. Salvador: Podium, 2008.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin, 2011.

GAVIÃO FILHO, A. P. *Direito fundamental ao ambiente*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIANNI, M. Natureza. In: ROMANO, R. Natureza, esotérico/exotérico. *Enciclopédia Einaudi*, v. 18. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1990.

GIANNUZZO, A. N. *Los estudios sobre el ambiente y la ciencia ambiental*. Scientiæ Studia, São Paulo, v. 8, n. 1, 2010.

GLACKEN, C. J. *Traces on the Rhodian Shore: nature and culture in Western thought from the ancient times to the end of the eighteenth century*. Berkeley: University of California Press, 1967.

GOMES, G. L. *A química atomista de Leucipo e Demócrito no tratado "Sobre a geração e a corrupção" de Aristóteles*. Dissertação (mestrado em filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG. Belo Horizonte, 2018.

GREAR, A. *Multi-level governance for sustainability: reflections from a fractured discourse*. In: BOSSELMANN, K.; GREAR, A (eds.). *New Zealand and the EU: contested futures: sustainability, governance and International Human Rights*. Auckland: University of Auckland, 2010.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação e Realidade*, v. 2, n. 22, 1997.

HARAWAY, D. J. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. London: Free Assn Books, 1996.

HARRIS, M. *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI, 1996.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

HEISENBERG, W. *Física e Filosofia*. Brasília: Editora da UNB, 1987.

HISSA, C. E. V. (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HÖSLE, V. *Filosofia da crise ecológica: conferências moscovitas*. São Paulo: LiberArs, 2019.

INGOLD, T. *O que é um animal?* Antropolítica, n. 22, 2007.

JACQUES, T. A. *Sobre o impacto da dicotomia natureza e cultura na Antropologia*. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 123, 2010.

JAMESON, Frederic. On cultural studies. *Social Text*, n.34, 1993.

JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

KESSELRING, T. *O conceito de natureza na história do pensamento ocidental*. In: *Episteme*, n. 11, pp. 153-172, jul-dez, 2000.

KOHN, E. Anthropology of ontologies. *Annual Review of Anthropology*, n. 44, 2015.

_____. *How forest think: toward an Anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOSIK, K. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

KRELL, A. J. *Desenvolvimento sustentável às avessas nas praias de Maceió/AL: a liberação de espigões pelo Novo Código de Urbanismo e Edificações*. Maceió: EDUFAL, 2008.

KROEBER, A. L. *Cultural and natural areas of native North America*. Berkeley: University of California Press, 1939.

_____. *The superorganic*. Minnesota: Sociological Press, 1927.

KUPER A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Baurú: EDUSC, 2002.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LATORRE, A. *Introducción al derecho*. Barcelona: Ariel, 2012.

LATOUR B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *War of the worlds: what about peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

LEACH E. Natureza/cultura. In: ROMANO, R. (Ed.). *Enciclopédia Einaudi*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985a.

_____. Anthropos-Homem. In: ROMANO, R. (Ed.). *Enciclopédia Einaudi*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985b.

LEFEBVRE, H. *Lógica formal, lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

LEFF, E. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. (Ed.). *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1986.

LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas I: o cru e o cozido*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2004.

_____. *Mitológicas II: do mel às cinzas*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2005.

_____. *Mitológicas III: a origem dos modos à mesa*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2006.

_____. *Mitológicas IV: o homem nu*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2011.

_____. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LIMA, A. (Org.). *O direito para o Brasil socioambiental*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 2002.

LINTON, R. *Cultura y personalidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

LITTLE, P. E. Environments and environmentalism in anthropological research: facing a new millennium. *Annual Rev. Anthropology*, v. 1, n. 28, 1999.

LOPES, A. M. D. *Democracia hoje: para uma leitura crítica dos direitos fundamentais*. Passo Fundo: UPF, 2001.

LOVEJOY, A. O. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

MACHADO SEGUNDO, H. B. *Por que dogmática jurídica?* Rio de Janeiro: Forense, 2008.

MACÍAS, L. F. *El daño ambiental: hacia una reflexión conceptual desde la filosofía y el Derecho Ambiental*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007.

MALINOWSKI, B. *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1948.

MANCUSO, R. C. Ação civil pública trabalhista: análise de alguns pontos controvertidos. *Revista do Ministério Público do Trabalho*, São Paulo: LTr, ano VI, set. 1996.

