

NATUREZA E IMAGINAÇÃO: O DEUS DA ECOLOGIA NO HORIZONTE MORAL DO AMBIENTALISMOⁱ

ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHOⁱⁱ, CARLOS ALBERTO STEILⁱⁱⁱ

Todos precisam de beleza assim como de pão; de lugares onde se divertir e orar, onde a natureza possa curar, encorajar e fortalecer tanto o corpo quanto a alma.

John Muir

Mesmo que ache o zoológico uma visita chata ou para crianças, uma passagem pelo zoo berlinense é fundamental. Em que outro lugar (senão na China, claro!) você vai estar de cara com o panda, o urso chinês, que é raro porque não se reproduz em cativeiro? O panda leva milhares de pessoas ao zoo. Você se sente melhorado depois de vê-lo. Por quê? Não sei, eu me senti.

Ignácio de Loyola Brandão

Quando meus olhos estão sujos de civilização cresce por dentro deles um desejo de árvores e ave.

Manoel de Barros

É notável a comoção causada pela ideia de natureza sobre os ideais de felicidade humana em nossos dias. Os aspectos cênicos e a potência dos lugares naturais como supostas fontes de bem-estar não têm sido apenas argumentos da indústria do ecoturismo e das espiritualidades das *religiões do self*^{iv}. Encontram forte ressonância na vivência de muitas pessoas que relatam sua relação com ambientes naturais, situando-os como autênticos portais de reencontro com uma dimensão perdida da felicidade e da plenitude humanas, como temos observado nos diversos trabalhos de campo junto a grupos que participam de atividades de educação ambiental e de vivências religiosas ecologicamente orientadas^v.

Podemos dizer, nesse sentido, que expectativas de saúde, de bem-estar, de inteireza, de aproximação com o sagrado, de cura e de fruição estética combinam-se com a experiência contemporânea de valorização da natureza. Referimo-nos aqui a uma percepção que diz respeito, sobretudo, aos modos como populações urbanas dão sentido à

contemplação de paisagens bucólicas, às incursões aos parques naturais, às montanhas, aos zoológicos, aos jardins botânicos e a espaços que são concebidos como *santuários de vida silvestre*^{vi} – exemplares de um ambiente natural que não mais existe em sua extensão pristina no território nacional, geralmente envolvendo a proteção de paisagens de grande beleza cênica. Soma-se a essa percepção a disseminação de uma sensibilidade ambiental difusa e capilar que se expressa tanto nas políticas públicas de criação de unidades de conservação, quanto nos movimentos ambientais de luta contra os grandes projetos de infraestrutura que põem em risco o patrimônio natural.

As perguntas instigadoras de nossa reflexão são: o que sustenta a vigência do contato com a natureza como uma experiência restauradora nos dias de hoje? Qual a relação de continuidade e/ou de ruptura que podemos estabelecer entre o visitante dos parques e das unidades de conservação no século XXI e os fundadores dos primeiros parques nacionais no século XIX? Participariam os visitantes contemporâneos, do mesmo sentimento romântico-conservacionista expresso pelos pioneiros do conservacionismo? A ideologia e a ética ambiental, que marcaram a ação dos conservacionistas de então, ainda exercem uma potência mobilizadora da ação dos ecologistas nos dias de hoje? Por que as pessoas do século XIX e do século XXI se sentem *melhores* junto à natureza? O que leva o escritor Ignácio de Loyola Brandão (2008) a imaginar-se uma *pessoa melhor* ao ver um urso panda no zoo de Berlim seria o mesmo sentimento que levou John Muir (1912) a buscar a proteção dos ursos e o convívio com eles em Yosemite?

Talvez parte da resposta esteja na contraposição entre os *olhos sujos* de civilização e o *desejo de árvores e aves* tematizada por Manoel de Barros. Não por acaso, a obra a qual este poema pertence chama-se *O livro de pré-coisas* (BARROS, 1997). Uma pista que nos remete ao desejo de retorno a um estado idealizado pré-civilizatório, onde residiria a boa natureza intocada e imaculada. Talvez esteja nessa zona existencial, imaginada como anterior, prévia, pristina, a fonte desse sentimento de reverência diante da natureza selvagem (*wilderness*), associada à elevação espiritual, à regeneração moral e a um ideal de felicidade que atravessa os últimos séculos.

Longe de buscar enquadrar essa experiência da natureza como busca ingênua de autenticidade ou ainda como parte de um *equivoco ecológico* (ALPHANDÉRY; BITOUN; DUPONT, 1992; CRONON, 1996), interessa-nos compreender qual é sua base de sustentação ideológica, imaginativa, estética, religiosa e moral. Afinal, o que possibilita, no contexto de uma sociedade secularizada, que a natureza mantenha a sua aura de sacralidade e se apresente como fonte de uma ascese capaz de pautar comportamentos e de orientar a experiência de um grande número de pessoas? Ou seja, pretendemos compreender como a vivência da sacralidade da natureza, expressa na prática e na narrativa dos sujeitos humanos do século XXI, articula-se com o processo de secularização e desencantamento do mundo no Ocidente. E, nesse sentido, acreditamos que a relação mesma com a natureza se alterou, na medida em que já não se trata de perceber a presença de um deus transcendente no *livro da natureza*, como o fizeram os precursores da ideologia do *wilderness* do século XIX, mas de encontrar-se consigo mesmo, como espelho da natureza, agora elevada à condição sagrada, na imanência deste mundo.

A observação de práticas ambientais, espiritualistas, religiosas e educacionais, desenvolvidas em espaços naturais, objeto de nossas pesquisas recentes, permite postular a existência uma narrativa recorrente que afirma a naturalização do humano, ao mesmo tempo em que enaltece e sacraliza a natureza. Esse duplo movimento, de reinserção dos humanos no ambiente e de sacralização da natureza, vem possibilitando uma aproximação maior entre humanos e não humanos em direção a um questionamento da visão antropocêntrica que predominou no cristianismo moderno e no racionalismo científico dos últimos séculos no Ocidente. Assim, a natureza, que emerge nesse campo imaginativo afasta-se do sentido objetificado e assume um caráter subjetivo, de uma alteridade que confronta o humano como o seu outro absoluto. Dessa forma, a natureza adquire qualidades que eram atribuídas aos deuses e seres sagrados, objeto dos rituais, das cosmologias, dos cultos e dos mitos. Esse deslocamento das qualidades sagradas dos deuses para a natureza em si tem instaurado um novo *horizonte imaginativo* para a espiritualidade, redefinindo as práticas e as narrativas do religioso no Ocidente (CRAPANZONO, 2005).

