

**Universidade de São Paulo
Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”
Centro de Energia Nuclear na Agricultura**

Por uma cultura ecológica

Sara Maria Gómez Rivera

**Dissertação apresentada para obtenção do título de
Mestre em Ciências. Área de concentração: Ecologia
Aplicada**

**Piracicaba
2010**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Sara Maria Gómez Rivera
Comunicadora Social

Por uma cultura ecológica

Orientador:
Prof. Dr. **ADALMIR LEONIDIO**

Dissertação apresentada para obtenção do título de
Mestre em Ciências. Área de concentração:
Ecologia Aplicada

Piracicaba
2010

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
DIVISÃO DE BIBLIOTECA E DOCUMENTAÇÃO - ESALQ/USP**

Gómez Rivera, Sara Maria

Por uma cultura ecológica / Sara Maria Gómez Rivera. - - Piracicaba, 2010.
85 p. : il.

Dissertação (Mestrado) - - Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz". Centro de
Energia Nuclear na Agricultura, 2010.
Bibliografia.

1. Cultura 2. Ecologia - Aspectos político-socioeconômicos 3. Impactos ambientais I. Título

CDD 301.31
G633p

"Permitida a cópia total ou parcial deste documento, desde que citada a fonte – O autor"

*A Jaime Daniel y Felipe David,
mis hijos, mi inspiración.*

*A Jaime Felipe,
esposo, amigo y compañero
de luchas y conquistas.*

A nuestra madre naturaleza.

Los amo!!!

Primeiramente quero agradecer de maneira especial ao meu orientador, professor Adalmir Leonidio. Obrigada por tudo: o tempo compartilhado, a confiança, a compreensão, o apoio, os ensinamentos, as sugestões, as críticas e elogios, o estagio do PAE.

Ao professor Antônio Ribeiro de Almeida Junior. Obrigada pela excelente disciplina da pós, pelo tempo de estágio na disciplina do PAE, (na qual aprendi muito), pelos seus aportes como membro do Comitê de Orientação e pela confiança depositada desde o início. Obrigada.

À professora Ângela Maria Alonso, por sua prontidão para ajudar, por ter lido atentamente o trabalho desde que era só um projeto até as versões finais, pelo material bibliográfico e pelo apoio constante ao longo deste processo. Obrigada por seu apoio, paciência e dedicação, tão essenciais para que este trabalho fosse possível.

À professora Maria Elisa de Paula Eduardo Garavello, pela acolhida desde o ingresso ao programa, pela disciplina da pós, tão interessante e enriquecedora, pela ajuda em diversos aspectos, pelas indicações e pelos momentos e conversas compartilhadas. Ao Professor Paulo Eduardo Moruzzi Marques pela disciplina tão enriquecedora, pelas sugestões, conversas, confiança e amizade. Ao professor Francisco Negrini Romero, por ter aceitado fazer parte da banca e por ter oferecido sempre sua ajuda. Igualmente agradeço ao professor Dennis de Oliveira.

Agradeço de maneira muito especial às minhas amigas Camila Sasahara e Fernanda Fontes que não só corrigiram detalhadamente o trabalho, mas pacientemente fizeram críticas construtivas e elogios! OBRIGADA!

Agradeço também a todos os que de uma ou outra maneira contribuíram para que este trabalho fosse possível. Minha eterna gratidão pela amizade, apoio desinteressado, empréstimo de livros, acolhida carinhosa, colo e auxílio em diversos momentos. Obrigada a TODOS: Camila Sasahara, Fernanda Fontes, Laura de Biase, Roberto Donato, Gabriela Narezzi, Dennis de Oliveira, Catherine Degoulet, Lauro Rodrigues, Daniela Midei, Alexandre Vicente Ferraz, Ângela Freitag, Felipe Neri, Wagner Lima, Luciana Jacob, Gláucia de Alencar, Ana Maria Meira, Julieth Parra, Luiz Roberto Xavier, Paula Cristina Pinto Sebastião, Mayra Silveira, Elizabete Lopes, Mestre Vandeco.

Não poderia deixar de agradecer à professora Laura Alves Martirani, por ter me dado a oportunidade de ter ingressado no programa. À Universidade de São Paulo, à Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, ao Centro de Energia Nuclear na Agricultura, ao programa em Ecologia Aplicada e à CAPES pela bolsa de estudos.

Agradeço também de maneira especial ao grupo de integração em psicologia, ao pessoal da sala da PG da Floresta, ao CCIn, à Mara, secretaria do programa, ao pessoal da Biblioteca, especialmente a Silvia Zinsly e Maria Ângela e ao pessoal do serviço COMUT. Ao programa USP Recicla, ao Coral “Luiz de Queiroz” e à Escola Coopep.

Finalmente quero agradecer especialmente à minha família, meu esposo Jaime Felipe e meus filhos, Jaime Daniel e Felipe David a quem dedico este trabalho. Obrigada pelo amor e pelo apoio incondicional. À minha família: pais, irmã, cunhados (as), sobrinhos (as) e sogros, que apesar da distância continuam nos apoiando e enviando boas energias.



Nada é impossível de mudar.
Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo
e examinai, sobretudo, o que parece habitual.
Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito
como coisa natural, pois em tempo de desordem sangrenta,
de confusão organizada, de arbitrariedade consciente,
de humanidade desumanizada,
nada deve parecer natural
nada deve parecer impossível de mudar.

Bertold Brecht



SUMÁRIO

RESUMO	11
ABSTRACT	13
RESUMEN	15
INTRODUÇÃO	17
1 O que é cultura ecológica?.....	19
<i>O que é cultura?</i>	19
<i>O que é ecologia?</i>	24
<i>A cultura ecológica hoje</i>	28
2 Como pensar a cultura ecológica?	33
<i>Marx e a “consciência ecológica”</i>	33
<i>Weber. “A ética ecológica e o espírito do capitalismo”</i>	41
<i>Cultura Política e “Cultura Ecológica”</i>	46
3 Relação entre idéias ecológicas e práticas ecológicas	53
<i>Problemas da relação entre teoria e prática</i>	53
<i>Problemas da relação entre teoria (pensamento) e práticas (ações) ecológicas</i>	58
4 A cultura ecológica e o espaço público: a problemática do contexto brasileiro.....	65
<i>A formação do espaço público</i>	65
<i>Cidadania e individualismo</i>	67
<i>Formação do espaço público no Brasil</i>	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
REFERÊNCIAS	79

RESUMO

Por uma cultura ecológica

O presente trabalho busca compreender e analisar a partir de um ponto de vista conceitual o termo cultura ecológica, que vem sendo usado como sinônimo de uma infinidade de conceitos associados à racionalidade econômica capitalista. O objetivo principal deste trabalho não é definir o que é cultura ecológica, mas apontar as suas possíveis potencialidades conceituais, já que até agora tem se forjado como um termo mais normativo do que conceitual. Este trabalho propõe uma análise teórica - crítica do termo e de vários aspectos ligados a ele, questionando e refletindo sobre a atual crise socioambiental. Primeiramente faz-se uma análise dos termos cultura, ecologia e cultura ecológica, apontando para os usos atuais desta idéia. Baseando-se em alguns aspectos teóricos de Karl Marx, de Max Weber e usando o conceito de cultura política de Gabriel Almond e Sidney Verba, analisaram-se algumas possibilidades de estudo da cultura ecológica. Depois, refletiu-se sobre a relação entre idéias e práticas ecológicas apoiando-se no conceito de práxis, o que levou também a tratar do espaço público, da cidadania e do individualismo.

Palavras chave: Cultura; Ecologia; Cultura ecológica; Teoria; Prática

ABSTRACT

The pursuit of the Ecological Culture

This study aims to understand and analyze from a conceptual point of view the term ecological culture, which has been used as a synonymous of several concepts associated to the capitalist economic rationality. Thus, the main objective is not to define what ecological culture is, but to point at the possible conceptual potentialities, since it has been shaped as a normative term, instead of a conceptual one. This study suggests a theoretical and critical analysis of the term and of several aspects linked to it, inquiring and reflecting on the current socio environmental crisis. First of all, an analysis of the terms culture, ecology and ecological culture is done, pointing at the current usages of the term ecological culture. Some possibilities of study of the ecological culture are analyzed based upon theoretical aspects from Karl Marx, Max Weber and using the political culture concept from Gabriel Almond and Sidney Verba. Finally, a reflection on the relation between ecological ideas and practices is made using the praxis concept, what leads to treat about public sphere, citizenship and individualism.

Keywords: Culture; Ecology; Ecological Culture; Theory; Practice

RESUMEN

Por una cultura ecológica

El presente trabajo busca comprender y analizar desde un punto de vista conceptual el término cultura ecológica, que viene siendo usado como sinónimo de una infinidad de conceptos asociados a la racionalidad económica capitalista. El objetivo principal de este trabajo no es definir que es cultura ecológica, mas apuntar para sus posibles potencialidades conceptuales, ya que hasta ahora se ha forjado como un término más normativo que conceptual. Este trabajo propone entonces un análisis teórico-crítico del término y de varios aspectos ligados a él, cuestionando y reflexionando sobre la actual crisis socio ambiental. Primeramente se hizo un análisis de los términos cultura, ecología y cultura ecológica, apuntando los usos actuales de esta idea. Con base en algunos aspectos teóricos de Karl Marx, de Max Weber y usando el concepto de cultura política de Gabriel Almond y Sidney Verba, se analizan las posibilidades de estudio de la cultura ecológica. Después, se hace una reflexión sobre la relación entre ideas y practicas ecológicas apoyándose en el concepto de praxis, lo que lleva también a tratar sobre el espacio público, la ciudadanía y el individualismo.

Palabras clave: Cultura; Ecología; Cultura ecológica; Teoria; Practica

INTRODUÇÃO

O presente trabalho transita pela história e pela nossa realidade atual, na busca de compreender e precisar, sob um ponto de vista conceitual, o termo cultura ecológica, que vem sendo usado como sinônimo de conceitos associados à racionalidade econômica capitalista. A idéia de cultura ecológica ainda não tem sido abordada em termos conceituais, e não existe um consenso prévio sobre ela. Por isto, este trabalho almeja não defini-la, mas apontar as suas possíveis potencialidades conceituais, já que até agora ela tem se forjado como um termo mais normativo do que conceitual, abrindo margem para uma multiplicidade de interpretações.

Este estudo propõe uma análise teórica - crítica do termo e de vários aspectos ligados a ele. Assim, o motivo e objetivo principal desta pesquisa é questionar e refletir, a partir da idéia de cultura ecológica, sobre a atual crise socioambiental, instigando à reflexão sobre o nosso papel como cidadãos, e despertando a consciência de nossas relações como seres individuais, sociais e, ao mesmo tempo, pertencentes à natureza. Este trabalho não pretende abranger todos os temas relacionados à problemática ambiental, nem a relação homem-natureza, mas apenas analisar, a partir de uma pequena perspectiva, este emaranhado de relações que constitui a nossa sociedade.

O caminho que me levou a este trabalho teve altos e baixos, contratempos e novidades, que, de uma ou outra forma, condicionaram e traçaram o seu curso.

No ingresso ao programa, a idéia e o projeto fugiam em grande medida ao que está sendo representado neste trabalho. Por alguns contratempos, depois de seis meses, a orientação da minha pesquisa passou a ser responsabilidade do meu atual orientador, Professor Adalmir Leonidio. Esta mudança infinitamente enriquecedora levou à modificação da proposta inicial, passando a propor o desenvolvimento de um diagnóstico da cultura ecológica na cidade de Piracicaba, pensado a partir do conceito de cultura política de Almond e Verba (1963). Com o transcorrer do tempo e depois de muitas versões, sugestões, reuniões e discussões com meu orientador e co-orientadores, a idéia inicial foi amadurecendo. Este caminho de reflexão levou-nos a considerar que, pela complexidade da idéia de cultura ecológica e pela sua pouca maturidade conceitual, causada em parte pela escassez e por não dizer ausência de trabalhos acadêmicos nesse sentido, fazia-se necessário pensar primeiro a cultura ecológica a partir de uma abordagem teórica-crítica, que permitisse embasar pesquisas empíricas posteriores, baseando-se nestas reflexões.

Este então é o produto do caminho traçado ao longo deste tempo e que espera contribuir de algum modo para o questionamento a respeito das nossas relações com a natureza.

No primeiro capítulo, assentam-se as bases teóricas da cultura e da ecologia, fazendo uma pequena análise etimológica dos conceitos, levando à revisão histórica e bibliográfica, chegando numa coletânea dos usos atuais do termo cultura ecológica.

No segundo capítulo, analisam-se diversas perspectivas teóricas que possibilitam a definição do termo cultura ecológica, passando por Karl Marx, Max Weber e o conceito de cultura política de Gabriel Almond e Sidney Verba. Cabe ressaltar que a escolha destes teóricos não significa a inexistência de outros caminhos metodológicos para analisar a idéia de cultura ecológica.

No terceiro capítulo, faz-se uma reflexão dos problemas da relação entre teoria e prática, na tentativa de entender a dicotomia entre pensamento e ação, em relação ao ambiente na sociedade atual, apoiando-se no conceito de práxis.

Assumindo que a cultura política e a cultura ecológica guardam estreitas relações, o quarto capítulo trata da questão do espaço público, da cidadania e da participação a partir de uma perspectiva histórica da realidade brasileira.

1 O que é cultura ecológica?

A natureza criou o tapete sem fim que recobre a superfície da terra.
Dentro da pelagem desse tapete vivem todos os animais, respeitosamente.
Nenhum o estraga, nenhum o róí, exceto o homem.
Monteiro Lobato

O que é cultura?

A palavra cultura é uma das palavras mais complicadas da língua inglesa.¹ Com origem no verbo latino “*colere*”, que significa cultivar, este termo existiu originalmente para referir-se a um processo: cultura de vegetais e, por extensão, cultura da mente humana (WILLIAMS, 1982, 1983). Com o passar do tempo, foi adquirindo outros usos e significados, como a educação de uma pessoa. No século XIX, a noção de cultura era associada a atividades lúdicas, praticadas por pessoas educadas, isto é, cultas.

No alemão, e no inglês, no fim do século XVIII, o termo começa a configurar e generalizar o “espírito” que expressava o modo de vida global de determinado povo. Na língua francesa o termo cultura parecia estranho e era raramente usado. O vocábulo mais comum era “civilização”, derivado do latim “*civilis*”, referindo-se aos cidadãos (THOMPSON, 1995). A palavra “civilização” surge no final do século XVIII, como realidade material, exterior à sociedade e se assemelhava ao termo progresso, opondo a civilização européia a toda forma de sociedade anterior ou contemporânea considerada primitiva (FEBVRE, 1929). Outros autores também mantiveram esta oposição entre “*kultur*” e “*civilisation*”. Elias (1994) explica esta oposição entre eles. Segundo o autor, civilização é uma realidade ampla que envolve fatos políticos, econômicos, religiosos, técnicos, morais ou sociais, enquanto que o termo cultura remete a fatos intelectuais, artísticos e religiosos. Mauss (1929) acrescenta ainda o termo “*mentalité*”, como sinônimo de uma maneira específica de pensar, de uma postura mental. Até esta época, esse uso tradicional do termo é considerado por Thompson (1995) a concepção clássica da cultura.

Existem várias formas de abordar, definir e estudar a cultura, como através das abordagens psicológica, histórica, filosófica, antropológica e sociológica, assim como a das ciências políticas, entre outras.

¹ E por analogia, em outras línguas.

Aqui só abordaremos as perspectivas sociológica e antropológica.²

Segundo Thompson (1995), na antropologia, a “concepção clássica” de cultura, surgida no fim do século XIX, promoveu o surgimento de várias outras idéias, dentre elas, a “concepção descritiva” e a “concepção simbólica”. O estudo dessa noção de cultura deve compreender a comparação, classificação e análise científica dos diversos fenômenos sociais. A concepção descritiva remete a teóricos como Gustav Klemm, Edward B. Tylor e Bronislaw Malinowsky, e se resume na definição de cultura de um grupo ou sociedade como:

O conjunto de crenças, costumes, idéias e valores, bem como os artefatos, objetos e instrumentos materiais que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de um grupo ou sociedade. (THOMPSON, 1995, p.173)

Já a concepção simbólica, representada principalmente na teoria de Clifford Geertz, e também por Leslie White, pode ser caracterizada como focalizando o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos se comunicam entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças. (THOMPSON, 1995).

Por sua vez, Thompson (1995) propõe uma “concepção estrutural” do termo cultura, a qual considera uma abordagem alternativa para o estudo dos fenômenos culturais, deixando claro que tal abordagem não deve ser confundida com o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Esta concepção estrutural da cultura envolveria a interpretação das formas simbólicas por intermédio da análise de contextos e de processos socialmente estruturados. Assim, esta concepção é tanto uma alternativa à concepção simbólica, como uma modificação dela, isto é, uma maneira de transformar a concepção simbólica levando em conta os contextos e processos socialmente estruturados.

Cabe ressaltar que certo marxismo, sobretudo aquele de influência mais positivista tendeu a desprezar o estudo da cultura, mas depois, nas décadas de 60 e 70 uma certa linhagem do marxismo, os neo-hegelianos sobretudo, voltaram-se para os estudos culturais, reconhecendo que a cultura está intrinsecamente relacionada e de certa maneira condicionada pela estrutura social e

² Um histórico do uso do conceito pelos antropólogos pode ser encontrado em KUPER, A. **Cultura:** visão dos antropólogos, Bauru, SP: EDUSC, 2002

econômica.

Para Sewell, (1999), a antropologia teve um monopólio virtual do conceito “cultura”, devido aos anos gloriosos da antropologia cultural americana, entre meados da década de 60 e meados da década de 70, marcada pela publicação do livro “A interpretação das culturas”, obra mais representativa de Clifford Geertz (1973). Esta obra ajudou a aumentar o prestígio da antropologia cultural e fez com que não houvesse importantes rivais no estudo da cultura nessa época. Segundo o mesmo autor, durante as décadas de 80 e 90, o estudo da cultura entrou em moda, sendo foco em diversas disciplinas. Na década anterior, nos anos 70, havia emergido a “sociologia da cultura”, que começou a aplicar metodologias sociológicas aos estudos de produção e marketing de produtos culturais como música, arte, drama e literatura. Já nos anos 80, os sociólogos culturais deixaram de estudar as instituições produtoras de cultura e passaram a estudar o lugar do significado do termo na vida social de forma mais geral. Ainda hoje, a antropologia é o referencial quando se trata de falar ou estudar a cultura, mas atualmente o termo saiu do controle dos antropólogos, pois seu uso aumenta em muitas e diversas disciplinas, e a linguagem coloquial se apropriou dele. Por isso, segundo o mesmo autor, faz-se necessário modificar o termo, de acordo com os diversos objetivos acadêmicos a fim de que se possa trabalhar com ele.

Ainda Sewell (1999) faz uma diferenciação entre cultura e culturas; dois significados fundamentalmente diferentes da palavra. Na sua primeira acepção teórica, cultura é uma categoria ou aspecto da vida social, definido teoricamente, que deve ser abstraída da complexa realidade da existência humana. Neste caso, o conceito sempre é contrastado com outras categorias da vida social, como a economia, a política e a biologia. Nesta acepção o termo só pode estar no singular. Quando usamos o termo no plural, estamos adentrando na segunda significação do conceito, pois aqui a cultura representa um mundo concreto e delimitado de crenças e práticas. A cultura, neste sentido, usualmente aparece como pertencente à sociedade, ou como um subgrupo social. A distinção que Sewell (1999) faz de cultura, como categoria teórica e a cultura como corpo delimitado e concreto de crenças e práticas, será usada como base neste trabalho, juntando-nos à primeira significação do termo (cultura como categoria da vida social), já que esta ajuda a analisar a cultura de uma forma clara e estruturada, uma vez que reafirma a coerência semiótica da cultura como sistema de significados, tal como proclamara Lévi-Strauss (1973). Além disso, esta maneira de encarar a cultura é adequada, já que diferentemente do que

alguns teóricos afirmam, a cultura está sempre em constante modificação e nem sempre é coerente e bem delimitada.

