

Ética ambiental occidental e os direitos da natureza. Contribuições e limites para uma ética socioambiental na América Latina*

*Ética ambiental occidental y los derechos de la naturaleza.
Contribuciones y límites para una ética socioambiental*

*Western environmental ethics and the rights of nature.
Contributions and limits for socio-environmental ethics in Latin America*

Luciano Félix Florit¹

Recibido: 21/11/2016 / Aceptado: 23/5/2017

Resumo

Proponho contribuir na formulação de perspectivas ético políticas que conciliem critérios de equidade social com a expansão da consideração moral para seres vivos não humanos. Esta conciliação tem sido difícil entre analistas e atores ambientais ocidentais, na medida em que respondem a perspectivas teórico-epistemológicas que, via de regra, afirmam formas de valor intrínseco da natureza sem se preocupar com a equidade social ou defendem direitos sociais com base em premissas que carregam vieses antropocêntricos. Realizo uma breve apresentação de diversas abordagens existentes no campo da ética ambiental e da justiça ambiental, incluindo entre elas a perspectiva latino-americana dos direitos da natureza e busco apontar contribuições e lacunas para o debate colocado. Isto posto, sinalizo que uma ética socioambiental que concilie humanos e não humanos deverá ser intercultural.

Palavras-chave: Ética ambiental; justiça ambiental; direitos da natureza; povos e comunidades tradicionais; interculturalidade.

Resumen

La intención de este artículo es contribuir a la formulación de perspectivas éticas-políticas que concilien criterios de equidad social con la expansión de la consideración moral para los seres vivos no humanos. Esta conciliación ha sido difícil entre analistas y actores ambientales occidentales, en razón de que responden a perspectivas teórico-metodológicas que, en general, afirman formas de valor intrínseco de la naturaleza sin preocuparse por la equidad social, o, por el contrario, defienden derechos sociales a partir de premisas que mantienen presupuestos antropocéntricos. Es realizada una breve presentación de diversos abordajes en el campo de la ética ambiental y de la justicia ambiental, entre ellas la perspectiva latinoamericana de los derechos de la naturaleza. Lo que se busca es señalar contribuciones y omisiones para el debate mencionado. Con esto en mente, se afirma que una ética socio ambiental que concilie humanos y no humanos deberá ser intercultural.

Palabras clave: Ética ambiental; justicia ambiental; derechos de la naturaleza; pueblos y comunidades tradicionales; interculturalidad.

* Este texto corresponde con la temática de la ponencia presentada en el III Seminario Internacional Culturas y Desarrollo, III Encuentro de la Red de Interculturalidad, IV Encuentro de la Red de Trabajo con Pueblos Indígenas, IV Encuentro sobre Sociedades en Cambio, Territorios, Culturas y Buen Vivir, Desafíos desde las identidades y Saberes Diversos, realizado el 20, 21 y 22 de julio de 2016, en la Universidad Nacional, campus Omar Dengo, Heredia y en la Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente, San Ramón, ahora en formato de artículo científico, en versión completa extendida.

¹ Doctor en Sociología. Profesor del Programa de Posgrado en Desarrollo Regional de la Universidad Regional de Blumenau, Brasil (FURB). Coordinador del Grupo Interdisciplinar de Investigación en Desarrollo y Medio Ambiente (GIPADMA). Posdoctorando del Grupo de Estudios de Temáticas Ambientales (Gesta-Universidad Federal de Minas Gerais - UFMG). Correo electrónico: lucianoflorit@gmail.com

Abstract

This article pretends to contribute to the formulation of ethical-political prospects that bring into line social equity criteria with the spreading out of moral consideration for non-human living beings. This compromise has been difficult between Western analysts and environmental participants because they reply to theoretical and methodological perspectives, that generally sustain forms of intrinsic value of nature without concerning about social equity, or on the other hand, to defend social rights based on premises that maintain anthropocentric budgets. A brief presentation is done about different approaches in the environmental ethics field and environmental justice, among them, the Latin American perspective about nature's rights. The aim is to point out contributions and omissions for the above mentioned debate. With this in mind, it is stated that socio-environmental ethics conciliate to human beings and not humans that should be intercultural.

Key words: Environmental ethics; environmental Justice; rights of nature; traditional peoples and communities; interculturality.

I. Introdução²

O objetivo deste trabalho é contribuir na construção de uma ética socioambiental capaz de conciliar ética e justiça ambiental, ou seja, capaz de associar o respeito às formas de vida não humana com a luta pela equidade ambiental. Trata-se de proposições que, via de regra, trilham caminhos distintos, epistemológicos e, muitas vezes, também políticos.

Para isso, me reporto a trabalhos realizados nos últimos anos, nos quais procuro evidenciar que as formas de valoração da natureza dos povos e comunidades tradicionais constituem o caminho mais direto e consistente para essa conjunção (Florit, 2016; Florit e Grava, 2014). Esses trabalhos vêm sendo realizados no contexto do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Desenvolvimento e Meio Ambiente (GIPADMA-FURB), incluindo especialmente considerações e reflexões produto da interlocução, realizada em 2016, com o Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (Gesta-UFMG). Neste artigo, retomarei essa reflexão, acrescentando referências mais explícitas às contribuições da perspectiva latino-americana dos direitos na natureza, considerando aqui, as suas contribuições e os impasses remanescentes.

II. A ética ambiental ocidental e os direitos da Natureza

O campo de reflexão crítica sobre os fundamentos dos valores por meio dos quais se estabelecem as relações com a natureza e os seres vivos não humanos, é a ética ambiental. Ela tem sua razão de ser, fundamentalmente, no fato do antropocentrismo exacerbado e sem fundamentação razoável, continuar a predominar nas práticas e modos de vida da sociedade contemporânea. Contribuições

A palavra “ética” é utilizada com diversos sentidos, sendo que, frequentemente, como sinônimo de moral e de moralidade. Nesse artigo, a utilizarei como sinônimo de filosofia da moral, ou seja, como a reflexão sistemática sobre os valores morais e a validade racional da sua aplicação (Rachels e Rachels, 2013). Em contraposição, entendo por moralidades os valores dominantes em grupos ou sociedades, que tendem a ser repassados, de geração a geração, de forma indissociável à reprodução de seus valores culturais e suas práticas sociais rotineiras.

Compreendo a ética, portanto, como uma atividade eminentemente reflexiva e filosófica, e a moralidade como um fenômeno inerente à reprodução social e cultural de povos e grupos

² Este trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasil, (nº do processo 157897/2015-0).

sociais, cuja apreensão é eminentemente sociológica e antropológica. Reflexão ética e moralidades são, contudo, fenômenos interdependentes que se influenciam mutuamente (Pedro, A.P, 2014), especialmente na sociedade contemporânea, caracterizada pela sua alta reflexividade (Giddens, 1989).

