



ECOLOGIA INTEGRAL

ABORDAGENS (IM)PERTINENTES

VOLUME 3

JOSÉ IVO FOLLMANN
(ORGANIZADOR)



GRUPO DE PESQUISA CNPq:
Transdisciplinaridade, Ecologia
Integral e Justiça Socioambiental

Líder do Grupo: José Ivo Follmann
(UNISINOS)

Vice-líder: Luiz Felipe Lacerda
(UNICAP)

Este Grupo de Pesquisa parte de um patamar avançado no debate acadêmico ao entrar em diálogo e contribuir na sistematização de aspectos-chaves de contribuições que estão sendo acumuladas, nos últimos anos, especialmente a partir de alguns grupos de pesquisa e investigadores de ponta, localizados na área das Ciências Sociais e Ambientais, da Psicologia, Sociologia e Educação, em interlocução com outras áreas, como Saúde, Direito, Religião, Filosofia, Economia, Teologia, Espiritualidade e Saberes Tradicionais. Objetiva contribuir na produção do conhecimento e construção de caminhos inovadores da tecnologia, da arte, da religião, da literatura e outros. Entende-se que a ecologia integral pode ser considerada como um paradigma transdisciplinar gerador de um novo momento revolucionário na produção do conhecimento, tendo como foco operativo o conceito de justiça socioambiental. Entende-se, também, que diversas práticas, como por exemplo, o diálogo inter-religioso, educação das relações étnico-raciais, a escuta da fala e da prática dos povos originários e outras, são formas impulsionadoras da transdisciplinaridade e da ecologia integral, para as quais a Academia deve estar atenta.

ECOLOGIA INTEGRAL
ABORDAGENS (IM)PERTINENTES
VOLUME 3



UNISINOS

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

PPG
Ciências Sociais



DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE
PESQUISA NO BRASIL – LATTES

Transdisciplinaridade,
Ecologia Integral e Justiça
Socioambiental



OLMA

Observatório Nacional de Justiça Socioambiental
Luciano Mendes de Almeida

**OBSERVATÓRIO NACIONAL DE JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL
LUCIANO MENDES DE ALMEIDA – OLMA**

EDITORA CASA LEIRIA CONSELHO EDITORIAL

Ana Carolina Einsfeld Mattos	(UFRGS)
Ana Patrícia Sá Martins	(UEMA)
Antônia Sueli da Silva Gomes Temóteo	(UERN)
Glícia Marili Azevedo de Medeiros Tinoco	(UFRN)
Haide Maria Hupffer	(Feevale)
Isabel Cristina Arendt	(Unisinos)
José Ivo Follmann	(Unisinos)
Luciana Paulo Gomes	(Unisinos)
Luiz Felipe Barboza Lacerda	(UNICAP)
Márcia Cristina Furtado Ecoten	(Unisinos)
Rosangela Fritsch	(Unisinos)
Tiago Luís Gil	(UnB)

JOSÉ IVO FOLLMANN
(ORGANIZADOR)

ECOLOGIA INTEGRAL
ABORDAGENS (IM)PERTINENTES
VOLUME 3



CASA LEIRIA
SÃO LEOPOLDO/RS
2021

ECOLOGIA INTEGRAL

ABORDAGENS (IM)PERTINENTES

VOLUME 3

José Ivo Follmann (Organizador)

Edição: Casa Leiria

Revisão: Eliana Rose Müller

Os textos e as imagens são de responsabilidade de seus autores.

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.



DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE
PESQUISA NO BRASIL – LATTES

Transdisciplinaridade,
Ecologia Integral e Justiça
Socioambiental

E19 Ecologia integral: abordagens (im)pertinentes [recurso eletrônico]. / Organização José Ivo Follmann. – São Leopoldo: Casa Leiria, 2021. v.3.

Disponível em: <<http://www.casaleiria.com.br/acervo/follmann/ecologiaintegral/v3/index.html>>

ISBN 978-65-89503-05-7

1. Ecologia – Sociologia. 2. Ecologia integral – Justiça socioambiental. 3. Ecologia integral – Pesquisa e tendências sociológicas. 4. Ecologia integral – Transdisciplinaridade. 5. Ecologia integral – Perspectiva político-pedagógica. I. Follmann, José Ivo (Org.).

CDU 574: 316

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária: Carla Inês Costa dos Santos – CRB 10/973

“Quando encararmos a Terra
como uma comunidade à qual
pertencemos, poderemos começar a
usá-la com amor e respeito.”

Aldo Leopold, 1949.

SUMÁRIO

11	Introdução <i>José Ivo Follmann</i>
21	Paradoxos nos entrelaçamentos entre o social e o ambiental: a ecologia integral em múltiplas conexões <i>Aloisio Ruscheinsky</i>
37	Produção e constituição de sujeitos ecológicos plurais: experiências com algumas populações rurais tradicionais e indicadores de avaliação de autonomia socioambiental <i>Dimas Floriani</i> <i>Nicolas Floriani</i>
61	Questionamentos aos grandes empreendimentos na Amazônia na perspectiva da Ecologia Integral e em busca de justiça socioambiental para as populações e o meio ambiente <i>Guillermo Antonio Cardona Grisales</i>
85	Água, elemento representativo da ecologia integral <i>Sandoval Alves Rocha</i>
101	Por uma Educação EcoinTEGRadora: perspectivas decoloniais <i>Danilo R. Streck</i> <i>Camila Wolpato Loureiro</i> <i>Carolina Schenatto da Rosa</i>
119	Decolonialidade e contrarracismo: o “ser branco” no horizonte da descolonização das mentes <i>Adevanir Aparecida Pinheiro</i> <i>Maria Nilza da Silva</i> <i>José Ivo Follmann</i>
147	Filosofia Ecológica Integral: ampliando a reflexão <i>Josenir Lopes Dettoni</i>
161	Nietzsche: das forças cósmicas à economia ecológica integral <i>Adilson Felício Feiler</i>
181	Ecologia Integral na hipermodernidade: a construção do sujeito sustentável em tempos de barbárie <i>Teresinha Maria Gonçalves</i> <i>Vanessa Lopes</i> <i>Bruno da Siva Silveira</i>
195	Sobre os autores

INTRODUÇÃO

José Ivo Follmann¹

“Ecologia Integral: abordagens [im]pertinentes” já venceu as duas primeiras etapas, com as publicações dos **Volumes 1 e 2** desta coletânea, que se sucederam com abordagens focais, plurais e diversas, e aproximações muito estimuladoras, no diálogo sobre o conceito de ecologia integral e sua força paradigmática, no momento histórico que vivemos. Agora, o **Volume 3** abre uma nova rodada de aproximações, aumentando e diversificando significativamente o grupo de interlocução.

Com o **Volume 3** completamos o círculo inicial de interlocuções, podendo agora ostentar o quadro completo, em ordem alfabética, dos nomes de quem participou com autoria ou coautoria, ao longo de todo este processo, e suas áreas de formação principal: Adelson Araújo dos Santos (Direito e Teologia), Adevanir Aparecida Pinheiro (Serviço Social e Ciências Sociais), Adilson Felício Feiler (Filosofia e Teologia), Afonso Murad (Teologia e EcoEspiritualidade), Aloisio Ruscheinsky (Ciências Sociais), Bruno da Siva Silveira (Psicologia); Camila Botelho Schuck (Letras e Ciências Sociais), Camila Wolpato Loureiro (História e Educação), Carolina Schenatto da Rosa (Ciências Sociais e Educação), Castor Mari Martin Bartolomé Ruíz (Filosofia), Daniela Gargantin (Arquitetura), Danilo Romeu Streck (Letras e Educação), Dimas Floriani (Ciências Políticas e Sociais), Guillermo Antonio Cardona Grisales (Teologia e Filosofia), Inés Harrington (Ciências Políticas), João Batista Storck (Teologia e Educação), Joelson de Campos Maciel (Direito e Filosofia), Josafá Carlos Siqueira (Biologia Vegetal e Teologia), José Ivo Follmann (Ciências Sociais), Josenir Lopes Dettoni (Filosofia), José Roque Junges (Bioética e Teologia), Luiz Felipe Lacerda (Psico-

1 Doutor em Ciências Sociais (UCL-Bélgica). Professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Diretor do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq: Transdisciplinaridade, Ecologia Integral e Justiça Socioambiental. Padre jesuíta.

logia e Ciências Sociais), Maria Nilza da Silva (Ciências Sociais), Marília Verissimo Veronese (Psicologia e Psicologia Social), Mariza Rios (Direito), Nicolas Floriani (Agricultura e Ciências do Meio Ambiente e Desenvolvimento), Oscar Martín López (Filosofia), Sandoval Alves Rocha (Filosofia e Ciências Sociais), Sinivaldo Silva Tavares (Filosofia e EcoTeologia), Silvío Marques Sousa Santos (Filosofia e Ciências do Ambiente), Teresinha Maria Gonçalves (Psicologia e Ciências Ambientais), Therezinha de Jesus Pinto Fraxe (Ciências Sociais), Vanessa Lopes (Comunicação e Semiótica), Victor Martin-Fiorino (Filosofia).²

Como já reportado na **Introdução** do volume precedente, o conteúdo principal do **Volume 1** foi sintetizado como o primeiro movimento no processo de diálogos e troca de narrativas, estudos e textos, constituindo o ponto de partida na pesquisa que empreendemos sobre o conceito de ecologia integral. Integrado por nove capítulos, foi uma contribuição rica para nosso processo de aprofundamento, sistematização e divulgação de aspectos-chaves do que vem sendo produzido, tendo como referência a ecologia integral e a justiça socioambiental. Nem sempre essas produções têm merecido a atenção suficiente, tanto dentro como fora do meio acadêmico. Em nossa proposta, as duas palavras-chave, a ecologia integral e a justiça socioambiental, formam o fio condutor de todo o processo de pesquisa mobilizador de produção de conhecimento. A experiência vem mostrando que, em torno dessas palavras-chave, diversos outros recortes se congregam. Nos textos introdutórios anteriores, nós afirmávamos: *“Em torno destas duas palavras-chave – (ecologia integral e justiça socioambiental) – muitas outras se congregam. O nosso diálogo, ou seja, a*

2 Os autores e as autoras, participantes dos Volumes 1, 2 e 3, são provenientes das seguintes 20 instituições: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ; Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte, MG; Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Manaus, AM; Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo, RS; Universidade Católica de Córdoba – UCC, Córdoba, AR; Fundação Escola Superior do Ministério Público do Mato Grosso – FESMP, Cuiabá, MT; Universidad El Bosque, Bogotá, CO; Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Porto Velho, RO; Pontificia Università Gregoriana – PUG, Roma, Itália; Escola Superior Dom Helder Câmara – ESDHC, Belo Horizonte, MG; Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, Recife, PE; Universidade Estadual de Londrina – UEL, Londrina, PR; Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba, PR; Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, Ponta Grossa, PR; Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, Criciúma, SC; Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, SP; Arquidiocese Católica, Santarém, PA; Serviço Amazônico de Ação, Reflexão e Educação Socioambiental – SARES, Manaus, AM; Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA, Brasília, DF; Grupo de Ecologia Integral da Rede de Centros Sociais da Conferência dos Provinciais da América Latina – GEI/CPAL, Lima, Perú.

nossa troca de narrativas, estudos e textos, mesmo que se ampare neste fio condutor não quer ser entendido como um procedimento intelectual militante raso na defesa da importância e oportunidade heurística dos dois conceitos colocados no centro da atenção. O que de fato buscamos é a construção das condições hipotéticas do entendimento da pertinência teórica e prática do conceito de justiça socioambiental, em referência ao paradigma de ecologia integral”.