A cultura como uma categoria da vida social, tem sido conceituada de várias e distintas maneiras. Assim, far-se-á uma explicação delas partindo das que segundo Sewell (1999) são menos relevantes, até aquelas que o autor considera de maior relevância.

A cultura, como comportamento apreendido, é contrastada com natureza, já que possui-la nos diferencia de outros animais. Nesse sentido, a cultura é o corpo de práticas, crenças, instituições, costumes, hábitos, mitos e outros aspectos construídos pelos humanos e transmitidos de geração a geração. Quando os antropólogos debatiam para estabelecer que as diferenças entre as sociedades não se baseavam em diferenças biológicas, isto é, na raça, essa definição de cultura como comportamento apreendido fazia sentido. Mas atualmente, quando praticamente estão descartados os argumentos raciais do discurso antropológico, este conceito amplo parece não prover ângulos particulares de análise no estudo da vida social. Uma delimitada e conseqüentemente mais útil conceituação de cultura emergiu na antropologia na primeira metade do século XX, e tem sido dominante nas ciências sociais desde a segunda guerra mundial. Esta a define não como todo o comportamento apreendido, mas como a categoria ou aspecto do comportamento apreendido que diz respeito a significados.

A cultura se dedica também à produção, circulação e uso dos significados. Esta concepção de cultura como esfera institucional dedicada à construção de significado, está baseada na suposição de que as formações sociais são compostas de grupos de instituições dedicadas a atividades especializadas. Esta concepção é muito usada em sociologia e em estudos culturais, mas pouco usada em antropologia. O estudo da cultura neste sentido é o estudo das atividades que acontecem dentro das esferas institucionais e os significados produzidos nelas.

Agora, analisar-se-ão as duas últimas categorias, que segundo Sewell (1999) são as abordagens mais produtivas no estudo da cultura, já que atualmente ambas estão lutando por se tornarem dominantes: o conceito de cultura como sistema de símbolos e significados, o qual era hegemônico nas décadas de 60 e 70, e o conceito de cultura como prática, que ganhou proeminência nos anos 80 e 90.

A cultura como sistema de símbolos e significados tem sido o conceito dominante na antropologia americana a partir da década de 60, fazendo-se famosa com Clifford Geertz e também desenvolvida por David Schneider, originária do uso do termo que Talcott Parsons fazia.

Assim, Geertz e Schneider desejavam distinguir entre sistema social e sistema cultural. Posteriormente, seguindo Saussure, Claude Lévi-Strauss desenvolveu a linha estruturalista francesa. Roland Barthes e Jacques Lacan são autores que se orientam pela teoria de Claude Lévi-Strauss e também se destacaram no estudo da cultura através de uma perspectiva estruturalista.

A partir da década de 80 até a metade da década de 90, houve uma reação contra o conceito de cultura como sistema de símbolos e significados, surgindo a concepção de cultura como prática. Esta reação aparece em várias disciplinas e tradições intelectuais e é rotulada de diversos modos, como, por exemplo: “prática”, “resistência”, “história”, “política”, ou “cultura como estojo de ferramentas”. Os analistas que trabalham com esses rótulos não vêem a cultura como algo lógico, coerente, partilhado, uniforme, e estático. Ao invés disso, referem-se a esta como uma esfera de atividade prática mediante ação desejada, relações de poder, lutas, contradição e mudanças.

Após a crise do conceito de cultura na antropologia, anunciada por James Clifford e George Marcus (1986), as críticas ao conceito de cultura como sistema de símbolos e significados aconteceram abundante e rapidamente. Na concepção antropológica de cultura que a concebe como um sistema, como por exemplo, a concepção de Geertz, é desconsiderada a cultura como prática. Assim, Lomnitz (1991) afirma que a cultura deve ser pensada como uma rede de relações semióticas lançadas à sociedade, uma rede com diferente forma e diferente espacialidade, quer institucional, econômica, ou política.

Do mesmo modo, Sewell (1999) relata que grande parte da produção teórica sobre cultura do fim da década de 80 até o fim da década de 90, supõe que um conceito de cultura como sistema de símbolos e significados provavelmente está relacionado com um conceito de cultura como prática. Mas, supor que “provavelmente está relacionado” é um absurdo na opinião de Sewell (1999), já que sistema e prática são conceitos complementares; um pressupõe o outro. Na visão deste autor, as abordagens de cultura como sistema e prática têm se mostrado incompatíveis entre elas, já que os mais proeminentes praticantes da abordagem de cultura como sistema de significados marginalizaram a idéia de cultura como prática. Adentrar-se na prática cultural significa utilizar os símbolos culturais existentes para se conseguir um fim. O emprego de um símbolo pode ser utilizado para se atingir somente uma meta particular, porque os símbolos possuem significados determinantes especificados pelas suas relações estruturadas

sistematicamente com outros símbolos.

Portanto, a prática implica o sistema. Porém, é igualmente verdadeiro que o sistema não existe fora da sucessão de práticas que o incitem, reproduzam ou transformem. Dessa maneira, o sistema implica a prática.

Partindo desses argumentos sintetizados por Sewell (1999), se percebe a importância de analisar, estudar e definir a cultura como sistema e prática, já que são conceitos complementares e cada um pressupõe o outro, pois, a questão teórica importante não é se a cultura pode ser conceituada como prática ou como sistema de símbolos e significados, mas como conceituar a articulação de sistema e prática. Ainda assim, o autor reconhece também a disputa gerada em torno da coerência do conceito, explicando que as culturas são contraditórias na prática; que estão perdidamente integradas umas às outras; que competem; que são sujeito de mudanças constantes e que são debilmente delimitadas. E conclui que a cultura deve ser entendida como uma dialética entre sistema e prática, como uma dimensão da vida social, autônoma das outras tais dimensões, ambas na sua configuração lógica e espacial, e como um sistema de símbolos que possui uma real, mas fina coerência que continuamente coloca em risco a prática e portanto à sujeita a transformações.

O que é ecologia?

A palavra ecologia sugere dois usos possíveis. O primeiro é definido teoricamente e diz respeito à disciplina ligada originalmente à biologia, a qual estuda as relações entre os seres vivos e deles com o ambiente. O segundo uso é recorrente na linguagem coloquial e possui um caráter popular que vem do uso que as pessoas leigas fazem do termo. Este uso apresenta maior abrangência, mas também certa inconsistência ou contradição, pois é usado correlativamente a termos como ambiental, consciência ecológica, problemas ambientais, movimentos ambientalistas, entre outros, que nem sempre significam a mesma coisa, mas que na visão leiga estão ligadas, já que se relacionam com o ambiente. No conceito de cultura ecológica, objeto deste estudo teórico, o ecológico aparece quase como sinônimo de ambiental, isto é, um dos usos populares do termo, denotando certa consciência em relação à realidade ambiental, incluindo aqui interações entre organismos, complexidade biológica, problemas, entre outros. Mas para entender melhor este termo, é conveniente analisá-lo também de acordo com seu uso acadêmico.

Nessa perspectiva, a ecologia é, segundo o dicionário de ecologia e ciência ambiental, o ramo da biologia que estuda as relações dos organismos vivos entre si e destes com seus ambientes. Deriva das palavras gregas “*oikos*”, que significa “casa”, e “*logos*”, termo que designa “estudo”. (ART, 1998) A ecologia é então o estudo do lugar onde se vive, ou segundo Acot (1990), a ciência do habitat.

Ecologia também é definida como a ciência que estuda a dinâmica dos ecossistemas, ou seja, os processos e as interações de todos os seres vivos entre si e destes com os aspectos morfológicos, químicos e físicos do ambiente, incluindo os humanos que interferem e interagem com os sistemas naturais do planeta. É o estudo do funcionamento do sistema natural como um todo, e das relações de todos os organismos vivendo no seu interior. (SILVA; GUERRA, 2002).

Segundo Odum (1988), a ecologia é a ciência que estuda a estrutura e a função da natureza. Segundo esse mesmo autor, o reconhecimento da ecologia como distinta da biologia data do início do século XX, com o estabelecimento de uma teoria baseada em estudos que produziram conceitos como os de comunidades bióticas e os de cadeia alimentar e ciclagem de nutrientes. Para Dajoz (1983), a ecologia é a ciência que estuda as condições de existência dos seres vivos e as interações, de qualquer natureza, existentes entre esses seres vivos e o seu meio.

De acordo com Acot (1990), que descreveu amplamente a história da ecologia, esta se remonta à Grécia antiga, onde Aristóteles pode ser considerado um precursor ou pelo menos visionário da ecologia, ao escrever “História dos Animais”. Depois, destaca no século XVIII o naturalista e teólogo Carl Von Linne, que constata a existência de um sistema da natureza ou uma economia da natureza. Depois, foi Ernest Haeckel o primeiro a falar de ecologia substituindo o termo “biologia”. Nesta época o termo era muito restrito, mas no decorrer dos anos, o mesmo Haeckel definiu quatro vezes o termo, até propor uma definição muito ligada ao darwinismo, se referindo à ecologia como o estudo das inter-relações complexas, às quais Darwin se refere pela expressão de condições da luta pela existência. Finalmente Haeckel define por quinta vez a ecologia como o conjunto das relações tão variadas dos animais e das plantas, de suas relações com o mundo externo, tudo o que concerne à ecologia dos organismos, por exemplo, os fatos tão interessantes do parasitismo, da vida em família, dos cuidados com a ninhada e com o socialismo etc., tudo isso não poderia ser explicado simples e naturalmente senão pela teoria da adaptação e da hereditariedade. (ACOT, 1990)

Fica claro nos escritos de Acot (1990) que o conceito haeckeliano de “ecologia”, pelo

menos em parte, constituiu-se no quadro científico e ideológico da economia da natureza, dos equilíbrios naturais e da adaptação dos seres vivos às suas “condições de existência”.

Para facilitar o estudo do planeta, a ecologia dividiu a sua ciência em unidades de estudo, que deram origem a divisões de diferentes complexidades: espécies, populações, comunidades, ecossistemas e biosfera. Segue uma breve explicação de cada uma dessas unidades.

Segundo Ricklefs e Miller (2000) por espécie, entende-se o conjunto de dois ou mais organismos que podem se reproduzir, originando descendentes férteis, já que naturalmente, pouco ocorre reprodução entre indivíduos de espécies diferentes, e nestes casos, os descendentes são inférteis. Essas espécies moram em espaços, isto é; ambientes físicos, que a ecologia chama de habitat. Quando existem grupos formados por organismos da mesma espécie, estes grupos recebem o nome de populações, e define-se comunidade como o conjunto de todas as populações, sejam elas de microorganismos, animais ou vegetais existentes em uma determinada área. Os ecossistemas são todas as relações dos organismos entre si e deles com o meio. Todas as relações entre os fatores bióticos e abióticos em uma determinada área, considerando os fatores bióticos como aqueles que possuem vida, e abióticos, aqueles que não. Um ecossistema é então um conjunto de comunidades interagindo entre si e agindo sobre e/ou sofrendo a ação dos fatores abióticos, não vivos. A terra possui vários ecossistemas; aquáticos, terrestres e aéreos. A soma de todos estes ecossistemas é chamada de biosfera.

Estas unidades descritas acima deram origem ao estudo classificatório da ecologia, separando-as em diversas complexidades, como por exemplo, ecologia de espécies, de populações, de comunidades, de ecossistemas, assim como ecologia evolutiva, que estuda a seleção natural³ de espécies, populações, comunidades e ecossistemas.

Também existem outras subdivisões de ecologia, separando-a para sua análise em: auto-ecologia, dinâmica das populações e sinecologia. A auto-ecologia estuda as relações de uma espécie com seu meio. Não são consideradas as interações dessa espécie com as outras. Esta subdivisão se correlaciona com a fisiologia e a morfologia, examinando a ação do meio nas espécies e em seu comportamento, ganhando assim precisão nas análises. A dinâmica das populações descreve as variações da abundância das diversas espécies e procura as causas dessas variações. (ACOT, 1999)

Segundo Acot (1999) a sinecologia compreende a análise das relações entre os indivíduos

³ Definida por Darwin, em **A Origem das Espécies**, 1859.

pertencentes às diversas espécies de um grupo considerando o seu meio. Assim mesmo, o termo biocenótico pode ser considerado um sinônimo de equilíbrio. Esse tipo de estudo possui dois pontos de vista: o primeiro é o estático (sinecologia descritiva), que consiste em descrever os grupos de organismos existentes em um meio determinado. Obtêm-se assim conhecimentos precisos sobre a composição específica dos grupos, a abundância, frequência, constância e distribuição espacial das espécies constitutivas. O segundo ponto de vista é o dinâmico (sinecologia funcional), com dois aspectos. Descreve a evolução dos grupos e examina as influências que os fazem suceder-se em um lugar determinado. Pode-se, além disso, estudar os transportes de matéria e de energia entre os diversos constituintes de um ecossistema, o que conduz às noções de cadeia alimentar, de pirâmides dos números, do fluxo de energia, de produtividade e de rendimento. Esta última parte constitui o que se chama sinecologia quantitativa.

Há ainda as abordagens das ciências sociais, tais como a ecologia humana, que também é chamada de antropologia ambiental, ecologia cultural ou antropologia ecológica.

Apesar da ecologia humana se basear em conceitos oriundos da ecologia, ou seja, de uma das subáreas da biologia, a ecologia humana, não é necessariamente vista como uma das ramificações da ecologia. (BEGOSSI, 1993, p.122)

Begossi (1993) descreve outras linhas teóricas, como a ecologia fatorial, a ecologia urbana, a ecologia social, a ecologia cultural, a sociobiologia, a etnobiologia, a psicologia ambiental e a etnologia social, todas elas baseadas nas ciências sociais, e que segundo a autora são complementares.

Não há divergência entre as linhas apresentadas: ao contrário, elas são complementares, pois abordam perguntas diferentes e têm metodologias próprias de trabalho. São faces diferentes de uma mesma moeda. Por exemplo, a ecologia cultural estuda a influência de variáveis ambientais no comportamento e nas culturas humanas; a sociobiologia estuda as bases biológicas do comportamento e a etnobiologia os sistemas de classificação da natureza. Todas estas questões existem entre a humanidade e a natureza e perdem o sentido se são consideradas exclusivas. Ou seja, não cabe a cada linha de pesquisa exocar tudo, mas contribuir muito para uma pequena parcela do conhecimento sobre a relação do homem com o ambiente. (BEGOSSI, 1993, p.132)

Na ecologia humana ocorrem ainda diferentes abordagens como a de sistemas, evolutiva e aplicada ou demográfica. (BEGOSSI, 1993).

A cultura ecológica hoje

O termo cultura ecológica vem sendo utilizado com relativa frequência, tanto no meio acadêmico, quanto no não acadêmico. Apesar disso, seu uso ainda parece vago, já que não existe literatura que estude o conceito de uma forma sistemática. Ainda que este termo não tenha sido consolidado nem definido academicamente, e de ser em primeira instância mais normativo do que conceitual, acredita-se nas suas potencialidades teóricas e conceituais. A seguir, algumas definições dadas na literatura relacionada, e em outros meios.

De acordo com Leff (2000), a “cultura ecológica” é um sistema de valores ambientais que reorienta os comportamentos individuais e coletivos, relativos às práticas de uso dos recursos naturais e energéticos.

Para o escritor e naturalista Araújo (1995), a “cultura ecológica” é simplesmente viver de acordo com o único, verdadeiro, irrefutável e formoso sentido da vida: a continuidade dela; não nos limites da sobrevivência ou da aniquilação da sensibilidade, mas sim com dignidade e bem-estar para todos, com uma capacidade de desfrute dessa mesma vida.

Segundo Zaharieu (2001), o termo cultura ecológica é a combinação de conhecimento ecológico intencional e opiniões das inter-relações entre todas as formas de vida e o ambiente, o papel e lugar que o ser humano ocupa na natureza como um ser vivente biossocial.

Para Almeida (2003, p.80), a cultura ecológica limita-se ao “estoque de conhecimento acumulado ao longo do tempo”. Neste mesmo sentido, mas considerando outros aspectos e não só o conhecimento, Lima e Pozzobon (2005, p.49) entendem a cultura ecológica como:

Referência genérica à forma de percepção, aos conhecimentos e às práticas ambientais manifestas por qualquer segmento social – seja uma população tradicional ou outra. O conceito permite chamar atenção para diversidade dos valores e motivações que informam a prática econômica e o modo como os grupos sociais se relacionam com o meio. Desse modo, a cultura ecológica pode privilegiar valores econômicos do mercado ou valores não materiais; pode levar em conta os processos ecológicos – seja de forma empírica ou metafísica – e guiar suas práticas de acordo com estes, ou desprezar o efeito de suas ações sobre o ecossistema.

Esta abordagem de cultura ecológica relaciona-se com o conhecimento ecológico tradicional, (“TEK”), ⁴ usado recentemente na antropologia ambiental; mas, ao mesmo tempo este primeiro conceito é mais abrangente do que o segundo, de acordo com os autores Lima e Pozzobon (2005, p. 49):

A sigla “TEK” (*Traditional Ecological Knowledge*) tem sido usada para denotar tais conhecimentos e práticas tradicionais de baixo impacto ambiental nem sempre racionalizados na forma de um *know-how* ecológico, mas imersos em campos semânticos que se estendem para além das práticas econômicas propriamente ditas, como a religião e a cosmologia.

Um exemplo do uso não acadêmico do conceito de cultura ecológica pode ser constatado na China. Segundo a agência de notícias Xinhua, a conselheira de Estado da China, Liu Yuxia (2008), na cerimônia de fundação da Associação para a Cultura Ecológica da China apelara em Pequim, para “uma maior consciência ecológica da população, a fim de transformar a economia de rápido crescimento em um desenvolvimento sustentável e amigável com o ambiente”. Segundo a mesma agência, Jia Qinglin, presidente do Comitê Nacional da Conferência Consultiva Política do Povo Chinês (CCPPC), órgão consultivo político mais importante da China, disse, em uma mensagem de congratulação enviada à associação, que a criação e a promoção da cultura ecológica devem ser encorajadas entre o público. Em palavras de Qinglin (2008), “a cultura ecológica desempenha um papel importante na criação de uma sociedade poupadora de energia e amigável ao meio ambiente, que beneficiará ao desenvolvimento sustentável da China”. A associação tem por objetivo "aumentar a consciência de conservação ecológica e promover o estilo de vida amigável ao meio" através de vários métodos, como conferências, publicações, treinos e intercâmbio internacional, de acordo com o anúncio divulgado no site da Administração dos Recursos Florestais do Estado.

Tal interpretação da noção de cultura ecológica está sendo claramente utilizada na busca de legitimação do modelo capitalista, que devasta o ambiente, mas cujas conseqüências são disfarçadas continuamente usando termos como desenvolvimento sustentável e, recentemente, cultura ecológica.

⁴ Pela sigla em inglês (*Traditional Ecological Knowledge*).