Essa distinção entre ética e moralidades é importante porque nos permite entender como, embora muitas vezes o raciocínio ético seja convergente com a moralidade dominante, em certas ocasiões ocorre justamente o contrário, ou seja, o raciocínio ético leva ao questionamento de moralidades socialmente estabelecidas. Esse último ocorre em muitas teses elaboradas no contexto da ética ambiental em relação ao antropocentrismo, naturalizado na moralidade dominante, que concede reconhecimento moral apenas aos seres humanos, legitimando práticas especistas e antropocêntricas. .

A moralidade dominante do capitalismo globalizado, no que diz respeito à valoração e uso da natureza, tende a reconhecer nela apenas um valor instrumental. Por isso, a reflexão crítica dessa moralidade realizada no contexto da ética ambiental, em geral leva a afirmar que, contrariamente ao que reconhece a moralidade dominante, haveria na natureza algum tipo de valor intrínseco. Significa que, independente da utilidade instrumental que a natureza venha a ter para os humanos, deveríamos reconhecer nela valores em si mesma.

As controvérsias não se esgotam com essa afirmação, porque a valoração sempre seria feita por um sujeito, o que implicaria, para alguns, em afirmar que não haveria valor intrínseco propriamente dito. Para além dessa polêmica, a maioria dos autores concorda em admitir que não há sustentação em considerar a natureza e os seres vivos não humanos, que dela fazem parte, apenas a partir de seu eventual valor instrumental. É justamente essa redução à categoria de mera coisa a que são submetidos a natureza e os seres vivos não humanos que é o alvo principal das críticas da ética ambiental à moralidade dominante.

Neste sentido, objetivando avaliar se as ações em relação à natureza são eticamente justificáveis, a ética ambiental se formula perguntas, tais como: um ser vivo só vale alguma coisa se for útil para a satisfação das necessidades de pessoas ou possui valor em si mesmo? Nossas obrigações morais em relação à natureza, se as tivermos, seriam em relação aos seres vivos individualmente, ou se refeririam a totalidades, como à natureza como um todo, espécies ou unidades de paisagens naturais? Seria mais importante um indivíduo de uma espécie silvestre que um de uma espécie domesticada? Em caso positivo, isso justificaria que os domesticados sejam considerados como uma coisa para satisfazer necessidades da espécie que o domesticou? Se rejeitamos, categoricamente, a escravidão de seres humanos, podemos aceitar a de animais não humanos que também experienciam sofrimento?

São diversas as correntes da ética ambiental, bem como diversas são as formas de classificá-las. Numa excelente introdução à área, Elliot (2004), classifica as éticas ambientais de quatro maneiras: 1) centrada no ser humano; 2) centrada nos animais; 3) centrada na vida; e 4) ética do todo ou ética do holismo ecológico. O autor as classificou dessa forma a partir de um problema fundamental da ética ambiental: o grau da expansão do círculo de consideração moral. Por quais motivos, e em que medida, teríamos responsabilidade moral com seres não humanos? Que seres vivos estariam incluídos nesta responsabilidade? Diversas respostas seriam possíveis para essas perguntas. Respostas essas, que se valem de forma diferenciada das fontes filosóficas clássicas da tradição ocidental com o intuito de encontrar suportes filosoficamente consistentes, comumente, por meio de uma reflexão crítica sobre elas.

Mesmo que possamos encontrar argumentos para lidar com a natureza considerando exclusivamente as necessidades dos seres humanos – como habitualmente discute o desenvolvimento sustentável –, existe a convicção, compartilhada por muitos pensadores da ética ambiental, de que um

dos aspectos mais problemáticos do modo como a civilização ocidental lida com a natureza se encontra no seu exacerbado antropocentrismo.

Este antropocentrismo, definido e protegido pelas tradições religiosas (judaico-cristãs) e filosófico morais, especialmente as escolas aristotélica, kantiana, utilitarista e contratualista (Rachels e Rachels, 2013), tem como consequência as concepções políticas, econômicas e desenvolvimentistas que, historicamente, trouxeram à prática a moralidade que justificou o impulso em transformar a natureza para o uso e domínio humano.

Num trabalho anterior, defendo que a potencialidade reflexiva desta área para as discussões sobre os imperativos éticos e políticos do desenvolvimento fica evidente se estabelecermos uma distinção entre as correntes holistas e individualistas da ética ambiental (Florit, 2016).

Os holistas postulam que, sendo a preocupação básica do ambientalismo entes que constituem totalidades, como ecossistemas e espécies, a ética ambiental deve se envolver em embasar o estatuto moral ou valor intrínseco destas totalidades. Para isto, deve se propor alguma forma de holismo para o qual os paradigmas clássicos estão mal preparados. Esses entes totais que compõem o centro da preocupação holista se constituem tanto por elementos bióticos (animais, plantas, etc.) quanto por componentes abióticos (rios, pedras, etc.). Essa forma de justificação explora a necessidade de sistematizar as implicações éticas do legado darwinista, que referencia a visão de mundo do pensamento preservacionista e das ciências biológicas de modo geral (Callicott, 2001).

Por outro lado, os individualistas argumentam, por meio de fundamentos éticos, o valor moral de indivíduos vivos não humanos, a partir do entendimento de que esta fundamentação poderia embasar mais consistentemente e evitar novos problemas que poderiam surgir na defesa de entes totais.

Paul Taylor (2011) defende uma perspectiva biocêntrica, na qual teríamos responsabilidades morais com “cada organismo individual [...] que é uma unidade de vida teleológica – ou seja, que persegue objetivos – que busca seu próprio bem de uma maneira que lhe é única” (Taylor, 2011, p. 44-45). Já em outra perspectiva, também centrada em indivíduos não humanos, os seres com os quais temos responsabilidade moral são os “seres sencientes”, ou seja, aqueles que possuem capacidade de ter sensações, sentir dor e sofrer. Nessa direção, numa argumentação consequencialista elaborada na tradição utilitarista, Peter Singer (2002, 2004) defende que a qualidade da senciência é motivo suficiente para compreender que esses seres teriam interesses que deveriam ser considerados, independente da espécie à qual pertençam. O autor afirma que, ao negar os interesses de seres sencientes por não serem humanos – isto é, em função da sua espécie – incorremos em especismo. Já Tom Regan (2006) defende, por meio de argumentação Kantiana, que esses seres devem ser considerados “sujeitos de uma vida”, o que os torna dignos de direitos. Para o autor, como portadores de direitos esses seres não poderiam ter, em hipótese alguma, violada a sua dignidade, bem como os seus interesses, mesmo diante do cálculo do benefício geral que, eventualmente, possa se fazer diante de uma possibilidade de uso instrumental dos mesmos.

Argumentos que se apoiam na senciência, como os de Singer, incluem os animais que a ciência considera sencientes, como todos os vertebrados e inclusive alguns invertebrados. No entanto, são omissos em relação às categorias de animais cuja senciência é mais difícil de ser confirmada (Oliveira; Goldim, 2014) e excluem definitivamente as plantas.