Nele (**Volume 1**) foi retomada a importância do conceito de “*casa comum*” iluminado pelos princípios éticos orientadores da carta encíclica do papa Francisco, de 2015. Essa abertura foi secundada por dois textos iluminadores, focando diretamente o debate sobre o conceito de ecologia integral, tanto pela emergência deste conceito como “novo” paradigma, como pela argumentação a partir da ecosofia e da “*deep ecology*”. Na sequência, um capítulo fez uma primeira crítica à “racionalidade moderna”, contrapondo-lhe a assim denominada “racionalidade ambiental”. Esse mesmo enfoque foi ampliado e enriquecido projetando luzes sobre o paradigma da ecologia integral como algo fundamental para a compreensão ecossistêmica da saúde e a urgência disso no contexto atual de pandemia que vivemos. Essa reflexão foi seguida por uma contraposição original entre a provocação da “*casa comum*” e o paradigma brasileiro da “casa grande e senzala”. A contraposição assim posta trouxe uma percepção da “*casa comum*” provocativamente diferenciada da leitura que normalmente é reproduzida.

O **Volume 1** concluiu a sua trajetória reflexiva, com uma sequência final de três textos pontuais: em primeiro lugar, uma reflexão sobre os desafios da educação superior na América Latina compareceu no diálogo, voltando-se particularmente para as interpelações a partir da responsabilidade social universitária e ecologia integral. Trata-se de um convite provocativo que pode ajudar a repensar a universidade necessária para este contexto. Em segundo lugar, uma reflexão que teve como referência concreta os empreendimentos energéticos do Brasil, mostrou como, através do exercício da reflexão filosófica, é possível iluminar processos de decisão que sejam coerentes com a ecologia integral. E, finalmente, uma reflexão filosófica referenciada às “Metas do Milênio” e à carta encíclica *Laudato Si'*³ concluiu que a Ecologia Integral envolve uma nova lógica da vida, com novas exigências científicas, políticas e éticas dentro da perspectiva da interdependência, compaixão e solidariedade.

3 As referências à Carta Encíclica *Laudato Si'* do papa Francisco, nesta obra sempre serão abreviadas com LS, seguido ou não do número do respectivo parágrafo.

O segundo movimento, da pesquisa em curso, dentro do processo de diálogos e troca de narrativas, estudos e textos, constituiu-se no **Volume 2**, que pode ser sintetizado da seguinte forma: foi uma espécie de revezamento, onde um novo grupo ocupou a roda de conversa, retomando, sob novos ângulos, a temática desenvolvida no primeiro volume, ou reforçando as mesmas perspectivas já trabalhadas.

Assim, com nove capítulos bastante densos, o **Volume 2** constituiu-se em um panorama de ensaios provocativos que nos fizeram transitar entre educação, filosofia, psicologia social, sociologia, teologia, direito e cosmologia e que tiveram, como ponto de partida, a chamada de atenção em relação à *“cumplicidade promíscua entre tecnociência e mercado”*. Esta provocação, que brotou de dentro de uma ampla reflexão sobre tecnociência e mercado sob o olhar da Ecoteologia, foi seguida por um texto relatando aspectos de pesquisa sobre reabilitação psicossocial, tendo como uma referência chave o fato que *“as sociedades são abissalmente divididas entre quem tem acesso a direitos sociais e culturais e quem não tem”*.

Um terceiro texto que entrou na roda de conversa nos conduziu para um ângulo, totalmente outro, de interlocução, mas profundamente afinado com o ponto central perseguido: a concepção inaciana de formação enquanto possibilidade de educar na perspectiva de ecologia integral. Como educar para superar as distâncias abissais? Dentro da perspectiva inaciana, *“não se educa para reproduzir o status quo, mas para fazer com que as pessoas sejam plenamente autênticas, sujeitos, cidadãos e cidadãos, homens e mulheres com capacidade de olhar a realidade de forma lúcida, crítica e comprometida com sua transformação”*. Na sequência, o quarto texto ampliou a reflexão sobre este educar na perspectiva da ecologia integral, pautando a *“educação em justiça socioambiental para a ecologia integral”*, que passa por dentro do compromisso ecológico e do compromisso com a justiça social.

A reflexão a partir da educação foi seguida por uma análise reflexiva, no quinto texto, provocando, em nível filosófico, os nexos que vinculam e atravessam a ecologia e a justiça. Ao falar em justiça, é fundamental que se chame ao centro da atenção a memória das vítimas. Este diálogo filosófico sobre as injustiças ambientais e sociais foi secundado pelo sexto texto, que trouxe o esforço em curso da formulação das bases de uma *“filosofia ecológica integral”*, argumentando em favor dessa proposta filosófica nascente como potencial contribuição para *“o cuidado da casa comum e a construção de uma cultura socioambientalmente justa e solidária”*.

As três últimas intervenções nessa grande “Mesa Redonda” que foi o **Volume 2** começaram com um texto que trouxe *“o diálogo entre teologia, ciência e cosmologia indígena, a partir do conceito de ecologia integral”*, passando por um texto, na sequência, que pautou *“a participação social como fator determinante para o reconhecimento dos direitos da natureza”*, para concluir, num último texto, com o título *“ecologia integral, justiça socioambiental e bem viver”*. O legado dos povos tradicionais em seu convívio harmônico com a natureza perpassa, sob diferentes ângulos, as contribuições mais substanciais desses três textos, formulados a partir da teologia, do direito e da psicologia social. Buscou-se dar conta, a partir de diferentes ângulos, da grande riqueza de trocas de saberes com representantes do mundo acadêmico, de organizações culturais e religiosas, dos movimentos sociais e das populações tradicionais, na construção de componentes centrais do paradigma da ecologia integral, frente a um mundo que está tremendamente enfermo e desconjuntado.

Concluídas as duas grandes “Mesas Redondas” (*volume 1 e volume 2*), entra em cena, agora, a composição do **Volume 3**, também constituído, a exemplo dos anteriores, por nove capítulos:

O **primeiro capítulo** deste volume convida-nos para uma reflexão com o título: *“Paradoxos nos entrelaçamentos entre o social e o ambiental: a ecologia integral em múltiplas conexões”*. Aloisio Ruscheinsky nos conduz, com agilidade e maestria, por atalhos rápidos que pautam “ciência e tecnologia”, “consumo”, “autonomia, antropocentrismo e egolatria”, “consciência e interdependência”, “ecologia integral”, “formas de sustentabilidade socioambiental” e “o ser humano como parte integrante da natureza”. O autor conclui com algumas provocações, recuperando a palavra “utopia”. O texto aponta para a radicalidade da Ecologia Integral, afirmando: *“Se tratamos de ecologia integral, de fato, podemos partir do pressuposto de que os humanos são os primeiros a integrar ou fazer parte do âmbito do que denominamos de ecologia”*. Para o autor, faz-se, neste sentido, necessário educar e reeducar os nossos sentidos como tarefa inerente à sabedoria, ou seja, experiência de totalidade.

O **segundo capítulo** é assinado por Dimas Floriani e Nicolas Floriani e nos convida a pensar a produção e a constituição de sujeitos ecológicos plurais. O texto pauta, além de rica argumentação teórica e epistemológica, experiências com populações rurais tradicionais e respectivos indicadores de avaliação de autonomia socioambiental. Segundo os autores, *“a produção de sujeitos ecológicos plurais tem como pano de fundo a relação sociedade-natureza pela qual é possível buscar identificar o emaranhado de situações e conflitos e por*

onde emerge sua condição de sujeitos de ação". Colocando em questão o "mito do crescimento econômico", os autores propõem uma reflexão expositiva crítica sobre a possibilidade de vislumbrar a emergência de sujeitos ecológicos, na construção de autonomias socioambientais, não como um caminho pretensamente exclusivo, mas aberto e que se soma às muitas outras formas alternativas existentes e conhecidas. O texto *"privilegia os sistemas de práticas socioambientais de algumas populações tradicionais do centro-sul paranaense, em territórios faxinalenses e de produtores rurais agroecológicos"*.

Na sequência, o "mito do crescimento econômico" é confrontado a partir do modo perverso de como se dão os grandes empreendimentos de barragens no coração da Amazônia. É o **terceiro capítulo**, assinado por Guillermo Antonio Cardona Grisales. O autor coloca em questão os grandes empreendimentos na Amazônia, dentro da perspectiva da Ecologia Integral. O seu foco é a busca da justiça socioambiental, deixando claro que "socioambiental" diz respeito à justiça que deve ser feita de forma integrada, tanto às populações locais como ao meio ambiente. Com uma rica revisão bibliográfica o autor conduz-nos por um roteiro de elucidação da racionalidade do mundo científico perversamente a serviço dos empreendimentos predatórios e destruidores da vida no planeta. Entre as conclusões do texto destacamos um apelo central do autor: *"Faz-se necessário mudar o modo de fazer ciência. Se continuarmos com o estatuto das ciências como estão concebidas, continuaremos destruindo o planeta. Precisamos outros tipos de ciência que procurem o equilíbrio do planeta e das intervenções sociais e a igualdade social, o cuidado dos patrimônios econômicos, sociais e culturais que têm os povos e a natureza"*.