MARTÍNEZ, M. *Epistemología y metodología cualitativa en las ciencias sociales*. Ciudad de México: Editorial Trillas, 2008.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

- MAYR, E. *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- MCINTOSH, C. *Cambridge advanced learner's dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- MEILLASSOUX, Q. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. London: Continuum, 2008.
- MELLO, R. S. *A greve no direito brasileiro*. São Paulo, LTr, 2011.
- MELO, S. N. *Meio ambiente do trabalho: direito fundamental*. São Paulo: LTr, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MILTON, K. *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge, 1996.
- MOLINERO, M. R. La sociedad y el Derecho. *In: Anuario de Filosofía del Derecho*, v. 7, 1990.
- MORAN, E. *Nurturing the forest: strategies of native Amazonians*. *In: ELLEN, R.; FUKUI, K. (eds.). Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Oxford: Berg Pub, 1996.
- MORIN, E. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- _____. *O Método*. v. 1-6 (Coleção). São Leopoldo: Editora Sulina, 2005.
- MORTON, T. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the end of the world*. Minneapolis: Minneapolis University Press, 2013.
- MURACHCO, H. G. O conceito de *physis* em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos. *Hypnos*, n. 2, 1997.
- MUTSCHLER, H. *Introdução à filosofia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- NABAIS, J. C. *O dever fundamental de pagar impostos: contributo para a compreensão do estado fiscal contemporâneo*. Coimbra: Almedina, 2009.
- NAZAREA, V. D. (ed.). *Ethnoecology: situated knowledge/located lives*. Tucson: University of Arizona Press, 1999.
- NEVES, W. *Antropologia Ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades humanas*. São Paulo: Cortez, 2002.
- NICOLESCU, B. *Multidisciplinarity, interdisciplinarity, indisciplinaryity and transdisciplinarity: similarities and differences*. *In: EMMET, R; ZELKO, F.*

(coords.). *Minding the Gap: working accros disciplines in environmental studies*. Munich: Federal Ministry of Education and Research, 2014.

_____. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

OST, F. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do Direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PATTON, D. Ethnoecology: the challenge of cooperation, *Etnoecológica*, v. I, n. 2, pp.5-16, 1993.

PELLIZZOLI, M. *Emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 2004.

PETERSEN, A. *The philosophy of Niels Bohr*. Bulletin of the Atomic Scientists, v. 19, 1963.

PETEV, V. *Metodología y ciencia jurídica en el umbral del Siglo XXI*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1996.

PINO, A. *As marcas do humano: às origens da constituição cultural da criança na perspectiva de Lev S. Vigotski*. São Paulo: Cortez, 2005.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. São Paulo: Annablume, 2012.

PRATT, M. L. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México: FCE, 2010.

PRIEUR, M. *Droit de l'environnement*. Paris: Dalloz, 2016.

RAPPAPORT, R. A. *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

_____. *Ecosystems, populations and people*. In: MORAN, E. F. (org.). *The Ecosystem approach in anthropology: from concept to practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.

_____. *A. Naturaleza, cultura y antropología ecológica*. In: SHAPIRO, H. C. (ed.). *Hombre, cultura y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003, v.1.

RECH, A. U.; COIMBRA, D. A superação do antropocentrismo: uma necessária reconfiguração da interface homem-natureza. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 41, n. 2, 2017.

REEVE, C. D. C. *Ação, contemplação e felicidade: um ensaio sobre Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2014.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Cosmology as an ecological analysis: a view from the rain forest*, *Man N.S.*, v. 11, n. 3 II, 1976.

- ROCHA, J. C. S. *Direito Ambiental do Trabalho*. São Paulo: LTr, 2002.
- ROCHA, L. S.; COSTA, B. S. Da tecnicização do saber jurídico ao desafio de uma educação transdisciplinar. *In: RODRIGUES, H. W. et. al. (Coords.). Direito, Educação, ensino e metodologia jurídicos*. Florianópolis: UFSC, 2014.
- ROSA, I. S. C. *Diálogo entre o pluralismo epistemológico e o multiculturalismo crítico na formação inicial de professores(as) de biologia*. Tese (Doutorado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) - Programa de Pós-graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências da Universidade Estadual de Feira de Santana. Salvador, 2019.
- ROSATTI, H. *Derecho Ambiental Constitucional*. Santa Fe: Rubinzal-Culzoni Editores, 2004.
- ROUSSEAU, J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: L&pm, 2008.
- RUTSCH, M. *El relativismo cultural*. México: Línea, 1984.
- SÁ JÚNIOR, L. C. Philippe Descola e a virada ontológica na antropologia. *Ilha*, v. 16, n. 2, 2014.
- SAHTOURIS, E. *Gaia: do caos ao cosmos*. São Paulo: Interação, 1991.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2004.
- SAN MARTÍN, J. La percepción como interpretación. *In: Investigaciones fenomenológicas*, n. 6, 2008.
- SANTAMARINA, B. C. *Ecología y poder: el discurso ambiental como mercancía*. Madrid: Catarata, 2006.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SEGATA, J. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012.
- SÉGUIN, E. *O Direito Ambiental: nossa casa planetária*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- SEWELL JR., W. H. *The concept(s) of culture*. *In: Beyond the cultural turn: new directions in the study of society and culture*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- SILVA, J. A. *Direito ambiental constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2013.
- SILVA, V. A. *Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia*. São Paulo: Malheiros, 2009.