Deste modo corrobora-se que o sistema capitalista possui como característica a destruição do ambiente, já que para aumentar o consumo e continuar com o acúmulo de capital, é necessário dar continuidade ao consumismo, que leva à geração de lixo e dejetos de todo tipo, uma vez que os produtos começam a ser fabricados com o objetivo de ficarem obsoletos mais rapidamente. Todo esse lixo polui o ambiente e o sistema continua a degradá-lo, com o intuito de seguir produzindo coisas que as pessoas não precisam, mas que com estratégias de marketing criam essas necessidades nas pessoas por meio dos meios de comunicação. Deste modo, percebe-se que este sistema inviável ecologicamente é um círculo vicioso no qual está envolvida a sociedade como um todo. (LEONARD, 2008)

Dessa forma, segundo Foladori (2001) é impossível entender a crise ambiental sem partir da compreensão da dinâmica econômica da sociedade capitalista, pois o entendimento das relações sociais capitalistas com o ambiente permite-nos extrair algumas conclusões que mostram diferenças de grau e de essência a respeito de outras formas de organização social. Diferenças de grau, porque a busca do lucro, como lógica interna econômica, condiz a uma tendência à produção ilimitada: diferente de outras sociedades humanas na história, que apresentam limites à produção em relação à satisfação de suas necessidades. E de essência, porque pela primeira vez na história da sociedade humana, o sistema capitalista gera desemprego de maneira crescente e estrutural, mostrando com maior nitidez que as contradições no interior da sociedade humana são o aspecto mais candente da crise ambiental.

Assim mesmo, Foster (1994) e Burkett (1999) complementam que as próprias relações capitalistas conduzem a um desenvolvimento forçosamente insustentável, pois a tendência à produção ilimitada é o resultado direto e necessário de uma organização econômica que gira em torno da produção de lucro e não da satisfação das necessidades. No mesmo sentido, Löwy (2005) afirma que esta racionalidade capitalista imediatista, que calcula perdas e lucros é intrinsecamente contraditória com uma racionalidade ecológica.

Isso porque o sistema capitalista se regula pela oferta e pela demanda, como é amplamente conhecido. A super produção, gerada por causa deste modo de regulação conduz à destruição de mercadorias, abandono do capital fixo e dos espaços naturais antes utilizados, levando a consequências deploráveis para a continuidade de um mínimo equilíbrio ecológico. (FOLADORI; TOMMASINO, 2000).

Outro uso do conceito cultura ecológica se dá no campo das políticas públicas. O governo da Bulgária, através do Instituto Nacional de Educação, programou e instaurou em anos recentes, a educação da cultura ecológica nos currículos obrigatórios do sistema de ensino do país. (ZAHARIEU, 2001)

Isto nos leva a considerar que estes vários usos conduzem a uma polissêmica e ambígua definição do conceito, o que pode acarretar em confusões interpretativas ou manipulações lingüísticas do termo. Por meio desta análise percebeu-se que cada um destes usos assinalados apresenta alguma relação com as concepções de cultura explicitadas na primeira parte deste capítulo, assim:

As definições de cultura ecológica que mais se encaixam dentro da concepção de cultura como sistema e prática são a de Leff (2000) e a de Lima Pozzobon (2005). Seguidamente, a cultura na visão de Araujo (1995), encaixa-se não de uma forma completa, mas de certa maneira na concepção de cultura como comportamento apreendido.

- Sistema de valores que reorienta os comportamentos individuais e coletivos. (LEFF, 2000)

- Referência genérica à forma de percepção, aos conhecimentos e às práticas ambientais manifestas por qualquer segmento social – seja uma população tradicional ou outra. (LIMA e POZZOBON, 2005)

- Viver de acordo com o sentido da vida: a continuidade dela. (ARAUJO, 1995)

A idéia reducionista de cultura ecológica como estoque de conhecimento feita por Almeida (2003) pode ser equiparada à concepção clássica de cultura.

- Conhecimento acumulado ao longo do tempo (ALMEIDA, 2003), ou seja, como sinônimo de conhecimento local, ou conhecimento tradicional.

A visão do Governo da China (YUXIA; QINGLIN, 2008), é outra visão não só reducionista, mas com evidentes fins ideológicos, que é feita por esferas institucionais na busca de

legitimar a exploração da natureza feita pelo sistema capitalista, reivindicando suas ações por meio da produção e do uso de significados como desenvolvimento sustentável e cultura ecológica.

- Maior consciência ecológica da população, a fim de transformar a economia de rápido crescimento em um desenvolvimento sustentável e amigável com o ambiente. (YUXIA; QINGLIN, 2008)

Já Zaharieu (2001), representando o Governo da Bulgária e sua nova implementação educativa, vê esta idéia a partir de uma visão mais holística, juntando-se a concepções de cultura como: comportamento aprendido, como padrão de significados e de acordo à concepção clássica da cultura, que se relaciona ao conhecimento.

- A combinação de conhecimento ecológico intencional e opiniões das inter-relações entre todas as formas de vida e o ambiente, no papel e lugar que o ser humano ocupa na natureza como um ser vivente biossocial. (ZAHARIEU, 2001)

Assim, considerando o que Sewell (1999) define como a forma mais coerente de estudar a cultura, a cultura ecológica neste trabalho será analisada dentro do dualismo sistema e prática. Para isto, no capítulo seguinte será analisada a cultura ecológica em diversas perspectivas, para discutir no terceiro capítulo a relação entre teoria e práticas ecológicas, com vistas a esclarecer alguns pontos cruciais que nos levarão à uma aproximação no entendimento do termo cultura ecológica.

2 Como pensar a cultura ecológica?

Para pensar a cultura ecológica como um conceito minimamente sistematizado, devemos levar em conta que vem sendo usado de variadas maneiras e com diversos objetivos, não sendo definido dentro do meio acadêmico, como apontado no capítulo anterior. Por isso, neste capítulo far-se-á uma análise do termo a partir de três perspectivas teóricas, já que há diversas possibilidades e formas de analisar a existência, estrutura, formação e mudanças da cultura ecológica. O estudo iniciar-se-á com a perspectiva marxista da relação homem-natureza e do conceito de práxis, seguida da perspectiva weberiana da ação e, posteriormente, do conceito de cultura política, trabalhado por Almond e Verba (1963). Neste capítulo analisar-se-ão todos e cada um deles detalhadamente, na tentativa de abordar e definir a cultura ecológica a partir dessas teorias ou pensamentos. Cabe ressaltar que as possibilidades de análise da idéia de cultura ecológica são bem mais amplas, mas para este trabalho as abordagens foram analisadas a partir dos clássicos. Então, trata-se aqui de um recorte teórico a fim de mostrar a viabilidade e potencialidades da cultura ecológica como conceito.

Marx e a “consciência ecológica”

Os filósofos se limitaram a interpretar
o mundo de diferentes maneiras;
o que importa é transformá-lo.
Karl Marx

Karl Heinrich Marx é um dos pensadores mais importantes do século XIX e, inclusive, chegou a ser considerado o maior filósofo de todos os tempos, em enquete da *British Broadcasting Corporation* (2005). Karl Marx foi um intelectual e revolucionário alemão que atuou como economista, filósofo, historiador, teórico político e jornalista. O pensamento de Marx é até hoje alicerce teórico e prático em várias áreas como: filosofia, história, sociologia, ciência política, antropologia, psicologia, economia, comunicação, arquitetura, geografia, entre outras. A sua obra segue sendo o instrumento fundamental para a compreensão do mundo contemporâneo, um século e meio depois de ser escrita.

Devido à amplitude e complexidade da obra de Karl Marx, abstrair apenas um aspecto dos seus escritos para falar de cultura ecológica se converte em um desafio. Assim, fez-se necessário

sintetizar idéias de suas diferentes obras e também citar autores que têm analisado, especificamente, a relação da obra marxista com a idéia de natureza.

Como apontam Foladori e Tommasino (2000), é comum encontrar na literatura que Marx tinha uma concepção produtivista da natureza, e que suas preocupações nunca tiveram “características ecológicas”. De acordo com esta versão, não seria coerente analisar a cultura ecológica apoiando-se nas análises marxistas. Do mesmo modo, Löwy afirma que ainda que Marx e Engels discorressem sobre termos ecológicos, desconheciam alguns aspectos, ou suas interpretações eram incompletas:

a) Os temas ecológicos não ocupam um lugar central no dispositivo teórico marxiano; b) os escritos de Marx e Engels sobre a relação entre as sociedades humanas e a natureza estão longe de serem unívocos, e podem, portanto ser objeto de interpretações diferentes; c) a crítica do capitalismo de Marx e Engels é o fundamento indispensável de uma perspectiva ecológica radical. (LÖWY, 2005; 19-20)

Apesar disso, muitas passagens nos escritos de Karl Marx levam a identificar se não uma preocupação ecológica específica, pelo menos a consciência dos impactos gerados pelo homem na natureza, pois percebe a relação inseparável homem-natureza, também abordada por Löwy (2005). No mesmo sentido, o estudo de Almeida Jr. (1994) sobre o conceito de corpo em Marx, aponta para a importância da discussão da concepção de corpo para o pensamento econômico e ecológico. Este conceito de corpo analisado a partir da perspectiva ecológica permeia essa relação inseparável do homem com a natureza.

Segundo Foladori e Tommasino (2000), há trabalhos como os de Burckett (1999) e Foster (1999) que demonstram não só a incorporação teórica da questão ambiental na teoria marxista do valor e acumulação de capital, mas também a importância do método do materialismo histórico para se pensar a atual crise ambiental.

Segundo Schmidt (1983), o conceito de natureza no pensamento marxista aparenta possuir uma significação periférica, pois Marx raramente cita em seus escritos a natureza ‘em si’. Não há nele uma teoria sistemática da natureza. Mas isto não deve ser considerado um critério para afirmar que a natureza tem pouca significação na teoria de Marx:

O que diferencia o conceito marxista de natureza é sua disposição respeito das outras concepções, é seu caráter sócio-histórico. Marx parte da natureza como “a primeira

fonte de todos os meios e objetos do trabalho”, isto é, a vê de entrada em relação com a atividade humana. (SCHMIDT, 1983, p. 11)

Para Marx tudo o que não é trabalho é natureza. Assim, ele relatava as mudanças através da história que o homem produz na natureza por meio da indústria e da sua própria existência:

... O mundo sensível que o envolve não é algo dado imediatamente por toda a eternidade, uma coisa sempre igual a si mesma, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade; isto, na verdade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações. (MARX, ENGELS, 1996; p 67)

Isto porque, para ele, era evidente que o mundo não foi colocado tal e como o percebemos, mas que ele sofre mudanças antrópicas, da mesma forma que o ser humano é modificado pela natureza, expressando assim a concepção dialética de Hegel que o influenciara. “As circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”. (MARX, ENGELS, 1996, p.56)

Há algumas passagens na *Ideologia Alemã* (1996), onde é claramente perceptível a “consciência ecológica” de Marx em relação às questões da relação homem-natureza. Referindo-se aos exemplos que Feuerbach dava baseando-se na natureza, ele diz:

... Feuerbach jamais fala do mundo dos homens, mas refugia-se na natureza exterior, na natureza ainda não dominada pelos homens. Mas, com cada nova invenção, com cada progresso da indústria, uma nova parte é arrancada deste terreno e o solo sobre o qual crescem os exemplos de tais proposições se restringe cada vez mais. (MARX; ENGELS, 1996, p. 63)

No mesmo sentido, tomando um dos exemplos de Feuerbach sobre a essência do ser, Marx e Engels propõem:

A “essência” do peixe de rio é a água do rio; contudo, esta água deixa de ser sua “essência” quando se torna um meio de existência que não mais lhe convém, tão logo o rio sofra a influencia da indústria, tão logo seja poluído por colorantes e outros dejetos, tão logo navios a vapor naveguem pelo rio, tão logo suas águas sejam dirigidas para canais onde simples drenagens podem retirar do peixe seu meio de existência. (MARX; ENGELS, 1996, p. 63-64)

O que chama a atenção nos escritos de Marx é, segundo Löwy (2005), o seu naturalismo patente, sua visão do ser humano como ser natural, inseparável de seu ambiente natural. A natureza, diz Marx, é o corpo não orgânico do homem.

Dizer que a vida psíquica e intelectual do homem está indissolivelmente ligada à natureza não significa outra coisa senão que a natureza está indissolivelmente ligada com ela mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (MARX, 1962: 62-87)

Neste sentido, Almeida Jr. (1994) afirma que para Marx o corpo dos seres vivos pode ser dividido em duas partes: a) uma parte orgânica e b) uma parte inorgânica. Essas duas partes são mantidas numa relação constante e não podem ser pensadas separadamente.

Mas, apesar desta evidência do pertencimento do homem à natureza, existe, na sociedade, uma falsa separação entre natureza e história, identificada por Marx e Engels, a qual é decorrente das idéias dominantes do capitalismo.

A produção da vida real aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supra terrestre. Com isto, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história. (MARX, ENGELS, 1996, p. 57)

A universalidade do homem aparece, na prática, na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo: 1) como meio direto de vida, e igualmente, 2) como o objeto material e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem; quer isso dizer a natureza excluindo o próprio corpo humano. Dizer que o homem vive da natureza significa que a natureza é o corpo dele, com o qual deve se manter em contínuo intercâmbio a fim de não morrer. A afirmação de que a vida física e mental do homem e a natureza são interdependentes, simplesmente significa ser a natureza interdependente consigo mesma, pois o homem é parte dela. (MARX, 1970, p. 95)

Apontando para esta falsa separação, Almeida Jr. (1994) indica que no capitalismo a relação com o corpo inorgânico é mediada pela mercadoria. Grande parte do corpo inorgânico está na forma de mercadoria. A relação necessária entre o corpo orgânico e o corpo inorgânico estaria submetida ao constrangimento da relação mercantil. Em outras palavras, a mercadoria funciona como uma *separação* de fato do homem de seu corpo inorgânico. Já que as fronteiras

materiais entre o corpo orgânico e inorgânico estão correlacionadas com as fronteiras subjetivas. É por isto que esta separação subjetiva do homem e a natureza leva a que grande parte das necessidades corporais só possam ser satisfeitas pela troca mercantil.

Isto explica em grande medida a razão da dependência do ser social ao sistema de produção e consumo capitalista, já que por causa dessa separação subjetiva, precisa suprir suas necessidades corporais. Ao não achar outro meio, é influenciado pela mídia, buscar satisfazê-las no mercado.

Conforme Marx e Engels (1996, p. 72) as idéias dominantes de cada época são as idéias da classe dominante desta época. Isto é, “a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante”, pois “a classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual”, sendo que estas idéias dominantes são a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas como idéias.

Desse modo, atualmente, as idéias dominantes no mundo são as idéias capitalistas, legitimadas na mídia como meio de produção espiritual, onde se separa homem e natureza, já que o homem está dentro da nossa concepção da história. Ao separar o homem da natureza, por meio de mecanismos ideológicos e meios de produção espiritual, a “concepção profana” que os homens têm da realidade não transcende à filosófica, já que existe uma barreira ideológica que não permite este movimento intelectual.

Assim, há contradições, pois atualmente a mesma indústria e todo o modelo capitalista faz uso dos apelos ecológicos para usufruir ainda mais do ambiente. Estas dicotomias podem ser explicadas a partir de Marx assim:

Na contemplação o homem se choca com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento que perturbam a harmonia por ele pressuposta entre todas as partes do mundo sensível e, sobretudo entre homem e natureza. Para eliminar estas coisas, tem que se refugiar numa dupla concepção, oscilando entre uma concepção profana, que percebe apenas o que é “imediatamente palpável”, e uma concepção mais elevada, filosófica, que contempla a “essência verdadeira” das coisas. (MARX, ENGELS, 1996, p. 66-67)

É por isso que, segundo Marx, existe um fenômeno no qual as idéias mais abstratas são as que dominam, isto é, tomam cada vez mais a forma de universalidade, na busca de ser aceitas como as “únicas universalmente válidas”. Este fenômeno ajuda para que a nova classe dominante estabeleça sua dominação sobre uma base mais extensa do que a da classe que até então dominava, tornando ainda mais profunda a oposição em relação à classe não dominante. Conseqüentemente, para poder lutar contra a classe dominante e suas idéias, a negação deve ser ainda mais incisiva e radical, o que leva a um esforço maior em todos os sentidos, o que de certa maneira dificulta a “revolução” e afirma ainda mais a classe dominante.

Toda classe que aspira à dominação, mesmo que essa dominação, como no caso do proletariado, exija a superação de toda a antiga forma de sociedade e de dominação em geral, deve conquistar seu interesse como interesse geral, ao que está obrigada no primeiro momento. Justamente porque os indivíduos procuram apenas seu interesse particular, que para eles não coincide com seu interesse coletivo (o geral é de fato a forma ilusória da coletividade), este interesse comum faz-se valer como um interesse “estranho” aos indivíduos, “independente” deles, como um interesse “geral” especial e peculiar; ou têm necessariamente de enfrentar-se com este conflito, tal como na democracia. (MARX, ENGELS, 1996, p. 49).

Desse modo, depois que as idéias da classe dominante se fundem na ordem social, os cidadãos começam a perceber que as idéias dominantes que já não pertencem mais aos indivíduos dominantes, são hegemônicas na história e as percebem como “autodeterminação”. Nesse momento é quando as massas começam a agir de acordo com a vontade da classe dominante, sem opor-se a ela e sem questioná-la.

Segundo Marx, não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.

A consciência é, portanto, de início, um produto social e o será enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de mais nada mera consciência do meio sensível mais próximo e consciência da conexão limitada com outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente; é ao mesmo tempo consciência da natureza que, a princípio, aparece aos homens como um poder completamente estranho, onipotente, inexpugnável; com o qual

os homens se relacionam de maneira puramente animal e perante o qual se deixam impressionar como o gado; é, portanto, uma consciência puramente animal da natureza. (MARX, ENGELS, 1996; p. 43-44)

Esta consciência animal da natureza, segundo Marx, acarreta em um “desenvolvimento histórico” miserável.

Entende-se desenvolvimento não no seu sentido atual, de acordo com o modelo capitalista, mas no sentido de progresso para o bem da humanidade, pois o desenvolvimento histórico remete a ações que repercutem na história, na realidade. É ali, onde há um pobre desenvolvimento histórico, que os desenvolvimentos intelectuais servem de substitutos para a ausência de desenvolvimento histórico, isto é *práxis*⁵.

Assim, hoje não há mudanças revolucionárias históricas referentes à nossa relação com a natureza, então o mundo estagna na fraseologia, e não passa ao movimento real, pois o pensamento preenche a falta de ação. É isto o que atualmente é feito pelo sistema capitalista ao apoiar-se de modo fraseológico no termo desenvolvimento sustentável e recentemente cultura ecológica, com o intuito que as pessoas pensem, para assim, preencher a falta de ação. Desse modo os cidadãos, que agora em grande medida perderam sua identidade de cidadãos e passaram a identificarem-se mais como consumidores, pensam que consumindo produtos de uma empresa que “pratica” o “desenvolvimento sustentável” ou que possui práticas ambientalmente corretas está agindo corretamente. Mas, como afirma Löwy (2005), a racionalidade limitada do mercado capitalista, com o seu cálculo imediatista de perdas e lucros, é intrinsecamente contraditória a uma racionalidade ecológica, que leve em conta a temporalidade dos ciclos naturais. Esta manipulação, feita por meio do engano fraseológico preenche a falta de ação do indivíduo e da sociedade em relação ao modelo capitalista de acúmulo de capital, que busca justificar a superprodução por meio do consumismo. Por isto, é importante afirmar que nosso modelo atual de sociedade se limita à fraseologia, não transcendendo do pensamento à ação.