O **quarto capítulo**, de autoria de Sandoval Alves Rocha, retoma o tema caro da água. Com o título *"Água, elemento representativo da ecologia integral"*, o autor propõe um roteiro de reflexão, descortinando sucessivamente quatro grandes horizontes: "terra", "vida", "sociedade moderna" e "bem comum". O texto sublinha a importância da ecologia integral, que concebe a água *"como um elemento essencial a ser considerado nas suas múltiplas conexões, devendo ser protegido e administrado adequadamente para o benefício de todos"*. No centro da reflexão do autor está a crítica à racionalidade presente na modernidade, *"marcada pela separação entre o Ser Humano e a Natureza, ocasionando uma relação predatória do primeiro em relação ao segundo"*. O capítulo conclui evocando o posicionamento do Fórum Alternativo Mundial da Água – FAMA que, em 2018, declarou: *"Somos radicalmente contrários às diversas estratégias presentes e futuras de apropriação privada sobre a água,*

e defendemos o caráter público, comunitário e popular dos sistemas urbanos de gestão e cuidado da água e do saneamento”.

A exemplo do que aconteceu com textos marcantes nos dois volumes anteriores, também neste volume a dimensão da educação retorna, agora, com proposta provocativa na perspectiva da “decolonialidade”. É o **capítulo quinto**, assinado por Danilo Romeu Streck, Camila Wolpato Loureiro e Carolina Schenatto da Rosa. Com o título *“Por uma Educação Ecointegradora: perspectivas decoloniais”*, os/as autores/as retomam, de forma criativa, a temática da “educação integral”, sob o nome de “educação ecointegradora”. Transitando por uma reflexão estimulante que coloca em pauta “ética da vida e ética da morte”, o “conceito de humanização”, as “fontes de uma ética ecossituada”, o grupo autoral quer indicar que *“uma dimensão da superação da colonialidade da natureza pode ser viável a partir de pedagogias decoloniais que trabalhem para a promoção de uma educação ecointegradora”*. Na conclusão é colocada em destaque a proposta de voltarmos à história e aos sinais de esperança nela presentes. *“Ao olharmos para trás e para os lados conseguimos identificar sinais que nos inspiram a seguir em frente com mais esperança. A educação, como vimos, pode ajudar a desenvolver a capacidade, a humildade e a ousadia de ler esses sinais, os ‘inéditos viáveis’, que sempre existiram e que continuam emergindo na história”*.

Na sequência, também dentro de uma mesma perspectiva de decolonialidade, o **capítulo sexto**, de autoria de Adevanir Aparecida Pinheiro, Maria Nilza da Silva e José Ivo Follmann, com o título *“Decolonialidade e contrarracismo: o ‘ser branco’ no horizonte da descolonização das mentes”*, retoma uma dimensão do diálogo, já levantada fortemente no volume 1, quando se abordou “racismo ambiental, ecologia integral e *“casa comum”*”. A pauta do “combate ao racismo” como inerente à proposta da “decolonialidade” vem focada na importância de uma maior elucidação da consciência do “ser branco”. Trata-se de colocar em questão o “ser branco” no contexto racista dentro da sociedade brasileira. Parte-se do estabelecimento de um paralelo entre processos de alienação e patologia social do branco, para, em seguida, pautar a importância da descolonização das mentes embranquecidas na sociedade brasileira. A revisita à distinção entre “branquidade” e “branquitude” leva a uma nova tematização da educação das relações étnico-raciais como uma educação oportuna e necessária, sobretudo para os segmentos brancos da sociedade brasileira.

O **capítulo sétimo** é de autoria de Josenir Lopes Dettoni, que volta ao tema da “filosofia ecológica integral”, já abordada com um pequeno en-

saio no volume anterior, onde o autor trabalhou o tema da ecologia integral dentro da perspectiva da Carta Encíclica *Laudato Si'*, propondo algumas incursões na construção da “filosofia ecológica integral” com um rápido passeio reflexivo pautando “*Estética, Filosofia Ambiental, Antropologia Filosófica, Filosofia da Tecnologia, Epistemologia e Filosofia da Religião*”. O capítulo do presente volume tem o título: “*Filosofia Ecológica Integral : ampliando a reflexão*”, e busca dar conta de ampliar as reflexões anteriores, compartilhando “*considerações filosóficas ecointegrais introdutórias em Ética, Filosofia do Futuro, Filosofia Política e Filosofia da Economia*”. Ao finalizar o capítulo o autor destaca em forma de “considerações inconclusivas” que outras importantes áreas precisam ser desenvolvidas, dentro desta reflexão. “*Essa é uma tarefa aberta, a ser realizada por pesquisadoras e pesquisadores de todo o mundo interessados no novo paradigma*”.

Na sequência, permanecendo no terreno amplo e sempre provocativo da filosofia, inserimos o **capítulo oitavo**, de autoria de Adilson Felício Feiler. Pelo filósofo que é a referência central do texto, trata-se de um ensaio que alguns poderiam considerar, até certo ponto, dissonante de toda a lógica presente nas demais abordagens de nossa coletânea. O capítulo tem como título: “*Nietzsche: das forças cósmicas à economia ecológica integral*”. Trazer aspectos do pensamento de Nietzsche para dentro desta “Mesa Redonda” é, sem dúvida, uma provocação. Pois bem, a “*integralidade da vida*” é algo muito caro no pensamento nietzscheano. Não se trata, no entanto, de uma integralidade em que a compaixão e o amor cristão tenham lugar. Ao contrário, trata-se de uma luta de poderes ou forças. A visão de mundo nietzscheana é marcada pelas forças em contradição e luta onde a integralidade se manifesta no domínio dos mais fortes. O autor do capítulo persegue uma questão ousada: “*Em que medida, pela ativação das forças cósmicas que supera a moral que separa e ativa a normatividade natural que une, se pode atingir uma economia ecológica integral?*”

O **nono capítulo** que leva o título “*Ecologia integral na hipermodernidade: a construção do sujeito sustentável em tempos de barbárie*”, é de autoria de Teresinha Maria Gonçalves, Vanessa Lopes e Bruno da Silva Silveira. Nele se amplia a reflexão sobre a relação “humano-natureza”, a partir de uma leitura sobre o conceito de ecologia integral, propondo uma elaboração crítica sobre o sujeito maquínico expresso nos processos de subjetivação vinculados a descontroles contemporâneos, em “tempos de barbárie”, como consequência, em grande parte, do uso exacerbado das novas tecnologias. O texto pauta a questão da mercantilização da subjetividade pela atual sociedade de

consumo, que tem sua potência criativa atravessada por impulsos de desejo que apontam para um modelo de mundo inatingível e que é regido por um modo de vida insustentável. As/os autoras/es expressam uma postura de defesa da implementação de práticas de atenção e cuidado advindas de indivíduos que estejam conscientemente comprometidos com a preservação da vida em sua integralidade, como condição de uma sociedade que possa ser viável. Ou seja, a construção de sujeitos sustentáveis seria uma condição possível de reativar a sensibilidade e sentimento de pertencimento, sendo capaz de fomentar a empatia e a alteridade em prol de um futuro comum. O texto conclui com uma chamada sensibilizadora: *“Um reencantamento do mundo se faz necessário, com uma visão não antropocêntrica, para que o sujeito reveja suas bases civilizatórias e reestruture seu ideal de prosperidade, ampliando a ideia de preservação para o alcance de uma vida qualificada para todas e todos”*.

Finalizamos esta introdução repetindo um lembrete proferido em conferência sobre “Justiça Socioambiental”, no VII Congresso da Associação Nacional de Pesquisadores em Teologia e Ciências da Religião, em setembro de 2019: *“Os estragos quase indescritíveis em relação à harmonia da natureza, manifestos em paisagens horrendas de destruição da vida, sobretudo, nas periferias pobres das grandes cidades, não são mais do que manifestações dos estragos milenares que vêm marcando, de forma crescente, a autodestruição da própria humanidade”*. As reflexões elencadas na coletânea, aqui introduzidas, tanto no presente volume, como nos dois volumes que precederam, têm a consciência desses estragos milenares, que vêm se acelerando brutalmente, e manifestam, de diferentes formas, a urgente necessidade de mudanças de paradigma em nosso modo de produzir conhecimento, em nosso modo de organização da sociedade, na relação com a natureza e em nossas práticas concretas do dia a dia.

PARADOXOS NOS ENTRELAÇAMENTOS ENTRE O SOCIAL E O AMBIENTAL: A ECOLOGIA INTEGRAL EM MÚLTIPLAS CONEXÕES

Aloisio Ruscheinsky¹

Introdução

A emergência das teorias e das práticas da democracia, dos direitos humanos e da noção de justiça social já não pode ser integralmente abordada pelas ciências sociais sem considerar as raízes ecológicas de sustentação do sistema social, com a respectiva apropriação do ar, da água, da terra e da energia. Na leitura atenta da encíclica – *Carta Encíclica Laudato Si’ – sobre o cuidado da casa comum* – e ao mesmo tempo tendo um olhar transversal, em que a realidade local flui como um vetor foi possível identificar alguns paradoxos, podendo assim ressaltar a complexidade do fenômeno abordado. Os paradoxos a que nos referimos dizem respeito a dois movimentos de direções divergentes no seio de um mesmo fenômeno, e, como tal, intrinsecamente relacionados. Isto não implica em um dualismo, mas numa compreensão dialética dos processos históricos.

Deste ponto de vista, situam-se como paradoxos da sociedade contemporânea, entre outros: crescimento das grandes corporações com concentração de poder e riqueza e a ambição da emergência de sujeitos ativos, criativos e participativos, bem como as interligações entre a permanência de comportamentos violentos e autoritários no seio da sociedade civil e a cultura democrática como requisito para tratar o meio ambiente como um sujeito de direitos. Ao contrário, o cuidado da *casa comum* requer solidariedade política ou ainda a ética ambiental se conecta com solidariedade quanto ao bem-estar dos bens naturais. Nesta afinação, o uso do termo *cuidado* está implicitamente associado à solidariedade como um gesto político.

¹ Mestre e Doutor em Ciências Sociais (USP). Professor jubilado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Líder do Grupo de Pesquisa Sociedade e Ambiente: atores, conflitos e políticas ambientais.

No campo das abordagens ambientalistas há um crescente consenso de que existe uma profunda interface entre o social e o ambiental, pois que também se reconheça que uma dimensão não pode ser reduzida à outra. No caso da denominação de ecologia integral corre-se o risco da generalidade ou parcialidade: se tudo vale em sua significância e abrangência ou é relevante, ao mesmo tempo torna-se tudo como relativo. Também no campo ambiental é paradoxal o nexa entre os esforços a nível local e as iniciativas globais e como se elencam as mediações para esta conexão que não é automática. Ao mesmo tempo não cabe confundir a parte e o todo, ou seja, os problemas ambientais como ocorrem no ocidente podem se apresentar de forma divergente por mais que se advogue que os riscos socioambientais tendem a ser planetários. Nasce aí uma questão de como os problemas e as soluções locais podem ser extrapoladas para todo o planeta.