A noção de horizonte imaginativo está relacionada ao apagamento das fronteiras da experiência entre o espaço-tempo percebido como sendo o aqui e o agora situacional e o que está para além dessa paisagem imediatamente presente. Os horizontes imaginativos trazem dimensões de memória, idealizações, repertórios estético-culturais, desejos e, sobretudo, arranjos criativos que recriam esses elementos que influenciam profundamente nossas vidas e os modos como interpretamos nossas vivências presentes (CRAPANZANO, 2005, p. 7). Esses horizontes abrem janelas imaginativas que, longe de serem devaneios ou ainda uma habilidade restrita à esfera da arte, constituem uma disjunção necessária constitutiva do modo humano de estar, conhecer e agir no mundo. Ou seja, trata-se da emergência objetivada de um ambiente perceptivo comum, pré-verbal, que opera como um pré-texto (VELHO, 1995), e que situa a realidade no horizonte espaço temporal da imaginação. Em uma acepção mais centrada na constituição do solo comum que institui a esfera social, (TAYLOR, 2002, p. 106, tradução nossa), o horizonte imaginativo:

Designa principalmente os modos pelos quais as pessoas imaginam suas existências sociais, como elas ajustam-se com as outras, como as coisas acontecem entre elas e seus semelhantes, as expectativas que são normalmente encontradas e as noções, imagens e normas mais profundas que sublinham essas expectativas.

Ainda que o campo das *espiritualidades do self*, ligadas à natureza, seja visto como altamente fragmentado e diversificado, as experiências que acompanhamos em nossas pesquisas mostram que, em termos rituais e narrativos, há uma recorrência de práticas de meditação, de contemplação da natureza, de danças circulares, de técnicas de respiração, de valorização da alimentação natural (integral, saudável, orgânica etc.) que é comum tanto às experiências que se aproximam mais do polo religioso quanto do polo ambiental. Temos, portanto, um conjunto de práticas rituais e narrativas ecológicas que compõem um horizonte imaginativo de valores e disposições duráveis que conformam o que temos

chamado de um *habitus ecológico-espiritual* e produzem um corpo social e esteticamente informado (BOURDIEU 1989).

As espiritualidades do self e os eventos ecológicos

A inclusão de rituais e vivências ligadas às espiritualidades do tipo *Nova Era*^{vii} tem sido cada vez mais frequente nos eventos e atividades de educação ambiental, ocupando lugares destacados em suas agendas. Esses rituais e vivências geralmente são apresentados como meios de acesso a dimensões do cosmos e da própria subjetividade humana que o conhecimento racional ou as práticas religiosas convencionais são incapazes alcançar. De origem atávica e telúrica, esses rituais são geralmente associados a tradições indígenas, orientais, ou mesmo pré-cristãs. Apenas para citar um exemplo recente, no programa do VII Fórum de Educação Ambiental, realizado em março de 2012 em Salvador, destaca-se entre os encontros organizados por coletivos e redes de educação ambiental o espaço da *Tenda Sagrada*, assim descrito:

Voltado ao bem-estar e ecologia interior, o espaço denominado *Tenda Sagrada* oferecerá aos participantes desde sessões abertas de danças circulares e biodança, entre outros, até Teatro Lambe-Lambe e a Trilha da Vida [grifo nosso]^{viii}.

A existência de um espaço dedicado ao sagrado nos eventos ecológicos não é uma novidade do VII Fórum. Já esteve presente nos fóruns anteriores e vem sendo integrado sistematicamente às agendas desses eventos desde pelo menos 1992, com aRio-92. Naquela ocasião, no Aterro do Flamengo, as vigílias de grupos religiosos como Ananda Marga, Hare Krishna, Santo Daime, União do Vegetal, entre outros, foram celebradas como parte importante dos caminhos de formação de uma sensibilidade ecológica. Um cenário semelhante se repetiu em 2012, na Conferência Rio+20, com algumas nuances e ênfases que demarcam mudanças no movimento social e ambiental desses vinte anos. No evento Rio+20, marcaram presença nos espaços de circulação do evento, os indígenas com seus cocares e corpos pintados, bem como representantes das religiões de matriz africana com seus cantos ao som de tambores. Assim, por alguns dias, a *natureza selvagem* da nossa comunidade imaginada, exilada para os sertões da nação, emergiu no espaço urbano da metrópole que sediou o evento.

Os eventos ecológicos tornam-se, assim, espaços liminares. Lugares privilegiados para a emergência e encenação dos encontros entre a natureza e a cultura, entre o primitivo e o civilizado, entre o tradicional e o moderno, reconfigurando a paisagem urbana das metrópoles globais, ainda que por alguns dias. Um dos seus efeitos sobre as mentes e os corpos citadinos é o de reforçar o nosso mal-estar civilizacional e de inscrever em nossa imaginação o “desejo de árvores e aves” que, na poesia de Manoel de Barros, se afirma como contraponto aos “olhos sujos de civilização”. Ou seja, as “árvores e aves”, confrontadas com os artefatos de nossa vida moderna e urbana, tornam-se indexadores de certa mística da natureza que, independentemente de estar associada a alguma tradição

espiritual específica, contribui para produzir uma aura em torno da ideia de natureza como *locus* restaurador da felicidade perdida pela civilização. Essa potência mística, atribuída à natureza, vai pouco a pouco forjando uma sensibilidade ambiental que se incorpora como uma característica dos sujeitos modernos ecologicamente orientados.