Estes, cuja inclusão na consideração moral é impossível ou duvidosa por meio da senciência, poderiam vir a ter seus interesses preservados na perspectiva biocêntrica de Taylor (Kuhnen, 2016) tornando-se esta mais inclusiva, embora essa referência seja, no trabalho do autor, dirigida apenas aos seres vivos silvestres.

Embora a linha de raciocínio de Singer (2002, 2004) seja, muitas vezes, chamada de “animalista”, a mesma também traz implicações para a defesa de unidades de paisagem mais amplas. Estas incluem vegetais, elementos abióticos, etc. Essa constatação é possível, pelo fato de que, em condições naturais, os indivíduos sencientes silvestres não teriam possibilidades de garantir seus interesses a não ser a partir da preservação dos ecossistemas ou unidades de paisagem dos quais fazem parte.

Trata-se, neste caso, de uma argumentação indireta porque defende a preservação de unidades de paisagem em função dos seres sencientes que nela habitam, sendo apenas estes os que deteriam consideração moral direta. Por outro lado, as perspectivas individualistas focadas na sciência proporcionam alicerces para a reflexão sobre a ética do tratamento que humanos dispensam tanto aos animais silvestres quanto aos domésticos. Já as perspectivas holistas são focadas na preocupação com unidades de paisagem “naturais” ou silvestres. As espécies domésticas criadas por humanos não fazem parte de seu escopo de atenção.

Dito isso, para consolidar nosso propósito, precisamos referir, nesta sucinta apresentação, à corrente dos direitos da natureza. A mesma, embora não seja propriamente nova, tem obtido maior reconhecimento da sua importância fundamental em virtude da sua consagração política na Constituição do Equador de 2008. Esta perspectiva, afirma que, para se reconhecer os valores intrínsecos da natureza deve se dar a ela o estatuto de sujeito de direito, o que ocorre na peça constitucional mencionada. Trata-se de uma perspectiva alicerçada em cosmovisões andinas, mas que pressupõem uma abertura a uma pluralidade cultural, na medida em que as expressões “*Pacha Mama*” e “*naturaleza*” são utilizadas como sinônimos. Trata-se de uma perspectiva holista na medida em que “não está focada em indivíduos, mas em ‘espécies’ ou ‘ecossistemas’. Sua preocupação é a sobrevivência das populações e a integridade dos ecossistemas” (Gudynas, 2011, p. 261). Contudo, a diferença da perspectiva holista, mencionada

acima, à dos direitos da natureza, não surge de uma preocupação exclusivamente ecológica, mas da luta por garantir a manutenção e continuidade dos modos de vida tradicionais das populações originárias da América Latina (o Bem Viver ou *Sumak Kawsay*), cujo reconhecimento foi o substrato político pelo qual essa ética ambiental passou a ter consagração jurídica.

A Tabela 1 apresenta essas perspectivas, classificadas pelas escalas de consideração moral holista e individualista. Os sujeitos sociais para os quais essas perspectivas constituem um fundamento importante no seu discurso político também se encontram incluídos na tabela. A apropriação das perspectivas filosóficas por parte dos grupos de ativistas nem sempre é explícita, consciente e fiel das respectivas escolas. É frequentemente implícita sendo, por vezes, até parcial, no sentido de que a razão da apropriação dos ativistas é a ação na qual os discursos se constituem em práticas que se definem em contextos específicos.

Tabela 1. Holismo e individualismo nas correntes da Ética Ambiental

Escala de consideração moral	Corrente da Ética Ambiental	Escola filosófica da qual é tributária	Autores contemporâneos da Ética Ambiental	Ativistas sociais que assumem como discurso
Holismo	Holismo preservacionista	Darwinismo Ética da Terra de Aldo Leopold	J. Baird Callicot	Ambientalistas preservacionistas
	Direitos da Natureza	Filosofias ancestrais dos povos originários da América Latina	Eduardo Gudynas	Defensores do Bem Viver
Individualismo	Biocentrismo individualista	Filosofia kantiana	Paul W. Taylor	Ecologistas biocêntricos
	Sencientismo	Consequencialismo utilitarista	Peter Singer	Animalistas bem-estaristas
		Filosofia kantiana	Tom Regan	Animalistas abolicionistas

Fonte: adaptado de Florit (2016).

III. A perspectiva da Justiça Ambiental e os conflitos de valoração

A perspectiva da Justiça Ambiental é aquela que enfatiza a crítica às iniquidades que perpassam os conflitos ambientais. Estas iniquidades são definidas, fundamentalmente, pelas desigualdades estruturais da sociedade capitalista. Essa desigualdade leva a uma distribuição desproporcional dos ônus ambientais, assim como uma desigualdade nas oportunidades reais de acesso aos bens e serviços ambientais (Acselrad, 2008, 2010). Uma vez que esta argumentação se apoia na análise das clivagens estruturais que são inerentes à sociedade capitalista, ao denunciar as injustiças ambientais, também se engaja na luta pela efetividade dos direitos humanos no contexto do capitalismo globalizado.

Muitas das análises da Justiça Ambiental, ao enfatizarem as implicações ambientais dos conflitos e clivagens sociais, tendem a incorporar concepções normativas que carregam a noção de que o ser humano é o único sujeito realmente digno de consideração

moral, ou seja, o único ser ao que se reconhece um valor intrínseco. Trata-se de um viés antropocêntrico que, muitas vezes, não é encarado como uma limitação, mas sim como uma bandeira, na medida em que, dessa forma, estaria se superando um suposto “viés elitista” do ambientalismo clássico (Legarda e Pardo Buendía, 2011) que, ao se ater em preservar a natureza, negligenciaria as relações sociais que originam desigualdades, contribuindo para legitimá-las. Assim, esta postura evita, explícita ou implicitamente, discutir os valores intrínsecos da natureza porque mantém a desconfiança de que a ênfase nos valores intrínsecos possa ser utilizada para legitimar abusos contra populações vulneráveis, como de fato ocorre com certos discursos que se aproximam de formas de fascismos verdes ou usos elitistas de argumentos de defesa animal (Carman, 2017).

Contudo, é fundamental atentarmos para o fato de que os conflitos ambientais, muitas vezes, envolvem povos e comunidades tradicionais cujo modo de vida está intimamente relacionado com valorações da natureza muito diferentes das hegemônicas no contexto

do capitalismo global. Com efeito, salvo em alguns casos de conflitos ambientais tipicamente urbanos, em geral, estes conflitos afetam populações que detêm concepções da natureza peculiares, como indígenas, quilombolas, agricultores parcialmente integrados ao mercado ou voltados à agroecologia e diversas categorias de comunidades tradicionais, como extrativistas, ribeirinhos, pescadores artesanais, faxinalenses, etc.