Uma abordagem a partir da ecologia integral precisa evitar algumas banalidades retóricas, como “a sociedade nunca mais será a mesma depois de ... (tal fenômeno)”. A abordagem aqui pretendida tenderá a se desvencilhar do desânimo como uma cultura de denúncia somente que obstaculiza o olhar sobre as alternativas e a generosidade dos outros. O enfoque a partir dos paradoxos será de alguma forma pessimista no diagnóstico ao reconhecer os elos perdidos, mas otimista quanto à ação como portas que se abrem para o futuro, embora toda a imprevisibilidade do que se possa vir a enunciar. É um aprendizado de lidar com as contradições e os paradoxos de forma positiva porquanto constitutivos da realidade social. As contraposições e os conflitos, assim como o lugar social do discurso, afetam profundamente o diálogo, a solidariedade e proposição de alternativas. Todavia, nada nos obriga a elegermos um dos lados, pois que numa perspectiva dialética o real não se reduz a binários. Em termos sociológicos, a sociedade contemporânea, e mesmo a biodiversidade, se move a partir de contradições, pelos encontros e desencontros, por antagonismos estruturantes dos nexos, reciprocamente implicados.

1. Ciência e tecnologia

No documento em análise, do papa Francisco, há o reconhecimento do paradoxo: se de um lado a ciência e a tecnologia são um produto estupendo da criatividade humana, de outro se trata de reconhecer os efeitos colaterais, os quais são constitutivos da dimensão política. Neste sentido, está em

consonância com os críticos da ciência moderna: não há neutralidade, mas efeitos ou usos contraditórios e a sucessão de formas de poder e controle. Paradoxalmente, novas tecnologias alimentam a capacidade destrutiva por meio de guerras, porquanto estas também instigam investigações científicas.

A consolidação e a difusão de múltiplas tecnologias, usualmente combinadas com distanciamento da origem e das causas dos fenômenos naturais, não vêm sendo acompanhadas por um desabrochar da responsabilidade socioambiental. Portanto, quanto mais meios tecnológicos disponíveis não significam equivalentes cuidados com os bens ambientais. Algumas das questões relativas às dimensões tecnológicas apontadas pela encíclica da ecologia integral:

- A crítica aos paradigmas da ciência e das formas de poder que derivam da capacidade de controle sobre e a partir da tecnologia (LS, 16).
- Na realidade, a tecnologia, ligada às finanças, tem produzido combustíveis fósseis, poluição do ar e da água, pesticidas e agrotóxicos. Assim, à medida que se pretende a única solução dos problemas, é incapaz de ver o mistério das múltiplas relações que existem entre as coisas (LS, 20).
- Novas tecnologias desenvolvidas atentam para a mitigação dos efeitos perversos do progresso, como as energias limpas e renováveis ou o saneamento básico.
- Por vezes uma intervenção tecnológica com efeitos nocivos exige outra intervenção tecnológica como forma de compensação, como no caso dos agrotóxicos (LS, 34), pois os riscos avolumam-se com a energia nuclear, a biotecnologia, organismos geneticamente modificados e as armas biológicas.
- Inovações tecnológicas podem estar associadas à exclusão social e ao arraigamento de desigualdades (LS, 46), ao mesmo tempo que um olhar do futuro precisa contar com elas.
- Por fim, a velocidade das inovações tecnológicas parece atada à noção de um crescimento infinito ou ilimitado, que se vincula por sua vez à falsa percepção da disponibilidade infinita dos bens naturais. Esta ilusão encontra-se associada à imprescindível capacidade de regeneração imediata ou os efeitos negativos podem ser manipulados e absorvidos (LS, 106).

Entre as duas dezenas de menções ao termo risco existem duas passagens em que o texto papal, de alguma forma, endossa a noção de “sociedade de risco” de Ulrich Beck (1997; 2006): a) Os riscos nem sempre se devem atribuir à própria técnica, mas à sua aplicação inadequada ou excessiva (LS, 133); b) Numa sociedade sustentável confluem ações de controle operacional sobre o aparecimento de efeitos não desejados dos processos de produção, e oportuna intervenção perante riscos incertos ou potenciais (LS, 177).

No campo da tecnologia, a maquiagem, as alterações estéticas, os cosméticos paradoxalmente podem ser vistos como um aperfeiçoamento da natureza; ao mesmo tempo, uma negação dos efeitos do tempo sobre a natureza humana. Se, de um lado, um olhar a partir da ecologia sublinhará a dimensão material constitutiva dos elementos da natureza, de outro lado há natureza sem cultura? É o que pregam os construtivistas: a natureza que visualizamos está de alguma forma (des)configurada pela ação humana.

2. Consumo

A alimentação e a água, além de substância material advinda do campo ambiental ou sinergias da natureza, desempenham um papel fundamental em todas as culturas. Ao mesmo tempo em que foram razão de ser ou fomentar formas de confraternização, também a disputa por elas gerou guerras. Os dois elementos quando vistos como mediadores das relações com o divino, ou a natureza como alteridade, singela expressão de uma mística³ e o reconhecimento do outro, tendem a gerar solidariedade (RUSCHEINSKY, 2010). Ao contrário, quanto mais os indivíduos ficam ensimesmados, afei-tos ao consumo ou utilitaristas, mais se sentirão estranhos diante da generosidade dos bens ambientais. O alimentar-se e o relacionamento com a água é um ato político. Isto não somente pelo fato de que importa o que e como

2 O conceito de sociedade de risco atenta para o advento de fenômenos imprevisíveis, incertos e inculcáveis quanto aos seus efeitos. Paradoxalmente também propõe a noção de modernização reflexiva para a compreensão da contemporaneidade. Existem dilemas para entender as vias pelas quais as soluções podem ser formuladas, não somente por peritos, mas múltiplos saberes.

3 A este propósito de uma mística parece importante ressaltar que não se encontra associado de imediato a uma religião institucional. Ver a propósito a breve entrevista “Eu, agnóstico, e o Papa. Nosso desafio comum pelo alimento e pelo meio ambiente”. Depoimento de Carlo Petrini (fundador do movimento *slow food*). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593588-eu-agnostico-e-o-papa-nosso-desafio-comum-pelo-alimento-e-pelo-meio-ambiente>.

a pessoa se alimenta, mas também representa a consumação de um outro, pois os seres vivos se alimentam de forma recíproca.

Se, de acordo com Feuerbach, “o homem é o que come”, como também o que veste, o que vê, onde habita, entre outras, isto para outros se apresenta como uma afirmação redutiva, pois para Gramsci os indivíduos são relações sociais. Ou ainda, o que expressa o que alguém é não é o que se propõe de fora para dentro, mas o que o sujeito é capaz de expressar.

A experiência ou a explicitação de uma crença religiosa parece insuficiente para mudanças visando o cuidado ambiental, porquanto não é mais confiável diante de políticos populistas e pastores que se parecem cada vez mais com mercadores, animadores de auditório ou palhaços. Certamente, não é por falta de experiência religiosa, como transcendência, como consumo suntuoso ou sóbrio, que no Estado do Vaticano subsistem espaços e práticas de corrupção, de sonegação da solidariedade, entre outros crimes. Mesmo no final do século XX ou primórdios do XXI, crentes e católicos em diversas partes do planeta pegam em armas para dilacerar os oponentes, como forma de purificação moral na face da terra. Portanto, há um nítido desafio de delinear qual mística se nos parece adequada a gerar os cuidados ensejados pelas encíclicas do papa Francisco. A experiência de um consumo alternativo, que se propõe a superar seja o fausto de poucos, seja a fome de muitos, pode ter como base três dimensões inerentes às reflexões operadas pelo papa Francisco: a origem comum, a recíproca pertença e o futuro compartilhado. O consumo de líquidos, sólidos e gasosos é um dos fenômenos pelos quais inexoravelmente as pessoas se conectam com a biodiversidade, o que também envolve um processo decisório porquanto pode acenar ao consumo sustentável como um capital cultural (FABRICIO; LEOCÁDIO, 2013; LOPES; TOTARO, 2016).

De alguma maneira, “consumir a mesma comida e a mesma bebida significa tornar-se um, juntos, estipular um contrato, uma aliança, reconhecer uma proximidade, uma acolhida recíproca, dar origem a uma relação ou aprofundá-la, delinear um esboço de *communitas*” (Enzo Bianchi)⁴. De outro, paradoxalmente, vem de longa data em que a organização de banquetes se tornou, também, uma mesa de encenações, de negociações familiares, comerciais, políticas, quando não de tramoias para afastar da mesma mesa

4 Somos o que comemos e como comemos. Artigo de Enzo Bianchi. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/549590-somos-o-que-comemos-e-como-comemos-artigo-de-enzo-bianchi>.

os indesejados. Algo em comum têm estas experiências: proximidade com resultados da generosidade da natureza. Para a sobriedade e a solicitude, a encíclica recomenda

nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente sem esta abertura para a admiração e o encanto, se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo, então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos (LS, 11).

Fato político relevante dos tempos em que vivemos são os contrapon-tos paradoxais entre desperdício, opulência ou esbanjamento e, de outro lado, a permanência na penúria e pobreza por multidões. A ostentação de intuítos em prol das desigualdades, somente em parte, decorre da espetacularização (abundância e prazer) dos atos relacionados à alimentação em detrimento de outros. Isto não retira a dimensão opressora e excludente da necro-política na medida em que renega a solidariedade, rompendo com a dimensão mediadora de relações com o outro.

Igualmente paradoxal é o nexa entre a pretensão de gerar mudanças globais e enfatizar a importância das coisas mínimas, de fazer a sua parte no cotidiano, como reduzir, reutilizar, reciclar, desligar a luz, economizar a água, consumir de forma comedida e colaborar com a coleta seletiva ou subsidiar os catadores. Particularmente cada um a seu modo e pertinência própria maltrata, danifica a biodiversidade do planeta (LS, 8), porque todos, em alguma medida, desfiguramos, consumimos e destruímos os bens naturais. Contudo, o compartilhamento da vida não é somente um cenário de privações da vida, de limites ou inimigos à vista, pois as interdependências são nada mais do que os fios de ativa esperança, o futuro compartilhado. O planeta é vida porque flui de forma permanente o poder admirável de se renovar, se expandir, se reciclar e se recriar.