Dessa maneira, Marx argumenta que a prática não está nunca afastada da teoria, pois ela a complementa, já que existe uma unidade indissolúvel entre teoria e prática. Como assinala Schmidt (1983), numa perspectiva dialética, sociedade e natureza se fundem pela *práxis* histórica.

⁵ A idéia de *práxis* será trabalhada mais detalhadamente no capítulo 3.0, “Relação entre idéias ecológicas e práticas ecológicas”

Segundo Luckács (1989), só a relação da consciência com a realidade torna possível a unidade entre a teoria e a prática. Somente quando a tomada de consciência implica o passo decisivo, o processo histórico encontra a direção do seu próprio objetivo, da revolução social; só então a unidade da teoria e da prática, condição prévia da função revolucionária da teoria, se torna possível. Mas, pode acontecer que no momento em que a teoria penetra as massas e que as massas são conscientes de sua classe (ou de sua espécie), movidas por impulsos diferentes, agissem com sentido e à procura de finalidades diferentes, sem que este ato de tomada de consciência estivesse ligado de maneira essencial ou real à própria ação.

Tiezzi (1988) e Leff (2006) se utilizando do conceito de consciência de classe de Marx partem para uma analogia ou abordagem ecológica, ou em melhores termos, biológica desta idéia marxista, ao falar de consciência de espécie. A consciência de classe foi inicialmente descrita por Marx como um processo no qual o operário, sendo operário a partir do momento em que recebe um salário por seu trabalho, somente na medida em que se relaciona com os outros trabalhadores e participa de greves e atividades, é que adquire a consciência de que é operário, mas o fato de reconhecer-se pertencente a essa classe, não o torna operário, pois já tinha a condição de operário desde o começo, razão pela qual estava inserido dentro dessa classe operária. Isto mesmo acontece com a consciência de espécie, pois somos pertencentes a uma espécie comum, mas só seremos possuidores dela na medida em que refletimos sobre aquilo. É só então que essa relação entre consciência e realidade possibilita a práxis.

Assim, a partir destes pressupostos da relação história-natureza, e da importância da práxis como complemento ao pensamento, pode-se analisar a cultura ecológica a partir de uma perspectiva marxista, analisando a realidade através da categoria de totalidade histórica, ou seja, como um todo articulado e dinâmico.

A vida social é essencialmente prática, mas a relação do homem com a natureza não deve só basear-se na teoria, ou no primeiro nível de concepção, chamado por Marx de “concepção profana”, onde o homem percebe apenas o que é “imediatamente palpável”, mas deve ser uma relação que transcenda essa teoria e leve à práxis, à prática dessa concepção, dessa teoria, obtendo assim uma “concepção filosófica” que enxerga a “essência verdadeira”. Na práxis, juntam-se então teoria e prática, sem contradizerem-se, sendo coerentes as ações com a consciência. Assim, a cultura ecológica poderia estar em dois níveis, nível profano e nível filosófico, seria possível que ficasse limitada ao pensamento, ou transcendesse à ação. Deve-se

efetuar na práxis onde a concepção da realidade e a prática devem ser coerentes. A cultura ecológica ideal na perspectiva marxista é uma concepção filosófica da natureza, da relação do homem com ela, e a conseqüente práxis dessa concepção. Na práxis dessa cultura, haveria completa coerência entre teoria e prática, entre pensamento (consciência) e ação. Assim, uma cultura ecológica pode, na perspectiva marxista, ser pensada como um determinado nível de consciência em relação às contradições do sistema capitalista que aprofunda a crise ambiental. Assim sendo, não basta uma consciência dos problemas ambientais. É necessária uma mudança no interior do sistema e das relações sociais vigentes, ou seja, uma mudança de paradigma dentro do sistema capitalista. Mas esta mudança social tem-se visto prejudicada pela perda de radicalidade do movimento ambientalista⁶, na medida em que ONG's se institucionalizam e deixam de questionar a essência da civilização capitalista, sucumbindo às relações de mercado, deixando assim de opor-se ao sistema, o qual se apresenta como um emaranhado de relações produtivas, acumulativas e poluidoras do ambiente, como argumentado no primeiro capítulo.

Weber. “A ética ecológica e o espírito do capitalismo”

A luz que estas idéias de valores supremos difundem,
ilumina a cada momento apenas uma parte finita,
incessantemente variável, da onda caótica e prodigiosa
de acontecimentos que escoam através do tempo.
Max Weber

Com a expressão “a ética ecológica e o espírito do capitalismo”, quero fazer alusão à idéia weberiana de cultura como conduta de vida. Deste modo me aproprio da expressão utilizada por Weber em 1904 em “*A ética protestante e o Espírito do Capitalismo*” para descrever o capitalismo enquanto “espírito”, e para ressaltar a existência de uma ética ecológica que pode propiciar o surgimento de uma espécie humana diferenciada e incompatível com o pensamento capitalista. Correlativamente, essa ética ecológica viria ao encontro do espírito capitalista, quer dizer, viria a questionar a conduta de vida (costumes, hábitos, moda, convenções e direito) dos indivíduos e de suas relações sociais frente ao ambiente.

Max Weber foi um importante pensador alemão, pai da sociologia, precursor e teórico notável em várias outras disciplinas. Destacou-se como historiador, sociólogo, economista e

⁶ A perda de radicalidade do movimento ambientalista será tratada em mais detalhe no capítulo 3.0, “Relação entre idéias ecológicas e práticas ecológicas”.

político. Ele estudou, combatendo, de certa forma, mas não depreciando, a grande influência que Karl Marx tinha no meio intelectual. Como aponta Goldman (1986), encontra-se em Weber um diálogo com Marx, baseado na explicação histórica causal e não na teoria da ciência.

Um aspecto que se revela muito interessante no pensamento weberiano é o esforço por salientar as vantagens das teorias e pensamentos de outros intelectuais, sem ficar simplesmente na crítica, tomando o que ele considerava bom e abandonando o que considerava ruim. As influências intelectuais de Weber foram, entre outras: Rickert, Dilthey, Nietzsche, Lamprecht e Schmoller. O seu pensamento marcou a sociologia com suas teorias versáteis e aplicáveis a partir de várias perspectivas e com diversos propósitos.

Max Weber foi um dos principais responsáveis pela adoção de uma metodologia própria para as ciências sociais, uma metodologia que leva em conta o objeto particular das ciências sociais- as ações humanas. Dentro dessa concepção, ele contribui de modo fundamental, pugnando o método compreensivo para as ciências sociais, pelo qual não se busca apenas a explicação do aspecto exterior do fenômeno observado, mas a compreensão de seu sentido profundo. (TOMAZETTE, 2008, p. 1)

No pensamento weberiano, a racionalidade e o pensamento são importantes elementos, por isto são encontrados ao longo dos seus escritos teóricos já que neles se baseou para desenvolver suas teorias. Assim, Weber partiria da compreensão para depois explicar os fenômenos da sociedade. Segundo Leme (2006) Weber em sua sociologia compreensiva, criada a partir do método de compreender para depois explicar, visa compreender as motivações que orientam as ações dos indivíduos, tendo como um dos principais recursos metodológicos a classificação dos tipos puros de ação social.

A ação social, como definida pelo próprio Weber (1968) é orientada pelas ações dos outros, as quais podem ser ações passadas, presentes ou esperadas como futuras. Os “outros” podem ser indivíduos e conhecidos ou até uma pluralidade de indivíduos indeterminados e inteiramente desconhecidos. Mas, nem todo tipo de ação ainda que seja externa, é social. O comportamento, qualquer que seja; ação ou abstenção será social só se estiver orientado pelas ações de outras pessoas. Dessa forma, Weber deixa claro que nem toda espécie de contato entre os homens é de caráter social, mas somente uma ação com sentido, dirigida para a ação dos

outros, pois a ação social não é uma ação homogênea de muitos, e, nem toda ação de um indivíduo é influenciada pelo comportamento de outros.

A partir de todas estas explicações, Weber conclui que a ação social, como toda ação, pode ser: racional com relação a fins, racional com relação a valores, afetiva e tradicional. Quando a ação social é racional com relação a fins, está determinada por expectativas no comportamento tanto de objetos do mundo exterior, como de outros homens, e utilizando essas expectativas, como ‘condições’ ou ‘meios’ para o alcance de fins próprios racionalmente avaliados e perseguidos. (WEBER, 1968)

Quando a ação se relaciona racionalmente com valores, esta é determinada pela crença consciente no valor, interpretável como ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma, próprio e absoluto de um determinado comportamento, considerado como tal, sem levar em consideração as possibilidades de êxito. Enquanto que, quando a ação é afetiva, ela é principalmente emotiva, isto é, determinada por afetos e estados sentimentais atuais. E quando a ação é tradicional, segundo Weber esta é determinada por costumes arraigados.

Assim, estes tipos de ação sugeridos por Weber, são considerados como puros, mas podem existir misturas, níveis e modificações deles, como em todo fenômeno sociológico. O mesmo Weber era contra a monocausalidade, ou seja, contra explicar os fenômenos sociais atribuindo-lhes uma causa única, pois para ele e para as ciências sociais em geral, considera-se que é preciso levar em conta diversos fatores, econômicos, culturais, políticos e históricos, na hora de explicar um fenômeno, seja qual for sua natureza. Em resumo, Weber considerava que para poder entender e explicar a vida humana na sua complexidade era importante considerar a pluralidade de causas, abrindo leques de possibilidades.

Tentando resolver o enclave da multicausalidade, Weber criou um instrumento de estudo social, chamado tipo ideal, que ajudaria na seleção da dimensão do objeto estudado buscando apresentá-lo de uma maneira pura, procurando a objetividade. Mas, cabe ressaltar que dentro desta procura pela objetividade, fracassada em várias ocasiões, havia em Weber uma consciência de que nenhuma análise científica poderia ser puramente objetiva, como ele mesmo indica na seguinte passagem:

Não existe nenhuma análise científica puramente “objetiva” da vida cultural, ou – o que pode significar algo mais limitado, mas seguramente não essencialmente diverso, para nossos propósitos – dos “fenômenos sociais”, que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais essas manifestações possam ser, explícita

ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, analisadas e organizadas na exposição, como objeto de pesquisa. (WEBER, 2003, p.43)

Nesta metodologia da compreensão proposta por Weber, utiliza-se a ferramenta heurística de formulação das categorias de tipo ideal, na busca de confrontar o campo empírico com o tipo ideal. Segundo Goldmann (1979), o tipo ideal é um conceito teórico abstrato criado com base na indução da realidade, ou seja, não corresponde à realidade, mas pode ajudar na sua compreensão, pois é um “guia” de análise sociológica. “Weber percebeu claramente que não se poderia compreender a realidade humana a não ser a partir de construções que chama ‘ideais’ e que, sem serem reais, possuem, contudo estreita relação com a realidade.” (GOLDMANN, 1979, p.48)

Nesse mesmo sentido, Goldmann faz críticas a este instrumento:

Não acreditamos ter encontrado em Weber uma distinção precisa e explícita entre tipo ideal, possibilidade objetiva e máximo de consciência possível. Quanto à escolha e a estrutura desses conceitos, Weber parece ter-se contentado com uma resposta psicológica. O cientista os imagina arbitrariamente, sendo a sua fecundidade na pesquisa que permite distinguir os bons dos maus. (GOLDMANN, 1979, p.49)

Mas, como indica Tomazette (2008), muito raramente a ação social orienta-se exclusivamente por um único aspecto. Do mesmo modo, essas formas de orientação não podem ser consideradas como exaustivas. Estes seriam tipos puramente conceituais, construídos para fins de análise sociológica, jamais podendo ser encontrados na realidade em sua forma pura. Na maior parte dos casos, os quatro tipos de ação encontram-se misturados. Esta opção metodológica seria, contudo, válida, já que “a construção de tipos ideais não interessa como fim, mas única e exclusivamente como meio do conhecimento” (WEBER, 2003, p. 108).

O tipo ideal não constitui hipótese alguma nem proposição e, assim, não pode ser falso nem verdadeiro, mas válido ou não-válido, de acordo com sua utilidade para a compreensão significativa dos fenômenos estudados. (TOMAZETTE, 2008, p. 21)

Desse modo, para efeitos analíticos, Weber (1921) divide a ação social em dois tipos: costume e hábito. Por costume, segundo Weber deve-se entender a probabilidade de uma regularidade de comportamento de um grupo de homens, na medida em que esta probabilidade é

exercida de fato. O costume deve passar a ser considerado hábito uma vez que o exercício desse costume, de fato, se baseia num enraizamento duradouro. O costume pode ser condicionado por interesses, quando sua existência se baseie unicamente na condição de que os indivíduos orientem racionalmente a sua ação em relação a fins por expectativas similares. Dentro do costume também se inclui a moda, que se opõe ao hábito, já que a novidade do respectivo comportamento se transforma em elemento orientador da ação.

Ampliando a definição de hábito, pode-se dizer que o mesmo é uma norma não afirmada exteriormente, a qual é observada pelas pessoas sem reflexão alguma, por inércia ou por outros motivos quaisquer, e cujo provável cumprimento pode transcender do hábito à convenção e, inclusive, ao direito. Como assinala Weber (1921, p. 421-422): “em todos os lugares, tradicionalmente, o efetivamente existente foi sempre o pai daquilo que é válido”.

Por esta razão, pela amplitude desta ferramenta de análise sociológica, se considera esta opção metodológica da ação social e do tipo ideal plausível de ser utilizada para abordar a análise da cultura ecológica.

É então que a partir da classificação weberiana da ação social, poder-se-ia dizer que a cultura ecológica está representada por um conjunto de ações sociais, que podem ser racionais com relação a fins, ou a valores, afetivas e tradicionais. Estas ações sociais podem ser classificadas dentro das categorias de: costume, hábito, moda e, inclusive, convenção ou direito, isto é, o “espírito”. A partir desta perspectiva, poder-se-ia dizer que o tipo ideal de indivíduo com uma cultura ecológica participativa, seria um indivíduo que fosse coerente quanto a seus pensamentos e ações em relação ao ambiente, que possuísse um nível de concepção filosófica do ambiente, que participasse ativamente do seu papel de cidadão, que entendesse também seu papel e relação com o ambiente e tivesse hábitos ecologicamente corretos. Nesta perspectiva, a ética ecológica, suplantaria aos poucos o espírito capitalista, chegando a transformar esse espírito, em um espírito ecológico, que regesse a sociedade.

O fato do conceito de cultura ecológica de uma sociedade ou de um indivíduo em particular encaixar-se dentro de uma ou outra classificação, dependeria do grau de instrução formal da pessoa, de sua situação econômica, social, orientação política, de sua área de formação, da idade, e, inclusive, de seu pertencimento a algum movimento ou congregação social ou religiosa. Também estaria influenciada pelo momento e pelo contexto específico no qual o conceito de cultura ecológica for analisado com o uso deste instrumento de estudo social. Isto

porque, como dito anteriormente, podem existir misturas, níveis e modificações dentro dos tipos de ação social, como em todo instrumento de estudo da cultura, pois este é determinado por fenômenos sociológicos, ou seja, por fenômenos que se passam nas estruturas social, econômica e, inclusive, ambiental. Esta perspectiva weberiana ajuda a compreender a complexidade das relações sociais, econômicas, e dos comportamentos, que de uma ou outra forma estão condicionados por vários fatores inerentes ao indivíduo.

Cultura Política e “Cultura Ecológica”

O conceito de cultura política é multidisciplinar. A expressão foi criada na década de 60 por Almond e Verba (1963) a partir da combinação das perspectivas sociológica, antropológica e psicológica no estudo dos fenômenos políticos, incluindo também áreas do conhecimento como história e filosofia. (KUSCHNIR; CARNEIRO, 1999). A pesquisa de Almond e Verba foi também influenciada diretamente pela sociologia européia, a psicologia social e a antropologia psicológica.

Dentro da sociologia, além de Max Weber, foram de importante influência no desenho da pesquisa sobre cultura política, Talcott Parsons e Edward A. Shils, com suas concepções de orientação para ação social, pois consideravam cognição, afecção e avaliação como modos de orientação, entendendo-as como aspectos internalizados frente a objetos e relações. De acordo com a teoria de Parsons e Shils, os autores distinguem a orientação política em três tipos: a) “orientação cognitiva”, conhecimento do sistema político e crença nele, nos seus papéis titulares; b) “orientação afetiva”, sentimentos sobre o sistema político, seus papéis, pessoas e desempenho; e c) “orientação avaliativa”, julgamento e opiniões sobre os objetos políticos, que envolvem a combinação de padrões de valor, assim como critérios de valor contendo informações e sentimentos (ALMOND; VERBA, 1965, 1963, p. 14)

A psicologia social ajudou a ciência política e a sociologia no entendimento de como e por que as atitudes e os comportamentos dos indivíduos estão condicionados e influenciados pela presença e/ou impacto de outros indivíduos e grupos sociais⁷. Para a psicologia social, uma atitude é a propensão em um indivíduo para perceber, interpretar e agir frente a um objeto particular, em modos particulares.

⁷ E considera-se também que pela mídia.

Já a literatura da antropologia psicológica procura explicar a propensão à cultura política por padrões de socialização na infância, motivação inconsciente, mecanismos psicológicos e experiências, mesmo na idade adulta. Dentro desta área, Bronislaw Malinowsky, Ruth Benedict, Margaret Mead e Harold Lasswell foram importantes influências.

Apesar do trabalho de Almond e Verba ser de grande importância e ter se constituído numa referência contemporânea obrigatória ao falar de cultura política, o trabalho de Alexis de Tocqueville (1835), “Da democracia na America”, foi pioneiro na área, como apontam Kuschnir e Carneiro (1999), assim como Sommers (1995), configurando a agenda intelectual da sociologia política da época pós-guerra. No mesmo sentido, Soares, D’Araujo e Castro (1995) falam de Sólon, Montesquieu e Rousseau como autores que desenvolveram, originalmente, estudos de cultura política:

É importante notar que o conceito de cultura cívica – que dá origem à discussão de cultura política – é elaborado em uma época marcada pelo choque da humanidade frente às conseqüências dos regimes autoritários e da II Guerra Mundial, e em um país que, vitorioso, assumia aos poucos sua posição hegemônica de modelo político para o mundo. Portanto, se torna importante uma apreciação mais detalhada deste contexto para se compreender a presença do ambiente sócio-econômico e político na obra de Almond e Verba. (OLIVEIRA DE CASTRO; CAPRISTANO, 2008)

Por este motivo, cultura política é um conceito rejuvenescido, mas, considerado por muitos, com um passado sombrio, já que dominou fortemente nas décadas de 50 e 60 no contexto do pós-guerra. Depois que a democracia tomou força na Europa depois da recuperação do nazismo e do fascismo, o conceito foi revivido por cientistas políticos e sociólogos nos 80 e 90, tais como: Alexander, 1991 e 1992; Alexander e Smith, 1993; Eckstein, 1988; Laitin, 1988; Lipset, 1990; Putman, 1993; Tarrow, 1992 e Wildavsky, 1987. (SOMMERS, 1995)

No mesmo sentido, Kuschnir e Carneiro (1999) assinalam que houve outros estudos que sucederam o de Almond e Verba, seguindo linhas teóricas similares, dentre eles: Eckstein, 1988; Wilson, 1992; Schwartzman, 1997 e Thompson, Ellis e Wildavsky, 1990.

