

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v15n2.1156>

Do Conservacionismo Globalizante ao Conservacionismo Crítico: Ecologia de quem? E para quem? From Globalizing Conservationism to Critical Conservationism: Whose Ecology? And for Whom?

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

Professora Adjunta da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Direito da UFRJ. Doutora em Filosofia pela UFRJ e Doutora e Pós-doutora em Direito pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

E-mail: anapbarbosa@direito.ufrj.br | ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6331-1023>

Resumo

Este artigo pretende refletir sobre o conservacionismo orientado pelo Norte Global e que, desde o século XX, vem sendo veiculado como a via dominante para se refletir sobre as catástrofes ambientais. Nesse sentido, numa primeira seção, vai-se trabalhar com algumas teorias sobre o “conservacionismo globalizante” vindas do Norte, e, num segundo momento, vai-se discorrer sobre como o “conservacionismo crítico” é pensado a partir de perspectivas contra hegemônicas do Sul. Ao final, serão tecidas algumas considerações conclusivas sobre reflexões e discussões trazidas ao longo do texto e vai-se apresentar um caminho possível para superar o impasse entre conservacionismo globalizante e o conservacionismo crítico. Em termos de metodologia, este artigo adota uma abordagem teórica com caráter descritivo e analítico.

Palavras-chave: Conservacionismo globalizante; Conservacionismo crítico; Ecologia política; Norte e sul globais; Povos tradicionais.

Datas:

Recebido: 05/02/2024

Aprovado: 07/11/2024

Publicado: 03/12/2024

Abstract

This paper aims to reflect on conservationism oriented by the Global North and which, since the 20th century, has been promoted as the dominant way to reflect on environmental catastrophes. In this sense, in a first section, we will work with some theories about “globalizing conservationism” coming from the North, and, in a second moment, we will discuss how “critical conservationism” is thought from counter-hegemonic perspectives of the South. At the end, some conclusive remarks will be made on reflections and discussions brought up throughout the text and a possible path will be presented to overcome the deadlock between globalizing conservationism and critical conservationism. In terms of methodology, this paper adopts a theoretical approach with a descriptive and analytical character.

Keywords: Globalizing conservationism; Critical conservationism; Political ecology; Global north and south; Traditional peoples.

*Eu continuo falando a língua yanomami,
porque ela é minha flecha. Meu arco e flecha...*

Davi Kopenawa

Introdução

No caminho do reconhecimento de que não se vive isolado do mundo natural à nossa volta, persistem antigos conflitos entre teorias e cosmovisões antropocêntricas e biocêntricas. O impasse diante da máxima racional-iluminista de que o homem está no centro do universo induz a trilhar outras formas de conviver com o grande capital, o progresso técnico-científico e com as mudanças ecológicas provocadas pelo desenvolvimento econômico-social desenfreado. Será que realmente é preciso fazer do espaço natural a moradia do homem assim como ele deseja, ancorando-se na exploração econômica e nos meios tecnológicos que surgem para satisfazer suas necessidades? Qual lado optar diante das catástrofes ambientais que batem à porta de todos nós, mas também e de forma persistente à porta dos povos tradicionais? Como conciliar – se isso é possível, tendo em vista a opressão histórica perpetrada pelo expansionismo colonizador – a compreensão de culturas diversas do Sul sobre o meio ambiente com o pensamento político e econômico universalista e globalizante do Norte? A defesa pela conservação das florestas, mares, montanhas, rochas e animais em equilíbrio com o ser humano é, enfim, propagada por quem e se direciona a quem? É sobre essas indagações que se pretende refletir neste artigo. Numa primeira seção, vai-se trabalhar com algumas teorias sobre o conservacionismo ambiental vindas do Norte Global e, num segundo momento, vai-se discorrer sobre como o conservacionismo é pensado a partir de perspectivas do Sul. Ao final, serão tecidas algumas considerações conclusivas sobre reflexões e discussões trazidas ao longo do texto. Este artigo adota, por fim, uma abordagem teórica com caráter descritivo e analítico.

1. Conservacionismo Globalizante: Sentimentos Morais, Ecologia Profunda e Riscos Ambientais

Nesta seção, vai se ater a um percurso do que aqui vai se denominar de “conservacionismo globalizante” com base em posicionamentos advindos do Norte Global, que se baseiam em reflexões fundadas em sentimentos morais, na denominada “ecologia profunda” e em riscos ambientais.

No momento em que Yuri Gagarin avistou a Terra da Vostók 1, dando uma volta ao redor dela em 1961, ele alastrou uma certa imagem do Globo ou da Terra como um Planeta Azul, uma imagem que – de algum modo permanece inculcada em nossas mentes – envolve oceanos, geleiras e florestas preservados e com recursos inesgotáveis, que poderiam suprir a ganância do individualismo liberal e do capitalismo econômico desde antes das Grandes Navegações, da Revolução Industrial e da Colonização do Hemisfério Sul, atravessando a Guerra Fria, momento em que Gagarin nos transmitiu inclusive de forma metafórica e poética sua admiração pelo Planeta Azul: “*Orbitando a Terra na espaçonave, vi quão lindo o nosso planeta é. Povo, vamos preservar e aumentar essa beleza, não destruí-la!*” (LEBEDEV; LYK’YANOV; ROMANOV, 1973), e chegando aos dias de hoje. Essa imagem de Gaia (LATOURET, 2020) como um planeta belo e azul que foi introjetada em nossas mentes nada mais é do que uma idealização romântica de representação da Terra como uma morada de todos nós, povos do Norte e do Sul, sem distinção, sem conflitos históricos pela posse da t/Terra¹ e de seus recursos.