A experiência da reciclagem possui, entre seus frutos, a reflexão pessoal e coletiva do que significa a cultura do descarte, contudo ultrapassando o fato como valor econômico. O significado mais profundo situa-se no reconhecimento da necessidade de encetar uma dinâmica de conversão do modo de vida. Por isto, há uma contraposição entre o bem-estar social de parte da população, associado à cultura do descarte e do desperdício, e a proposta de outro estilo de vida parcimonioso (LS, 16). O valor mais profundo da reciclagem atém-se à comunhão com o outro ou na cumplicidade de destino,

afinal tudo é movimento e inclusive, ao final, o ser humano volta a fecundar a terra. Sendo assim, é possível expressar a “consciência de que não existimos separados do mundo, mas que formamos com todos os elementos da natureza uma comunhão amorosa” (SUSIN, 2016, p. 46), de forma inexorável, por mais que sempre, também, seja uma escolha.

3. Autonomia, antropocentrismo e egolatria: consciência e interdependência

Os nexos entre homem-natureza podem ser divididos em ciclos: a subordinação do humano como um entre outros; o enunciado da excepcionalidade; a realização da supremacia conferida em particular por desdobramentos das ciências na modernidade; e a emergência da criação da natureza pelo homem ou o pós-humano. A ecologia integral advoga uma outra antropologia, uma vez que o curso da modernidade desembocou no antropocentrismo desordenado (LS, 118), ou diante de uma onnipresença do paradigma tecnocrático um novo e urgente descentramento do humano (MARRAS, 2018).

O paradoxal apresenta-se pela crítica a uma tipologia de antropocentrismo, ao mesmo tempo em que avista os riscos do inverso que seria o biocentrismo. Por meio deste último se eliminaria o compromisso de cuidado com a criação/biodiversidade. O comprometimento em sarar um mundo ferido por meio do cuidado com a *casa comum* exige reconhecer a alteridade, por meio de capacidades, conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade (LS, 118).

A força do antropocentrismo evidencia de forma peculiar uma crise moral e ética, de forma peculiar diante das mudanças climáticas (PETRAGLIA; FERNANDES; ARONE, 2020) e dos efeitos perversos do modo de vida sobre a biodiversidade. Esta crise se notabiliza com o advento da Covid-19 e as controvérsias amplamente debatidas ou o paradoxo entre vida social com a circulação de mercadorias e o isolamento social como forma de autoproteção e solidariedade social. O recrudescimento de um carnaval de imoralidade no momento de milhões de contagiados e de centenas de milhares de óbitos se visualiza por falsas notícias, pelo anúncio de medicamentos milagrosos, pela adesão à teoria da conspiração, pelo alvitre de descrédito das ciências, pela insanidade de alguns governantes ou empresários, pelo desdém em face das medidas de mitigação.

Podemos interrogar-nos se existem oportunidades perdidas⁵ para o meio ambiente no transcurso do ano 2020 em face das adversidades da Covid-19. Parece não existir sombra de dúvida que ocorreu um “experimento involuntário”, pois que, com as restrições impostas ou a desaceleração das atividades mercantis, houve uma melhora significativa nas condições do ar nas metrópoles.

Ao mesmo tempo que existe um profundo distanciamento entre autonomia dos sujeitos e a egolatria, de forma similar constata-se a paradoxal conexão entre consciência e interdependência. O termo consciência ou conscientização de uso recorrente encontra-se envolto em polêmicas quanto ao seu significado. Há que interrogar sobre o processo pelo qual indivíduos passam para a obtenção da capacidade de serem sujeitos ativos de mudança social. No que diz respeito à ecologia integral, a ética da responsabilidade pelo outro comparece como uma dimensão mediadora anterior ou concomitante com a questão da consciência de cuidados com o ambiental. Para tal intuito a qualidade da informação parece deter um papel fundamental (RUSCHEINSKY, 2010).

Na proposição da LS nem sempre está evidente e clara a decisiva distinção entre consciência do possível ou utopia, a consciência do real e a condição de alienação. Todavia, enuncia a dimensão dialética e utópica ao afirmar a possibilidade de transbordamentos ou novos cenários a partir de práticas sociais de responsabilidade socioambiental (TEIXEIRA; TEIXEIRA, 2018). Portanto, de forma surpreendente “tais transbordamentos de amor acontecem sobretudo nas encruzilhadas da vida, em momentos de abertura, fragilidade e humildade, quando o oceano do amor de Deus rebenta os diques da nossa autossuficiência e permite, assim, uma nova imaginação do possível” (FRANCISCO, 2020, n. 90).

4. Ecologia integral ou formas de sustentabilidade socioambiental

A encíclica demonstra larga sintonia com as reuniões das cúpulas e suas convenções/acordo internacionais e, ao mesmo tempo, um senso crí-

5 Enrico Franceschini. Quantas oportunidades perdidas para o meio ambiente no 2020 do Covid. <http://www.ihu.unisinos.br/605867-quantas-oportunidades-perdidas-para-o-meio-ambiente-no-2020-do-covid>.

co de seus efeitos parciais. Quanto à noção engendradora de desenvolvimento sustentável e seus diversos aspectos, o papa destaca uma questão que corrobora com as suas pretensões, que é a solidariedade intergeracional. Isto é, se temos heranças do passado, sem sombra de dúvida há que projetar a responsabilidade por um futuro para além de nós mesmos. É usual a preocupação da preservação de bens ambientais para as futuras gerações; todavia igualmente relevante se faz a interrogação quanto ao tipo de concepção da interdependência da geração futura deixamos ao meio ambiente. A abordagem dos direitos humanos inclui a dimensão ambiental para refletir sobre a concepção de direitos multigeracionais (BARRETO; MACHADO, 2016). Ou seja, os descendentes vão corresponder com dignidade as nossas inquietudes e cuidados e igualmente endossar estratégias para a permanência do diálogo com os bens naturais como uma alteridade. Esta é a condição de se pretender assimilar a condição de guardião do planeta (PETRAGLIA; FERNANDES; ARONE, 2020), para cuja função há que tratar da educação para gerar os cuidadores.

Isto porque, no caso brasileiro, os impactos de gerar mercadorias “avançam sem pudor sobre o território indígena à caça dos tesouros sob a terra. Esses brancos parecem querer devorar a terra, como tatus-canastras e queixadas! Se deixarmos seu número aumentar, vão devastar a floresta toda, do mesmo jeito que estão fazendo aqui” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 19). Este é um grito em prol de uma ecologia integral permeando a vida cotidiana; ao mesmo tempo, uma denúncia de racismo ambiental uma vez que as injustiças recaem de forma desproporcional sobre grupos étnicos.

Todavia, a ecologia integral, ao abordar a realidade sob ângulos diversos, compreende também as metrópoles como fatos históricos inegáveis, a vida urbana como uma materialidade existente; igualmente aborda a ecologia como algo interno ou inerente ao ser humano e externo ou políticas públicas e ações da sociedade civil.

As polêmicas proliferam quanto à explicação do advento da pandemia ao longo do curso de 2020⁶. Para alguns, que prezam o cuidado como princípio de interface com o ambiente, o desgaste dos bens ofertados pelo planeta é de tal envergadura que esta é um sintoma da vingança e que estamos

6 “A pandemia do coronavírus nos revela que o modo como habitamos a Casa Comum é nocivo à sua natureza. A lição que nos transmite soa: é imperioso reformatar a nossa forma de viver sobre ela, enquanto planeta vivo” Boff, Leonardo. BOFF, L. A. Terra se defende. *Revista IHU on-line*, v. 8, 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597421-a-terra-se-defende-artigo-de-leonardo-boff>.

consumindo bem mais do que é a capacidade de regeneração e de geração. Razão pela qual a reflexividade suscita a interrogação quanto aos caminhos para uma sociedade sustentável. A ecologia integral leva em consideração a possibilidade do advento de uma cidade sustentável, incluindo aí a complexidade das grandes metrópoles. Ora, esta meta impõe prestar contas quanto ao tipo de uso dos bens naturais porquanto a *casa comum* está em perigo. Em outros termos, a indiferença para com parcela da população empobrecida, bem como com o destino dos bens naturais traz para o cenário de que a barbárie pode se projetar inclusive numa sociedade com alto desenvolvimento tecnológico, com muitos meios de dominar os segredos do universo.

Por cidades sustentáveis, inteligentes, sadias juntam-se a segurança social e hídrica, por meio da conservação dos mananciais visando também o abastecimento público, a garantia de habitação, cuidar do patrimônio ambiental, conservar áreas com biodiversidade, mobilidade urbana, espaços coletivizados (MALTA, 2017). A ampliação do bem-estar sob a ótica universal da população é inseparável dos cuidados para com o ambiente. Neste sentido, o documento “ecologia integral” propõe uma “meia volta, volver” como premissa fundamental para um pacto socioambiental.

Uma das tragédias da sociedade contemporânea é que a questão ambiental se politizou excessivamente entre posicionamentos por vezes excludentes, outras vezes estigmatizados. Entram neste cenário os negacionistas, as teorias da conspiração, os cientistas, os ambientalistas, os catastrofistas. Trata-se da emergência de um debate político na esfera pública no sentido apregoado por Habermas: em outros termos, significaria comprometer-se com um diálogo na diversidade, com um cuidado com o outro, com o habitat ou a cidade sustentável.

Em vez disso, por mais que a questão ambiental tenha se projetado a nível internacional, por meio de conferências, documentos, pactos e acordos, o dissenso parece em expansão com politização ou dissonâncias políticas amplas. Juntam-se, no lado oposto ao cuidado apregoado pela ecologia integral, o antropocentrismo voraz que pretende dominar tudo e o negacionismo que nega as evidências aportadas a partir das observações científicas e tende a polarizar as narrativas. Além do mais, há que atentar para a distinção entre retórica e as efetivas práticas sociais.

Este último é o caso da extração mineral no Brasil, em especial das grandes mineradoras e seu impacto ambiental, ou o progresso econômico associado à degradação ambiental e humana. Na retórica também endossam uma dimensão da sustentabilidade como uma atitude e um jeito diferente

de operar sem degradar, ainda com melhoria contínua dos processos e práticas. Difundem que somam esforços e engajamento para garantir alinhamento de harmonização com a vida do planeta e das necessidades dos cidadãos. No papel tudo isto é muito fluido, mas os dramas e a tragédia dos desastres tecnológicos da Samarco em Mariana e da Vale em Brumadinho/MG são bem menos românticos⁷. Os cuidados ambientais, seja por compaixão pessoal, seja por políticas públicas nacionais, bem como acordos internacionais, consideram um “mundo ferido” que, por sua vez, afeta o conjunto da biodiversidade, incluindo os humanos.