Mas, a que me refiro quando falo em povos e comunidades tradicionais? Num texto analítico publicado pelo Gesta-UFMG, Aderval Costa Filho (2010) apresenta o decurso deste conceito. Para o autor, a categoria “povos ou comunidades tradicionais” é produto relativamente novo da interação de esferas governamentais, acadêmicas e sociais. Ele enfatiza que a expressão “comunidades ou populações tradicionais” foi utilizada para regulamentar o Artigo 225 da Constituição Federal do Brasil por meio da Lei 9.985, de 18 de julho de 2000³, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. Assim, para o autor, esta definição é formulada

\ [...] no seio da problemática ambiental, no contexto da criação das unidades de conservação (UCs), para dar conta da questão das comunidades tradicionalmente residentes nestas áreas: Povos Indígenas, Comunidades Remanescentes de Quilombos, Extrativistas, Pescadores, dentre outras (Costa Filho, 2010, p. 2, colchetes no original).

Este percurso indica que o conceito de povos e comunidades tradicionais faz referência à dependência do uso *direto* da natureza para a realização das suas necessidades materiais e culturais, a qual acontece em *territórios específicos* ocupados tradicionalmente através de usos diversos, que seguem regras coletivas próprias, e que expressam uma continuidade transgeracional. A sociabilidade destes grupos é intrinsecamente vinculada ao uso direto da natureza para sua reprodução.

[...] comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nelas, produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato. Economicamente, portanto, essas comunidades se baseiam no uso dos recursos naturais renováveis (Diegues 1996, p. 87, apud Costa Filho, 2010).

Esta característica implica numa territorialidade específica, que frequentemente é confrontada e ameaçada em conflitos territoriais nos quais o Estado Nação e outros grupos sociais impõem, através de obras faraônicas, a territorialidade urbano-industrial-capitalista, incompatível com a territorialidade desses povos (Laschefski, 2011).

³ A Lei n.9.985, de 18 de julho de 2000, regulamenta o Art. 225 da Constituição Federal e também institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. Esta lei menciona explicitamente as denominadas “populações tradicionais” (Art.17) ou “populações extrativistas tradicionais” (Art.18) e focaliza a relação entre elas e certos tipos de unidades de conservação (área de proteção ambiental, floresta nacional, reserva extrativista, reserva de desenvolvimento sustentável). Não obstante isto, a lei não fornece uma definição sobre o que seriam as “populações tradicionais” (Costa Filho, 2010, p. 2). Tal definição só foi formalizada através do Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 que no seu art. 3º traz as seguintes definições: i - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; ii - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e iii - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras (Brasil, 2000).

Esses conflitos territoriais são, portanto, conflitos em torno da apropriação social da natureza. Estes, também, “se instauram nos planos político e simbólico, instituindo um conflito que se expressa na luta pelo direito de construir *representações legítimas e reconhecidas* sobre a natureza” Zhouri, 2011, p. 15).

Vale ressaltar que esta categoria engloba uma enorme diversidade de povos e comunidades, cuja amálgama, por assim dizer, é decorrente da luta política e da defesa dos seus territórios, no seio dos quais, são evidenciados os elementos comuns dessa diversidade e não supostos “laços primordiais” que os ligam a uma mesma “tradição” (Costa Filho, 2010, p. 5). Por isso, há de se precaver de usos essencialistas da denominação, especialmente os que possam implicar num viés do tipo “bom selvagem” ou de entendimentos de que estaríamos diante de culturas naturalmente “harmoniosas” com a natureza.

Não é nessa direção a argumentação que pretendo desenvolver aqui. Pelo contrário, entendo que a característica destes grupos, que resulta em valorações peculiares da natureza, está relacionada à sua condição material de realizar suas necessidades econômicas e simbólicas em interação direta com a natureza. Também, à sua predisposição política identitária de preservar seus modos de vida por os preferirem aos modos de vida típicos urbano-industriais, nos quais, se veriam subalternizados, discriminados, desterritorializados, perdendo os laços comunitários e as ligações de ancestralidade.

Assim as concepções de natureza desses grupos, não implicam em reduzir a natureza a um estatuto meramente instrumental, mesmo que contenham uma valoração de uso da natureza na medida em que dependem do uso direto desta para atender suas

necessidades de subsistência e culturais. De modo oposto, trata-se de uma relação com a natureza impregnada de sentidos e significações simbólicas e de práticas de uso que indicam simultaneidade entre o uso dela e a sua consideração moral. Chamo a estes modos de valoração de *valoração sintética* na medida em que contém critérios nos quais o uso e a consideração moral não aparecem discriminados como ocorre na contradição dualista entre valor intrínseco e valor instrumental, frequente na ética ambiental ocidental.

Por outro lado, estas valorações, além de diversas e culturalmente situadas, são, na maioria das vezes, incomensuráveis, especialmente se utilizada a métrica monetária realizada no âmbito do mercado e com a qual operam os atores mais fortes no contexto do padrão de desenvolvimento dominante (Martinez-Alier, 2007).⁴

Esta incomensurabilidade de valores está refletida na diversidade de modos de vida que se evidencia também na dimensão territorial, uma vez que os modos de vida tradicionais se constroem de forma indissociável do *locus* específico da sua vivência, ou seja, seus lugares. Esses são definidos pelos povos e populações na constituição de modos de vida singulares que se caracterizam por uma fraca ou parcial integração ao mercado e que, ameaçados, muitas vezes se contrapõem aos projetos e obras hegemônicas que se proclamam como “portadoras do desenvolvimento” (Zhouri e Oliveira, 2010, Zhouri, 2011).

Esta relação de não integração completa no mercado e suas instituições tende a ser arena de conflitos de apropriação e de valoração entre os agentes dos “projetos de desenvolvimento” e as comunidades que têm seus modos de vida e lógicas de uso da natureza ameaçadas.

⁴ Elas são incomensuráveis (não se pode medir para comparar) uma vez que a métrica utilizada para isto é a métrica monetária. A métrica monetária não captura valorações que não sejam compartilhadas pelos agentes que participam de uma troca. Na medida em que as populações a que me refiro têm valorações próprias, não compartilhadas pela sociedade envolvente e pelo mercado geral, os elementos destas valorações não compartilhados tendem a ser simplesmente ignorados como inexistentes ou como ausência de valor. Por isso, um dano a algo que não tem valor, não é visto propriamente como um dano, o que implica num negligenciar sistemático desses valores.

[...] existe um choque de sistemas de valoração quando os discursos da justiça ambiental, dos direitos territoriais indígenas ou da segurança ambiental se desdobram em oposição à valoração monetária dos riscos e das cargas ambientais (Martínez-Alier, 2007, p. 353).