SILVEIRA, C. E. M. *A pesquisa na área de Direito Ambiental e sociedade: considerações metodológicas e caracterização das linhas de pesquisa do PPGDir/UCS*. Revista Direito Ambiental e Sociedade, v. 6, n. 1, 2016.

SOUSA SANTOS, B. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. São Paulo: Graal, 1989.

SOUZA-LIMA, J. E. *Conhecimento ambiental: indagações sobre o novo campo*. Desenvolvimento e Meio Ambiente, v. 29, n. 9, 2014.

_____.; FADUL, D. M. *Decisões civilizatórias e campo ambiental: a norma como parte do emaranhado*. Desenvolvimento e Meio Ambiente, v. 39, 2016.

STARR, J.; GOOOALE, M. (Eds.). *Practicing ethnography in Law: new dialogues, enduring methods*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

STEINMETZ, W. A. *Colisão de direitos fundamentais e princípio da proporcionalidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

STEWARD, J. H. *The economic and social basis of primitive bands*. Berkeley: University of California Press, 1936.

_____. *Theory of culture change: the methodology of multilinear evolution*. Chicago: University of Illinois Press, 1990.

STRUCHEL, A. *Estudos de caso: instrumentos, políticas e territórios*. In: ALFONSIN, B.; FERNANDES, E. (Coords.) *Direito Urbanístico: estudos brasileiros e internacionais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SZTUTMAN, R. (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008

TENORIO, N. *Introducción a la filosofía*. Caracas: Universidad Central de Venezuela (Ediciones de la Biblioteca), 1977.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petropolis: Vozes, 2009.

TOLEDO, V. M. *The ecological rationality of peasant production*. In: ALTIERI, M.; HECHT, S. (eds.) *Agroecology and small-farm development*. Cleveland: CRC Press, 1990.

TUSSETE, I. R.; VIEIRA, T. *A disciplina de Direito Ambiental nas faculdades de Direito: necessária reflexão para além do texto legal*. Revista do TRF-1ª Região, v. 29, n. 03, 2017.

TYLOR, E. B. *Primitive culture: researches into the development of mythology philosophy religion, language, art and custom*. New York: Dover Publications Inc., v. I, 2016.

VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

VICENTE, T. *El nuevo paradigma de la justicia ecológica y su desarrollo ético jurídico*. In: VICENTE, T. (coord.). *Justicia ecológica en la era del Antropoceno*. Madrid: Ediciones Tota, 2016.

VIDEIRA, A. A. P. Natureza e ciência moderna. *Ciência & Ambiente*, n. 28, 2004.

VIEIRA DE ANDRADE, J. C. *Os direitos fundamentais na Constituição portuguesa de 1976*. Coimbra: Almedina, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2007.

_____. Lévi-Strauss nos 90: a antropologia de cabeça para baixo. *Mana*, v. 4, n. 2, 1998.

_____. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

_____. *O anti-narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo*. *Revista Brasileira de Psicanálise*. v. 44, n. 4, 2010.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro, 1996.

_____. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac y Naify, 2002.

VYGOTSKI, L. S. *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. In: VYGOTSKI, L. S. *Obras escogidas, tomo III*. Madri: Visor/MEC, 1995.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WHITE, L. *O conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. p. 9.

WHITEHEAD, A. N. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: Free Press, 1978.

WILBER, K. *O olho do espírito*. São Paulo: Cultrix, 2001.

WILLIAMS, R. *Keywords: a vocabulary of culture and society*. Oxford: Oxford University Press, 2014.