Verdade seja dita a jornada pelo domínio da natureza e pela busca da sobrevivência ao longo dos séculos revelou um olhar humano sempre e cada vez mais voltado para o seu próprio desenvolvimento econômico e tecnológico com base em vias de legitimação de validade das suas próprias ações deletérias de des/ocupação de espaços naturais, seja para a retirada de recursos ambientais, seja para o deslocamento ou a dizimação dos povos que ocupavam esses espaços. Como consequência, o avanço econômico e tecno-científico gerou cada vez mais incertezas acerca desse domínio sobre a natureza e, por conseguinte, fez emergir, de forma mais contundente a partir do século passado, a necessidade de reflexão acerca da ação humana na natureza. Mas isso não é só. Contundente também nesse enquadramento é que a reflexão foi posta como uma reflexão global, sem distinções culturais ou históricas. Essa reflexão, que se desloca do local para o global, se reveste de uma roupagem sentimental no pensamento Aldo Leopold, que preconizou, em 1949, uma ética da t/Terra holística, pois baseada em valores virtuosos e estéticos, que lhe foram considerados inerentes, como integridade, estabilidade e beleza. A t/Terra, nesse enquadramento, não poderia mais ser apropriada para fins instrumentais, pois ela teria um fim inerente provido pelos seus próprios valores (LOURENÇO, 2019). Nesse sentido, a dor da t/Terra é semelhante a dor humana, a comunidade biótica sentiria dores como nós, humanos, temos, teria sensações/sentimentos, e, portanto, não poderia servir de meio para os nossos fins. Essa concepção de comunhão com a natureza, que tem uma

1 Usa-se t/Terra com dois significados interligados: terra, como o solo, lugar de pertencimento, habitação, e Terra, como planeta, globo, mundo.

inclinação romântica (SAFRANSKI, 2010²) e se assemelha a um tipo de idealismo *à la* Kant (1786³), ignora as particularidades do mundo, as lutas e a resistência de povos originários, muito embora reconheça a participação do ser humano no meio ambiente. Entretanto, trata-se de um humano que detém um conhecimento científico, portanto, um humano dotado de inteligência e racionalidade e que consegue operar a ciência, o que possibilita que, já por si só, esses atributos descartem culturas consideradas menos desenvolvidas por justamente não terem acesso à ciência. Embora nada disso seja expresso por Leopold (1949), implicitamente se extrai de sua visão e do tipo de conservacionismo pensado e advogado por ele que culturas menos evoluídas cientificamente seriam menos racionais e, por conseguinte, não dotadas das capacidades de apreciação do belo e da noção de cuidado para com a natureza. Para além disso, como fica claro neste comentário de Iglesias; Brando (2022, p. 152), Leopold (1949) abre espaço para o machado, ou seja, para o manejo e utilidade da t/Terra:

Leopold tratou o conservacionista como alguém que observa e contribui teoricamente, por meio da caneta como símbolo, mas reiterou a importância daquele que participa ativamente na paisagem, por meio dos instrumentos que possui, simbolizado esse instrumento pelo machado. O debate é pano de fundo para uma questão ética e estética de quais seriam os valores e aparências influenciadores nas tomadas de decisão em relação à conservação. O conhecimento biológico é trazido como um peso importante nas escolhas de manejo da paisagem, mas não andaria só. De forma realista, apontou que a parcialidade é também determinada pela beleza e pela utilidade.

Abrir espaço para o machado significa, em outros termos, um tipo de humano determinado que detém a racionalidade suficiente e a teoria apropriada para se utilizar da t/Terra e dela cuidar. Tudo isso é contraditório e passível de crítica, visto que, de forma encoberta ou implícita, Leopold está se referindo ao homem do Norte Global que tem a “sabedoria” adequada ou o “conhecimento” suficiente inclusive para explorar a natureza com seu “machado” para fins econômicos, mas sem descuidar dela. O que está implícito nesse tipo de conservacionismo globalizante é “explore e mate, sim, mas explore e mate com cuidado porque o objetivo é conservar”.

2 Recordar-se o pensar de Schleiermacher sobre a religião, que na leitura de Zafranski, teria um viés vasto e proviria do pendor do filósofo para o enaltecimento dos Deuses gregos em comunhão com os entes da natureza. Diz ele: “As forças motrizes individuais da natureza e os instintos que agem sobre o homem podem ser representados individualmente: os deuses da água, do reino dos ares, da terra, da floresta, da luta, do amor, da astúcia, do movimento, da morte. Assim surge – como espelho das forças básicas numinosas – a mitologia do politeísmo” (SAFRANSKI, 2010, p. 142-143).

3 Refere-se aqui à segunda edição da *Fundamentação* e, particularmente, à concepção de Kant sobre o ser humano como um absoluto, um fim em si mesmo por ser provido de dignidade, não podendo servir, por isso, como meio ou instrumento para outros fins. A esse respeito, consultar ainda Barbosa-Fohrmann 2012, 2008.

Na década de setenta e, especificamente na de oitenta, o ecofilósofo norueguês Arne Naess (1972) cunhou a expressão “deep ecology” (ecologia profunda) para fazer face à denominada “shallow ecology” (ecologia rasa). A ecologia profunda estaria fundada em oito princípios (NÆSS; SESSIONS, 1984); entre eles, estaria preocupada com os valores intrínsecos da própria natureza (primeiro princípio), colocada, portanto, em primeiro plano em relação ao ser humano, enquanto a ecologia rasa propagaria um entendimento antropocêntrico sobre a natureza, ou seja, que a sua conservação estaria subjugada às finalidades humanas. Apesar de Næss; Sessions (1984) e Leopold (1949) parecerem se assemelhar quanto ao valor intrínseco da natureza, em outras palavras, quanto ao sentido de instrumentalização da mesma para fins humanos egoísticos, Næss; Sessions (1984), contudo, vão mais adiante sobre essa questão específica, visto que argumentam claramente pela não utilização dos recursos ambientais, desde que seja para suprir as necessidades vitais humanas e não humanas de sobrevivência (terceiro princípio). O “machado”, expressão de Leopold (1949), agora só pode ser empregado com esse fim específico em Næss; Sessions (1984). Também fica clara a questão da participação local e global (“pensar globalmente, agir localmente”) através da crítica realizada por Næss; Sessions (1984) à busca de fins econômicos dos países industrializados (princípio seis). Ambos os autores arguem também em favor da ação global de organizações não governamentais (ONGs) em defesa do meio ambiente (Greenpeace, World Wide Fund Foundation for Nature ou World Wildlife Fund, Earthjustice, Fauna and Flora International, Peta, entre outras), assim como em favor da diversidade cultural, a qual, segundo os autores, requer tecnologia de ponta que avance os objetivos básicos de cada cultura, afirmando, no mesmo princípio seis, que o caminho até lá pode ser o emprego de tecnologias suaves, intermediárias e alternativas. Observa-se, que, mesmo antes da década de oitenta, a partir da proliferação de ações de ONGs ambientais – com seus quartéis gerais em países do Norte – até o presente momento, não se percebeu avanço na conservação ambiental no Sul Global. O que se viu e o que se vê é uma proliferação de ações administradas pelo Norte e setORIZADAS nos países do Sul, com base numa percepção do Norte sobre o que deve ou não deve ser protegido em termos ambientais no Sul. As críticas à conservação ambiental carregaram e carregam ainda hoje percepções e interpretações sobre o que poderia ser o melhor em termos ambientais para o Sul do hemisfério. Há ainda a esse respeito um tipo de concepção, que se depreende do sexto princípio de Næss; Sessions (1984), de que um certo tipo de tecnologia ambiental, considerada avançada, deveria ser transferida para os países do Sul. O que se evidencia nisso – ainda que os autores falem a favor do emprego de tecnologias ambientais suaves, intermediárias e alternativas como passos até se chegar ao uso de uma tecnologia considerada de ponta – é que os países do Sul não teriam condições de se repensar e se ressignificar ambientalmente ancorados em suas culturas ancestrais locais (indígenas, quilombolas, entre outras e no caso do Brasil especificamente) em diálogo com a sociedade e as ONGs locais. Do mesmo modo, a tecnologia, por ter de ser necessariamente avançada, não poderia ser desenvolvida nas terras do Sul Global. Os questionamentos que permanecem são: necessitaríamos realmente desse tipo de tecnologia avançada – que tem como pano de fundo sua articulação com o capital do Norte e com uma transferência