A saúde do planeta encontra-se gravemente ameaçada pela depredação humana. Paradoxalmente conferimos enormes avanços tecnológicos e concomitantemente um alargamento da insegurança e das incertezas. A indústria dos seguros, as angústias diante do imprevisível e a alienação quanto aos prognósticos das mudanças ambientais apresentam-se como um futuro sobrecarregado de perguntas. As políticas ambientais vêm sendo desafiadas pela mercantilização de todas as coisas e pela sorrateira difusão do utilitarismo, inclusive quando se trata de justificar medidas de cuidados com os ecossistemas.

5. Somos parte integrante da natureza

De certo ponto de vista, movimentos de contestação e propositivos podem embasar ou fertilizar uma mudança longa como um húmus por meio do cuidado da casa comum e sobre o qual um outro futuro pode desabrochar. Porém, o seu sucesso está diretamente relacionado à amplitude ou abrangência e universalização como condição de mudar o imaginário, o mundo social, cultural e econômico. Na suposição de que a partir das pequenas coisas, ou cada um a cada dia faz escolhas, que podem trazer melhorias; no entanto, um impacto a nível global requer um movimento coletivo, redes de investigação, políticas socialmente amparadas e expandir as fronteiras, seja analítico-conceituais, seja de práticas socioambientais (SZWAKO;

7 Para atestar o que estamos questionando: “A presença da Vale em fóruns relacionados a assuntos como direitos humanos, combate à corrupção, equidade de gênero e conservação ambiental evidencia o nosso compromisso com os princípios do Pacto Global das Nações Unidas, e demonstra a nossa intenção em contribuir para o bem-estar da sociedade da qual fazemos parte”. Declaração do diretor presidente, Relatório Anual de Sustentabilidade 2017 da Vale. Disponível em: <https://docplayer.com.br/77188034-Relatorio-de-sustentabilidade-vale-com-rs2017.html>.

DOWBOR; PEREIRA, 2020). Essas boas práticas individuais sustentáveis usualmente são consideradas obsoletas, marginais ou folclóricas pelas políticas macroestruturais. Ou quando são destacadas por corporações podem ser uma forma de ofuscar outras formas macro de contaminação e degradação⁸.

A ênfase da encíclica sobre a ecologia integral talvez não possua como foco primordial a dimensão ambiental ou um esverdeamento do ensino social. “É uma encíclica que anima a esperança. A esperança como motor interior que se mobiliza para novos sonhos, novas perspectivas, novas reações” (OCAÑA, 2021). O próprio papa Francisco insiste que reduzir o documento a um texto ambientalista seria uma forma de restringir as suas pretensões. É antes uma abordagem socioambiental.

Hoje, as vítimas não são apenas indivíduos e grupos, mas continentes inteiros saqueados e jogados na sarjeta da história. Viver uma espiritualidade política, como o Papa Francisco incentiva ao longo da encíclica, não é apenas curar os feridos de hoje, mas também envolve trabalhar por uma mudança global na sociedade, lutando contra as causas estruturais da pobreza, o descarte de pessoas e alimentos, desigualdade, falta de trabalho, abrigo e terra, priorizando a vida de todos sobre o dinheiro e a apropriação dos bens de alguns (OCAÑA, 2021, s/p).

Se tratamos de ecologia integral, de fato, podemos partir do pressuposto de que os humanos são os primeiros a integrar ou fazer parte do âmbito do que denominamos de ecologia. Esta noção de pertencimento, por mais que possa parecer óbvia, de fato não é, em função de muitas circunstâncias e controvérsias, com a negação por meio de práticas sociais. No caso de Giddens, por meio da noção de reflexividade, advém a capacidade de refletir sobre as formas específicas de interação ou os efeitos das ações humanas no ambiente. Entretanto, no contexto da artificialização ou tecnificação das relações interpessoais, diante da velocidade das inovações tecnológicas e da circulação intensa e extensa de mercadorias, parece árduo tratar de uma nova abordagem ecológica ou um aprendizado da diversidade cultural conjuntamente com a patrimonialização da biodiversidade (LOPES; TOTARO, 2016), que questione as vertentes dominantes ou ensaiem uma harmonização com os ritmos dos bens ambientais.

8 Caso típico é o caso da Petrobras que ao longo dos anos tem financiado projetos de educação ambiental; ao mesmo tempo mantém uma atividade de exploração de energia fóssil que é inerentemente poluidora.

A ecologia integral se coaduna com o cuidado com a *casa comum* e, como tal, é, de um lado, uma continuidade com documentos precedentes; de outro, claramente significa uma inovação ou viragem no pensamento social cristão. A oposição ao seu conteúdo encontra-se diretamente ligada ao fato de incorporar o grito da terra – justiça ambiental – e o grito dos excluídos, o grito dos pobres – justiça social. Ao afirmar que o sistema é insustentável e doentio, surge um compromisso socioambiental e um delineamento político definido e alinhavado com forças de expressão e de conflito internacional.

6. Apontamentos de Utopia com intuito de considerações finais

Generosidade ou bondade é uma tônica da encíclica nas circunstâncias das entrelinhas da sociedade concorrencial capitalista. Do ponto de vista sociológico existem diversas ferramentas a que se pode atribuir o propósito de construir pontes entre o humano e seu habitat, de fazer emergir imaginários comuns em convivência e convergência, de forjar afetos, amizades, entrelaçamentos e relacionamentos vitais. Em termos gerais, as pessoas só cuidam de algo quando tem afeto ou conseguem expressar afeto: certamente isso se reporta também aos bens ambientais. A educação ambiental tenta agregar a dimensão racional, as ciências até a dimensão afetiva inerente aos cuidados com o ambiente.

É possível representar o contato e os cuidados com a complexidade ambiental como uma epifania do outro (FABIAN, 2007), que sugere uma visita ao diferente e ao idêntico. Parece antes um processo sociocultural de revelação progressiva, de visitar o outro com um encontro sempre ao mesmo tempo incompleto, assim como se alimentar a cada dia. É a gênese de um permanente desejo de novos encontros, pois que incapaz de uma vez por todas ou na totalidade; portanto se renova com suas sinergias específicas a cada novo encontro. Esta utopia paradoxal também está enunciada em outros documentos como:

[...] Espero que no final não haja ‘outros’, mas apenas um ‘nós’. Espero que tanta dor não seja inútil, que demos um salto para uma nova forma de vida e descubramos definitivamente que nos precisamos e nos devemos uns aos outros, para que a humanidade renasça com todos os rostos, todas as mãos e todas as vozes, para além das fronteiras que criamos (FT, 35).

Uma das questões visualizadas por meio de desencantamento com uma apreciação afetiva dos possíveis cuidados com o planeta e seus bens imprescindíveis à vida humana diz respeito à experiência de saborear. Diante de tantos produtos e sabores artificiais propor um estilo de vida que atente para os sabores da natureza parece um retorno ao passado. Todavia, apreender e compreender o significado de saborear deriva de uma experiência corporal, temporal e espiritual (FOLLMANN, 2019). Educar e reeducar os cinco sentidos é uma tarefa que se subordina ao que podemos denominar de sabedoria, ou seja, uma experiência de totalidade.

Referências

- BARRETO, Leandro M.; MACHADO, Paulo A. L. A construção do diálogo e da solidariedade e a proteção do bem ambiental e da natureza na concepção universal do humano, a partir de uma leitura da Encíclica Laudato Si. *Revista Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 13, n. 26, p. 319-336, 2016.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.
- BECK, U. *A sociedade de risco mundial: em busca da segurança perdida*. Edições 70, 2016
- FABIAN, Eloi P. A crítica ao sentido e à significação intelectualista e a defesa do sentido ético do humano em Humanisme de l'autre homme de Lévinas. *Revista de Ciências Humanas*, Frederico Westphalen, v. 8, n. 11, p. 187-204, 2007.
- FABRICIO, Ana C. B.; LEOCÁDIO, Áurio. Quem são os consumidores sustentáveis? *Ciências Sociais Unisinos*, v. 49, n. 3, p. 253-262, 2013.
- FOLLMANN, José I. O cuidado da casa comum: como caminho de espiritualidade e justiça. *Revista Convergência*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 523, p. 58-69, 2019.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LOPES, José R.; TOTARO, Paolo. O aprendizado da diversidade cultural e a patrimonialização da biodiversidade. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 52, n. 2, p. 196-204, 2016.

- MALTA, Eder. Patrimonialização, sustentabilidade e consumo: a recomposição da paisagem cultural do Rio de Janeiro. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, n. 3, p. 521-531, 2017.
- MARRAS, Stelio. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 250-266, 2018.
- OCAÑA, Emma Martínez. “Fratelli Tutti”: una llamada a vivir una espiritualidad política. *Religião Digital*, 4 jan. 2021. Disponível em: https://www.religiondigital.org/poner_letra_a_mi_canto/Fratelli-Tutti-llama-da-espiritualidad-politica_7_2302039784.html.
- PETRAGLIA, Izabel; FERNANDES, Marcel S.; ARONE, Mariangelica. Mudanças climáticas e a Encíclica Laudato si’ à luz do pensamento complexo. *Educação & Linguagem*, v. 23, n. 1, p. 157-176, 2020.
- RUSCHEINSKY, Aloisio. Informação, meio ambiente e atores sociais: mediação dos conflitos socioambientais. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 46, n. 3, p. 232-247, 2010.
- SUSIN, Luiz C. Conversão ecológica: “conversão da conversão”. In: MURAD, Afonso; TAVARES, S. S. Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 40-51.
- SZWAKO, José E. L.; DOWBOR, Monika; PEREIRA, Matheus M. Fronteiras dos Movimentos Sociais. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 8, n. 20, p. 7-25, 2020.
- TEIXEIRA, Ana P. F.; TEIXEIRA, Orci P. B. Encíclica Laudato Si’: o cuidado da casa comum fonte material do Direito no Estado Socioambiental. In: RUSCHEINSKY, Aloisio et al. (orgs.). *Ética, direito socioambiental e democracia*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2018. p. 42-58.

PRODUÇÃO E CONSTITUIÇÃO DE SUJEITOS ECOLÓGICOS PLURAIS: EXPERIÊNCIAS COM ALGUMAS POPULAÇÕES RURAIS TRADICIONAIS E INDICADORES DE AVALIAÇÃO DE AUTONOMIA SOCIOAMBIENTAL

Dimas Floriani¹
Nicolas Floriani²

Introdução

A produção de sujeitos ecológicos plurais tem como pano de fundo a relação sociedade-natureza pela qual é possível buscar identificar o emaranhado de situações e conflitos e por onde emerge sua condição de sujeitos de ação. O atual momento histórico das sociedades humanas é conhecido como crise civilizacional do modelo de desenvolvimento insustentável em curso, pois coloca em risco e em xeque as formas de apropriação e dos usos da natureza. Ademais, indagamos a respeito do tipo de padrão de desenvolvimento necessário e desejável para garantir as condições imprescindíveis para a reprodução da vida no Planeta, mas sem antes de deixarmos de caracterizar o que se pode designar por sujeitos ecológicos plurais.