O conceito de cultura política foi desenvolvido por Gabriel Almond e Sidney Verba em 1963, no livro *The Civic Culture*, e trata do conjunto de valores e comportamentos nas relações cotidianas em todas as esferas da sociedade, como na família, no trabalho, na escola, no lazer, na igreja e no consumo. O termo “cultura política” refere-se especificamente às orientações

políticas, atitudes frente ao sistema político e suas partes, assim como ao papel dos indivíduos dentro do sistema político. Os autores a definiram como a “expressão do sistema político de uma determinada sociedade nas percepções, sentimentos e avaliações da sua população” (1963, p.13)

Este estudo empírico, de política comparada, realizado em cinco nações por meio de *surveys*⁸, centrou-se na cultura política da democracia e nas estruturas sociais e processos que a sustentam. Segundo os autores, a cultura política não se limita a uma cultura moderna, podendo combinar modernidade e tradição em algumas nações. (ALMOND; VERBA, 1963, p. 7)

Segundo a análise de Kuschnir e Carneiro (1999) cada indivíduo, em sociedades complexas, na medida em que participa de diferentes tipos de instituição (família, classe, associação, partidos políticos, sistema educacional etc.), estaria exposto a distintas formas de socialização, que podem ser congruentes entre si ou não.

Para Almond e Verba os diferentes tipos de cultura política são derivados do cruzamento de duas dimensões básicas. A primeira, a orientação com relação aos objetos políticos, e a segunda o tipo de objeto político ao qual se destinam essas orientações. A partir da análise de *surveys* e baseando-se nas diferentes correntes que os influenciaram, Almond e Verba classificaram a cultura política em: cultura política paroquial, súdita e participativa.

Nas sociedades que possuem a cultura política paroquial, não há papéis políticos específicos nem especializados; existindo somente papéis difusos que combinam política, economia e religião. Este tipo de orientação paroquial também implica em uma ausência de esperanças de mudança iniciadas pelo sistema político. Os indivíduos que possuem uma cultura política paroquial não esperam nada do sistema político. A cultura política súdita se manifesta por uma alta frequência de orientações frente a diferenciados sistemas políticos e frente aos aspectos produtivos do sistema, mas orientações para os objetos específicos de aporte ao sistema ou face ao indivíduo como partícipe ativo, são nulas. Este tipo de orientação em sociedades que têm desenvolvido instituições democráticas tende a ser afetiva e normativa, mais do que cognitiva. Já na cultura política participativa, os membros da sociedade tendem a estar explicitamente orientados para o sistema como um todo, bem como aos processos e estruturas políticas e administrativas, tendo consciência de seu papel ativo na política, ainda que seus sentimentos possam ir da aceitação à rejeição em relação ao sistema.

⁸ Pesquisa, enquête de opinião, ou entrevista fechada ou semi fechada.

Assume-se que no tipo participativo deve-se estar consciente e informado sobre o sistema político nos seus dois aspectos, governamental e político. No tipo súdito, tende-se a estar principalmente orientado cognitivamente à parte externa do governo: os poderes executivo, burocrático e judiciário. O tipo paroquial tende a ser inconsciente ou simplesmente fracamente consciente sobre o sistema político e seus aspectos. (ALMOND; VERBA, 1963; 79)

Almond e Verba (1963) deixam claro que sua classificação não implica em homogeneidade nem uniformidade das culturas políticas. Cada orientação mudará quando outra orientação mais especializada entre no quadro, assim como quando orientações participativas sejam adquiridas por membros de uma sociedade paroquial ou súdita. A partir desses três tipos de cultura política, derivam-se então outros, das possíveis combinações deles, já que poucas sociedades apresentam uma delas de forma pura. Na maioria das sociedades será evidente algum grau de interferência ou aspectos de um ou mais tipos de cultura.

O estudo da cultura política de Almond e Verba (1963) estende-se para o estudo de como as orientações, paroquial, súdita e participativa têm-se combinado, fundido e misturado dentro dos indivíduos da política. Neste sentido, também identificam uma sobreposição entre cultura política e cultura cívica, pois esta última refere-se a uma combinação de diferentes orientações, e seria a perfeita integração entre cultura política e sistema político. “[...] A cultura cívica é uma cultura política participativa na qual a cultura política e a estrutura política são congruentes” (ALMOND; VERBA, 1963, p. 31)

Os autores sustentam uma concordância e causalidade entre a estrutura política das sociedades estudadas e o tipo de cultura política, sendo posteriormente criticados pelo fato de que esse determinismo era limitante, pois não considerava outras análises, e outras possíveis causas.

Neste sentido, Inglehart (1988) afirma que este tipo de estudo transnacional não é tão simples de se realizar, e que não devem considerar-se várias nações como sendo iguais, pois é evidente que existem diferenças nas sociedades e que estas diferenças podem mudar através do tempo.

Apesar das muitas vantagens que possam ser destacadas deste conceito, ele foi duramente criticado dentro da própria ciência política. Machado (1979) critica especificamente o estudo de cultura política de Almond e Verba assim como os estudos de ciência política nos Estados Unidos, influenciados por disciplinas como a antropologia psicológica, a qual tinha uma forte influência psicanalista, argumentando, entre outras coisas, que:

A consequência negativa dessa [...] fonte de influência foi a tendência a reintroduzir na análise política aquele [...] reducionismo psicológico [...]. [...] como a cultura e a personalidade eram geralmente consideradas por aquela tradição antropológica como os dois lados de uma mesma moeda, por assim dizer, a incorporação do conceito de cultura na Ciência Política levou alguns analistas a ver o processo de transmissão da cultura política como um tema psicológico ou educacional (isto é, o processo de desenvolvimento da personalidade política), e não como um tema político. (MACHADO, p. 9)

Outras críticas apontam que existe um determinismo cultural nas hipóteses originais do estudo de cultura política, como indica Borba (2005). Existem também críticas principalmente formuladas por Boyd e Herbert (1975) sobre os problemas metodológicos do estudo, especificamente ao método da enquête da pesquisa.

Depois de várias décadas e de ter recebido algumas outras críticas que, sobretudo apontavam falta de análise dos resultados e determinismo teórico ao falar que a estrutura social determina o nível de cultura política, Almond (1993) resumiu a teoria de cultura política em quatro elementos básicos:

1) A cultura política é o campo de orientações subjetivas face à política de uma determinada população nacional, ou de um segmento dela;

2) A cultura política possui componentes cognitivos, afetivos e avaliativos (que incluem conhecimentos e crenças sobre a realidade política, sentimentos respeito à política e compromissos com alguns valores políticos);

3) O conteúdo da cultura política é o resultado da socialização infantil, a educação, a exposição à mídia e as experiências adultas com o desempenho governamental, social e econômico, e

4) A cultura política afeta a estrutura e a atuação política e governamental; a constringe, verdadeiramente, mas não a determina. As vinculações causais entre cultura e estrutura e desempenho são de mão dupla.

E acrescenta que a cultura política não é uma teoria; refere-se a um conjunto de variáveis as quais podem ser usadas na construção de teorias. O poder explanatório das variáveis de cultura política é uma questão empírica, aberta a hipóteses e testes.

É por isto que se considera que a partir destas aclarações abrem-se muitas possibilidades de estudo deste conceito.

Apesar de o conceito de cultura política não ter sido muito produtivo em sua origem, abordar hoje o estudo da cultura ecológica a partir desta perspectiva metodológica é possível, já que frente aos problemas ambientais uma análise que integra não só atitudes, mas também valores e comportamentos, confrontando-os com dados reais, torna-se uma opção metodológica interdisciplinar.

Depois de estudar o conceito de cultura política de Almond e Verba, a cultura ecológica pode ser analisada a partir desta perspectiva e entendida como o conjunto de conhecimentos, sentimentos e avaliações interiorizados na população sobre o ambiente e suas partes, conformada pelas orientações ecológicas específicas, tais como: atitudes em relação ao ambiente e suas diversas partes, e atitudes sobre o papel do indivíduo dentro do ambiente e como partícipe de políticas ambientais.

Assim como a cultura política envolve elementos cotidianos das diversas áreas onde o ser social se desenvolve, assim mesmo, a cultura ecológica se relaciona com todos os aspectos da vida cotidiana do indivíduo, já que também fazemos parte do ambiente. Mas, freqüentemente, as coisas cotidianas tornam-se tão óbvias que as pessoas acabam acostumando-se e esquecendo que por trás há toda uma complexidade, cada ação cotidiana pode ter conseqüências tanto positivas, quanto negativas. Este novo conceito a partir desta perspectiva tem por objetivo estabelecer questões sobre as inter-relações entre cultura e ambiente, sem esquecer as diferenças culturais da sociedade no tempo e no espaço.

O conceito de cultura ecológica, a partir da perspectiva da cultura política, traz à tona a cotidianidade do conceito e a relação implícita dos indivíduos com ele. A metodologia usada por Almond e Verba, baseada nas ciências humanas e sociais, assim como a utilização de *surveys*, pode ser uma diretriz extremamente útil para uma eventual análise da cultura ecológica em qualquer grupo social. Esta abordagem permite não só estudar as manifestações dos indivíduos em relação ao ambiente, mas também a realidade social do momento e fazer deste modo um estudo comparativo, relacionando as manifestações dos indivíduos com dados factuais e históricos sobre o uso dos recursos naturais pela população, como por exemplo: consumo de energia, água, produção de lixo etc.

Uma vez que a cultura se manifesta de diversas maneiras, faz-se evidente a relação da cultura na interação do ser social e coletivo em todas as épocas, com a natureza, podendo, estas interações, relações e atitudes serem expressas em termos de cultura ecológica do indivíduo e da

coletividade. Assim, as atitudes, valores e comportamentos dos indivíduos na vida política, presentes no conceito de cultura política, podem ser comparados com a ecologia, e a orientação do indivíduo frente aos problemas ambientais. Esse ser social, esse indivíduo, esse cidadão, é partícipe da vida da cidade e também das suas relações e interações com o ambiente, já que dele faz parte. É por isto, que as atitudes frente ao ambiente por parte dos indivíduos devem também ser entendidas como atitudes políticas.

Assim, acredita-se que em grupos sociais predominantemente urbanos existem três tipos ou níveis de cultura ecológica, ou misturas delas, a saber:

- Paroquial: Não há em relação ao ambiente e a política, papéis específicos dos cidadãos nem especializados; existindo somente papéis difusos que combinam política, economia e religião. Este tipo de orientação paroquial também implica uma ausência de esperanças de mudança iniciadas pelo sistema. Os indivíduos que possuem uma cultura ecológica e política paroquial não esperam nada do sistema.

- Súdita: A cultura ecológica súdita se manifesta por uma alta frequência de orientações frente a diferenciados sistemas e frente aos aspectos relacionados ao ambiente e ao sistema, mas, orientações para os objetos específicos de aporte ao sistema e /ou ao ambiente ou face ao indivíduo como partícipe ativo, são nulas. Em sociedades democráticas, este tipo de orientação tende a ser afetiva e normativa, mais do que cognitiva.

- Participativa: Já na cultura ecológica participativa, os membros da sociedade tendem a estar explicitamente orientados para o sistema e para o ambiente como um todo, bem como aos processos e estruturas políticas e administrativas. Têm consciência de seu papel ativo na política e em relação à natureza, ainda que seus sentimentos possam ir da aceitação à rejeição em relação ao sistema e ao ambiente.

3 Relação entre idéias ecológicas e práticas ecológicas

Em tempos de enganos universais,
dizer a verdade é um ato revolucionário.
George Orwell

Problemas da relação entre teoria e prática

A palavra teoria vem do grego (θεωρία) *theoría*, que significa ação de contemplar, olhar, examinar, especular. A prática, por sua vez, é a realização concreta, factual de uma teoria, e é muitas vezes entendida como processo, maneira de fazer, uso, costume, experiência e hábito. Este sentido contemporâneo, guarda estreita relação com a concepção antiga.

A práxis se configura como uma categoria filosófica que transcorre todo o movimento histórico da humanidade. Não é por acaso que o percurso desse movimento passe por algumas redefinições ao longo dos séculos. (BATISTA, 2007, p. 173)

Segundo Konder (1992), para Aristóteles existiam três tipos de atividades humanas fundamentais: a *práxis*, a *poiésis* e a *theoria*. A *práxis* era entendida como atividade ética e política, distinta da atividade produtiva, a *poiésis*; enquanto que a *theoria* representava, exclusivamente, a busca da verdade. Para os gregos então, a forma suprema da *práxis* (prática, ação), no sentido da atividade ético política, era a *theoria*.

Esta idéia de divisão entre ciência e prática, reforçava no mundo grego a escravidão, que repelia o mundo prático, pois a atividade prática material era considerada própria dos escravos e a teórica dos homens livres. Mas, como afirma Vasquez (1977), dentro da mesma Grécia, os jônicos e os sofistas discordavam desta idéia ateniense pronunciando-se contra a escravidão.

Depois, na Idade Média, apesar da abolição da escravidão romana, os camponeses tornaram-se servos dos senhores feudais, e assim perpetuou-se a oposição entre teoria e prática.

Somente no Renascimento a prática adquire um novo significado, constituindo-se em condição da liberdade humana, e elevando a condição social de artesãos e artistas dentro da filosofia humanista do renascimento, não por isto depreciando a atividade contemplativa.

... A consciência filosófica da práxis sofre uma mudança radical, associando-se essa mudança aos nomes de: Leonardo da Vinci, Giordano Bruno e Francis Bacon. Com base nessas mudanças, o homem deixa de ser um animal teórico para ser também sujeito ativo, construtor e criador do mundo, mas também reivindica a dignidade humana. (BATISTA, 2007, p. 175)

Depois, segundo Vasquez (1977), a Revolução do século XVII se constituiu em marco decisivo no processo de ascensão da classe burguesa e, com ela, ascenderam também suas idéias de elevação da consciência da práxis produtiva. De acordo com o mesmo autor, mais tarde, Rousseau negou a positividade do trabalho produtivo, e relacionou a transformação negativa do homem ao refletir sobre as conseqüências do progresso, antecipando idéias que posteriormente seriam analisadas por Marx, como a de que a transformação da natureza só serviu para degradar e aviltar o homem.

Já no mundo moderno, a partir da revolução industrial e da vitória da ciência, celebra-se a junção entre teoria e prática, técnica e trabalho, ciência e técnica, mas, por outro lado, a ciência moderna é profundamente anti-dialética, proclamando o império da razão, da teoria. Ao mesmo tempo, de certa maneira, a lógica capitalista tem exaltado a prática em detrimento da teoria, pois prevalece nela a produção e o acúmulo de capital.

É por isto que hoje existe um mal entendido que antagoniza teoria e prática, dando prioridade à prática e relegando à primeira um caráter de “mal necessário”. Ao dicotomizar teoria e prática, a teoria transforma-se em mero palavreado. (SERAFIM, 2001) Ou como diria Marx (1996), em simples fraseologia, isto é, pensamento que preenche a falta de ação.

Do mesmo modo, a prática não ultrapassa o limite da técnica, mas, quando teoria e prática se relacionam, estas incongruências se dissipam e a teoria ilumina a prática, pois a sua interdependência permite que as duas se aprimorem mutuamente. Assim, este relacionamento dá o caráter dinâmico da transformação tanto da teoria quanto da prática. (SERAFIM, 2001)

Este conceito de transformação não é mais do que o conceito hegeliano de dialética, onde o velho morre para dar origem ao novo, mas a essência do velho continua presente no novo, mas transformado. Para Hegel (1969) a dialética não é senão a teoria embebida na prática, pois no momento de ser praticada, modifica a teoria e se modifica a si mesma. A dialética então teria um caráter infinito, pois quando a teoria é levada à prática, esta por sua vez modifica a teoria, e assim sucessivamente. É por isto que a prática nunca está afastada da teoria, e vice-versa.

Neste mesmo sentido, no pensamento marxista a práxis não está afastada da teoria, pois ela à complementa. Marx apresenta a idéia de práxis como ação transformadora, revolucionária, que transcende a condição de simples ação. Desse modo, Batista diz que esta idéia transformadora da práxis em Marx,

não expressa qualquer ação transformadora, posto que está aprofundada numa concepção dialética da história e da sociedade, num pensamento consciente e ação real, com vistas à transformação radical da sociedade. Isso porque, a práxis torna possível a passagem da teoria à prática, essencialmente, uma prática transformadora, revolucionária. (2007, p. 177)

Assim:

Na perspectiva marxiana o mundo não muda somente pela prática: requer uma crítica teórica (que inclui fins e táticas) tampouco a teoria pura consegue fazê-lo. É indispensável a íntima conjugação de ambos fatores. Desta forma, são os fatos os que provam os alcances da teoria mesma. (PALAZON MAYORAL, 2007, p. 7)

É assim que Marx se baseia na filosofia dialética de Hegel, mas ao mesmo tempo elabora uma nova inversão metodológica onde de certa forma se juntam teoria e prática. Deste modo, em essência, para Marx (1996) a práxis é consequência do pensamento, mas nem sempre o pensamento transcende à prática.

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da práxis é uma questão puramente escolástica. (MARX, 1996, p. 12)

No mesmo sentido, a práxis para Marx está dentro da vida social.

Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que levam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis. (MARX, 1996, p. 14)

Por isto, ele afirma:

Onde não há práxis, isto é, movimento real, o homem fica só na fraseologia, no pensamento, pois ele preenche a falta de ação. A libertação é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é efetivada por condições históricas. Não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história. (MARX, 1996, p. 56)

Com isto, Marx deixa claro que de nada ou de pouco serve só ficar no pensamento, na consciência, ou na crítica, se não se age. A ação é a que modifica a história, não só o pensamento. Para Marx, deve-se transcender o pensamento e partir para a ação, isto é, a revolução. O mesmo Gramsci (1981, p.18) fazia uma observação a este respeito.

... A práxis só pode apresentar-se, inicialmente, em uma atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente). E, portanto antes de tudo, como crítica do “senso comum” (e isto após basear-se sobre o senso comum para demonstrar que “todos” são filósofos e que não se trata de introduzir ex-novo uma ciência na vida individual de “todos”, mas de inovar e tornar “crítica” uma atividade já existente).

Assim, no marxismo, se entendem as duas como lados de uma mesma moeda. É por isso que não existe realmente uma divisão entre teoria e prática. Segundo Löwy (1973), a categoria da práxis é um esforço de superação da oposição abstrata entre fatos e valores, pensamento e ação, teoria e prática. Esta é a categoria metodológica da totalidade, na qual se baseia Marx, e na qual a infra-estrutura e superestrutura, pensamento e marcos sociais, teoria e prática, “consciência” e “ser” não estão separados em compartimentos herméticos, congelados em oposições abstratas, mas que (reconhecendo sua autonomia relativa) estão ligados dialeticamente uns aos outros e integrados no processo histórico.

Segundo Sanchez Vázquez (1977, p.245-259) é possível falar de níveis diferentes da práxis, de acordo com o grau de penetração da consciência do sujeito ativo no processo prático e com o grau de criação ou humanização da matéria transformada evidenciado no produto de sua atividade prática. Sanchez Vázquez distingue a “práxis criadora” (reflexiva) da “reiterativa” ou imitativa (espontânea). Essas distinções de nível não eliminam os vínculos mútuos entre uma e outra práxis, eles se dão no contexto de uma práxis total, determinada, por sua vez, por um tipo peculiar de relações sociais. Por isso, o espontâneo não está isento de elementos de criação e o reflexivo pode estar a serviço de uma práxis reiterativa, visto que o sujeito e o objeto se apresentam em unidade indissolúvel na relação prática.