“condicionada” para o Sul – ou se poderia desenvolver tecnologia própria ancorada nos conhecimentos ancestrais dos povos tradicionais? Essa transferência, entende-se como “condicionada” ao capital do Norte, pois, desde Estocolmo, em 1972, passando pela Eco-92 ou Rio-92, Rio+10, em 2002, Rio+20, em 2012, pelas Conferências das Partes (COPs), entre elas, COP-3, que resultou no Protocolo de Kyoto, e a COP-21, que resultou no Acordo de Paris, até chegar à Cúpula do Clima de Sharm El-Sheikh, no Egito (COP-27), discutem-se transferências de recursos para sustentabilidade ambiental no Sul Global. Fica-se muito mais no âmbito das palavras dos acordos e princípios *soft* resultantes de tais reuniões do que propriamente se percebem ações governamentais práticas. Fica-se, por fim, muito mais no plano de reflexões sobre qual é o custo humano para os povos originários e para as populações ribeirinhas – mais uma vez, no caso do Brasil – de tais transferências econômicas, quando efetivamente elas existem, para fins de proteção ambiental. Será que tais transferências de capital teriam realmente esse fim conservacionista ou não estaria encoberto um outro fim de exploração econômica? Afinal, não se transfere nenhum capital sem alguma contraparte, havendo algum custo seja ele econômico, seja ele humano e, no caso do meio ambiente, seja ele também não humano. Essa é, sem dúvida, uma das leis do mercado desde o *laissez-faire, laissez-passer* de Colbert (XVII), cunhado no Iluminismo econômico de Adam Smith em seu *The Wealth of Nations* (XVIII).

Solidificada também nos séculos XVII e XVIII, a visão antropocêntrica do mundo alçou o homem vitruviano de Da Vinci (1490) e de Pico della Mirandola, em seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem* (1496, 1992⁴), a um novo patamar de importância e domínio por meio, entre outros, da diferenciação em relação aos animais não humanos e à própria natureza vegetal, mineral. Esse homem, desenhado, projetado no Renascimento e refletido no Iluminismo e Idealismo europeus, estaria provido de racionalidade e do entendimento de suas obrigações morais, mas não é só. A ele, homem branco, europeu, também foi dado o leme da civilização de povos “não civilizados”, considerados inferiores e, portanto, assemelhados ao animal não humano ou a outros entes da cosmologia ambiental por não só lhes estarem ausentes as medidas corpóreas perfeitas, a branquitude, a racionalidade, e lhes estarem, ao contrário, presentes o instinto, a ausência de inteligência e a não consideração de obrigações morais. Nesse sentido, diante dessa dicotomia absolutamente criticável entre homem “civilizado” e homem “não civilizado”, advinda do racionalismo e do antropocentrismo europeus, houve e persiste até os dias de hoje essa separação entre povos do Norte e povos do Sul Global como opostos. Sobre isso já se escreveu muito. O interessante aqui é ainda refletir sobre como foram realizadas no século XX as aproximações entre Norte e Sul no tocante especificamente à conservação ambiental. Não só as contribuições de Leopold (1949), ainda que de forma incipiente, mas também de Næss; Sessions (1984), conforme já analisado, apontam para essa aproximação entre os povos, sob o lema “pensar globalmente e agir localmente”. Igualmente, percebe-

4 Embora o *Discurso* seja de 1496, faz-se uso da tradução do latim para o alemão de 1992 para fins deste texto.

se essa tentativa de justaposição, de avizinhamiento entre Norte e Sul por razões inclusive de riscos ambientais em Ulrich Beck (1986, 2011⁵).

Beck (2011, p. 34), em outras palavras, se pergunta: “Como queremos viver em relação?” e “Como seguirmos em relação com a natureza?”. A que se somam outras indagações que podem ser ainda feitas no contexto da obra de Beck (2011): “Como podemos valorar o meio ambiente diante do avanço econômico e tecnológico irrefreáveis?” e “Que implicações têm os debates teóricos sobre a valoração do meio ambiente para as abordagens existentes no sentido da aplicação da justiça, ou seja, dos direitos e das obrigações relacionais ou para com a natureza?”

O pensamento conservacionista suscita problemas desafiadores, seja pelos paradigmas sociais, econômicos e tecnológicos que ele questiona, seja pela amplitude de campos de estudo que a ele se relacionam, indo das ciências naturais, passando pelas ciências sociais, até chegar às ciências humanas, o que, segundo Beck (2011), conduz a novas formas de pensar os novos problemas que são postos.