Cabe enfatizar que, embora Martinez Alier se refira aqui aos direitos territoriais indígenas, esses choques de sistemas de valoração envolvem também outras categorias de comunidades e povos tradicionais. Estes, que constituem na América Latina uma sociodiversidade tanto ou mais rica que a mega biodiversidade do continente, expressam e sustentam formas igualmente diversas em seus sistemas de valoração. Penso, por citar apenas alguns no Brasil além dos povos indígenas, nos quilombolas, caiçaras, faxinalenses, geraizeiros, catingueiros, caboclos, vazanteiros e povos extrativistas da floresta, dentre outros.

É condição *sine qua non* de justiça ambiental reconhecer as múltiplas valorações, concepções socioculturais e lógicas de uso da natureza, vivenciadas pelos sujeitos que sustentam modos de vida tradicionais afetados pelos conflitos. No entanto, esse reconhecimento também contém um potencial heurístico relevante para a discussão sobre a inclusão do valor intrínseco da natureza e de outras formas de vida que não a humana. Dito de outro modo, o reconhecimento dos valores das culturas não dominantes pode questionar eticamente, as formas dominantes de antropocentrismo, uma vez que as populações envolvidas, muitas vezes, possuem lógicas de uso que convivem com formas específicas de consideração moral.

Essas lógicas de uso, mesmo divergentes das visões biocêntricas ou senciocêntricas no modo como foram formuladas pelos filósofos ocidentais, não são conciliáveis com o acirrado antropocentrismo que predomina atualmente no capitalismo globalizado.

Essa potencialidade heurística das valorações vivenciadas por povos e comunidades tradicionais é percebida por Eduardo Viveiros de Castro e Danowski (2014). Ao se referir ao modo como culturas indígenas lidam com os animais e outros seres vivos não humanos, em comparação ao modo vivenciado no contexto da sociedade envolvente:

[...] os animais seriam pessoas, isto é, são seres que têm valor intrínseco. É isso o que significa ser pessoa. Reconhecer direitos aos demais viventes não é reconhecer direitos humanos aos demais viventes. É reconhecer direitos característicos e próprios daquelas diferentes formas de vida. Os direitos de uma árvore não são os mesmos direitos de um cidadão brasileiro da espécie *homo sapiens*. O que não quer dizer, entretanto, que ela não tenha direitos. Por exemplo, o direito à existência, que só pode ser negado sob condições que exigem reflexão. Os índios não acham que as árvores são iguais a eles. O que eles acham simplesmente é que você não faz nada impunemente. Todo ser vivo, com exceção dos vegetais, tem que tirar a vida de um outro ser vivo para sobreviver. A diferença está no fato de que os índios sabem disso. E sabem que isso é algo sério. Nós estamos acostumados a fazer a nossa caça nos supermercados, não somos mais capazes de olhar de frente uma galinha antes de matá-la para comer. Assim, perdemos a consciência de que nós vivemos num mundo em que viver é perigoso e traz consequências. E que comer tem consequências. Os animais seriam pessoas no sentido de que eles possuem valor intrínseco, eles têm direito à vida, e só podemos tirar a vida deles quando a nossa vida depende disso. Isso é uma coisa que, para os índios, é absolutamente claro. Se você matar à toa, você vai ter problemas. Eles não estão dizendo que é tudo igual. Eles estão dizendo que tudo possui um valor intrínseco e que mexer com isso envolve você mesmo (Viveiros de Castro, 2014, s/n, *online*).

Assim, é possível entender porque o reconhecimento dos valores intrínsecos contido na perspectiva dos direitos da Natureza latino-americana constitui um passo importante nesta aproximação. É verdade que ela parte de uma concepção culturalmente situada em povos indígenas andinos, mas a construção territorial do continente evidencia que essa sociodiversidade a que me refiro, embora altamente heterogênea, estabelece relações com a natureza e o território muito distintas da que decorre da lógica urbana-industrial-capitalista.

Contudo, como se verá, a perspectiva dos direitos da Natureza latino-americana ainda contém algumas limitações, na medida em que se apoia exclusivamente num olhar holístico.

IV. Desafios, possibilidades e limites

A Tabela 2 apresenta uma tipologia de perspectivas com relação às duas dimensões de inclusividade (equidade social + reconhecimento de valores intrínsecos da natureza) que me propus analisar. Explicita o tipo de inclusividade que uma ou outra consegue atender e a que mostra tendência a ficar sem tratamento em função dos condicionantes epistemológicos que assumem e as tradições teóricas às quais se adscvem. Evidencia também, o que entendo por ética socioambiental, uma expressão ainda sem tratamento consolidado, que efetiva o cruzamento de ambos os tipos de inclusividade.

A mesma tabela deixa evidente também a perspectiva que não se preocupa por nenhuma das duas inclusividades. Essa, se foca apenas nas inovações tecnológicas para a eficiência ecológica e na incorporação de mecanismos de mercado verde, sem tecer considerações relevantes com relação às iniquidades sociais ou para a coisificação dos seres vivos não humanos.

Como dito, as perspectivas da ética ambiental ocidental têm uma contribuição imensa no sentido da consideração de valores intrínsecos da natureza e dos seres vivos não humanos. Porém, não está claro como as mesmas dialogam e se inter-relacionam com as perspectivas da Justiça Ambiental que centram seu foco na superação das iniquidades ambientais, e que, ao fazê-lo, tendem a assumir posições antropocêntricas.

A perspectiva latino-americana dos direitos da natureza contribui de modo relevante para a formulação da síntese que chamo de ética socioambiental, uma vez que associa o reconhecimento de valores intrínsecos com a preocupação com a equidade social de povos historicamente inferiorizados. Contudo, esta contribuição não é completa, como se verá.

Por isso, entendemos que as proposições da ética ambiental ocidental e a dos direitos da natureza devem ser apreciadas em suas contribuições e limites, na tentativa de encontrar uma síntese que, provavelmente, seria intercultural.

Tabela 2. Tipologia de inclusividade das perspectivas ambientais com relação à equidade social e o reconhecimento dos valores intrínsecos da natureza

	Sem equidade (- Inclusivo)	Com equidade (+ Inclusivo)
Sem reconhecimento dos valores intrínsecos (- Inclusivo)	Modernização Ecológica	Justiça Ambiental
Com reconhecimento de valores intrínsecos (+ Inclusivo)	Ética Ambiental Ocidental	Ética Socioambiental

Fonte: adaptado de Florit (2016).

4.1 Contribuições e limites da ética ambiental ocidental

Essas perspectivas tem o grande mérito de tornar evidente à insustentabilidade ética da redução da natureza e dos seres vivos não humanos a condição de coisa, o que é feito por meio de apontamentos de falhas graves nos sistemas éticos ocidentais dominantes, fundamentalmente antropocêntricos. Com isso, indicam direções por onde os esforços morais deveriam se direcionar. Essas direções não são unívocas, mas tem em comum o fato de apontar a necessidade do reconhecimento de valor moral a seres vivos não humanos e/ou a unidades de paisagem ou espécies não humanas. Contudo, elas observam limitações importantes se as olharmos na expectativa de conciliar consideração moral de seres vivos não humanos com o imperativo da equidade social.