Nesse jogo de oposições, a natureza, imaginada como selvagem e pristina, passa a ocupar o lugar da divindade, como fonte de referência ética e estética. Nesse sentido, a urbanização e a vida nas grandes metrópoles têm contribuído para reforçar a imaginação de que, em algum lugar, pode ser encontrada ou restaurada a natureza na sua forma primitiva e intocável, em oposição ao ambiente da cidade. Esse horizonte imaginativo é partilhado tanto pelos movimentos ambientais, que procuram inscrever suas demandas nas políticas públicas de criação das Unidades de Conservação, quanto pelos indivíduos que veem esses espaços como lugares privilegiados para usufruírem de prazer estético, elevação ético-moral, sentimentos de cura e bem-estar. A experiência restauradora da natureza, algumas vezes, impõe-se à revelia de certas condições objetivas dos espaços naturais aos quais são fortemente associadas. Esta disjunção foi ilustrada por Schama (1996, p. 17) quando se refere ao parque de Yosemite na Califórnia:

O primeiro Éden americano é também o mais famoso: Yosemite. Embora o estacionamento seja quase tão grande quanto o parque e os ursos estejam fuçando entre as embalagens do MacDonalds, imaginamos o Yosemite como Albert Bierstadt o pintou ou Carleton Watkins e Ansel Adams o fotografaram: sem nenhum vestígio da presença humana. É evidente que o próprio ato de identificar (para não dizer fotografar) o local pressupõe nossa presença e, conosco, toda a pesada herança cultural que carregamos.

A emergência do conceito de *wilderness* e a sagração da natureza

A tessitura de uma sensibilidade ecológica parece encontrar no conceito de *wilderness* um de seus fios mais importantes. Nosso intento, aqui, considerando dos limites deste artigo, será apenas o de pontuar alguns dos principais marcos históricos desse conceito ao longo dos últimos três séculos. Sua gênese pode ser encontrada na performance de figuras emblemáticas do século XIX e do início do século XX que se engajaram em lutas políticas e pessoais em defesa da conservação da natureza na forma de parques e áreas de preservação ambiental. Embora tenham surgido primeiramente nos Estados Unidos, os ideais conservacionistas e a demarcação de áreas de preservação ambiental, em seguida, disseminaram-se como fundamentos das políticas de conservação da natureza em muitos países do Ocidente, como é o caso do Brasil. Pode-se traçar, assim, uma linha de continuidade entre a narrativa dos pioneiros do conservacionismo, como Henry Thoreau, John Muir e Aldo Leopold, que forjaram o conceito de *wilderness*, e a narrativa ambiental contemporânea, que pauta o comportamento e a ação de sujeitos que agem no cenário político e social a partir de uma perspectiva ecológica.

O conceito de *wilderness*, segundo Cronon (1996), aciona valores e significados de caráter universal que se traduzem, no contexto da sociedade secularizada, numa ideal-

zação da natureza como fonte atemporal de uma ética laica e de uma ascese ecológica. Esse conceito, por sua vez, em alguma medida, reitera, na imaginação dos sujeitos que se pensam modernos e civilizados, o mito do bom selvagem, que está na base da narrativa da colonização da América. O embate agonístico entre o primitivo e o civilizado se estende, assim, para o campo ambiental, numa nova versão romântica da luta épica entre a maligna civilização e a benigna natureza. Assim, a negação da natureza na empresa civilizacional – como o outro da cultura – age como um recurso imaginativo que possibilita uma experiência de transcendência no âmbito da sociedade secularizada. A alteridade fundante do humano que se expressava, na narrativa cristã, pela oposição radical entre criador e criatura, desloca-se para a oposição entre cultura e natureza.

Um marco fundamental na produção do conceito de *wilderness* é a obra e a vida exemplar de Henry David Thoreau (1817–1862), autor de *Walden ou a vida nos bosques*^{ix}. Nesse livro, Thoreau propõe a criação de um mundo alternativo à sociedade moderna da época, baseado na desobediência civil e na autossuficiência, expressas na recusa ao mercado e numa ascese pautada pela autolimitação no uso de bens de consumo. Prega, assim, o ideal de uma vida simples junto à natureza. Ele próprio refugiou-se na floresta para demonstrar a viabilidade dessa vida autossuficiente na natureza, tornando-se precursor e, de certa forma, o mito fundador, de inúmeras comunidades alternativas associadas ao movimento ecológico contemporâneo. Do mesmo modo, ao dispor intencionalmente de sua vida pessoal como instrumento de crítica política, foi também precursor de um estilo de ação política, revalorizado pelos movimentos contraculturais ecológicos. Assim, sua obra e vida tornam-se modelo e inspiração de “uma política em primeira pessoa” ou uma política da experiência (CARVALHO, 2006). Seu dia a dia de sobrevivência junto à natureza foi cuidadosamente registrado num diário rigoroso e posteriormente publicado como o livro que mencionamos acima e que se tornou um guia para a ação ecológica. O projeto de crítica ao *status quo*, baseado no seu refúgio na natureza, até hoje é um emblema da crítica à sociedade industrial capitalista e da valorização do seu contraponto: a natureza como lugar da autenticidade, do bom e do belo.

O conservacionismo na *invenção* da América do Norte

A idealização da vida selvagem como patrimônio estético, moral e político é um elemento importante na invenção da América no sentido da construção do caráter moral do homem norte-americano. O ideário conservacionista, nesse sentido, é parte de um movimento mais amplo que, no século XIX, esteve associado à expansão das fronteiras para o Oeste, à conquista e integração desse território à federação e à afirmação dos valores morais da nação. A difusão destes valores na sociedade norte-americana emergente, a ação política do movimento em defesa da natureza e, como já apontamos, a vida exemplar e a luta dos pioneiros do conservacionismo tornaram possível a demarcação dos primeiros parques nacionais norte-americanos: Yosemite (1864) e Yellowstone (1874). Assim, para que os parques existissem foi fundamental inscrever na narrativa da América do Norte, enquanto uma *comunidade imaginada* no sentido de Anderson (1993), as paisagens naturais e cênicas como patrimônio da nação.