Comumente, e refletindo sobre a obra de Beck (2011), o antropocentrismo é associado à industrialização, e ao domínio da técnica, posto que é justamente o homem que detém o conhecimento científico sobre a natureza, e por força de privilegiada posição, emerge o juízo de que os seres humanos são dignos de ditar os processos ambientais por meios tecnológicos, sob o prisma de que o objetivo da ciência passa justamente pela conquista e dominação das forças da natureza.

Sem embargo, a produção em larga escala, o capitalismo consumista, a utilização e o esgotamento de recursos naturais para a produção de bens transformaram o meio ambiente em veículo elementar para o próprio desenvolvimento segundo as concepções prevalecentes no Mundo Moderno. Ademais, o ecossistema foi encarado como lixeira para desperdícios e destinatário dos subprodutos humanos sem proveito e, até em certa medida, suportou por séculos tal condição sem grandes efeitos visíveis.

Todavia, o crescimento populacional somado ao desenvolvimento industrial e tecnológico ou a correria selvagem pelo mesmo avanço foram de tamanha ordem que produziram consequências para o meio ambiente, transformando ecossistemas e modificando paisagens naturais. Como argumenta Beck (2011, p. 40): “*Muitas ameaças e destruições já são reais: rios poluídos ou mortos, destruição florestal, novas doenças, etc.*” Os impactos da produção e as necessidades humanas predominantemente materiais demandaram mais trabalho e mais recursos naturais, como água, madeira, solo, o que gerou consequências também cada vez mais nocivas para o equilíbrio dos ecossistemas conforme a expansão do progresso industrial.

O avanço da ciência, junto com o do capital, ao longo dos séculos permitiu a criação de um mito: o pleno domínio da natureza pelo homem através do uso da técnica. Em outros termos, a racionalidade, a organização de conceitos, as pesquisas científicas em inúmeros campos do saber produziram o mito de que a natureza está a serviço dos interesses do homem.

5 Embora o livro de Beck seja de 1986, a tradução que se utiliza neste escrito data de 2011.

A t/Terra e todos os elementos contidos nela passaram a ser instrumentalizados pela razão humana. Se, no berço da civilização ocidental europeia, na Grécia Antiga, a dualidade natureza-homem apresentou nuances que tiveram a harmonia como parâmetro, nos Tempos Modernos, o desequilíbrio dessa relação gerou o “risco para a preservação da natureza enquanto sustentação da vida” (GARCIA, 2007, p. 72) e o enaltecimento do ser humano como estando acima de outras criaturas não humanas e de povos não civilizados, conforme refletido mais acima.

Qual é a garantia firmada de que os dados científicos aliados ao desenvolvimento tecnológico são capazes de permitir uma margem de segurança de vida na t/Terra? Até que ponto a ação humana guiada pelas evidências de observação e de estudo trazem respaldo para a ação humana no planeta? Com base no conceito de sociedade de risco, Beck (2011) propõe uma ética que proclama a necessidade de um dever diante de si mesmo. Esse dever, na visão do autor, não é só individual, mas também social, tendo em vista a devastação massiva ocorrida no início da década de oitenta e o tormentoso futuro que poderia ser deflagrado diante de outros acidentes nucleares a exemplo do sucedido em Tchernobyl, em 1986. Os deveres do homem para com a natureza são considerados como aqueles que, ao mesmo tempo, libertam o indivíduo e o constroem, tendo como subsídio o saber pessoal, e que se refletem no campo da família, do trabalho e da política. A forma ética de agir é, portanto, aquela fundada em um agir humano referido às pequenas coisas e aos pequenos feitos, que acabam por penetrar tanto a esfera privada quanto a esfera pública de interação.

Nesse quadro, Beck (2011) confronta a lógica da distribuição do risco ecológico gigantesco e a individualização da ação em seus limites de realização de pequenos feitos, assim como a impossibilidade de se prever os riscos produzidos pela própria ação, que tem o poder de alterar a vida social, e a específica constituição do risco (GARCIA, 2007, p. 90).

Diante do progresso produtivo e técnico da sociedade contemporânea, esta deve refletir sobre os riscos promovidos pelo desenvolvimento irrefreado, ou seja, os riscos de sua própria ação. Para tanto, proclama Beck (2011) a necessidade de um Novo Iluminismo ou uma Nova Iluminação Individual sobre o saber e o conhecimento científico dos especialistas, que passam continuamente a ser testados e questionados pelos indivíduos na sociedade democrática. Essa sociedade deve ser “a sociedade da formação e do saber”, da “aprendizagem ao longo da vida, com vistas a ampliar e aprofundar competências sociais” (GARCIA, 2007, p. 93), e do desenvolvimento de pontes interdisciplinares entre uma pluralidade de visões individuais, comunais e sociais. É ela que permitirá a cada um dos seus membros responder ao desafio ecológico local e mundial que se impõe.

Interpretando Beck (2011) e com base na ideia de riscos ambientais compartilhados, presentes e futuros, o microcosmo local e comunal vivencia experiências cotidianas de caráter planetário e é atingido pelos problemas ecológicos transnacionais ou globais. Sobre isso não há dúvida. O que sucede em um contexto global atinge, assim, a vida local, mas isso não significa, em nossa visão, uma via de mão única. A conduta ética e o saber das comunidades, como indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, por outro lado, têm potencial para exercer influência na produção e na técnica em escala global. Essa

interação entre o micro (comunidade) e o macro (mundo) constitui-se também como um diferencial para a conservação e a consequente redução de riscos ecológicos. Porém, o fato é que essa distribuição de riscos não é justa, visto que é muito mais por causa da ação do Norte Global, associado pela transnacionalização ao grande capital do Sul, que essas comunidades são, ao fim e ao cabo, as mais afetadas pela intervenção das grandes mineradoras, em outros termos, da grande indústria na natureza. Não são elas, portanto, os atores principais que ocasionam tais riscos. Mas são elas que mais os suportam comparativamente devido aos deslocamentos forçados ou aniquilamento de sua t/Terra, conforme será problematizado na próxima seção.