Uma destas limitações decorre do fato de serem expressões de ética normativa que, por especificidade disciplinar, não assume a tarefa de investigar as relações sociais e de poder que perpassam a imposição de visões e usos meramente instrumentais da natureza. Assim, parecem passar um pouco superficialmente pela diversidade de situações e de sujeitos humanos que são referidos e que usam a natureza para realizar suas necessidades humanas. Essa diversidade de situações envolve diferenças de poder, que fazem com que certas necessidades sejam mais reconhecidas do que outras, além de obscurecer o fato de que os diferentes modos de vida também têm consequências ambientais distintas. Essa limitação, por vezes, recebe o reforço do discurso biologizante que tende a naturalizar as relações sociais.

Outro problema decorre de que, pelo fato de se apoiarem na distinção teórica formal do dualismo consideração moral versus uso instrumental (distinção essa que, como dito, tem o mérito de tornar evidente a instrumentalização e a consequente redução da

natureza à categoria de coisa) ela, por vezes, transita por reflexões longínquas do mundo da vida de seres humanos concretos que, em última instância, realizam suas necessidades sob as condições dadas na biosfera. Assim, as perspectivas da ética ambiental ocidental parecem dar a impressão da existência de opções absolutamente satisfatórias em termos éticos, mas não realizáveis completamente nas condições dos seres humanos comuns.

Dito isto, quero dar destaque aqui à categoria de *senciência*, a qual constitui uma clivagem da maior relevância civilizatória, pelas suas implicações éticas e pela imensa força intuitiva e de compaixão que congrega. É francamente difícil argumentar que provocar sofrimento em um ser, que comprovadamente sente dor, possa ser inócuo do ponto de vista ético⁵.

Cabe salientar que, como já mencionado, embora essa categoria seja um eixo fundamental da discussão animalista, autores como Singer também tem desenvolvido a aplicação da mesma para examinar problemas que envolvem áreas selvagens e unidades de paisagem e, portanto, não são centrados apenas nos animais domésticos. Este aspecto da sua obra, no entanto, não tem sido absorvido pelos movimentos sociais com a mesma intensidade, por razões que estão relacionadas com o conceito de natureza que predomina entre os atores mais institucionalizados do movimento ambiental. Como dito anteriormente, a linha principal de Singer é a argumentação indireta que leva a consideração da *senciência* ao terreno da preservação ambiental, no sentido de levar em consideração os interesses dos animais silvestres que habitam essas áreas (Singer, 2002. Cap. X.).

Ainda com relação à *senciência*, é importante ressaltar que tal categoria é hoje amplamente discutida como esteio para a mudança do estatuto jurídico dos animais, passando do estatuto de coisa para a de

⁵ Considero importante destacar neste ponto que, embora a categoria de *senciência* tenha importância hoje na ética ambiental ocidental, ela também existe em filosofias de matriz oriental. No budismo, por exemplo, embora a partir de uma construção diferenciada, chega-se a conclusões semelhantes no que diz respeito à relevância moral das ações que impliquem em sofrimento a seres, sejam estes humanos ou não humanos.

sujeito de direito em algum sentido. As implicações desta discussão são extremamente importantes, em particular, pelo questionamento incisivo que representa às tendências alimentares no capitalismo globalizado, que além de eticamente questionáveis, são ecologicamente nefastas e fator de iniquidades sociais. Esse questionamento provoca hoje a revalorização de padrões alimentares tradicionais ligados a racionalidades biorregionais (Raphaeli e Marinova, 2016).

4.2 Contribuições e limites da perspectiva dos direitos da natureza

Como afirmei anteriormente, a perspectiva dos direitos da natureza, assim como outras valorações da natureza próprias de povos e comunidades tradicionais, constitui uma perspectiva de valoração sintética, na medida em que realiza um reconhecimento de valores intrínsecos da natureza sem, no entanto, negar taxativamente a possibilidade de uso dela, o que ocorre sem reduzir a natureza à condição de mera coisa. Ou seja, sem dar a ela tratamento meramente instrumental. O fato de incluir uma valoração sintética, permite unificar numa única perspectiva o pleito pelos direitos da natureza com a luta pela defesa dos modos de vida de povos tradicionais, o que constitui um caminho de conciliar consideração moral da natureza e a preocupação com a equidade social.

Este caminho tem também outros antecedentes importantes, dentre os quais, destaco o da Convenção de Biodiversidade (CDB) assinada em 1992. A CDB pressupõe o reconhecimento da importância da valoração sintética dos modos de vida tradicionais na medida em que advoga pelos conhecimentos tradicionais que viabilizam a conjunção da conservação da diversidade biológica com a utilização sustentável de seus componentes (Mendes *et al.*, 2012). Assim, busca resguardar as comunidades cujos conhecimentos são “relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica”. Também, a CDB incentiva a “ampla aplicação, com repartição equitativa dos benefícios advindos da *disseminação desses conhecimentos*” (art. 8º, inciso j, apud Mendes; Costa Filho e Santos, 2012, p. 240, grifo meu). É notório

que a ideia de disseminação desse conhecimento, que expressa uma forma de valoração sintética, se apoia na óbvia presunção de que a sociedade como um todo se beneficiaria dele. Ou seja, que esse conhecimento tem grande relevância não apenas para os povos que os detêm, mas para a sociedade como um todo, e a razão dessa importância se deve a que ele torna viável, num mesmo momento, a conservação e o uso. Mendes, Costa Filho e Santos (2012, p. 247), concluem que:

Não por acaso, há essa associação entre proteção à sociodiversidade e à biodiversidade. Ao longo da história e atualmente, povos tradicionais (índios, quilombolas, vazanteiros, caiçaras, ceramistas, entre outros) têm sido frequentemente reconhecidos como guardiães e criadores de biodiversidade (Baleé, 2003; Emperaire, 2001). Resta ficar atento para que os mecanismos de consagração do respeito devido aos modos de vida dessas populações não se torne a imposição de um modelo de relação com a natureza, já que, muito ao contrário, deveríamos estar abertos a aprender com eles, e não simplesmente impor a eles.

Assim, o holismo dos direitos da natureza, incorpora, sem ambiguidades, uma preocupação com a equidade social, o que, nesse sentido, o torna superador do holismo da ética ambiental ocidental mencionado acima.

Contudo, enquanto holismo, apresenta limites que, a meu ver, precisam ser enfrentados e superados. Eis que, pelo fato de não fazer referência aos indivíduos não humanos, aceita tacitamente a redução destes à condição de mera coisa, especialmente quando esse tratamento ocorre em contextos socioculturais não tradicionais. Prova disto é que, na constituição do Equador, os animais são apenas mencionados no capítulo que se refere à segurança alimentar, ou seja, apenas na sua condição de uso instrumental. E, como vimos, parece inaceitável, do ponto de vista ético, tratar a um ser senciente como ente sem qualquer valor intrínseco.