Dessa maneira, o esgotamento do modelo de desenvolvimento das sociedades humanas se expressa pelo mito do crescimento econômico, espécie de mantra repetido por todos os tipos de regimes políticos atualmente existentes no Planeta, com a ilusão de que esse padrão produzirá bem-estar e felicidade a cada um e a todos os seres humanos. A ausência de mecanismos de freios para conter os efeitos entrópicos de exploração da natureza conta-

-
- 1 Doutor em Sociologia (UCL-Bélgica) e Pós-Doutor (El Colegio de México e PNUMA, 2002). Professor Titular Sênior no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento e no Programas de Pós-Graduação em Sociologia (UFPR). Pesquisador CNPq e Coordenador Acadêmico da Casa Latino-americana (CASLA), Curitiba, PR.
 - 2 Doutor em Meio Ambiente e Desenvolvimento e Mestre em Ciências do Solo, UFPR. Pós-doutor (CAPES, 2015) no Chile e na França. Professor Associado – Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Ponta Grossa, PR. Coordenador do Núcleo de Estudos de Agroecologia (NEA) e do Projeto UNItinerante.

mina as próprias bases da racionalidade instrumental dominantes e aponta para um colapso da reprodução desse modelo.

Por sua vez, os mecanismos que sustentam esse modelo são objeto de contestação e de dissenso por diferentes agentes sociais que se colocam de variadas maneiras contra a inércia criada pelo chamado período do antropoceno que rompeu o equilíbrio central entre modos e continuidade das condições de vida existentes e os mecanismos implementados para submeter a natureza a esses modos e usos.

Pretendemos, com este capítulo, apresentar uma fundamentação teórica, mas também proposições para pensar algumas das alternativas ao desenvolvimento hegemônico em curso, não apenas imaginadas hipoteticamente pelos intérpretes ou porta-vozes desses diversos atores sociais em presença no cenário dos embates socioambientais, sobretudo encaminhadas pelos seus diversos sistemas de práticas.

Para tanto, iniciamos com uma reflexão expositiva crítica sobre a possibilidade de vislumbrar a emergência de sujeitos ecológicos, situados no campo dos atores subalternos ao sistema de produção material (econômica, tecnológica) e imaterial (racionalidade cultural), para em seguida identificar como os atuais impasses civilizacionais podem impulsionar, obstaculizar ou motivar esses sujeitos na construção de autonomias socioambientais.

Não temos a pretensão nem a ilusão ingênua de propormos que essas experiências de construção de autonomias socioambientais se sobreponham ou anulem as demais experiências, sejam as que se configuram como hegemônicas e inerciais ao sistema de produção de mercadorias, nem aquelas oriundas de outras experiências alternativas e de contextos diversos aos aqui apresentados. Contudo, elas podem vir a somar e a compartilhar com as demais experiências de construção de alternativas ao desenvolvimento, abrindo assim outras rotas e buscas criativas para sairmos do labirinto e das armadilhas montadas pelo próprio sistema de funcionamento de produção, consumo e apropriação destrutiva da natureza.

A propósito das armadilhas montadas pelo sistema dominante, vale a metáfora bélica das tropas que, ao recuarem frente ao inimigo, vão deixando pelo caminho minas que podem explodir caso o inimigo se aventure a ocupar novamente os territórios ou então para retardar o tempo de perseguição. Resta saber se o grau de comprometimento e de destruição da biosfera, dos biomas e ecossistemas são irreversíveis quando as novas propostas forem aplicadas.

Mais do que isso, o modo de reprodução material do sistema vigente é solidário, em escala global, e coevolui com o modo de existência cultural

ou imaterial das sociedades humanas, sem o qual não seria possível manter e alimentar as expectativas objetivas e subjetivas de seus agentes e, portanto, do próprio sistema como um todo. Ou seja, o modelo de funcionamento material hegemônico e vigente não se sustentaria se não existissem os mecanismos culturais que o alimentam, embora contestáveis, como pretendemos indicar ao longo do texto.

Vale lembrar ainda que a segunda década do século XXI reinstala e reatualiza a pandemia viral global, já anunciada há cem anos, mas igualmente de grandes proporções e que se inscreve como signo de negatividade da modernidade, uma vez que a crise ambiental traz como marca o alerta contra as ilusões de um progresso radioso e a instauração do paraíso terrenal sobre os escombros do próprio progresso, ou pelas minas deixadas ao longo do caminho. Trata-se de renunciar de vez ao plano de voo projetado? Quais planos alternativos existem para pousar a nave desgovernada? Será possível retomar o voo novamente após os reparos da avaria? Isso se de fato tivermos tempo para aterrisar antes da catástrofe. O que finalmente fará os seres humanos pararem de uma vez para repensarem seu presente e seu porvir?

A última indagação, a respeito da consciência que os seres humanos desenvolvem sobre suas intenções e sobre efeitos de suas ações, é um capítulo em aberto que desafia todas as etapas históricas de formação das sociedades humanas. Refere-se também ao grau de precisão e de ilusão, de fabulação produzida sobre o que são, o que fizeram e fazem e o que esperam. São nesses espaços intersticiais e em seus vazios que emergem sua dimensão simbólica, figurativa e a produção de ideologias e crenças apropriadas por variadas linguagens (estética, religiosa, normativa).

O que nos interessa explorar no presente texto não é propriamente desvendar essa questão entre o ser e a consciência, nem as diversas formas históricas assumidas sobre esse debate (pela filosofia e pela ciência, principalmente), tarefa quase impossível de equacionar. Nosso objetivo aqui é bem mais modesto. Assim, é possível tratar dessa questão em pequena escala das ações humanas, por meio da produção de racionalidades que se enfrentam nas experiências materiais e culturais na relação sociedade-natureza, cujo foco aqui proposto privilegia os sistemas de práticas socioambientais de algumas populações tradicionais do centro-sul paranaense, em territórios faxinalenses e de produtores rurais agroecológicos.

Em relação aos sistemas de práticas e à ecologia dos saberes dos sujeitos ecológicos, sua constituição deriva de circunstâncias históricas, culturais e políticas. Essas circunstâncias tendem a ser gestadas por longos

períodos, por isso é necessário identificar a origem desse debate, em escala internacional. Assim, interessa-nos resgatar alguns dos principais momentos em que emerge o período da crise socioambiental, inaugurada nos anos 1970 com a primeira grande conferência internacional realizada na Suécia (1972), intitulada o Homem e a Biosfera e posteriormente ampliada e aprofundada por diversas outras conferências, declarações e tratados internacionais³.

Neste capítulo, pretendemos trazer três dimensões sobre a constituição dos sujeitos ecológicos⁴: 1) sua localização em espaços que designamos como “territórios da diferença” e que remetem a contextos de confronto com os demais atores sociais, principalmente aos hegemônicos (Estado, agentes econômicos de mercado, sistema das tecnociências, sistema cultural associado à racionalidade dos estilos de vida de consumo); 2) seus sistemas de práticas associados à gestão dos territórios, aos tipos de relação com a natureza e aos seus usos, com cuidados ecológicos de preservação e de reprodução das condições materiais de vida, de acordo com os princípios do socioambientalismo crítico; 3) suas experiências de vida e de associativismo voltadas a projetos de construção de autonomias socioambientais.

Dessa maneira, delineamos, nas próximas seções, alguns dos elementos teóricos, metodológicos, bem como o balanço de alguns dos resultados das experiências desenvolvidas pelos sujeitos ecológicos, com o propósito de desenhar alguns dos principais fundamentos epistemológicos capazes de agregar ao coletivo que pretende inserir-se no movimento mais amplo de constituição do campo da Ecologia Integral.

Ao apresentarmos a crise socioambiental como crise civilizacional, é necessário destacar, uma vez mais, que essa se processa pela estrutura e dinâmica sistêmica do modelo de produção, de consumo e pelos mecanismos

3 Além da Conferência de Estocolmo sobre Meio Ambiente (1972), destacam-se importantes Declarações e Tratados que envolvem a questão socioambiental: A Declaração dos Direitos Animais (1978); A Declaração sobre o Genoma (1997); A Declaração dos Direitos Indígenas (2007); A Convenção 169 da OIT sobre consulta às comunidades e povos originários, atingidos por megaprojetos extrativistas e de infraestrutura (1989); Convenção sobre Diversidade Biológica (1992); Convenção sobre as Mudanças Climáticas (1992 e 1997 com o Protocolo de Kyoto); Declaração sobre Bioética e Direitos Humanos (2005).

4 Tomamos como referência o título da tese de doutorado de Isabel Carvalho (2002) para designar a categoria de “sujeitos ecológicos”. Contudo, buscamos ir além da dimensão subjetiva contida nessa designação, ao associar outras dimensões a esses sujeitos, tais como o sistema de práticas (ecologia das práticas), o processo cognitivo desenvolvido por eles (ecologia de saberes) e o contexto histórico e cultural no qual se constituem como tais, pelo nível de conflituosidade e de possibilidade que têm para construir autonomias socioambientais.

políticos e culturais que lhe dão suporte em escala planetária. Essa dinâmica foi acelerada pelo sistema de crenças de que não deveria haver obstáculos ao desenvolvimento e ao crescimento econômico e que todos os países e suas populações do globo seriam igualmente beneficiários de seus resultados.

Assim, na primeira seção, voltada para a **constituição de sujeitos ecológicos, ecologia dos saberes e sistemas de práticas**, apresentamos dois diagramas que buscam articular diversos níveis constitutivos da formação histórica dos sujeitos, como entes ou atores que se inscrevem na dimensão englobante da relação sociedade-natureza. A expressão dessa relação pode ser captada pelos conflitos políticos decorrentes, entre os atores hegemônicos e os subalternos, com possibilidades de diálogo, segundo suas capacidades enunciativas e as práticas políticas autônomas de seus recursos mobilizados, enquanto sujeitos capazes de se autorreconhecerem coletivamente pelas suas identidades culturais.