Neste contexto vale ressaltar que a experiência espontânea de vida é um momento de grande significação pedagógica, uma vez que este saber espontâneo não está isento de elementos de criação. Pode, inclusive, sob a forma de práxis reiterativa constituir um

elemento de resistência e de defesa contra a manipulação cultural (via difusão e padronização ideológica) de um determinado grupo, gerando mesmo a possibilidade do confronto e da reelaboração crítica da situação dada. A práxis reiterativa pode representar um obstáculo à difusão e ocupação de um espaço através dos programas de difusão de inovações e das propostas de intervenções sociais num determinado meio, sob condições também determinadas. (NORONHA, 2005, p. 91)

Encontra-se também no pensamento de Sanchez Vázquez a tensão dialética que se dá no plano histórico social, onde se articulam teoria e prática, reflexão e ação:

(...) o homem não vive num constante estado criador. Ele só cria por necessidade, cria para adaptar-se a novas situações ou para satisfazer novas necessidades. Repete, portanto, enquanto não se vê obrigado a criar. Contudo, criar é para ele a primeira e mais vital necessidade humana, porque só criando, transformando o mundo o homem faz o mundo e se faz a si mesmo. Assim, a atividade fundamental do homem tem um caráter criador; junto a ela, porém, temos também como atividade relativa, transitória aberta à possibilidade e necessidade de ser substituída, - a repetição (SANCHEZ VAZQUEZ, 1977, p.248).

Na práxis imitativa estreita-se o campo do imprevisível. O ideal permanece imutável, pois já se sabe por antecipação, antes da própria realização, o que se quer fazer e como fazer. Na práxis criadora cria-se também o modo de criar, na atividade reiterativa não se inventa o modo de fazer. Seu modo de transformar já é conhecido, porque já foi criado antes (SANCHEZ VAZQUEZ, 1977, p. 258).

Esta tensão dialética entre práxis imitativa ou reiterativa e práxis criadora pode ser entendida assim:

A práxis imitativa ou reiterativa tem por base uma práxis criadora já existente da qual toma a lei que a rege. Esse lado negativo, porém, não exclui um lado positivo que é ampliar o já criado. Mas por positiva que seja a práxis reiterativa do homem em determinada circunstância, chega um momento em que tem de ceder caminho —no mesmo campo de atividade — a uma práxis criadora. Em virtude da historicidade fundamental do ser humano, o aspecto criador de sua práxis é o determinante (SANCHEZ VAZQUEZ, 1977, p.258).

Problemas da relação entre teoria (pensamento) e práticas (ações) ecológicas

Como podemos, então, entender a falta de coerência entre o que as pessoas pensam, ou pelo menos dizem que pensam e suas ações em relação ao ambiente?

Segundo Gonçalves (2009), quase todos os brasileiros se dizem preocupados com o ambiente, mas poucos agem. Isto é resultado de uma pesquisa realizada pela empresa de consultoria empresarial “Accenture” que entrevistou 10.733 pessoas em 22 países, em 2007 e 2009. Dentre os 503 brasileiros entrevistados, cerca de 96% afirmaram estar preocupados com o aquecimento global. O mesmo percentual acredita que a mudança climática terá algum impacto na sua vida pessoal. O grau de conscientização do brasileiro é maior do que a média dos países avaliados. No resultado geral da pesquisa, 86% dos entrevistados se dizem preocupados com o aquecimento e 83% esperam impactos na sua vida diária. Mas nem sempre as intenções são traduzidas em ações. Na edição de 2007 da pesquisa, 99% dos entrevistados brasileiros afirmaram estar dispostos a adotar fontes de energia ou combustível mais limpas, como álcool, biodiesel, gás natural ou aquecedores solares. Contudo, na edição de 2009, só 13% relataram ter optado por uma fonte limpa nos últimos 12 meses. Do mesmo modo, segundo a pesquisa, cerca de 98% dos consumidores brasileiros entrevistados, estariam dispostos a trocar um produto convencional por outro semelhante, mas com certificado de menor impacto no clima. Cerca de 82% dos entrevistados admitiram que adotariam medidas concretas para combater as mudanças climáticas se percebessem que um comportamento pouco sustentável leva a um aumento no custo de vida.

A pesquisa acima referida reflete o nível de consciência ecológica, e torna evidente a racionalidade capitalista tão presente no mundo atual, já que 82% dos entrevistados mudariam atitudes se isso repercutisse no seu orçamento. Esta preocupação é só material, econômica, mas não existe uma real preocupação quanto aos recursos naturais e à vida no planeta, talvez pela falta de informação e educação a este respeito.

Esta dicotomia pode ser analisada através da teoria marxista, já que existe uma alienação ideológica do ser humano inserido no sistema dominante, ou seja, o homem precisa do trabalho para satisfazer suas necessidades básicas, mas nele não encontra um sentido. O homem está alienado ideologicamente por estar inscrito no sistema capitalista, pois precisa trabalhar para satisfazer suas necessidades, que já não são mais as que promulgava Marx, como alimento e moradia, pois atualmente o próprio sistema capitalista cria cada vez mais, por meio da mídia,

necessidades que o ser humano alienado ideologicamente passa a perceber como próprias. Dessa maneira, o ser humano moderno não é mais dono de suas idéias e sim das idéias da classe dominante, da ideologia dominante, como apontado no capítulo anterior.

Quando nos referimos a ideologia, é importante esclarecer seu verdadeiro significado. A ciência da ideologia foi criada por Destutt de Tracy, integrante do grupo de ideólogos franceses. A ideologia, a partir desta perspectiva, era a ciência que tinha por objeto o estudo das idéias, de suas origens, da formação e relação com os signos. Posteriormente, em um sentido mais amplo, passou a significar um sistema de idéias que refletem uma visão de mundo e orientam uma ação política. Depois, Marx retoma o termo num sentido próprio, dando-lhe conotação pejorativa e negativa, como fez com o termo alienação.

Assim, o termo ideologia está vinculado sempre a um contexto político, social e histórico na busca da distorção da realidade para favorecer a dominação (CHAUÍ, 1984). Entenda-se esta dominação como dominação das idéias, e legitimação das idéias dominantes, da exploração em todo sentido, fazendo-a parecer legítima, verdadeira e justa.

Este sentido marxista de ideologia e de alienação ideológica explicaria por que as pessoas continuam pensando de um determinado modo, ou acreditam que pensam desta forma, mas na realidade não podem agir de acordo com seu pensamento, pois imitam e se deixam alienar pela ideologia dominante, amplamente promulgada pela mídia e pelas práticas neoliberais. Pois, segundo Marx, (1996) o processo de vida material condiciona o processo de vida social, política e individual em geral.

Este sistema hegemônico, que domina principalmente por meio dos meios de comunicação de massa, inculca nas pessoas anti-valores ecológicos, e se apropria da palavra ‘ecológico’ para fazer marketing de produtos, aumentando a cultura do consumo. Também, como mostrado no primeiro capítulo, esta classe dominante se apropria da idéia de cultura ecológica para legitimar a exploração da natureza e o crescimento ilimitado da economia. No entanto, as reais práticas ecológicas não são transmitidas pela televisão, e pouco são ensinadas em casa ou na escola, pois aprendemos por imitação, e reproduzimos o que os outros fazem, ou seja, o que se vê na televisão. Isto quer dizer que os meios de comunicação conhecem e exibem a temática ambiental, fazendo uso dela para obter seus objetivos, isto é, o conhecimento sobre os problemas ambientais é manipulado.

Desse modo, fica claro que o ser humano atual está de certo modo preso à ideologia capitalista e aos meios de comunicação, que amplamente promulgam as suas idéias dominantes. Assim, é difícil para o ser humano se libertar dessas idéias, pois estas tomaram conta do mundo com a ajuda do neoliberalismo e do mercado sem fronteiras, que continua permitindo a acumulação de riquezas e de capital por poucos indivíduos, enquanto outros se encontram na completa miséria. Por isto, uma cultura ecológica da práxis, auto-libertadora, que promulgue mudanças radicais nas estruturas econômicas, sociais e políticas seria o ponto de partida para uma revolução ambiental⁹.

...a revolução, como práxis auto-libertadora, é simultaneamente a mudança radical das estruturas econômicas, sociais e políticas, é a tomada de consciência, pelas vítimas do sistema, de seus verdadeiros interesses, a descoberta das idéias, aspirações e valores novos, radicais e libertários. (LÖWY, 2000, p.60)

Isto porque é impossível que exista uma verdadeira cultura ecológica se a sociedade não parte de um processo de construção participativo, por meio de um trabalho político - cultural, que, como considerado por Gramsci, é difícil e complexo, mas que seria capaz de superar a fragmentação, a inércia e a submissão.¹⁰ Gramsci baseia tal idéia na filosofia da práxis, entendida por ele como uma construção própria das classes subalternas, que se organizam junto com seus intelectuais, para suplantam e superar a visão restrita e desumanizadora das classes elitizadas. Isto também se reflete em atividades teórico-políticas e histórico-sociais dos grupos “subalternos” que procuram desenvolver uma visão de mundo global, um programa preciso de ação dentro do contexto em que vivem, com os meios que têm à disposição, visando à construção de um projeto hegemônico alternativo de sociedade. (SEMERARO, 2005)

⁹ Entenda-se aqui revolução como sinônimo de mudança do paradigma dominante.

¹⁰ Existe nos clássicos a questão da materialidade das idéias. Assim, Marx e Gramsci referem-se à classe operária como a classe libertadora e redentora da sociedade. É esta classe operária o veículo da revolução no marxismo clássico. O problema que se apresenta hoje é a falta de esclarecimento de qual seria o veículo material da revolução ambiental. Aqui não se pretende resolver este embate, mas apontar este problema da materialidade da teoria auto-libertadora na teoria marxista. É por isto que vale a pena pensar deste outro prisma este veículo e considerar se a classe média teria ou não um papel ativo na mudança de paradigma da racionalidade dominante, já que como visto nas discussões ao longo deste trabalho, a política não poderia resolver os problemas ambientais, pois está atrelada à lógica capitalista, e é veículo de legitimação da ideologia dominante. É assim que a idéia de cultura ecológica aparece no cenário social, político e científico mais como um termo normativo, do que conceitual, promovendo mudanças moderadas baseadas na técnica, mas não mudanças radicais que atinjam a estrutura.

As organizações às quais Semeraro (2005) se refere em parágrafos anteriores, seriam opositoras, teriam o papel de questionar e propor novas idéias de mundo. Estes conceitos compunham até poucos anos atrás os objetivos do movimento ambientalista. O movimento ambientalista surge nos anos 60 e 70 depois de uma série de desastres ambientais e meio a um questionamento do modelo de desenvolvimento do mundo ocidental, a partir do qual se pode considerar um movimento recente, tendo sido feita pouca análise teórica a seu respeito.

O ambientalismo como um movimento ou grupo de movimentos que se preocupa com a sua identidade e aceitação dentro da sociedade, pode ser considerado um movimento social à procura de mudanças radicais na sociedade e na política, como afirma Ferreira (1999). Do mesmo modo, a autora o define como um movimento que não conseguiu demarcar adversários nem propor um projeto de sociedade coerente.

Assim, ele perdeu sua radicalidade e sua condição utópica e questionadora, (se é que algum dia a teve) e tem se acomodado à ordem vigente da ideologia capitalista, propondo apenas algumas mudanças que amenizam os problemas ambientais, sem propor mudanças profundas no sistema capitalista e na organização social.

Do mesmo modo, é importante esclarecer que o movimento ambientalista está conformado por vários grupos que por sua vez possuem diferentes abordagens de acordo à inclinação política. O fato dos movimentos ambientalistas estarem representado em sua grande maioria por ONG's (Organizações não Governamentais), permite esta perda da radicalidade, uma vez que estas organizações são vulneráveis economicamente e sucumbem ao sistema capitalista, tendo dentre seus conselhos, membros do meio empresarial e participando também de editais de grandes empresas para que patrocinem seus projetos ambientais, pois elas não possuem autonomia financeira e dependem disso e de diversas ações como consultorias para poder continuar existindo. Este fenômeno impede que as ONG's questionem o sistema, já que o mesmo sistema, na forma de empresas, as patrocina, e em caso de querer questioná-lo, elas mesmas estariam contribuindo à manutenção da hegemonia das idéias dessas instituições e colaborando para que elas adquirissem mais renome na sociedade, e assim perpetuassem o sistema.

Esta realidade também é descrita por Leff ao falar do movimento ambientalista como um caleidoscópio de teorias, ideologias, estratégias e ações não unificadas:

um campo disperso de grupos sociais que, antes de se solidarizar por um objetivo comum, muitas vezes se confrontam, se diferenciam e se dispersam tanto através do

fracionamento de suas reivindicações como pela compreensão e o uso de conceitos que definem suas estratégias políticas. (2006, p. 321-322)

No mesmo sentido Alonso, Costa e Maciel (2005) afirmam que há similaridades entre os processos de formação dos movimentos ambientalistas entre Europa e o Brasil. A maioria dos movimentos ambientalistas europeus acabaram burocratizando e profissionalizando suas associações. Como consequência disto, o uso de ativismo direto e mobilizações estratégicas, especialmente demonstrações públicas, estão em declínio, enquanto que a persuasão e a influencia política passaram a ser maiormente usadas. Segundo os mesmo autores, no Brasil, o movimento ambientalista também passou de um ativismo politicamente orientado, principalmente expressado em protestos públicos, para um ativismo de pressão, persuasão e influencia através de associações profissionais, geralmente baseadas na competência e técnica científicas.

Assim mesmo, segundo Viola (1992), na década de 90, o caráter do movimento ambientalista mudou ao ritmo em que a proteção ambiental foi passando a ser substituída pelo desenvolvimento sustentável, no contexto da problemática ambiental brasileira. Assim, esta transformação causou uma defasagem entre discurso, comportamento e política.

Nas palavras de Viola, ainda que exista uma legislação relativamente avançada, os comportamentos individuais estão muito aquém do discurso:

são muito poucas as pessoas (inclusive entre os ambientalistas militantes) que pautam conscientemente seu cotidiano pelos critérios da eficiência energética, reciclagem de materiais, redução do consumo suntuário e participação voluntária em tarefas comunitárias de limpeza ambiental. (1992, p. 62)

Segundo Sasahara (2009), isto ocorre porque existem as correntes da ecologia moderada e radical, que se apresentam como rígidas e opostas. Apesar disto, atualmente “circunscreve-se na realidade uma postura mais amena, visto que qualquer forma de radicalismo segue contra a idealização da democracia e da liberdade.” Assim mesmo, “o cenário se caracteriza favorável ao paradigma econômico em exercer sua hegemonia sobrepondo-se a todos os outros âmbitos, causando impactos negativos, que atingem graus preocupantes” (2009, p. 193).

Ainda assim, hoje em dia, o indivíduo está mais preocupado com o aqui e agora, e não pensa no futuro, não crê o que não vive. Como afirma Leff:

Na sociedade de risco atual, a insegurança global está mais concentrada na guerra generalizada e na violência cotidiana que no perigo iminente de um colapso ecológico. A crise ambiental que se abate sobre o mundo ainda é percebida como uma premonição catastrofista, mais do que como um risco ecológico real para toda a humanidade. (2006, p. 322)

Apesar de Serafim (2001) afirmar que o embate entre teoria e prática esconde algo mais profundo; se deseja-se ou não transformar o mundo, esta não é a única questão envolvida.

O mesmo sistema torna difícil a prática de ações cotidianas “ecologicamente corretas”, e até mesmo condiciona de certa forma aos indivíduos a seguirem práticas com as quais não concordam. Existe uma tendência à alienação ao capitalismo, causada pela legitimação desta ideologia através da mídia. Mas, ainda que estejamos imersos no sistema de cadeias de produção e consumo é possível com ações insubordinárias conseguir uma mudança radical.

4 A cultura ecológica e o espaço público: a problemática do contexto brasileiro

Não sou nem ateniense, nem grego,
mas sim um cidadão do mundo.
Sócrates

Uma vez que se pretende aqui constituir um referencial teórico para o estudo da cultura ecológica no Brasil, faz-se importante destacar as relações que poderiam existir entre a cultura política participativa e a cultura ecológica, e como elas têm mais probabilidades de surgir no contexto do espaço público. Seguidamente analisar-se-á o espaço público no contexto brasileiro assim como suas relações e implicações com a cultura ecológica participativa, apesar de que vários estudos sobre a cultura política apontam que no Brasil, o componente súdito é muito mais marcante do que os componentes paroquial e participativo.

A formação do espaço público

A cultura ecológica participativa requer o espaço público para desenvolver-se e manter-se numa determinada sociedade. O processo de formação desse espaço leva-nos a considerar, a partir de uma perspectiva analítica, as peculiaridades da história brasileira, já que se deve olhar para as questões da escravidão, as migrações, o imperialismo, a passagem de colônia imperial à república, processo ausente de manifestações sociais massivas, entre outras.

Primeiramente é importante fazer uma explanação ou delimitação deste termo, que contempla a estreita relação entre público e privado na esfera pública, apesar da sua diferença conceitual. Comumente entende-se privado como sinônimo de exclusão, e público como sinônimo de livre acesso, de inclusão, de participação. Segundo Habermas (1962), a esfera pública pode ser entendida em primeira instância, como a esfera das pessoas privadas reunidas em um lugar público, e esta esfera pública é o terreno onde o Estado e a sociedade se opõem.

De forma similar, é o espaço onde os cidadãos relacionando-se como iguais, exercem seus direitos e deveres como coletividade, fazendo-se obvia a estreita relação entre o exercício da cidadania e o espaço público, como assinala Borja (1998, p.14):

Um ângulo interessante para analisar as novas dinâmicas urbanas [...] é o estudo do espaço público e a relação entre sua configuração e o exercício da cidadania, entendida como o estatuto que permite exercer um conjunto de direitos e deveres cívicos, políticos e

sociais. O espaço público [...] parece ser um ponto sensível para agir quando se pretende impulsionar políticas.

Na antiga Grécia, a discussão pública dos problemas da comunidade acontecia na Ágora, lugar por excelência, para o exercício da cidadania, que podemos perfeitamente equiparar ao espaço público. Mas, a partir do advento da modernidade, houve modificações nesta realidade da esfera pública, determinante do exercício da cidadania e da participação. Na conformação do espaço público, o privado entrelaça-se com o público, invade-o a tal ponto que cresce a dificuldade de distinção entre o público e o privado. Há por tanto aqui uma contradição entre o conceito original dos termos e sua confusão na vida cotidiana da cidade. Esta realidade invasiva do privado pelo público ficou evidente após a instauração do modelo capitalista, no qual o privado é o que importa e a competição é o primeiro e mais importante valor da sociedade. Isso se percebe também no planejamento e criação das cidades modernas, que, segundo Santos (1987), estão sendo criadas para servir à economia e não à sociedade.

Assim, hoje, se fazem evidentes:

... novas realidades que impõem desafios ao espaço público: a mobilidade individual generalizada, a multiplicação e especialização das “novas centralidades” e a força das distâncias que parecem-se impor às tentativas de continuidade formal e simbólica do espaço público. (BORJA, 1998, p.14)

Estas distâncias espaciais, na atualidade, são segundo Bauman as noções que temos de próximo e longe. O próximo está relacionado a hábitos e familiaridade, enquanto longe remete a estar com problemas, o alheio, à descontextualização do indivíduo e suas conseqüências.

Próximo é um espaço dentro do qual a pessoa pode-se sentir, *chez soi*, à vontade, um espaço no qual raramente se sente perdido, sem saber o que dizer ou fazer. Longe, por outro lado, é um espaço que se penetra apenas ocasionalmente ou nunca, no qual as coisas que acontecem não podem ser previstas ou compreendidas e diante das quais não se saberia como reagir. Um espaço que contém coisas sobre as quais pouco se sabe, das quais pouco se espera e de que não nos sentimos obrigados a cuidar. (BAUMAN, 1999, p.20).