Como lembra Godoy (2000), a criação do parque de Yosemite realizava concretamente a crença no enraizamento do homem norte-americano na natureza, pela qual Deus tornava manifesto o seu destino no Novo Mundo. Yosemite era o reconhecimento de sua superioridade moral e o substrato da nação que emergia. Seus altos cumes e profundos vales, encravados em meio às áreas de mineração, longe de se contraporem à capacidade de cultivar a terra inculta e de criar cultura, afirmavam o reconhecimento da superioridade humana diante dessa paisagem inóspita. Godoy (2000, p. 136) destaca a matriz romântica que orienta esse modelo de parques, e que está inscrita na América, operando uma unidade entre a natureza, Deus e a Nação, fundante do caráter norte-americano:

A Renascença americana corresponde ao período do Romantismo norte-americano, cujos fundamentos foram dados pelo transcendentalismo emersoniano, manifestando-se na literatura, na pintura, na fotografia, na filosofia e nas ciências. O que estava implicado nesse movimento era a certeza de que a natureza era um texto sagrado que se oferecia a interpretação. A potência da relação entre Deus e a Natureza evidencia-se pelas reflexões de Ralph Waldo Emerson, para quem a natureza é um agente onipotente em torno do qual todos os atos humanos tornam-se satélites. Emerson afirma que a natureza pinta a melhor parte dos quadros; esculpe a melhor parte das estátuas; constrói a melhor parte das casas; escreve a melhor parte dos poemas e fala a melhor parte das orações, porque ela é a lei e é dela a força dos atos humanos, porque a natureza é a mente universal: Deus. A ideia que na natureza estão inscritos os divinos propósitos, que nela está o destino manifesto, fazia ecoar a concepção de Unidade em Deus e na Nação, no indivíduo e no espaço geográfico, de tal forma que o conceito de natureza e a ideia de um caráter norte-americano tornavam-se complementares.

Como se pode observar na descrição de Godoy do contexto ideológico, filosófico, estético e social em que emergem o conceito de *wilderness* e a política da demarcação de áreas de conservação, há uma forte presença da religiosidade na formulação do pensamento conservacionista. Ainda que a revolução americana tenha produzido a separação entre Estado e religião e a liberdade de culto como um ideal democrático e republicano, a religião, na sua expressão cristã, apresenta-se, na formação da nação norte-americana, como fonte moral e estética para o indivíduo. É, portanto, nesse horizonte religioso e cristão que situamos a gênese do pensamento ecológico e da valorização da natureza como inspiração para uma vida ascética e comunitária. Nosso propósito, no entanto, é chamar a atenção para as transformações e os deslocamentos que ocorrem no pensamento ecológico na medida em que este horizonte religioso se modifica com a emergência das *espiritualidades do self* e recuo das religiões da transcendência na sociedade contemporânea.

Os ideais de conservação da natureza

A natureza como contraponto dos males da civilização, identificada, nesse caso, com a modernidade urbano-industrial no Ocidente, foi extensamente tematizada por autores como Williams (1989), Schama (1996), Shallins (2001) e, particularmente para o contexto europeu, por Thomas (1988), entre outros estudiosos que, de alguma forma, dedicaram-se à compreensão da história social das relações dos humanos com o mundo natural. A natureza boa e bela produz uma paisagem moral e estética que tem sido fortemente associada à autenticidade do selvagem, do intocado, do original^x. Uma natureza que, desde uma perspectiva cristã, parece guardar intacta a cena paradisíaca que precede a queda do humano no mundo de contradições, incompletudes, males, doenças e feiuras.

A biologia da conservação, como mostra Godoy (2000), retoma em sua narrativa científica a ideia romântica de natureza como paraíso e unidade original. Nesse sentido, Callicott (2008) destaca o papel que a ecologia, como disciplina científica que surge na primeira metade do século XX, desempenhou na difusão do pressuposto de que a natureza selvagem não deveria ser protegida apenas pelos seus atributos recreacionais e/ou paisagísticos, mas sim pela representatividade do tipo ecossistêmico e do *habitat* para espécies da vida silvestre ameaçados de extinção. A demarcação das unidades de conservação, de certo modo, reitera a cisão do mundo humano em relação à esfera da natureza na medida em que são investidas de um caráter científico. Esta operação desloca a conservação de seu horizonte religioso e busca alinhá-la à defesa de uma administração racional sobre a natureza, baseada nos princípios científicos da responsabilidade moral para com o planeta e gerações futuras. Assim, ainda que sobre outro fundamento ético, reitera-se, nessa perspectiva biológica, o mesmo dualismo apontado por Cronon (1996) quanto à noção de *wilderness*. Em ambas, o ser humano é situado fora do mundo da natureza, de modo que a sua presença neste mundo estaria em conflito direto com os valores e princípios conservacionistas.

O desejo de uma natureza autêntica, que nos imporia a preservação dos ambientes selvagens e das espécies em extinção, parece ir lado a lado com a exclusão do humano da natureza. Dentro dessa perspectiva, nos perguntamos pela dinâmica das forças cognitivo-morais e estético-expressivas que residem nessa experiência dualista. A mesma natureza transcendental que eleva, purifica, restaura e cura é a natureza de cujo coração o mundo humano foi extirpado. Como já apontou Zelizer (2007), a contraposição radical entre a natureza selvagem e o mundo civilizado nas narrativas ecológicas reiteram a divisão hostil e inconciliável entre esses mundos. O “desejo de árvores e aves”, vislumbado pelos “olhos cansados de civilização”, é a expressão poética deste dualismo.

O ambientalismo numa sociedade pós-religiosa

A crítica ao dualismo radical entre natureza e cultura surge juntamente com a crítica à ciência como superação da sociedade religiosa. Os limites da secularização – como o destino inescapável do Ocidente moderno – ao invés de conduzir à restauração de um regime religioso moderno da transcendência, fundado sobre a separação entre o sagrado e o profano, que teria engendrado a divisão radical entre a ordem natural e a sobrenatural,

têm apontado para um regime religioso pós-moderno da imanência, que se atribui a tarefa de juntar essas esferas. Assim, o argumento que vimos perseguindo é que a ecologia, enquanto horizonte imaginativo tem desempenhado um papel decisivo na instauração de uma sociedade que vem sendo definida como pós-religiosa ou pós-secular. E, aqui, o *pós* é utilizado como um recurso conceitual para marcar a diferença da sociedade atual em relação tanto ao regime religioso da transcendência, em que a natureza se apresentava como *livro alternativo da revelação* de Deus, ao lado da Bíblia, quanto ao regime científico da razão, que exclui a experiência do sagrado como uma via possível do conhecimento.