2. Conservacionismo Crítico: Da Subjugação à Luta e Resistência dos Povos do Sul

Para Krenak (2018), a ecologia está relacionada a referências dos povos que habitam a floresta. Floresta aqui entendida como um *locus* vivo, que respira vida e inspira a vida de todos que nela habitam. Nesse sentido, os povos das florestas encontram nela a materialidade para a produção e reprodução de sua existência, assim como a casa em que se desenvolvem não só espiritualmente, mas também culturalmente.

Tendo em vista que a cultura desses povos é marcada pelo domínio assimétrico do colonizador e pela violência perpetrada pelo seu poder, característica da expansão colonialista, eles nunca foram, por isso, percebidos como sujeitos ou atores pertencentes a uma coletividade, com tradições próprias atadas às florestas que ancestralmente habitavam. Nessa dialética de não percepção dos membros desses povos como indivíduos, conforme Krenak (2018), a violência colonial também rompe com a percepção do coletivo a fim de individualizar o não indivíduo. A subjugação foi, então, o modo pelo qual operou o colonizador por meio do poder político, militar e religioso, caracteristicamente expansionista das navegações coloniais, e em sequência pelo poder econômico imperialista, que subtraiu os recursos naturais dos povos autóctones do Sul e se apropriou da sua t/Terra. Essa subjugação que desmembrou o não indivíduo do coletivo para individualizá-lo como um não indivíduo o tratou, conforme já apontado na seção anterior, como assemelhado ao não humano; em outros termos, ao animal não humano e a outros entes da natureza. Esse tratamento de total subjugação buscou subtrair não só o máximo da terra apropriada, mas também do próprio humano que lá habitava. Recurso de valor econômico, o índio e o negro, especificamente no Brasil colonial, foram molas mestres que fizeram a máquina açucareira, mineradora e cafeeira operar. O colonizador, a despeito do seu abrasileiramento entre o século XVI e o século XIX, esteve desde sempre associado ao poder político da Coroa portuguesa, que se deslocou do Centro de Lisboa para a periferia brasileira, sua maior fonte de renda entre todas as colônias, em 1808. O índio, o negro, a terra brasileira constituíram-se como fonte de renda – aparentemente inesgotável – e de riqueza para o Império português, que sugou o máximo que pode de seus recursos inclusive para fazer frente a suas dívidas com outro Império, o inglês. É, por

essas razões, que o índio, assim como o negro foram desmembrados do coletivo e do lugar a que pertenciam como suporte da vida. Na visão de Krenak (2018), a ecologia política tem não só um papel contra-hegemônico, mas também um papel de resgate da t/Terra como o lugar de reconstrução do sujeito índio irmanado com ela como um organismo vivo. Em suas palavras:

A ecologia política, pela epistemologia contra-hegemônica que propomos, é um projeto que reconstrói essa relação entre sujeitos coletivos e a existência orgânica em comum; expõe as estruturas assimétricas de poder que atingem essa relação comum sujeito/ambiente e promovem a individualização/espoliação, com a apropriação do trabalho e das formas ecológicas de subsistência com a construção de um “eu-saqueador”/ “eu-aniquilador”, tal como a crítica ao indivíduo patriarcal ocidental “sou, logo conquisto”, de Enrique Dussel, e “sou, logo extermino”, de Ramon Grosfoguel. O individualismo separado das relações ecológicas com o lugar é a promoção do encarceramento, da privatização e apropriação dos projetos coletivos de existência em um planeta comum. (Krenak, 2018, p. 1).

Nesse sentido, reflete-se sobre quem são os donos das vozes da ecologia no século XX até os dias de hoje. Essas vozes, como analisado na seção anterior, provêm do Norte. Quando se fala hoje em ecologia, portanto, pergunta-se: ecologia de quem? E para quem? Krenak (2018, p. 1) responde de forma certa: *“Para uma epistemologia do sul, ecologia é uma ideia que nasce no Norte, e que é colada nos povos do sul como uma carapaça. A ideia de ecologia é dos Brancos.”* O termo “ecologia” é, em sua visão, uma carapaça, pois falar em “natureza” implica, desde a colonização, violar, interferir, separar, que quando não aniquila os povos originários, os expropria de uma forma tão radical que os conduz à condição de pobreza ou total miserabilidade. Seguindo Krenak (2018), trata-se de uma luta absolutamente desigual entre o poder econômico seja do garimpeiro que invade, por exemplo, o território yanomami, seja das grandes mineradoras, que aniquilam bacias hidrográficas, matam o solo, vidas humanas que povoavam cidadezinhas, matam, enfim, os animais, como ocorreu em 5 de novembro de 2015, em Mariana, com o rompimento da barragem do Fundão, usada para guardar rejeitos de minério de ferro e explorada pela empresa Samarco, ou, em 25 de janeiro de 2019, com o rompimento da barragem da Mina Córrego do Feijão, explorada pela mineradora Vale. O lugar do índio yanomami ou da população humilde, que foram e são atravessados pela exploração mineral e pelos desastres ambientais é um não lugar, pois não é mais seu, de seus antepassados, tornou-se o lugar do outro, o lugar da empresa capitalista. O lugar, pelo qual especialmente os indígenas ainda hoje lutam, no entendimento de Krenak (2018), é o lugar da existência em coletividade em comunhão com a natureza, como um organismo vivo. Portanto, existir como indígena ou ser indígena está atado ao lugar. Com ensina Krenak (2018, p. 2): *“Os Kaiowa Guarani lutam pela terra porque pertencem à terra, não porque a terra pertence a eles; a terra não pertence a ninguém.”* Nessa epistemologia (ou mesmo ontologia), lutar pela t/

Terra e resistir ao capital, como faces de uma mesma moeda, significam, para o indígena continuar a existir como pertencente a ela. Se ela deixa de existir, ele, o indígena, também deixa de existir ou vai padecer de sanidade, como o próprio autor deixa claro neste excerto: “Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos.” (Krenak, 2020, p. 14).