Respeito à noção de espaço, Bauman (1999, p. 24) também aponta que ele “... tornou-se processado / centrado / organizado / normalizado, e, acima de tudo, emancipado das restrições naturais do corpo humano”. Esta condição leva à morte do espaço público como tal, assim como da esfera pública, e, em contrapartida do Estado, e por tanto acarreta na supressão de deveres e direitos fundamentais dos cidadãos.

Conjugando e incluindo a idéia de distância de Bauman (1999), o espaço público tem-se tornado um espaço distante, do qual como não se espera nada, nem nos sentimos obrigados a cuidar. É por isso que, atualmente, embora as pessoas se unam em torno de causas, estas são incoerentes e esporádicas.

Portanto, segundo Bauman (2000), apesar dos indivíduos se juntarem na busca de inimigos comuns, unindo forças em atos de atrocidade¹¹ comunitária, estas ocasiões eventuais, cheias de sentimentos coletivos, esgotam-se rapidamente, quando, depois de certo tempo, são esquecidas, e tudo volta inalteradamente à normalidade. No entanto, o mesmo autor (2000), vislumbra que: a chance para mudar isso depende da "ágora" - esse espaço nem privado nem público, porém mais precisamente público e privado ao mesmo tempo.

Um espaço que está deixando de existir, que hoje é distante. Esse espaço onde se forja e se exerce a cidadania.

Cidadania e individualismo

Para falar de cidadania, é preciso resgatar a época da civilização grega, onde tudo começou. Segundo Aristóteles, no seu tratado sobre Política, o cidadão é um indivíduo do qual a característica distintiva é a participação nos poderes públicos, visando o bem comum e os interesses comuns da cidade, agindo individualmente ou coletivamente. Aristóteles compara um cidadão a um marinheiro, como membros de uma associação. No navio há várias funções que

¹¹ Ao falar em atrocidade, Bauman faz referência ao mito etiológico do “nascimento da união”, descrito em *Bussiness Doulbe Bind* por René Girard (1978). Segundo Bauman, Girard imaginou uma situação hipotética que teria acontecido em tempos pré-sociais, igualmente hipotéticos para explicar o que teria acontecido quando as divergências se disseminavam por toda a população e disputas violentas na luta desesperada pela sobrevivência dilaceravam as comunidades ou impediam que se unissem. Segundo Bauman, a verdadeira mensagem deste mito é que sempre que a discórdia está disseminada e difusa, sem alvo definido, quando grassam a desconfiança e hostilidade mutuas, o único avanço ou recuo possível rumo à solidariedade, a um habitat seguro – solidário - é escolher um inimigo comum e unir forças num ato de atrocidade comunitária contra um alvo comum. Assim, este mito seria uma tentativa de dar sentido à presença atual de um fenômeno bizarro e difícil de compreender explicando seu contínuo ressurgimento.

cada um deve cumprir, todos, ainda assim, vão à procura de um fim comum; a salvação da tripulação. Da mesma forma, os cidadãos cumprem suas funções ou virtudes, associam-se ao Estado, e visam todos cuidar dele.

Nas cidades gregas as populações deviam-se organizar em torno de objetivos comuns e complementares, em que uns serviam aos outros e todos precisavam de todos para sobreviver e até para serem felizes. (OLIVEIRA, 2006, p. 25)¹²

Hoje, a realidade é outra. Após o advento da modernidade e a consagração do sistema econômico capitalista, a sociedade passou a ser regida pelo mercado. O cidadão, que antes era um sujeito de direitos e deveres, converteu-se em consumidor, e sua condição de consumidor passou a prevalecer perante a sua condição de cidadão. Este indivíduo, ao procurar a felicidade no ato da compra, na satisfação que o produto lhe oferece, exacerba o individualismo, exaltando a idéia “me basto sozinho, sou auto-suficiente”, consequência do poder aquisitivo que superou hoje em grande medida a característica de ser cidadão. Ainda que este seja um panorama assustador e apesar de que grande parte da população esteja alienada ao sistema capitalista, há também manifestações sociais, e indivíduos preocupados com esta realidade, que estão tomando atitudes.

Mas no geral, na atualidade, prevalece mais o caráter individual do que o coletivo, mas esta é uma relação recíproca que não se pode negar. O indivíduo é por excelência um ser social, não autônomo, que precisa da coletividade para se legitimar como indivíduo. Por isto, há uma interdependência entre as noções de individualismo e sociedade, como assinala Dumont (1985): a nação é a sociedade global composta de pessoas que se consideram como indivíduos. De forma análoga aponta Bauman (2000) que a liberdade individual só pode ser produto do trabalho coletivo, só pode ser assegurada e garantida na coletivamente.

O indivíduo não existe sem a sociedade, assim como a sociedade não existe sem o indivíduo. Mas as relações que hoje predominam não são mais do tipo cidadão - sociedade, senão consumidor - mercado. A sociedade agora é o mercado e o cidadão, um simples consumidor, e, conseqüentemente, poluidor.

Porém, uma sociedade marcada e carimbada por esse individualismo, não está apta para gerar indivíduos cívicos, que ajam à procura do bem coletivo, seja na individualidade ou em uma

¹² Vale ressaltar que ao citar a Grécia não se está negando o seu sistema escravista, do qual se discorda plenamente.

ação coletiva. Isto porque a condição de cidadão não vem unicamente do fato de ter nascido ou de estar domiciliado em uma cidade, como argumentava Aristóteles, senão pela sua participação funcional na vida da cidade.

Aristóteles lembra ainda que a virtude do cidadão não pode ser confundida com a do homem privado, levando-nos a analisar a realidade atual da sociedade em que o homem privado deixa de lado alguns dos seus deveres e direitos como cidadão, convertendo-se principalmente em simples consumidor, com o único direito de reclamar pela mercadoria adquirida. Assim, o homem privado não reivindica em nome do povo, da coletividade, mas em função dele mesmo, de seus direitos individuais como consumidor. E não há alternativa, até porque não há mais lugar para ir com as reclamações, a não ser às instituições capitalistas, pois a maioria dos aparatos do Estado estão sendo privatizados, na tentativa neoliberal de impulsionar ainda mais a lógica capitalista, em detrimento da democracia, tal como era percebida e defendida na Grécia aristotélica.

O individualismo, hoje em dia, está levando à autonomia, ao modelo de fechamento em si próprio, o que leva a negação de qualquer ação ou coisa coletiva. A cidadania, por outro lado, confronta-se com o individualismo, já que não pode existir cidadania sem se pensar na coletividade, mas esta, por sua vez, está conformada e constituída por indivíduos que usam sua liberdade individual para lutar pelo seu próprio bem. Desfaz-se, assim, a figura do ser coletivo. O individualismo consumista levou o ser humano a esquecer-se de sua dimensão social.

O argumento principal de Bauman (2000), neste sentido, é que a liberdade individual só pode ser produto do trabalho coletivo, ou seja, só pode ser garantida coletivamente, mas o incremento da liberdade individual pode coincidir, antagonicamente, ao incremento da impotência coletiva, já que as pontes entre vida privada e pública estão sendo desmanchadas, ou, nem foram construídas.

Em poucas palavras, o autor supracitado traz à tona o fato de que a ausência ou destruição do espaço público, leva ao desencantamento da política. A política agora é percebida por muitos, como algo negativo, ligado a conceitos semeados no seio da lógica capitalista. Como iria um indivíduo identificar-se com a política, em sua condição de cidadão, se vive imerso no seu individualismo e não interage além das relações econômicas?. Como afirma Bauman (2000), a identidade é um fenômeno social. Mas, hoje, não existe tal interação entre os indivíduos, que os leve a essa importante identificação.

Formação do espaço público no Brasil

As particularidades da formação histórica do Brasil, que fora estruturado principalmente a partir da grande exploração rural e pela escravidão, marcaram fortemente e ao longo do tempo, a formação do espaço público.

Naturalmente, o que antes de mais nada, e acima de tudo, caracteriza a sociedade brasileira é a escravidão. [...] Raças e indivíduos mal se unem, não se fundem num todo coeso: justapõem-se antes uns aos outros; constituem-se unidades e grupos incoerentes que apenas coexistem e se tocam. Os mais fortes laços que lhes mantêm a integridade social não serão senão os primários e mais rudimentares vínculos humanos, os resultantes direta e imediatamente das relações de trabalho e produção; em particular, a subordinação do escravo ou do semi-escravo ao seu senhor. (PRADO JUNIOR, 1971, p.341)

Nos tempos da colônia, a base da economia brasileira e de toda a sociedade era a exploração rural trabalhada por escravos e voltada ao mercado externo. As demais atividades que se desenvolveram tiveram sempre um caráter secundário e estiveram sempre ligadas, de uma ou outra forma, à grande exploração. (LEONIDIO, 2003)

É assim que a sociedade brasileira pode ser considerada uma sociedade de raízes rurais (LEONIDIO, 2007). Segundo este autor, o trabalho escravo na época colonial e as relações sociais estavam marcadas pelas inter-relações pessoais e os laços de dependência, que produziam relações esvaziadas de interesses e idéias, mas cheias de sentimentos e deveres. Como indica Holanda (2006), o que, sobretudo, faltou foi a capacidade de livre e duradoura associação. As pessoas se uniam em atividades coletivas, mas não em processos de cooperação organizada e constante.

... os simples vínculos de pessoa a pessoa, independentes e até exclusivos de qualquer tendência para a cooperação autêntica entre os indivíduos, tenham sido quase sempre os mais decisivos. As agregações e relações pessoais, embora por vezes precárias, e, de outro lado, as lutas entre facções, entre famílias, entre regionalismos, faziam dela um todo incoerente e amorfo. O peculiar [...] era a acentuação [...] do afetivo, do irracional, do passional [...]. Exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente. (HOLANDA, 2006, p. 55).

Estas relações pessoais que prevaleciam na época, e às quais as relações políticas estavam sujeitas propiciaram que não houvesse distinção entre direitos particulares e direitos públicos, já que os domínios rurais e a sociedade patriarcal adquiriam poder mesmo fora do recinto doméstico. Segundo Leonidio (2003), neste tipo de organização, a entidade privada confundia-se com a pública e a família colonial fornecia a idéia mais formal de poder, de respeitabilidade, de obediência e de coesão. Por isto, não prevaleceu o princípio individualista.

Assim, encontra-se similaridade entre o rural e o urbano da época colonial, já que as cidades imitavam a vida aristocrática do campo, convertendo-se principalmente em lugar de trocas comerciais. Estas cidades imitavam em tudo o campo, copiando seu modo de viver, suas instituições e absorvendo sua mentalidade que era principalmente patriarcal escravocrata.

Prado Junior (1971) afirma que, na época da colônia, a cidade era extensão do campo e os fazendeiros dividiam o tempo, alternando a residência entre fazendas e engenhos e as cidades, que eram preferidas por seus prazeres e distrações. Isto leva a supor que essa “nata social” da qual a cidade se compunha, careciam do sentido de pertencimento à cidade, tão importante para a formação do espaço público. Nas cidades, que na época eram pensadas unicamente para fins comerciais, não se criaram nem surgiram espaços públicos de discussão política, pois elas não possuíam uma dinâmica própria.

Como afirma Habermas (1962), a esfera pública na Europa era o resultado da combinação do privado e do público, o terreno onde o Estado e a sociedade se opunham; que antes de se converter em esfera pública com orientação política, era uma esfera de discussão literária, dos letrados e eruditos da sociedade, pois era a partir dali que a crítica surgia.

Contrariamente ao ocorrido na Europa, no espaço público brasileiro não aconteceu a passagem da ordem literária, para a ordem política.

Dado o restrito significado dos meios urbanos, o espaço público não assumiu o caráter que havia assumido nas civilizações burguesas modernas; não teve função política, mas sim teatral, isto é, constituía-se em um local onde era possível ver e ser visto, em um jogo que em tudo correspondia aos hábitos ostensivos da aristocracia rural do país. (LEONIDIO, 2007, p. 132)

Na área da organização pública o panorama não era menos confuso. Assim,

não havia uma organização pública regular nem uma divisão funcional dos cargos. [...] Não havia distinção entre direitos particulares da pessoa e direitos públicos. Predominava uma completa invasão do público pelo privado. (LEONIDIO, 2007, p 131-132)

Prado Junior (1971) explica bem esta situação dizendo que enquanto houve apenas senhores e escravos, que foi o que se deu no início da colonização, tudo ia bem. Todos os povoadores do território brasileiro tinham seu lugar próprio na estrutura social da colônia, e podiam normalmente desenvolver suas atividades. Mas formaram-se aos poucos outras categorias, que não eram de escravos nem podiam ser de senhores. Não havia lugar no sistema produtivo da colônia para esta categoria social de pessoas pobres e livres. Apesar disto, seus contingentes foram crescendo e acabaram constituindo uma parte considerável da população. Como era uma sociedade de papeis sociais definidos na qual a mobilidade era escassa e a ascensão social dependia totalmente das relações de parentesco e amizade, esta nova classe social não definida, não se via pertencente a nada. A mentalidade que se gerou, graças aos valores de hierarquia predominantes, causou que as diferentes camadas da população não se reconhecessem como iguais em direito e nem como membros de uma mesma nação. Esta desigualdade marca até hoje a mentalidade brasileira.

Então, como pode o indivíduo contemporâneo, com pouca oferta de espaços públicos destinados à discussão política, não identificado com sua condição de cidadão de direitos e deveres, habitante do planeta, agir dentro da sociedade e opor-se ao Estado e à ideologia dominante? Que espaço fica para o surgimento das discussões? E, que discussões serão geradas se o cidadão se identifica hoje principalmente com sua condição de consumidor? Como pode um indivíduo, cegado pela lógica capitalista, agir como cidadão nos espaços, antes públicos convertidos em passagens rápidas, praças enormes, sem pontos de referência, centros comerciais, e assim por diante?

Hoje, o projeto neoliberal tem deslocado os significados (DAGNINO, 2004), pois a cidadania estava ligada à participação, mas, atualmente se faz evidente a despolitização que o conceito participação sofreu ao longo desses anos.

As noções de sociedade civil, participação e cidadania mantém entre si uma estreita relação e [...] são, [...], elementos centrais desse deslocamento de sentidos que

constitui o mecanismo privilegiado na disputa política que se trava hoje ao redor do desenho democrático da sociedade. (DAGNINO, 2004, p. 99).

Hoje a participação do cidadão, como membro da sociedade e do Estado, em muitos casos manifesta-se apenas com o ato do voto¹³, embora haja um aumento de cidadãos que participam de movimentos e manifestações e que criticam a ideologia capitalista, a degradação do meio e propiciam a discussão sobre o tema.

As peculiaridades da história brasileira como uma sociedade de raízes rurais, marcada pelo fardo da escravidão, com uma independência ausente de revoluções e manifestações sociais, condiciona de certa maneira essa dificuldade das pessoas se juntarem em torno de causas comuns, e isso leva a considerar que a história influencia o que hoje vemos a cada instante. Como afirma Holanda (2006, p. 22), “a falta de coesão em nossa vida social não representa, assim, um fenômeno moderno”. Há falta de participação, de envolvimento, de sentido de pertencimento, e isto certamente leva também a uma falta de participação e envolvimento e de falta de sentido de pertencimento com o ambiente. Por isto, acredita-se da importância do espaço público para o surgimento de uma cultura ecológica participativa, que certamente estará vinculada a uma cultura política desta mesma índole.

¹³ Com esta afirmação não se quer desvalorizar a importância do voto, pois até poucas décadas atrás, não havia o direito ao voto para todos, mas ressaltar a personalidade covarde do cidadão quando dele se exige mais do que o voto, ou quando o Estado condena os pobres e desprotegidos e ele reafirma com seus atos a discriminação e a hegemonia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das análises feitas neste trabalho, é possível afirmar que a cultura ecológica é uma categoria da vida social e deve ser entendida na sua dualidade de sistema e prática. Fruto da análise dos conceitos cultura e ecologia chegou-se a análise dos usos atuais do termo cultura ecológica em diversos âmbitos, incluindo o acadêmico. Assim, segundo estas análises, a cultura ecológica vem sendo utilizada de diversas maneiras e com diferentes propósitos, o que permite descrevê-lo como um conceito mais normativo do que descritivo, ressaltando as possibilidades da cultura ecológica como conceito. Assim, os atuais usos do termo vão desde o uso acadêmico, percebendo o termo de diversas maneiras, passando pelo uso governamental com fins educativos, até o uso governamental com fins de legitimação da ideologia dominante no mundo atual.

Depois da análise dos usos atuais do termo, foram feitas aproximações teóricas com base nos clássicos. Assim, abordou-se esta análise nas perspectivas marxista, weberiana e da cultura política.

A partir da análise marxista, a cultura ecológica poderia estar em dois níveis, nível profano (no qual apenas se percebe o que é “imediatamente palpável”) e nível filosófico (no qual se enxerga a “essência verdadeira”). Deste modo, a cultura ecológica poderia permanecer somente na concepção, isto é, no pensamento, ou transcender à ação. Deve-se efetuar na práxis, quer dizer, a concepção da realidade e a prática devem ser coerentes. Assim, a cultura ecológica ideal, a partir da perspectiva marxista, é uma concepção filosófica da natureza e da sua relação com o homem, assim como a conseqüente práxis dessa concepção. Na práxis dessa cultura, haveria completa coerência entre teoria e prática, entre pensamento (consciência) e ação. Assim, esta pode ser pensada como um determinado nível de consciência em relação às contradições do sistema capitalista que aprofunda a crise ambiental. Deste modo, não basta uma consciência dos problemas ambientais. É necessária uma mudança no interior do sistema e das relações sociais vigentes, ou seja, uma mudança de paradigma dentro do sistema capitalista. Mas esta mudança social tem sido prejudicada pela perda de radicalidade do movimento ambientalista, na medida em que ONG's se institucionalizam e deixam de questionar a essência da civilização capitalista, sucumbindo às relações de mercado, deixando assim de se opor ao sistema, o qual se apresenta como um emaranhado de relações produtivas, acumulativas e poluidoras do ambiente.

Partindo da teoria weberiana da ação social, a cultura ecológica estaria representada por um conjunto de ações sociais, que podem ser racionais com relação a fins, racionais com relação a valores, afetivas e tradicionais. Estas ações sociais podem ser classificadas dentro das categorias de costume, hábito, moda e, inclusive, convenção ou direito, isto é, o “espírito”. O fato do conceito de cultura ecológica de uma sociedade ou de um indivíduo em particular encaixar-se dentro de uma ou outra classificação, dependeria do grau de instrução formal da pessoa, de sua situação econômica, social, orientação política, da sua área de formação, da idade, e, inclusive, de seu pertencimento a algum movimento ou congregação social ou religiosa. Também estaria influenciada pelo momento e pela situação específica na qual o conceito de cultura ecológica for analisado com o uso deste instrumento de estudo social. Isto porque podem existir misturas, níveis e modificações dentro dos tipos de ação social, como em todo instrumento de estudo da cultura, pois é determinado por fenômenos sociológicos, ou seja, por fenômenos que se passam nas estruturas social, econômica e, inclusive, ambiental. Esta perspectiva weberiana ajuda na compreensão da complexidade existente nas relações sociais, econômicas, bem como nos comportamentos, que, de uma forma ou de outra, estão condicionados por vários fatores inerentes ao indivíduo.