Nesse sentido, é interessante observar, no discurso atual dos estudos sociais da ciência, as críticas à objetividade científica que excluiu a experiência do sagrado do campo do conhecimento válido. Boaventura Souza Santos (2002), por exemplo, aponta para a emergência de uma nova gnose que estaria fraturando o paradigma científico racionalista das ciências naturais e humanas. Tratar-se-ia, na sua interpretação, de uma espécie de retorno do recalcado, transfigurado em novas formas, entre as quais se destacam a do objeto, que regressa como sujeito, e a do Deus cristão onipotente, que retorna como um deus ecológico imanente:

[nas ciências naturais] o sujeito regressava na veste de objeto. Aliás, os conceitos de mente imanente, mente mais ampla e mente coletiva de Bateson e outros constituem notícias dispersas de que o outro foragido da ciência moderna, Deus, pode estar em vias de regressar. Regressará transfigurado, sem nada de divino senão o nosso desejo de harmonia e comunhão com tudo o que nos rodeia e que, vemos agora, é o mais íntimo de nós. Uma nova gnose está em gestação. (SANTOS, 2002, p. 52).

Este “Deus sem nada de divino”, para permanecer na evocação que Boaventura Santos faz de Bateson, nos remete ao conceito de “mente ecológica” como a forma pela qual o “eu” pode sobreviver e integrar-se na imanência do mundo. Bateson expandiu o conceito de mente em direção ao mundo e ao ambiente, como um recurso por meio do qual os sujeitos se tornam parte de algo maior, que ele aproxima do que tem sido chamado de Deus tanto no horizonte da sociedade religiosa quanto secular moderna (BATESON, 1972, p. 267-468). Esse Deus que se aproxima da mente ampliada, contudo, não corresponde à concepção cristã de um Deus transcendente, a qual ele critica com certa ironia:

Se você coloca Deus do lado de fora de si e o estabelece vis-à-vis com a criação e se você tem a ideia que você foi criado a sua imagem, você lógica e naturalmente vai se ver como fora e contra as coisas que o rodeiam. E como você reivindica toda a mente para si você vai ver o mundo ao seu redor como algo sem mente e deste modo, não digno de consideração moral ou ética. O meio ambiente parecerá ser seu para explorar. Sua unidade sobrevivente será você e seu grupo contra o meio ambiente de outras unidades sociais, outras raças e os brutos e os vegetais. (BATESON, 1972, p. 468).

A concepção de mente expandida em Bateson permite precisar melhor a reflexão que vimos fazendo sobre a condição divina na sociedade pós-religiosa. Ou seja, já não se pode falar do retorno daquele Deus que foi recalçado pela hegemonia da razão moderna, mas da emergência de outro Deus que se apresenta como energia e potência e que se expressa nas múltiplas formas de vida no planeta. É na fronteira permeável entre o eu e o ambiente que se conectam os processos biológicos e culturais. Ou, se quisermos seguir a crítica de Ingold à proposição de Bateson, deveríamos desfazer a própria ideia de fronteira, e conseqüentemente a ponte que ligaria esses dois polos, para pensarmos em termos da continuidade entre a biologia e a cultura. Assim, onde Bateson imagina relações, Ingold vê fluxos e linhas, tecendo uma única trama, que ele identifica com a vida. No paradigma ecológico de Ingold, portanto, como bem caracterizou Otávio Velho (2012, p. 228), a antropologia “aproxima-se de uma filosofia de vida, se não mesmo de uma teologia materialista”.

Nesta perspectiva, podemos observar um deslocamento do foco das relações para os fluxos nos quais os organismos são constituídos. Para Ingold (2011, p. 31, tradução nossa), “os humanos figuram no contexto das pedras, assim como as pedras figuram no contexto dos humanos”. Há, portanto, aqui, uma sintonia fina entre essa “teologia materialista” e as espiritualidades dos sujeitos ecológicos na sociedade pós-religiosa. Elas partilham de uma cosmologia comum, centrada na vida, que encompassa, numa única teia, a diversidade das formas de habitar.

O deus da ecologia no horizonte imaginativo do ambientalismo

Ao relacionar o pensamento materialista de Tim Ingold com as *espiritualidades do self* não buscamos traçar correspondências diretas entre esses dois campos de práticas e percepções da realidade, mas, sim, apontar para um deslocamento epistêmico no qual um conjunto de crenças e valores passam a fazer sentido num determinado tempo, para um grande número de pessoas. Entendemos que há uma imaginação ecológica que se constitui hoje num persuasivo horizonte de sentido que aproxima campos da experiência humana e da produção de valores, significados e convicções que até poucos anos atrás estavam separados por fronteiras rígidas e quase intransponíveis. Ao investigarmos as práticas ambientais dos grupos de Nova Era e as práticas espirituais dos educadores ambientais, podemos constatar um solo comum a partir do qual estes diferentes campos sociais elaboram suas interpretações da realidade e projetam seus mundos imaginados. Chamemos solo comum de uma nova gnose, como o fazem Boaventura Souza Santos (2002) e Otávio Velho (1998), ou de uma antropologia não adjetivada, como o quer Tim Ingold (2011), ou ainda de uma mente ecológica como em Bateson (1972). Em qualquer um desses modos de nominar, o que se evidencia é a crítica às fronteiras e divisões que a razão moderna iluminista estabeleceu entre humanos e não humanos, tempo e espaço, experiência e narrativa, mente e ambiente. Na medida em que as fronteiras se tornam porosas a imaginação pode projetar como ideal a “harmonia e comunhão com tudo o que nos rodeia e que, vemos agora, é o mais íntimo de nós” (SANTOS, 2002, p. 52).

Neste contexto, a experiência de povos e grupos humanos que, à margem do processo civilizacional hegemônico, teriam mantido uma unidade com o ambiente, torna-se emblema dos ideais de harmonia e de comunhão e inspiração para reinventar modos alternativos de habitar o mundo. No campo das ciências humanas, essa busca de alternativas exemplares se realiza especialmente pela valorização de etnografias de grupos sociais marginais. No campo religioso, este percurso se realiza em direção às cosmologias e experiências indígenas e pré-cristãs onde a revelação dá lugar à possessão, a conversão à experiência e a oração às formas alteradas de consciência. A relação com deus nestas cosmologias se dá não mais pela mediação das representações mentais, mas pela percepção das energias e materiais que nos atravessam e nos constituem. O “deus ecológico”, assim como os materiais na antropologia de Ingold, não transcende a natureza, mas está incorporado na paisagem, “como o vento que entra pela janela de nossa casa e nos penetra como frio ou calor, a luz que atravessa nossos olhos na forma de objetos, o som que nos coloca em contato com a porta que bate ou com a música que vibra em nós” (2011, p. 47, tradução nossa). Ao contrário do Deus transcendente, que pressupõe um sujeito que se constitui como outro para a natureza e as criaturas, o deus ecológico está totalmente implicado no ambiente, confundindo-se com a propriedade das coisas, dos lugares e dos organismos. A partir desta perspectiva, a noção de ambiente como um continente habitado por energias, entidades e espíritos dá lugar à noção de engajamento dinâmico e recíproco entre todos os organismos que habitam o mesmo ambiente-mundo^{xi}.