Além disso, é importante ressaltar, mas uma vez, que, para o indígena, não há uma separação entre ele e a coletividade, assim como entre a coletividade e a natureza. Tudo está congregado em uma coisa só, como já dito, formam um organismo vivo. Fica evidente, então, que não só o saber ancestral, mas também a própria existência e a vida no mundo estão atados aos entes da natureza, que, para o índio, é um parente; é seu irmão, sua irmã, seu avô, sua avó, etc. Os rios, montanhas, o solo, a vegetação têm identidade, têm personalidade, como ensina Krenak (2020, p. 17-18) neste trecho sobre a montanha que está na região onde o rio doce foi atingido pelo avanço dos rejeitos de minérios provocado pelo desastre de Mariana:

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o quequiser”.

Assemelhados ao não humano, como já pontuado mais acima, pelo homem branco “civilizado”, e por pertencerem, por isso, a uma categoria de sub-humanização, não só os indígenas, mas outros grupos subalternizados e oprimidos foram desde a colonização até os dias de hoje, senão dizimados, colocados às margens da existência, devido ao empobrecimento e à miserabilidade causada pelo empuxo civilizante, que desloca o “não civilizado” da sua existência com a t/Terra de seus ancestrais. É nesse sentido que Krenak (2020, p. 21.) comenta:

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana.

Como na filosofia indígena não há separação entre a natureza e o homem, conforme já argumentado, Krenak (2020, p. 22) se pergunta: “Recurso natural para quem? Desenvolvimento

sustentável para quê? O que é preciso sustentar?” E é nesse sentido também que, ao se refletir sobre o conservacionismo guiado pelos teóricos dos países do Norte Global, pergunta-se também: O que haveria por trás das ideias de transferência de recursos econômicos ou de tecnologia avançada para os países do Sul para que estes atinjam determinadas metas de desenvolvimento sustentável? Uma preconcepção de que a sustentabilidade do meio ambiente é guiada por vozes iluminadas provindas do Norte? O que se indaga, enfim, é: O que povos originários teriam para aprender com o teórico ou uma ONG conservacionista do Norte global? Não seria o contrário? Ou seja, não seria o teórico e a ONG que deveriam aprender algo com os povos das florestas sobre a relação do homem com a t/Terra como organismos enlaçados e irmanados?

Ainda que determinados teóricos, assim como ONGS ambientalistas do Norte possam, entre seus membros, ter gente bem-intencionada, o fato é que o direcionamento das políticas ambientais não possui uma via única e que necessariamente tenha seu nascedouro em países desenvolvidos sob o lema “pensar globalmente, agir localmente”. Esse pensar global indica um caminho de mão única e verticalizado, que é o do Norte para o Sul e que poderia ser invertido para “pensar localmente, agir globalmente”. De fato, é com a filosofia, com a cosmologia, com a cultura, em outros termos, com o pensar dos povos autóctones que não só o Norte, mas também nós, como sociedade civil do Sul Global, deveríamos aprender a pensar para podermos agir de tal forma localmente que as experiências bem-sucedidas aqui possam servir de inspiração para todos, sejam eles do Norte, sejam eles do Sul. Entretanto, inverter paradigmas com bases em filosofias, ou em um pensar de povos historicamente oprimidos encontra resistências históricas por parte do homem branco. O racismo ambiental, evidenciado pela desapropriação, pela miserabilidade, pelo aniquilamento de, como Krenak (2020) pontua, caixaras, índios, quilombolas, aborígenes que se constituíram com o colonialismo até os dias de hoje como “sub-humanidade”, é um entrave para a mudança de paradigmas, ainda mais quando associado ao grande capital. A “sub-humanidade” condenou seus ancestrais e condena até os dias de hoje esses povos a estarem à margem do mundo que se autodenomina “civilizado”. O pensamento de sub-humanidade, e somado a ele o de sub-cultura, foi também refletido por Fanon (2022, p. 237) quando diz:

... é que o opressor não chega a se satisfazer com a inexistência objetiva da nação e da cultura oprimidas. São feitos todos os esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irrealidade de sua nação e, por fim, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica.

Faz parte do projeto colonizador, travestido em conservacionismo ambiental nos dias de hoje, justamente definir o colonizado como um não indivíduo, como já analisado mais acima, justamente para individualizá-lo como um ser inferior em sua humanidade e em sua cultura. Assim é que Malcom Ferdinand (2022) chama a atenção, em sua ecologia decolonial, para esse projeto conservacionista eivado de racismo ambiental, em que

historicamente identificou o oprimido como um ninguém, não civilizado, não indivíduo – daí a aniquilação que sofreram os povos da África, Ásia e das Américas – ou como um alguém inferior, um sub-humano pertencente a uma sub-cultura – daí a opressão sistemática por meio da introjeção forçada de valores da cultura branca e dissociados da cultura local (FANON, 2022). Apesar da opressão e redução dos laços ancestrais comunitários e de pertencimento, ressalta Ferdinand (2022, p. 74), por exemplo, que nem tudo da cultura africana transposta para as Américas se perdeu, “[m]odificados ou reinventados, crenças, saberes, artes e práticas agrícolas persistiram nas Américas negras.” Essa resistência, que é negra, mas que também é do indígena e que marca a história das Américas, é evidenciada nos dias de hoje através da luta de quilombolas, indígenas, caiçaras, populações ribeirinhas e camponeses que vivem da agricultura familiar contra o racismo ambiental. Nesse sentido, Ferdinand (2022) trabalha com a metáfora da arca de Noé (nave Terra), uma imagem simbólica que permite discutir quais são as políticas sociais e ambientais em andamento para que alguns povos entrem na arca para se salvar da catástrofe ambiental, já veiculada desde a década de 60/70 do século XX, e outros não, assim como os que são embarcados não têm qualquer garantia de que seus nomes, suas subjetividades, suas culturas e sua diversidade histórico-cultural serão preservados. Esse ambientalismo globalizante e nada afeito às culturas locais é disfarçado de bons sentimentos e gerador de figuras políticas, que, na visão de Ferdinand (2022, p. 105), recusam o mundo. Isso quer dizer, é um tipo de ambientalismo que faz o subalternizado abandonar o sentido de pertencimento social e comunitário. A veiculação desse tipo de ambientalismo contribui, assim, para que a Terra continue em seu percurso de catástrofe ambiental em catástrofe ambiental, que, sem dúvida, foi e continua sendo promovida pelo grande capital dos Estados do Norte Global, mas da qual hoje também participa o grande capital chinês, ambos associados ao capital do Sul.