Relacionando e equiparando o termo cultura política à cultura ecológica, esta seria o conjunto de conhecimentos, sentimentos e avaliações interiorizados na população sobre o ambiente e suas partes, conformada pelas orientações ecológicas específicas, tais como: atitudes em relação ao ambiente e suas diversas partes e atitudes sobre o papel do indivíduo dentro do ambiente e como partícipe de políticas ambientais. De fato, a cultura ecológica e a cultura política participativa guardam estreitas relações, já que esse ser social, esse indivíduo, esse cidadão é atuante na vida da cidade e também nas relações e interações com o ambiente, já que deste faz parte. É por isto, que as atitudes frente ao ambiente, por parte dos indivíduos, devem também ser entendidas como atitudes políticas. Isto quer dizer que, em uma sociedade onde a cultura política participativa seja expressiva, provavelmente existirá também um considerável nível de cultura ecológica. Por analogia, ocorrerá o contrário quando uma sociedade apresentar um alto nível de cultura política súdita ou paroquial. Assim, acredita-se que em grupos sociais predominantemente urbanos existam três tipos ou níveis de cultura ecológica, ou misturas delas, a saber: a) Paroquial: Não há, em relação ao ambiente e a política, papéis específicos nem especializados dos cidadãos, havendo somente papéis difusos que combinam política, economia e religião. Este tipo de

orientação paroquial também implica na ausência de esperanças de mudança iniciadas pelo sistema. Os indivíduos que possuem uma cultura ecológica e política paroquial não esperam nada do sistema. b) Súdita: A cultura ecológica súdita se manifesta por uma alta frequência de orientações frente a diferenciados sistemas e frente aos aspectos relacionados ao ambiente e ao sistema, mas são nulas as orientações para os objetos específicos de aporte ao sistema e /ou ao ambiente ou face ao indivíduo como partícipe ativo. Em sociedades democráticas, este tipo de orientação tende a ser afetiva e normativa, mais do que cognitiva. c) Participativa: Já na cultura ecológica participativa, os membros da sociedade tendem a estar explicitamente orientados para o sistema e ao ambiente como um todo, bem como aos processos e estruturas políticas e administrativas. Têm consciência de seu papel ativo na política e em relação ao ambiente, ainda que seus sentimentos possam ir da aceitação à rejeição em relação a estes.

A metodologia usada por Almond e Verba, baseada nas ciências humanas e sociais, assim como a utilização de *surveys*, podem ser diretrizes extremamente úteis para uma eventual análise da cultura ecológica em qualquer grupo social. Esta abordagem permite não só estudar as manifestações dos indivíduos em relação ao ambiente, mas também a realidade social no momento e fazer, deste modo, um estudo comparativo, relacionando as manifestações dos indivíduos com dados factuais e históricos sobre o uso dos recursos naturais pela população, como por exemplo: consumo de energia, água, produção de lixo etc.

Na tentativa de entender a dicotomia entre pensamento e ação em relação ao ambiente na sociedade atual, apoiando-se no conceito de práxis, percebeu-se que a alienação dos indivíduos ao sistema capitalista gera conflitos na relação pensamento – prática. Nesta análise foi possível identificar que a preocupação dos indivíduos frente à natureza é principalmente de longo prazo, mas é o imediatismo que rege a sua preocupação material, isto é, econômica, comprometendo-se a mudar atitudes somente se isto repercutir no orçamento. Isto demonstra que não existe uma real preocupação quanto aos recursos naturais e à vida no planeta, mas só quanto à questão de bem estar econômico imediatista. Esta dicotomia pode ser analisada através da teoria marxista, já que existe uma alienação ideológica do ser humano inserido no sistema dominante, ou seja, o homem precisa do trabalho para satisfazer suas necessidades básicas, mas nele não encontra um sentido. O mesmo sistema torna difícil a prática de ações cotidianas “ecologicamente corretas” e, de certa forma, condiciona os indivíduos a seguirem práticas com as quais não concordam. Existe uma tendência à alienação ao capitalismo, causada pela legitimação desta ideologia através da mídia.

Mas, ainda que estejamos imersos no sistema de cadeias de produção e consumo, é possível com ações insubordinadas conseguir uma mudança radical.

Como visto, a cultura é uma categoria da vida social, que está representada por um sistema de símbolos e significados e pela prática. Deste modo, acredita-se que influencia no comportamento humano, o que levaria a processos de mudanças sociais. Por isto, considera-se necessária a definição, estudo e consolidação do termo cultura ecológica, assim como a proposta posterior de indicadores de cultura ecológica global. Avanços nesse sentido podem ser impulsionados por meio de pesquisas que estudem as problemáticas decorrentes do uso deste termo, as implicações dessa cultura nos comportamentos dos cidadãos e a relação entre cultura ecológica e políticas ambientais. Também por pesquisas que estudem a presença e/ou impacto da mídia como influência e/ou condicionante da cultura ecológica dos cidadãos, analisando mediante quais mecanismos é exercido este condicionamento ou influência. Para tanto, é necessário levar em consideração as particularidades históricas do funcionamento da esfera e do espaço público no Brasil, pois a presença dessa cultura ecológica pressuporia um sistema político com alto nível de participação dos cidadãos que ficasse evidente nas ações diárias e na formulação de política ambientais.

As conclusões às quais se chegou por meio deste trabalho teórico precisam ser aprofundadas em futuros estudos que analisem a cultura ecológica, a partir de diversas perspectivas e abordagens. Este trabalho contribui apenas com apontamentos teóricos sobre o termo, já que aqui se reúnem os seus usos atuais, classificando-os dentro de categorias de análise da cultura, além de apontar para algumas possibilidades conceituais deste e de fazer uma aproximação teórica a partir dos clássicos.

REFERÊNCIAS

ACOT, P. **História da ecologia**. Tradução de Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Campus, 1990. 212 p.

ALMEIDA JR., A. R. A Idéia de Corpo: Suas Relações com a Natureza e os Assuntos Humanos. In: CAVALCANTI, C. (Org.), **Desenvolvimento e Natureza**: Estudos para uma sociedade sustentável. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1994. p. 139-152. Disponível em: <http://168.96.200.17/ar/libros/brasil/pesqui/cavalcanti.rtf> Acesso em: 18 mar. 2010.

ALMEIDA, M.G. de. Cultura ecológica e biodiversidade. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, v. 2, n. 3, p. 71-82, jun./jul. 2003.

ALMOND, G.A. **The civic culture concept**. [s.l.: s.n.] [19--]. Disponível em: <http://web.utk.edu/~lrichar7/almond.pdf>. Acesso em: 05 abril 2008

_____. The intellectual history of the civic culture concept. In: ALMOND, G.; VERBA, S. (Comp.). **The civic culture revisited**. Boston: Little Brown, 1980. p. 1-35.

_____. The study of political culture. In: BERG-SCHLOSSER, D.; RYTLEWSKI, R. (Ed.). **Political culture in Germany**. St. Martin's: Macmillan, 1993. p. 13-26.

ALMOND, G.A.; VERBA, S. **The civic culture**: Political attitudes and democracy in five nations. New Jersey: Princeton University Press, 1963. 562 p.

_____. An approach to political culture. In: _____. **The civic culture**: Political attitudes and democracy in five nations. Boston: Little Brown, 1965. p. 1- 44.

ALONSO, A; COSTA, V; MACIEL, D. **The formation of the Brazilian environmental movement**. Brighton: Institute of Development Studies, 2005. 28 p. Disponível em: http://www.drc-citizenship.org/docs/publications/citizens_and_science/WP/Wp259.pdf. Acesso em: 02 maio 2010.

ARAUJO, J. **La cultura ecológica**. Tegui: Editorial Fundación César Manrique, 1995. 72 p. (Colección Cuadernas)

ARISTOTELES. **Política**. Livro terceiro. Do Estado e do Cidadão. Teoria dos governos e da soberania do reinado. Cap. 1. - Do estado e do cidadão. Disponível on-line: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/mc000010.pdf>. Acesso em: 12 dez.2007.

ART, H.W. **Dicionário de ecologia e ciência ambiental**. Prefácio de F. Herbert Bormann; Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998. 583 p.

BATISTA, A.M. de M. Práxis, consciência de práxis, e educação popular: Algumas reflexões sobre suas conexões. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 21, n. 42, p. 169-192, jul./dez. 2007.

BAUMAN, Z. **Globalização: As consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. 145 p.

_____. **Em busca da Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. 216 p.

BEGOSSI, A. Ecologia humana: Um enfoque das relações homem-ambiente. **INTERCIÊNCIA**, Caracas, v.18, n. 3, p. 121-132. May./ Jun. 1993. Disponível on-line: http://www.interciencia.org/v18_03/art01/index.html Acesso em: 5 nov. 2008.

BORJA, J. Ciudadania y espacio público. **Ambiente y Desarrollo**, Barcelona, v. 14, n. 3, p. 13-22, set.1998.

_____. Cultura política, ideologia e comportamento eleitoral: Alguns apontamentos teóricos sobre o caso brasileiro. **OPINIÃO PÚBLICA**, Campinas, v. 6, n.1, p. 147-168, mar. 2005.

BRITISH BROADCASTING CORPORATION, Radio 4. **In our time: greatest philosopher**, 2005. Disponível em: http://www.bbc.co.uk/radio4/history/inourtime/greatest_philosopher_vote_result.shtml Acesso em: 29 mar. 2010.

BURKETT, P. **Marx and nature: A red and green perspective**. New York: St. Martin's Press, 1999. 322 p.

CHAUÍ, M. **O que é ideologia**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense. 1984. 126 p.

CLIFFORD, J; MARCUS, G. **Writing culture: The poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986. 345 p.

DAGNINO, E. ¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, D. (Coord.). **Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización**. Caracas: FACES, 2004. p. 95-110.

DAJOZ, R. **Ecologia geral**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1983. 472 p.

DUMONT, L. **O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. 284 p.

ELIAS, N. **O processo civilizador: Formação do estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. v. 2. 308 p.

FEBVRE, L. **Civilisation: le mot et l'idée**. Paris: Renaissance du Livre, 1929. 143p.

FERREIRA, L.C. Conflitos sociais contemporâneos: Considerações sobre ambientalismo brasileiro. **Ambiente e Sociedade**, Campinas, v.1, n. 5, p. 35-54, jul./ dez. 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X1999000200004 Acesso em: 5 nov. 2008.

FOLADORI, G.; TOMMASINO, H. El concepto de desarrollo sustentable treinta años después. **Desenvolvimento e Ambiente**, Curitiba, n. 1, p. 41-56, jan./jun. 2000.

_____. O capitalismo e a crise ambiental. **Outubro**, São Paulo, n.5, p.117 – 126, 2001.

FOSTER, J.B. **Marx's ecology**: Materialism and nature. New York: Monthly Review Press, 1999. 418 p.

_____. **The vulnerable planet**. New York: Monthly Review Press, 1994. 168 p.

GEERTZ, C. **The Interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973. 470 p.

GLASER, B.G.; STRAUSS, A. L. **The discovery of grounded theory**: Strategies for qualitative research. New York: Aldine Publishing, 1967. 271 p.

GOLDMANN, L. **Dialética e cultura**. 3. ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 197p.

_____. **Ciências humanas e filosofia**: o que é a sociologia?. 10. ed. São Paulo: DIFEL, 1986. 118 p.

GONÇALVES, A. Brasileiro não toma atitudes pró-clima. **O Estado de S.Paulo**. São Paulo, 21/01/2009. Caderno Geral. On line. Disponível em:
http://www.estadao.com.br/geral/not_ger310590,0.htm Acesso em: 28 jul. 2009.

GRAMSCI, A. **A concepção dialética da história**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981. 341 p.

HABERMAS, J. **L'Espace public**: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise. Paris: Payot, 1988. 324 p.

HEGEL, G.W.F. **Textos dialéticos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. 265 p.

HOLANDA, S.B. de. **Raizes do Brasil**. Ricardo Benzaquen de Araujo, Lilia Moritz Schwarcz. (Org.) São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 447 p.

INGLEHART, R. The renaissance of political culture. **The American Political Science Review**, v. 82, n 4, p. 1203-1230, Dec.1988.

KONDER, L. **O futuro da filosofia da práxis**: O pensamento de Marx no século XXI. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 142 p.

KUSCHNIR, K.; CARNEIRO, L.P. As dimensões subjetivas da política: Cultura política e antropologia da política. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.. 2, n 24, p. 227-250, 1999.

LEFF, E. **Ecologia, capital e cultura**: Racionalidade ambiental, democracia participativa e desenvolvimento sustentável. Blumenau: Editora da FURB, 2000. 381 p.

_____. **Racionalidade ambiental:** A reapropriação social da natureza. Tradução de Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 555 p.

LEME, A.A. Estrutura e ação nas ciências sociais: Um debate preliminar em Marx, Weber, Durkheim, Bourdieu, Giddens, Anselm Strauss e Norbert Elias. **Tempo da Ciência**, Cascavel, v. 13, n. 25, p. 9-38, jan./jun. 2006.

LEONARD, A. **The history of stuff**. Berkeley: Free Range Studios. Tides Foundation/ Founders Workgroup for sustainable production and consumption. 2008. 1 DVD (20 min.). Disponível em: www.storyofstuff.org Acesso em: 8 nov. 2008.

LEONIDIO, A. **Positivismo e utopia:** as idéias do socialismo utópico no Brasil na segunda metade do século XIX. 2003. 224 p. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

LEONIDIO, A. Violencia, esfera pública y mediación de conflictos rurales en Brasil. In: GIRBAL-BLACHA, N. M.; MENDONÇA, S.R. (Coords). **Cuestiones Agrarias em Argentina y Brasil**. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007. p. 127 – 148.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973. 443 p.

LIMA, D; POZZOBON, J. Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. **Revista de Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 45-76, maio/ ago.2005.

LOMNITZ-ADLER, C. Concepts for the study of regional culture. **American Ethnologist**. Arlington, v. 18, n.2, p.195-214, May 1991.

LÖWY, M. **La teoría de la revolución en el joven Marx**. Madrid: Siglo XXI Editores, 1973. 313 p.

_____. Por um marxismo crítico. In: _____; BENSaid, D. **Marxismo, modernidade e utopia**. São Paulo: Xamã, 2000. p. 58-67.

_____. **Ecologia e socialismo**. São Paulo: Cortez Editora, 2005. 94 p.

LUKÁCKS, G. O que é o Marxismo Ortodoxo? In: _____. **História e consciência de classe:** estudos de dialética marxista. 2. ed. Trad. Telma Costa. Rio de Janeiro: Elfos, 1989. p.15-40.

MACHADO, M.B. Ciência política e socialização política nos Estados Unidos. Separata de: **Revista Dados**, Rio de Janeiro, n.22, out. 1979, p. 65-73. Disponível em: http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/kn/FCRB_MarioBrockmannMachado_Ideologia_socializacao_politica_dominacao.pdf Acesso em: 05 mar 2008.

MARX, K. **Manuscritos econômico - filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2001. 208p.

_____; ENGELS, F. **A ideologia Alemã (Feuerbach)**. 10. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. 138 p.

MAUSS, M. **Les civilisations: Éléments et formes**. In: _____. Oeuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. p. 81 - 106.

NORONHA, O.M. Práxis e educação. **Revista HISTEDBR**, Campinas, n.20, p. 86 – 93, dez. 2005. Disponível em: www.histedbr.fae.unicamp.br/art09_20.pdf . Acesso em: 19 nov. 2009.

ODUM, E.P. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1988. 434 p.

OLIVEIRA DE CASTRO, H.C; CAPISTRANO, D. Cultura política pós-consenso de Washington: o conceito de cultura cívica e a mudança política na América latina. **REVISTA DEBATES**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 75-97, jan.-jun. 2008.

OLIVEIRA, I. de. **Política e cidadania**. Itamar de Oliveira, Thomas de Oliveira Gonçalves, Vanderley Lourenço (Org.). Belo Horizonte: Ed. Libertas, 2006. 94 p.

PALAZÓN MAYORAL, M.R. A filosofia da práxis segundo Adolfo Sánchez Vazquez. In: BORON, A.A.; AMADEO, J.; GONZALEZ, S. (Org) **A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas**. Coleção Campus Virtual: CLACSO. [s.l./s.n.] 2007. No prelo. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/marix.html> Acesso em: 12 fev. 2009.

PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil contemporaneo**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1971. 391 p.

QINGLIN, J. Association aims to promote ecological awareness in China. **Xinhua News Agency**. Beijing, 08/10/2008. Window of China. Disponível em: http://news.xinhuanet.com/english/2008-10/08/content_10167420.htm Acesso em: 2 nov. 2008.

RICKLEFS, R.E; MILLER, G. **Ecology**. 4th ed. New York: W.H. Freeman, 2000. 896 p.

SANCHEZ VAZQUEZ, A. **Filosofia da Práxis**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. 454 p.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987. 142 p.

SASAHARA, C. **Sustentabilidade: A perda do caráter de mudança estrutural do conceito**. 2009. 200 p. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2009.

SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. México, D.F: Siglo XXI editores, 1983. 244p.

SEMERARO, G. Filosofia da práxis e (neo) pragmatismo. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n. 29. p. 28-39, maio./ago.2005.

SERAFIM, M.C. A falácia da dicotomia teoria-prática. **Revista Espaço tempo Acadêmico**. Maringá, v.1, n. 7, dez. 2001. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/007/07mauricio.htm>. Acesso em: 10 ago. 2009.

SEWEL, JR. W.H. The concept(s) of culture. In: BONELL, V.; HUNT, L. **Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture**. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 35-61.

SILVA, P.P.L.S.; GUERRA, A.J.T. **Dicionário brasileiro de ciências ambientais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Thex Editores, 2002. 251 p.

SOARES, G. ; D'ARAUJO, M.C; CASTRO, C .(Org.). **Volta aos quartéis: A memória militar e sobre a abertura**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. 328 p.

SOMMERS, M. What's political or cultural about political culture and the public sphere?: Toward an historical sociology of concept formation. **Sociological Theory**, Vancouver, v.13, n.2, p. 113–144, 1995.

THOMPSON, J.B. **Ideologia e cultura moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 1995. 427 p.

TIEZZI, E. Da consciência de classe à consciência de espécie: A esquerda precisa de biologia. In: _____. **Tempos históricos, tempos biológicos: A terra ou a morte. Os problemas da nova ecologia**. Tradução de Frank Roy Cintra Ferreira e Luiz Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Nobel, 1988. p. 35-72.

TOMAZETTE, M.A. Contribuição metodológica de Max Weber para a pesquisa em ciências sociais. **Revista Universitas Jus**, Brasília, v. 17, p. 1-23, 2008.

VIOLA, E. O movimento ambientalista no Brasil 1971-1991: Da denúncia à conscientização pública para a institucionalização e o desenvolvimento sustentável. In: GOLDENBERG, M. (Ed.). **Ecologia, ciência e política**. Rio de Janeiro: Revan, 1992. p. 49-62.

WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1921. 453 p.

_____. General definitions of social action and social relationship. In: EISENSTADT, S.N. (Org). **On Charisma and Institution Building. Selected papers**. Chicago: The University of Chicago Press, 1968. p. 3-10.

_____. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, G. (Org.). **Max Weber: sociologia**. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003. p. 79 – 127.

_____. **A ética protestante e o espírito capitalista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 288 p.

WILLIAMS, R. **Cultura**. Barcelona: Paidós Comunicación, 1982. 230 p.

_____. **Keywords:** A vocabulary of culture and society. London: Oxford University Press, 1983. 352 p.

YUXIA, J. Association aims to promote ecological awareness in China. **Xinhua News Agency**. Beijing, 08/10/2008. Window of China. Disponível em: http://news.xinhuanet.com/english/2008-10/08/content_10167420.htm Acesso em: 2 nov. 2008.

ZAHARIEU, Z. (Comp. Ed). Ecological culture of citizens. In: _____. **Civic education**. Sofia: Bulgary National Institute of Education, 2001. p. 196-220.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)