Moral, estética, e terapêuticas ambientais

O ambiente assume, pelos diversos caminhos que expusemos anteriormente, um sentido divino, na medida em que “Deus” não apenas o habita, mas materializa-se nele, como ideal de perfeição moral, fonte de bem-estar e padrão estético para a ação humana. As narrativas dos sujeitos de nossas etnografias sobre caminhadas na natureza, visitas e cursos de educação ambiental em locais de preservação ecológica, turismo espiritual a comunidades indígenas andinas, integram as dimensões da moral, da terapêutica e da estética, por meio de uma linguagem religiosa, expressa na forma das *espiritualidades do self*. Trata-se, assim, de incorporar hábitos e práticas que consideraram o cuidado com o ambiente e consigo mesmo como um caminho de aperfeiçoamento espiritual que exige disciplina, ascese, persistência e cultivo de si. Mobilizam crenças que, de um modo geral, implicam um reposicionamento social, estético, ético e moral no mundo. Não é raro encontrarmos, entre os praticantes mais assíduos dessas atividades, relatos biográficos que indicam uma conversão de hábitos (alimentares, vestuário, etc.), de atitudes (estilo de vida menos materialista, menos acelerado, mudança nos hábitos de lazer, etc.), de rede social (novos pertencimentos sociais), que afeta suas vidas na medida em que passam a dedicar-se sistematicamente a uma modalidade de prática ecológica.

Como procuramos mostrar acima, há uma imbricação profunda entre as atitudes e escolhas individuais de pessoas que vivem num contexto urbano secularizado e uma ascese ecológica que se converte em modos de viver que se disseminam como um *espírito do tempo*. Assim, tanto no plano dos grupos de educação ambiental que incorporam o

idioma das espiritualidades do *self* quanto no das organizações de Nova Era que incorporam um ideal ecológico observa-se a preocupação com a autenticidade. Esta é associada a uma volta à natureza sacralizada como fonte inexorável de formação e aperfeiçoamento do *self* individual e de harmonia com o ambiente, seja por meio da ligação virtuosa com o planeta, seja pela convivência pacífica com os demais seres humanos e não humanos que habitam a mesma atmosfera.

Os ideais de bem viver ecológico são portadores de uma estética particular bem como valores éticos e morais identificados com a reverência à natureza. Por outro lado, a ausência de um código dogmático e moral, revelado por um Deus transcendente, assim como de um padrão estético, imposto pela cultura do consumo, e de protocolos terapêuticos prescritos por uma medicina convencional, deixa um vácuo de regras e significados que tende a ser preenchido pela experiência pessoal dos indivíduos como parte de sua trajetória biográfica. Assim, quanto mais essa experiência com o sagrado e o ambiente é vivida como uma relação direta, sem mediações, mais será percebida como autêntica pelos indivíduos que a experienciam^{xiii}. Essa condição de busca de autenticidade é problematizada por Gable e Handler (2006, p. 371, tradução nossa):

Uma imagem permanente da ansiedade moderna é que o mundo que habitamos não é mais autêntico – que ele se tornou uma imitação falsa [*fake*], plástica e *kitsch*. Ansiedade, como incorporada pelo senso comum, vai lado a lado com o desejo. Nós podemos ter perdido a autenticidade, mas queremos encontrá-la novamente, e pagaremos o que custar (dentro do razoável) para obtê-la. Essa imagem de autenticidade perdida tem estado no centro da crítica cultural contra moderna, e isso tem conferido à antropologia um tipo de aura romântica – uma aspiração pela autenticidade perdida. Então, frequentemente isso faz com que os estudos acadêmicos da cultura moderna e pós-moderna pareçam ser uma alquimia ao reverso. O que uma vez foi ouro, agora é plástico.

A imaginação ecológica é parte dessa crítica contra moderna. Constitui-se como fonte romântica do desejo de autenticidade que mobiliza a busca por alternativas à condição da vida urbana, marcada pelo mal-estar civilizacional. Contra a pressa, a ansiedade e a superficialidade das relações entre os humanos e destes com o ambiente, uma parcela significativa da humanidade tem inventado formas alternativas de existência que respeitem o ritmo dos organismos e considerem as diversas temporalidades dos processos naturais do planeta. A natureza surge como o oposto da competição, das assimetrias, do *status quo* e das estruturas sociais que pesam no cotidiano da vida urbana e do trabalho humano. Esse desejo de natureza, de “árvores e aves”, que desperta nos “olhos sujos de civilização”, é o que move muitos indivíduos a engajar-se em práticas ecológicas de educação ambiental, em ascetes místicas, e os move, por exemplo, em direção ao desapego de bens e conforto para viverem em comunidades e condomínios do tipo ecovilas. Movimento semelhante, na esfera do campo científico, parece mover também antropólogos e acadêmicos de diferentes áreas do conhecimento a buscarem epistemologias e paradigmas alternativos à dominação da razão iluminista.

Conclusão

Neste artigo procuramos discutir o conceito de natureza, desde sua gênese na noção de *wilderness*, associada ao conservacionismo e ao liberalismo norte-americano do século XIX, e sua reatualização num *horizonte imaginativo ecológico* contemporâneo. O sujeito contemporâneo partilha com os pioneiros do conservacionismo norte-americano a busca pela experiência da autenticidade por meio da relação direta do sujeito com a natureza. Contudo, o sujeito moral do *wilderness* do século XIX não se repete de forma idêntica no sujeito ecológico-moral de hoje, ainda que seja parte inextricável da tradição, que torna este último possível. A experiência do sujeito ecológico contemporâneo parece indicar uma modalidade de transcendência na imanência mais afeita ao mundo das espiritualidades do tipo Nova Era. Quisemos indicar como o sagrado, evocado como qualidade intrínseca da natureza, aparece em nossos dias ligado a um amplo deslocamento da transcendência para a imanência e da experiência mediada para a vivência imediata do numinoso.