As figuras políticas analisadas por Ferdinand (2022) tomam a forma do indiferente, que recusa o mundo por não ter qualquer preocupação com o outro; o xenoguerreiro ou xenocida, que separa o mundo entre o nós e o eles. Esses “eles” são os que não pertencem à comunidade nacional e, por isso, não têm direitos a ter direitos, são considerados seres patogênicos e devem ser, por isso, imunizados. Como afirma Ferdinand (2022, p. 106), o xenoguerreiro se apresenta “[e]m uma mescla putrefata de racismo, antissemitismo, terrorismo, xenofobia e misoginia, (...) que visa, pura e simplesmente, a eliminação do outro.” A terceira figura é a do sacrificador gerado no seio do neomalthusianismo que argumenta pela redução do excesso populacional – estrangeiros – do mundo, o que implica que os ecossistemas devem ser conservados em detrimento da vida dos pretos, dos pobres e de outros subalternos. A quarta figura é a do senhor-patriarca, que torna escravizados os embarcados na arca, e esta última, um navio negreiro. Já a quinta e última figura é a do devorador do mundo, que é aquele cujo modo de existência devora outros modos de existência ou maneiras de ser no mundo. Como Ferdinand detalha (2022, p. 107), é aquele que

vai destruir florestas, vales habitados por povos indígenas, terras férteis, ecossistemas, economias locais de dimensão humana a fim de construir sua arca, de fazer suas velas e seu aparelho funcionarem. A existência de seu mundo é sinônimo do consumo das outras cosmogonias: “meu mundo às custas do mundo dos outros”.

Por meio dessa crítica com base nessas figuras políticas, Ferdinand (2022) deixa claro que os considerados “sub-humanos”, que provêm de “sub-culturas”, terão, na arca, sua existência, no mínimo, ameaçada ou, no máximo, dizimada pelos outros passageiros desta “nave Terra”. Estes outros passageiros são os que se identificam com o colonizador no passado e travestido dele no presente conclamam os povos do Sul Global à conservação ambiental orientada pelo pensamento, capital e tecnologia do Norte. As formas de vida em comunidades dos povos originários, suas culturas e cosmologia ancestrais deixarão, portanto, de existir na arca ou serão reduzidas à manutenção de traços do passado pela imposição de valores culturais do Norte, que fazem com que os oprimidos a eles se adaptem ou sucumbam. Em virtude desse quadro, Ferdinand (2022) argumenta pela mudança de paradigma, como já mencionado mais acima nesta seção, que, em sua visão, seria um paradigma político e que se apresenta pela virada de chave de um “*habitar com*” – evidenciado historicamente no aniquilamento ou na existência condicionada e subordinada ao capital do Norte, ou no deslocamento dessas populações dos espaços verdes que ancestralmente ocuparam – para um “*habitar junto*” – fundado na ideia de que os povos originais e seus descendentes podem ser, em verdade, protagonistas, ou seja, defensores das florestas e dos espaços verdes. Tomando como exemplo o sucedido com os quilombolas e os camponeses no Haiti, Ferdinand (2002, p. 119) reflete:

No Haiti, assim como em outros lugares, o reflorestamento sem o mundo é uma iteração da ecologia da arca de Noé que usa o pretexto de um dilúvio ambiental para recusar o mundo àqueles que são marginalizados. Seria preciso retirar os camponeses da imagem dos parques e dos espaços arborizados do Haiti. Entretanto, é justamente aí que um mundo comum está em jogo. É justamente aí que uma verdadeira inventividade política é necessária. Não seria possível imaginar maneiras de estar junto que assegurassem a essas pessoas um lugar digno no seio do mundo? Não seria possível imaginar que esses camponeses, a exemplo de seus ancestrais quilombolas, pudessem ser erigidos em primeiro lugar defensores dessa floresta, participando de uma tarefa comum?

Essa mudança de paradigma político para um “*habitar junto*”, em que, no Brasil, quilombolas, indígenas, populações ribeirinhas, caiçaras pudessem ser os protagonistas da defesa ambiental altera, em nossa interpretação, também um outro paradigma do conservacionismo globalizante, que se assenta no “pensar globalmente, agir localmente”, para um “pensar localmente, agir globalmente”. Isso porque os saberes evidenciados em práticas culturais ancestrais, assentadas na cosmovisão dessas comunidades, podem contribuir para um agir não só da sociedade “civilizada” do próprio Sul, mas

também daquela do Norte Global. As experiências, os comportamentos e as ações edificadas nos microcosmos das comunidades do Sul podem lançar luzes sobre como “viver em equilíbrio com a natureza”, não necessariamente porque pretendam ser um vetor iluminista e propagador de um pensamento universalizante para o macrocosmo das sociedades organizadas do Sul e do Norte, mas, sim, porque os saberes culturais e ancestrais dessas comunidades podem apresentar modos de ser e de pensar que estão em comunhão com a t/Terra, porque pertencentes a ela, como em outros termos, ensina Krenak (2018). E esta “comunhão com a t/Terra” advém de vivências e de aprendizados com a t/Terra e que podem ter sido ou serem experienciados por outros povos do Sul em condições existenciais semelhantes. Por semelhança, o “viver em comunhão com a t/Terra” do Sul pode, portanto, servir de “caminho de possibilidade” também para o Norte. E é aí na apresentação de outros caminhos diversos e possíveis de viver em equilíbrio com o meio circundante que justamente o paradigma globalizante se modifica para o “pensar localmente, agir globalmente”.