A perspectiva dos direitos da natureza, ao se preocupar por entidades totais como a “*Pacha Mama*”, unidades de paisagens e espécies, desenvolve alternativas claras para algumas problemáticas cruciais que também dizem respeito ao uso e tratamento que se faz da natureza no contexto do capitalismo globalizado que tem, em um de seus braços, a continuidade do projeto colonizador. Contudo, não está de todo claro como a perspectiva dos direitos da natureza trataria da questão crucial dos seres sencientes enquanto indivíduos. No modo como ela foi consagrada no texto constitucional, esse aspecto não parece delineado com precisão.

É importante compreender que este problema se encontra também no âmago da reprimarização da economia a que se direcionam os processos de desenvolvimento em curso, que têm na mineração e no agronegócio de exportação, incluindo aqui a pecuária, alicerces fundamentais. O Brasil, que ocupa a maior parcela territorial de América Latina, é o maior exportador de carne bovina do mundo. Também se encontra entre os primeiros no que diz respeito à produção de frangos e porcos, cuja produção observa uma dinâmica territorial específica à que denominamos Regiões de Especismo Intensivo (Florit e Sbardelati, 2016). Essa dinâmica, não é cruel apenas com os bilhões de seres sencientes que são matéria prima de mercadorias, mas também com milhares de trabalhadores e milhões de consumidores humanos. De forma similar, o México se encontra no centro de outro processo perverso, devido à instalação, no seu território, de granjas industriais norte-americanas e pela forte suspeita de que estas estão se transformando em celeiros de pandemias (Grain, 2009). Citei apenas alguns casos, mas estes já evidenciam que o tratamento dos seres sencientes não humanos também deriva do projeto colonial, cujas bases se encontram arraigadas na ideia de dominação da natureza.

Os direitos da natureza, como são apresentados na constituição do Equador, parecem ter como horizonte implícito, a luta territorial contra a mineração em larga escala, que são processos milenares de produção do espaço e de apropriação e destruição da natureza. Mas eles não desenvolvem, no entanto, alternativas suficientes

para outros problemas, notadamente, o da consideração moral de seres sencientes. Esta questão está inscrita num percurso de expansão dos direitos também do ponto de vista da racionalidade ocidental que, mesmo com suas limitações, incorpora esta relevante questão.

Cabe enfatizar, no entanto, que embora a perspectiva dos direitos da natureza latino-americana não desenvolva satisfatoriamente essa questão, isso não quer dizer que as cosmovisões dos povos e comunidades tradicionais não tenham soluções morais para essa questão no contexto dos seus modos de vida. De fato, a grande mácula moral com relação à difícil questão do tratamento dos animais não humanos vem fundamentalmente da coisificação criada no contexto da produção industrial, realizada para abastecer modos de vida urbanos convencionais. Há de se realizar, portanto, esforços em prol de reconhecer e incorporar olhares não meramente instrumentais com relação aos indivíduos não humanos sencientes. Olhares estes que resultam do processamento que povos e comunidades tradicionais fazem dos difíceis dilemas morais com que se defrontam ao lidar com a natureza para atender suas necessidades vitais, como evidencia o depoimento de Viveiros de Castro citado acima.

V. Considerações finais

Tenho apresentado a problemática da expansão da consideração moral para além dos humanos no campo da ética ambiental. Fiz isto com a preocupação de salientar a importância de que esta discussão incorpore mais sistematicamente os aspectos relativos às relações sociais. Este seria, a meu ver, um caminho para a produção de uma ética socioambiental genuína, norteada pela premissa ético política de defender, simultaneamente, valores intrínsecos de seres vivos não humanos e equidade social. No meu argumento, acrescento que essa ética socioambiental encontra na América Latina sujeitos cujos modos de vida e lógicas de relação com a natureza servem de inspiração heurística para superar barreiras epistemológicas típicas do pensamento ocidental. Estes sujeitos são os que, no contexto brasileiro, chamamos de “povos e comunidades tradicionais”. Estas barreiras consistem,

fundamentalmente, no viés antropocêntrico que permeia boa parte das ciências sociais que subsidiam as análises sobre as iniquidades ambientais, e o dualismo entre valor intrínseco e uso instrumental que se acirra no contexto do capitalismo globalizado.

Para tanto, fiz uma reflexão crítica sobre a ética ambiental ocidental e sobre perspectiva latino-americana dos direitos da natureza, para, na sequência, abordar criticamente a perspectiva da justiça ambiental. Nessa reflexão, identifico que a ética ambiental ocidental traz uma contribuição fundamental ao permitir sustentar o valor intrínseco de seres vivos não humanos, inclusive enquanto indivíduos. No entanto, entendo que ela, por si só, não consegue sustentar a dimensão da equidade social, essencial para uma ética socioambiental.

Por outro lado, identifico na perspectiva dos direitos da natureza uma contribuição basilar ao fundamentar sua argumentação em perspectivas de povos originários da América Latina, os quais, na linguagem que utilizo, seriam também povos tradicionais. Esta contribuição decorre de que se trata de uma perspectiva essencialmente vinculada com a luta por equidade social e territorial no continente. Contudo, uma vez que ao tratar dos direitos da natureza esta perspectiva o faz em termos de entidades totais (a “Pacha Mama”), ela não nos dá subsídios suficientes para defender a vida de não humanos em termos de indivíduos.

Considerando que o padrão de desenvolvimento imposto no continente inclui a radical instrumentalização de indivíduos sencientes por meio da pecuária, coloca-se como oportuno um esforço de combinação de ambas as perspectivas o que envolveria, por sua vez, um diálogo intercultural.

Certamente, como diz Gudynas (2011), é fundamental que o reconhecimento dos valores intrínsecos da natureza se constituam também no reconhecimento de direitos. Este passo está sendo dado com base nas cosmovisões andinas e diálogo com outros povos tradicionais do continente. Mas, o mesmo passo deve ser dado com relação aos seres sencientes

não humanos, na sua condição de indivíduos. Uma contribuição para esta outra fase, poderá vir da ética ambiental ocidental. É por esse motivo, que uma ética socioambiental que concilie completamente valores intrínsecos dos seres não humanos (sejam estes silvestres ou domesticados) e o valor da equidade social deverá ser uma ética intercultural.