Destacamos que a valorização da natureza selvagem ou pristina, tanto no plano individual quanto no plano coletivo, segue constituindo parte importante de uma narrativa de restauração de si e do planeta pelo reencontro com o valor autêntico da vida natural em seus mais diversos significados. A experiência de estar em lugares naturais, realizar práticas ecológicas e rituais ligados à natureza, engendra processos educativos no sentido do desenvolvimento de habilidades^{xiii} e reforçam as expectativas de autenticidade, transcendência, saúde, bem-estar, cura de si, cura do planeta, prazer estético, retidão moral. Ao mesmo tempo, estes processos educativos se afirmam como contraponto crítico às ideias de estresse, poluição, adoecimento, baixa qualidade de vida, mal-estar, degradação estética e irresponsabilidade ética e moral. Essas práticas pedagógicas, geralmente partilhadas por pequenos grupos, buscam produzir uma transformação no plano individual que se efetua não apenas no nível ideológico, mas também num estilo de vida que se expressa em certo padrão corporal, aprendido no ambiente através do andar, olhar, observar, sentir o lugar. Essa “educação da atenção” (INGOLD, 2000), sugere um estilo singular de habitar o mundo, marcado por uma postura de simetria e de diálogo com os demais organismos, operando na produção de uma imaginação ecológica no plano social. Ao longo deste artigo, apresentamos alguns processos sociais e históricos que estão na gênese deste horizonte ambiental de interpretação da realidade e, conseqüentemente, da formação de sujeitos contemporâneos ecologicamente orientados.

Possivelmente, estes horizontes imaginativos ecológicos terão que conviver com a diversidade de interpretações e estilos de habitar o mundo. Do mesmo modo, podemos dizer que a educação ambiental, ainda que dedicada efetivamente à tarefa de formar sujeitos ecológicos para uma sociedade sustentável, não será capaz de educar completamente esses sujeitos moldando suas intenções e seus propósitos. Assim como as *espiritualidades do self*, engajadas na produção de pessoas capazes de viver em harmonia e comunhão com a natureza, a educação ambiental terá que conviver com a pluralidade dos fundamentos éticos da ação e a fraqueza moral humana. A condição de abertura e indeterminação do horizonte imaginativo e criativo dos sujeitos que habitam o mundo ultrapassa os modelos epistemológicos, pedagógicos e religiosos que os põem em prática. Do mesmo modo, possivelmente os desti-

nos do nosso ambiente-mundo estejam menos dependentes do nosso controle e intenções do que imaginamos. Atravessado e constituído por fluxos e linhas que traçam seu percurso para além do agenciamento humano, o mundo que habitamos já não pode ser representado – a despeito da insistência da imagem do frágil planeta Terra na palma de mãos humanas, ilustrando os textos e eventos ambientais – como um globo que seguramos nas mãos, desde uma condição de externalidade, como se apenas de nós dependesse o seu futuro.

Notas

- i Agradecemos a Marcelo Gules Borges pelos valiosos comentários e interlocução no decorrer da elaboração deste texto.
- ii Programa de Pós-Graduação em Educação/Faculdade de Educação. E-mail: isabel.carvalho@puccs.br
- iii Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS. E-mail: steil.carlosalberto@gmail.com
- iv Utilizamos a diferenciação feita por Thomas Csordas (1997) entre religiões cristãs centradas na transcendência de um Deus fora do mundo e as religiões do self, do tipo Nova Era, caracterizadas pela imanência de um Deus que se manifesta na forma de energias e forças.
- v Fazemos referência aqui aos estudos realizados no âmbito do projeto O “cultivo de si” nas paisagens da ecologia e do sagrado.
- vi Santuário tem sido uma categoria utilizada por Reservas Particulares do Patrimônio Natural - RPPN como é o caso do Santuário de Vida Silvestre Flor das Águas (Pirenópolis, GO); Santuário de Vida Silvestre do Riacho Fundo, Distrito Federal, entre outros.
- vii O conceito de Nova Era já foi extensamente tratado por vários autores nos quais nos baseamos para fazer esta interpretação. Referimos os trabalhos de Amaral (1996, 1998), Heelas (1996), Carozzi (1999), D’Andrea (1996) e Soares
- viii Informe de janeiro de 2012 circulado pela Rede Brasileira de Educação Ambiental (Rebea) nas redes ambientais. (VII FBEA, 2012).
- ix Henry Thoreau é uma das fortes referências do ideário ecológico, considerado como um dos fundadores do ambientalismo contemporâneo.
- x Sahlins (2001) reitera a convergência dos ideais ecológicos e românticos. Ambos os modos de vida ligados a terra e à subsistência, supostamente de acordo com a natureza, são testemunhos autorizados da crítica à sociedade ocidental.
- xi A este respeito ver a crítica de Ingold (2011) à interpretação sociológica do pensamento animista e fetichista, segundo a qual os objetos e corpos seriam habitados por uma força que emanaria deles, como *mana*.
- xii Nesse sentido, as mediações institucionais, tais como as igrejas e as formas políticas clássicas de ação no mundo (estado, partido, sindicatos, etc.), tendem a perder centralidade nas *espiritualidades do self* e na formação de um *habitus ecológico*.
- xiii Sobre o conceito de habilidades (skills) ver Ingold (2000) e Milton (2002). Para os autores habilidades são o que orienta o indivíduo a mover-se e posicionar-se de modo eficiente no mundo, reconhecer os outros, perceber seus estados de espírito e intenções.

Referências

- ALPHANDÉRY, Pierre; BITOUN, Pierre; DUPONT, Yves. **O equívoco ecológico: riscos políticos**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- AMARAL, Leila. As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro: Iser, v. 17, n. 1-2, p. 54-74, agosto de 1996.
- AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. 1993.