Conclusão

O grande receio do agir humano diante da natureza e da escolha entre o agora e o futuro, ou entre uma ética ambiental ou um pensar político universalista e globalizante ou outro mais relativista e local direciona as escolhas desse agir. As escolhas do ser humano obedecem historicamente à lógica da diferenciação entre o Norte e o Sul Global: sociedades desenvolvidas e globais do Norte e sociedades em desenvolvimento e comunidades tradicionais do Sul; os “civilizados” do Norte e os “não civilizados” do Sul; a humanidade do Norte e a “sub-humanidade” do Sul; as “culturas” do Norte e as “sub-culturas” do Sul. Essas diferenciações e oposições entre o Norte e o Sul se refletem ainda hoje sobre diversos temas, entre os quais, a ação do homem sobre o meio ambiente. Para compreender o porquê de essas dicotomias entre Norte e Sul ainda prosperarem nesse campo como em tantos outros, é necessário, como se analisou ao longo deste texto, conhecer os atores que agem sobre ele no sentido da sua conservação ou destruição. Não há, portanto, como se falar em ecologia, em meio ambiente se não se conhece quem são os atores que estão diretamente envolvidos. Nesse sentido, foram dirigidas as perguntas do título deste artigo: Ecologia de quem? E para quem? Essas são indagações pragmáticas, ancoradas no mundo da vida concreta, ou seja, no mundo das ações da sociedade “civilizada”, como ator global, em detrimento das práticas, hábitos e cosmologias das comunidades “não civilizadas” e tradicionais, como atores locais. É certo que, nesse quadro, a defesa do meio ambiente capitaneada por um pensar globalizante provindo do Norte e que tem seu berço histórico no Iluminismo racionalista e na colonização acabou por deslocar da t/Terra, devido a força do capital, que é o braço econômico do colonialismo (travestido justamente em globalização nos dias atuais), os povos tradicionais das suas habitações, do seu solo, da sua t/Terra, da sua maneira de viver. Em outros termos, essa defesa do meio ambiente guiada por um ideal de vida comum na Terra forçou os povos tradicionais a só poderem ter o cartão de embarque para a “nave Terra”, desde que suas subjetividades e culturas se

“adaptassem” às culturas ou aos modos viver (inclusive de viver com os entes da natureza) das sociedades do Norte, Nesse plano do conservacionismo global, seguir os modos de se relacionar com o meio ambiente de forma equilibrada é seguir os pensamentos dos teóricos, as ações e práticas das ONGs ambientais do Norte, assim como compreender que o capital das grandes mineradoras associadas ao capital do Sul usam o seu “machado” não para apenas se autofavorecer, mas favorecer também a sociedade e as comunidades do Sul Global, nas quais se instalam. Tudo isso, que é propagado pelo conservacionismo global é, em síntese, um total absurdo como discutido neste escrito.

O quadro é historicamente e continua sendo de divisão entre o Norte e o Sul. Isso é fato. Como transformar isso? Será que é possível cogitar, de forma prospectiva, sobre um ajuntamento do racionalismo científico universalizante de conservação ambiental do Norte (conservacionismo globalizante) com a diversidade do saber comunal sobre os ecossistemas do Sul (conservacionismo crítico)? Como já se argumentou neste artigo esse seria um caminho possível, desde que se rompesse com o paradigma globalizante e que historicamente domina o Sul e o transformasse em um outro, que pudesse reconhecer e valorizar o pensar local, ou seja, os modos de ser e de viver locais e próprios do Sul Global como protagonistas da defesa ambiental. Se os povos tradicionais passassem a ser considerados os protagonistas desta história, então, seria possível, com base no respeito por essas culturas, suas identidades e suas cosmologias, um compartilhamento de saberes como base para o enfrentamento das catástrofes ambientais, assim como para a redução delas ou até mesmo sua prevenção. Por óbvio, sublinha-se, como já pontuado no texto, que a mudança de paradigma não significa propagar um pensar global direcionado pelo Sul, mas, sim, apresentar um “caminho possível” de o Norte e o Sul “habitarem juntos” a t/Terra e em equilíbrio com a natureza.

Referências Bibliográficas

BARBOSA-FOHRMANN, A. P. *A Dignidade Humana no Direito Constitucional Alemão*. Rio de Janeiro, 2012.

BARBOSA-FOHRMANN, A. P. *Die Menschenwürde im deutschen Grundgesetz und in der brasilianischen Verfassung von 1988. Ein Rechtsvergleich*. Münster-Berlin: Lit Verlag, 2008.

BECK, U. *Sociedade de Risco. Rumo a uma outra modernidade* (Trad. Sebastião Nascimento). São Paulo: Editora 34, 2011.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra* (Trad. Ligia Fonseca Ferreira; Regina Salgado Campos). Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERDINAND, Malcom. *Uma Ecologia Decolonial* (Trad. Letícia Mei). São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GARCIA, M. da G. F. P. D. *O lugar do Direito na proteção do ambiente*. Coimbra, Almedina, 2007.

- IGLESIAS, G. C. S.; BRANDO, F. da R. Pensar como uma montanha: a leitura da paisagem por Aldo Leopold (1887-1948). *Filosofia e História da Biologia*, v. 17, n. 2., p. 141-159, 2022.
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 2ª ed. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786.
- KRENAK, A. Ecologia Política. *Ethnoscintia. Revista Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia*. Vol. 3, n. 2, p. 1-2, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/ethnoscintia.v3i2.10225>
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2020.
- LATOUR, B. *Diante de Gaia: Oito Conferências sobre a Natureza no Antropoceno* (Trad. Maryalua Meyer). São Paulo-Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020.
- LEBEDEV, L.; LYK'YANOV, B.; ROMANOV, A. *Sons of the Blue Planet*. Washington D.C.: National Aeronautics and Space Administration, 1973.
- LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press, 1949.
- LOURENÇO, Daniel Braga. Ética da Terra, e os limites da Teoria dos Sentimentos Morais no estudo da Ética Animal. *Revista Juris Poiesis* v. 23, n. 32, p. 522-550, 2020.
- NÆSS, A. Shallow and the Deep. *Long-Range Ecology Movements: A Summary*. *Inquiry*, vol. 16, n. 1, p. 95-100, 1972.
- NÆSS, A.; SESSIONS, G. *Basic Principles of Deep Ecology*. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology>. Acesso em: 28 jan. 2024.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni; MORE, Thomas. *Über die Würde des Menschen* (Traduzido do Novo Latim por Herbert Werner Rüssel). 3ª ed. Zürich: Manesse, 1992.
- SAFRANSKI, R. *Romantismo: uma questão alemã* (Trad. Rita Rios). São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SMITH, A. *The Wealth of Nations: An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University Of Chicago Press, 1977.