Entendo que reconhecer as múltiplas valorações e lógicas de uso da natureza, encarnadas por sujeitos que sustentam modos de vida tradicionais em seus respectivos contextos socioculturais é um passo fundamental na direção de questionar, em termos ético políticos, o antropocentrismo dominante e a exclusão socioambiental. Os povos e comunidades tradicionais, muitas vezes, demonstram lógicas de uso que convivem com formas específicas de consideração moral que, embora divergentes das visões biocêntricas ou senciocêntricas formuladas pelos filósofos ocidentais, também não se adscrevem à coisificação radical que predomina atualmente no capitalismo globalizado. E essa coisificação, como sabem os povos andinos, afeta não apenas à natureza, mas também aos humanos que dela fazem parte.

Agradeço as valiosas contribuições do/a avaliador/a anônimo/a, e a revisão de Maria Roseli Rossi Avila. Especialmente, agradeço à Professora Andrea Zhouri e o Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (Gesta-UFMG), pelos inestimáveis aportes e interlocuções que contribuíram significativamente em vários aspectos deste artigo.

Referências

- Acselrad, H. (2010). “Ambientalização das lutas sociais o caso do movimento por justiça ambiental”. *Estudos Avançados*, 24 (68).
- Acselrad, H. (2008). *O que é justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.

- Brasil. Lei No 9.985, de 18 de Julho de de 2000. “Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Presidência da República Casa Civil”. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 18 de julho de 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm Acesso em: 04 Mar. 2017.
- Callicott, J. B. (2010) *The Land Ethic*. In: Jamieson, D. *A companion to environmental philosophy*. Malden: Blackwell Publishers, 2001. p. 204-217.
- Carman, M.. *Las fronteras de lo humano: Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica (Antropológicas)* (Spanish Edition). Siglo XXI Editores. Edição do Kindle.
- Costa Filho, A. (2010). *Quilombos e Povos Tradicionais*. Textos Analíticos do mapa de conflitos ambientais. Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA) da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/producao-academica/categoria/textos-analiticos-do-mapa-de-conflitos-ambientais/?pesquisa-titulo=&pesquisa-autor=aderval&pesquisa-ano=> Acesso em: 04 Mai. 2017.
- Diegues, A. C. S. (1996). O mito da natureza intocada. 1996. In: Costa Filho, A. (1996). *Quilombos e Povos Tradicionais*. Textos Analíticos do mapa de conflitos ambientais. Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA) da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/producao-academica/categoria/textos-analiticos-do-mapa-de-conflitos-ambientais/?pesquisa-titulo=&pesquisa-autor=aderval&pesquisa-ano=> Acesso em: 04 Mai. 2017.
- Elliot, R. (2004). La ética ambiental. In: Singer, P. (Ed.). *Compêndio de ética*. Madrid: Alianza Editorial, p. 391-404.
- Florit, L. e Grava, D. S. (2016). Equidade social e expansão da consideração moral para além dos humanos: uma conciliação fundamental para pensar a dimensão ambiental do desenvolvimento regional. In: *Anais do 2º SEDRES – Seminário de Desenvolvimento Regional, Estado e Sociedade*. - GT 2 – Dados eletrônicos, 2014. Campina Grande, Paraíba: EDUEPB/UEPB. Disponível em: <http://sites.uepb.edu.br/sedres/files/2014/04/GT2-ANAIS-completo.pdf>. Acesso em: 27 Nov. 2016.
- Florit, L. e Sbardelati, C. (2016). Intensive Speciesism Regions in Brazil. In: Talia R.; Dora M. (Org.). (2016) *Impact of Meat Consumption on Health and Environmental Sustainability*. 1. ed. IGI Global, DOI: 10.4018/978-1-4666-9553-5. 2016. p. 277-294.
- Florit, L. (2016). Conflitos ambientais, desenvolvimento no território e conflitos de valoração: considerações para uma ética ambiental com equidade social. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 36, p. 255-271, abr. 2016. DOI: 10.5380/dma.v36i0.41624
- Giddens, A. (1989). *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Grain, (2009). “Gripe porcina: un sistema alimentario que mata”. *Ecología Política*, 26 Jun. 2009, *online*. Disponível em <http://www.ecologiapolitica.info/?p=5087> Acesso em: 27 Nov. 2016.

- Gudynas, E. (2011). Los derechos de la Naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política. In: Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Org.) *La Naturaleza con Derechos* (pp 239-258). Abya Yala y Universidad Politécnica Salesiana. Quito.
- Kuhnen, T. A.. É possível ir além dos animais sencientes na definição dos limites da comunidade moral? Argumentos ecocêntricos, e a resposta biocêntrica na bioética ambiental. In: Rouanet, L. e Carvalho, M. (Orgs) (2016). *Ética e direitos dos animais*. pp 181-220. Florianópolis, EdUFSC.
- Laschefski, K. (2011) Licenciamento e equidade ambiental. As racionalidades distintas de apropriação do ambiente por grupos subalternos. In: Zhouri, A. (Org.) (2011). *As tensões do lugar. Hidrolétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. pp. 21- 59. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Legarda, A. e Pardo, B. (2011). “Justicia Ambiental. El estado de la cuestión”. *Revista Internacional de Sociologia* (RIS), 69(3), 627-648, Sept.-Dic.
- Martinez-Alier, J. (2007). *O ecologismo dos pobres*. São Paulo: Contexto,
- Mendes, A.; Costa Filho, A. 6 Santos, A. (2012). “Tratados internacionais, populações tradicionais e diversidade biológica”. *Teoria & Sociedade*, Número 20.2, ISSN 1518-4471, UFMG.
- Oliveira, E. e Goldim, J. (2014) Legislação de proteção animal para fins científicos e a não inclusão dos invertebrados – análise bioética. *Rev. bioét.* (Impr.) 22 (1): 45-56.
- Pedro, A. (2014) “Ética, moral, axiologia e valores: confusões e ambiguidades em torno de um conceito comum”. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 130, Dez./2014, p. 483-498
- Rachels, J. e Rachels, S. (2013). *Os elementos da filosofia da moral*. 7. ed. Porto Alegre: AMGH. 208 p.
- Raphaeli, T.; Marinova, D. (Org.) (2016). *Impact of Meat Consumption on Health and Environmental Sustainability*. 1. ed. ISBN 9781466695535. IGI Global.
- Regan, T. (2006) *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006. 294 p.
- Singer, P. (2002). *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes.
- Singer, P. (2004). *Libertação animal*. Tradução de: Animal Liberation. v. XXIV. Ed. rev. Porto Alegre: Lugano, 2004. 357 p., il.
- Taylor, P. W. (2011). *Respect to Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, E. e Danowski, D. (2014). *Diálogos sobre o fim do mundo*. Entrevista concedida a Eliane Brum. Diário El País, Edição Brasil, 24 de setembro de 2014. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html>. Acesso em: 27 Nov. 2016.
- Zhouri, A. e Oliveira, R. (2010). Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização. In: Zhouri, A. e Laschefski, K. (Org.) (2010). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Zhouri, Andréa (Org.) (2011). *As tensões do lugar. Hidrolétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: Editora UFMG.