- BARROS, Manoel de. **O livro de pré-coisas**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology**. New York: Ballantine Books, 1972.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRANDÃO, Ignácio de Loyola. Emoções que voltam a existir. **Revista TAM nas Nuvens**, ano 1, n. 10, p. 87, out. 2008.
- CALLICOTT, John Baird. What “wilderness” in frontier ecosystems? **Environmental Ethics**, v. 30, p. 235-306, 2008.
- CAROZZI, Maria Julia (Org.). **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CARVALHO, Isabel Cristina de. As transformações na esfera pública e ação ecológica: educação e política em tempos de crise da modernidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 11, p. 308-315, 2006.
- COMUNICAÇÃO VII FBEA. VII FBEA debate rumos do setor frente às mudanças ambientais globais. 2012. Disponível em: <<http://midiasocial.rebea.org.br/foruns-de-ea/vii-forum/379-vii-forum-brasileiro-de-educacao-ambiental-debate-rumos-do-setor-frente-as-mudancas-ambientais-glob>>. Acesso em: 3 fev. 2012.
- CRAPANZANO, Vincent. Horizontes imaginativos e o aquém e além. **Revista de Antropologia**, v. 48, n. 1, p. 363-384, 2005.
- CRONON, William (Ed.). **Uncommon ground: rethinking the human place in nature**. New York: W.W. Norton and Company, 1996.
- CSORDAS, Thomas. **Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement**. Berkeley: University of California Press, 1997.
- D'ANDREA, Anthony. **O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. São Paulo: Loyola, 1996.
- GABLE, Eric; HANDLER, Richard. After authenticity at an American heritage site. In: LOW, Setha; LAWRENCE-ZÚNIGA, Denise. **The anthropology of space and place**. Malden: Blackwell, 2006. p. 370-386.
- GODOY, Ana. O modelo da natureza e a natureza como modelo. **São Paulo em Perspectiva**, v. 14, n. 4, p. 129-138, Oct./Dec. 2000.
- HEELAS, Paul Lauchlan Faux. A Nova Era no contexto cultural: pré-moderno, moderno e pós-moderno. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro: Iser, v. 17, n. 1-2, p. 16-32, agosto de 1996.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge, and description**. London: Routledge, 2011.

MILTON, Kay. **Loving nature: towards an ecology of emotion**. New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2002.

MUIR, John. **The Yosemite**. New York: The Century Company, 1912. Disponível em: <http://www.sierraclub.org/john_muir_exhibit/writings/the_yosemite>. Acesso em: 20 set. 2012.

SHALLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I) **Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p 41-73, 1997.

SHALLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II) **Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n.2, p. 103-150, 1997.

SANTOS, Boaventura Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 13. ed. Porto: Afrontamento, 2002.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: SOARES, L. E. **O rigor da disciplina**. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1994.

TAYLOR, Charles. Modern social imaginaires. **Public Culture**, v. 14, n. 1, p. 91-124, 2002.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudança de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOREAU, Henry David. **Walden ou A vida nos bosques** 7.ed. - São Paulo: Ground, 2007.

VELHO, Otávio. Cativo da Besta-Fera. In: VELHO, Otávio. **Besta-Fera: recriação do mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p. 13-43.

VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 8, p. 34-52, jan./jun. 1998.

VELHO, Otávio. Pós-facio. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 227-231.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

ZELIZER, Viviana. **The purchase of intimacy**. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

Submetido em: 21/01/2013

Aceito em: 15/10/2013

NATUREZA E IMAGINAÇÃO: O DEUS DA ECOLOGIA NO HORIZONTE MORAL DO AMBIENTALISMO

ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO, CARLOS ALBERTO STEIL

Resumo: Este artigo discute as expectativas de felicidade e elevação moral atribuídas à natureza, no contexto secular contemporâneo, e suas implicações para as práticas educativas ambientais que se baseiam no contato direto com ambientes naturais. Situa a gênese do valor moral da natureza pristina (*wilderness*) no ideário conservacionista norte-americano do século XIX e argumenta que o sujeito conservacionista-moral do *wilderness*, associado ao contexto democrático-liberal do século XIX, corrobora, na atualidade, com a noção de natureza boa e bela, tomada como lugar da autenticidade e da transcendência. Contudo, isso não significa uma simples repetição dos ideais do século XIX. O ideal de virtude ecológica contemporânea aciona e transforma esta noção de natureza, agenciando parte dessa inspiração do século XIX às novas configurações do eixo secularização e transcendência a partir das espiritualidades da imanência do tipo Nova Era.

Palavras-chave: Natureza; Transcendência; Imanência; Educação ambiental.

Abstract: This article discusses the expectations of happiness and moral elevation attributed to nature in contemporary secular context and its implications for environmental education practices based on direct contact with natural ecosystems. This paper situates the genesis of the moral value of wilderness in American conservative ideals of the nineteenth century and argued that this subject-moral, associated with the liberal-democratic context of the nineteenth century, corroborates nowadays with the perception of nature as a place of virtue and beauty. However, this does not mean a simple repetition of the ideals of the nineteenth century. The ideal of contemporary ecological virtue retakes and transforms this notion of nature, articulating the nineteenth century inspiration with new axis of secularization and transcendence in the context of spiritualities of the immanence like the New Age ones.

Keywords: Wilderness; Transcendence; Immanence; Environmental education.

Resumen: Este artículo analiza las expectativas de felicidad y elevación moral atribuidas a la naturaleza, en el contexto secular contemporáneo, y sus implicaciones para las prácticas de educación ambiental que se basan en el contacto directo con los ambientes naturales. Ubica la génesis del valor moral de la naturaleza pristina (desierto) en los ide-

ales conservacionistas norteamericanos del siglo XIX, y sostiene que el sujeto-moral del conservacionismo, asociado con el contexto democrático-liberal del siglo XIX, corrobora, en la actualidad, con la idea de naturaleza como lugar de la autenticidad, de la bondad y de la trascendencia. Sin embargo, esto no significa una simple repetición de los ideales del siglo XIX. El ideal contemporáneo de la virtud ecológica incorpora y transforma la noción de naturaleza, articulando parte de esa inspiración del siglo XIX con a las nuevas configuraciones de la secularización y de la trascendencia en el contexto de las espiritualidades de la inmanencia de tipo de la Nueva Era.

Palabras clave: Naturaleza; Trascendencia; Inmanencia; Educación ambiental