Na segunda seção, dedicada ao tema das **capacidades enunciativas e de práticas políticas autônomas e diferenciadas**, pretendemos estabelecer algumas diferenças essenciais no campo dos sujeitos ecológicos, ao considerarmos que nem todos os atores alinhados com a defesa do socioambientalismo pertencem originariamente aos atores subalternos e designamos às organizações sociais associadas nessa defesa como grupo de apoiadores ou ainda de atores não integrados ao sistema dominante. Utilizamos um exemplo histórico emblemático – A Cúpula dos Povos no evento internacional Rio +20 de 2012 – para verificar como é possível apresentar as capacidades enunciativas dos sujeitos ecológicos contra a ordem estabelecida. O principal propósito dessa ilustração é demonstrar que sem essa capacidade enunciativa é pouco provável considerar a existência de sujeitos ecológicos.

Na terceira seção, sobre **algumas precondições para o desenvolvimento de uma consciência ecológica e a busca por autonomias socioambientais**, são formulados os pontos básicos para a constituição de uma consciência ecológica por meio da qual esses sujeitos associam seus sistemas de práticas com o desenvolvimento de uma consciência ética sobre a natureza, o saber cuidar e o bem viver. O desenvolvimento dessa consciência ocorre pelo trabalho de subjetivação identificado como produção e reafirmação de identidade coletiva de central importância na produção de incidências sobre a organização sociopolítica das comunidades.

Dessa maneira, e para algumas consequências práticas e aplicadas de nossa proposta, apresentamos, na quarta seção, **alguns indicadores socioambientais na constituição de sujeitos ecológicos no estudo de caso**

com populações tradicionais rurais do centro-sul do Paraná, a fim de avaliarmos os alcances e limites de seus sistemas de práticas, bem como sua capacidade de êxito na mobilização de recursos, na busca de construção das chamadas autonomias socioambientais. É necessário enfatizar que essas experiências decorrem de um Programa de pesquisa e extensão de caráter transdisciplinar, Programa UNItinerante – Universidade Itinerante pelos Direitos Humanos, da Natureza, pela Paz e o Bem Viver: Agosto 2019 (<https://parlamentounitinerante.blogspot.com/>) – abarcando projetos aplicados em comunidades rurais, que tem como parceiros agricultores(as) de populações tradicionais, organizações sociais locais e regionais, agentes públicos destacadamente municipais e academia⁵.

Finalmente, alertamos para as circunstâncias intelectuais da produção do presente capítulo: trata-se de uma espécie de síntese realizada a partir de uma reflexão que se iniciou em 2015 sobre alguns dos temas aqui abordados e que podem ser encontrados nas referências bibliográficas de nossa autoria ou em coautoria em grupos de pesquisa, citadas no final do capítulo. Acreditamos que as referências a esses temas permitem sistematizar e tentar consolidar um campo de produção do conhecimento socioambiental a ser compartilhado entre pesquisadores e atores envolvidos, a fim de promover o diálogo necessário entre acadêmicos e não acadêmicos.

1. A constituição de sujeitos ecológicos, ecologia dos saberes e sistemas de práticas

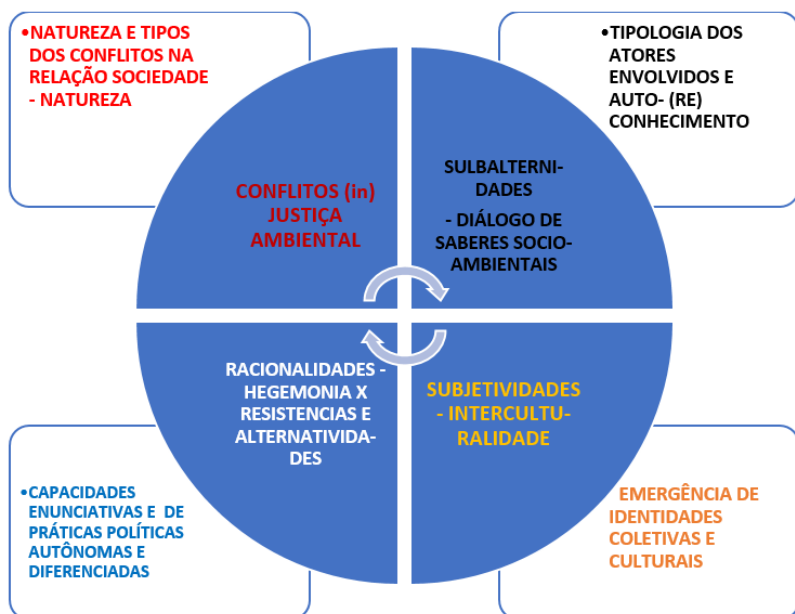
Na sequência, apresentamos um modelo de interação entre sujeitos ou agentes históricos, por meio do qual destacamos um sistema de interação com quatro dimensões importantes de sua constituição como sujeitos:

5 Nossa atuação em quatro municípios da região centro-sul paranaense (Imbaú, Imbituva, Ponta Grossa e Rebouças) ocorre em função do desenvolvimento de quatro projetos de pesquisa-extensão financiados por agências de fomento acadêmico: *Das territorialidades tradicionais às territorializações da agroecologia: saberes, práticas e políticas de natureza em comunidades rurais tradicionais do Paraná* (CNPq, Edital Universal 01/2016); *Núcleo de Estudos e Capacitação Sociotécnica de Populações Tradicionais em Agroecologia nos Territórios Faxinalenses* (CNPq, Edital NEA 21/2019); *Selo Socioambiental “Produtos da Agrofloresta Faxinalense”: Capacitação Sociotécnica e Empoderamento Jurídico para a Inclusão Social e Geração de Renda em Comunidades Rurais Faxinalenses do Paraná* (Edital USF/SETI, 2016); *Sistema Participativo de Certificação Socioambiental da Agrofloresta Faxinalense: da diferenciação à qualificação dos produtos de comunidades rurais tradicionais do Paraná* (Edital USF/SETI, 2018).

1) Por um lado, sua relação com a natureza e a possibilidade de conflitos associados ao esquema da (in)justiça ambiental; quer dizer, o processo de marginalização social desses sujeitos pode agravar ou atenuar sua condição de reconhecimento jurídico-social; 2) uma diversidade de tipos de atores na condição de subalternidade diante dos demais atores – social, econômica e tecnologicamente estabelecidos –, bem como sua capacidade de exercer um diálogo desde sua condição de reconhecimento jurídico-político e cultural; esse diálogo compreende também a possibilidade de explicitar seus saberes e tecnologias próprias às suas experiências alternativas (de gestão dos territórios, práticas de manejo e de produção agroecológicas etc.); 3) associadas a essa possibilidade de diálogo estão suas capacidades enunciativas, apoiadas em bases práticas e políticas, garantindo-lhes possibilidades de autonomias diferenciadas; 4) por fim, a quarta dimensão se remete à produção de subjetividades pelas quais se constituem identidades coletivas e propostas para uma ética da natureza.

Para ilustrar essa dinâmica dos sujeitos em suas quatro dimensões de interação, apresentamos o Diagrama 1:

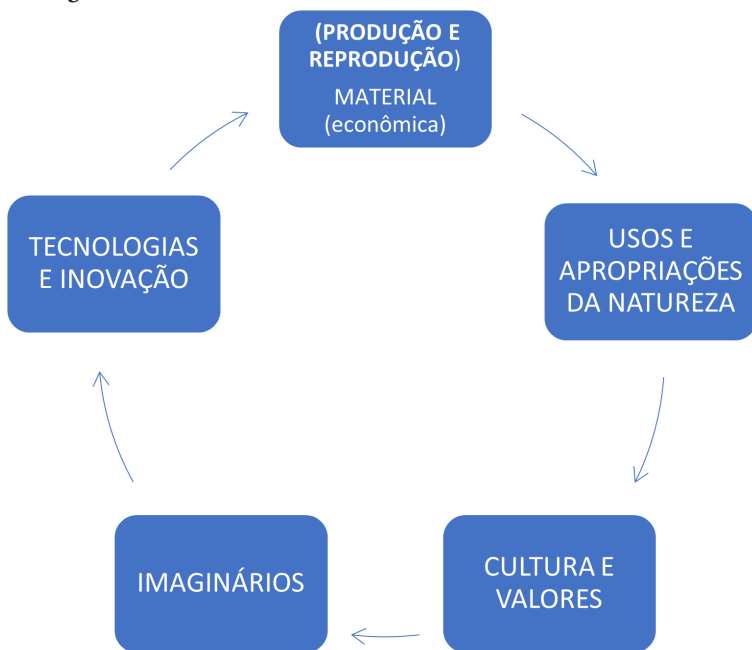
Diagrama 1: SUJEITOS (AGENTES) HISTÓRICOS



Trata-se apenas de apresentar, de uma maneira sintética, a dinâmica sistêmica em que ocorrem as inter-relações dos agentes ou sujeitos com a natureza, mediados pelas suas práticas. Cada um dos subsistemas mereceria maior aprofundamento, o que não será possível fazer neste capítulo. Mesmo assim, destacamos, ao longo do texto, com maior ênfase, os tipos de conflitos na relação sociedade-natureza, as tipologias dos atores envolvidos (subalternidade), a produção de subjetividades (processo de subjetivação) e as experiências de construção de alternativas (autonomias socioambientais).

Uma vez que *Ecologia das Práticas* é o elemento mediador central da ação dos sujeitos ecológicos, destacamos, no Diagrama 2, os seguintes elementos em torno da Produção e Reprodução de variadas práticas (materiais e imateriais) em interação tensa e conflituosa, representadas em cinco dimensões: Material (econômica, no sentido amplo)⁶; Usos e Apropriações da Natureza; Cultura e Valores; Imaginários; Tecnologias e Inovação.

Diagrama 2: SISTEMAS DE PRÁTICAS (ECOLOGIA DAS PRÁTICAS)



6 “A economia de hoje é divisiva e degenerativa por definição. A economia de amanhã deve ser distributiva e regenerativa por concepção” (RAWORTH, 2019, p. 170).

Em alguns de seus escritos e entrevistas, Stengers (1997, 2005)⁷ trata da ecologia das práticas no contexto da produção de fatos e artefatos científicos, ponderando criticamente os usos de uma racionalidade científica autossuficiente e capaz de submeter e julgar a toda a “economia do conhecimento” (termo usado pela própria autora).

Neste sentido, o termo “ecologia das práticas” aproxima-se bastante ao correlato de “ecologia dos saberes” de Boaventura de Sousa Santos, ambas distantes da visão de Arturo Escobar (2014), uma vez que o foco deste último autor é sobre situações de vida em contextos em que as lógicas comunitárias tornam complexa a noção mais precisa de cultura como estrutura simbólica, ou seja, entendendo a cultura como “diferença radical” emergente, quer dizer, muito diferente do contexto europeu. Dessa maneira, a perspectiva cultural está centrada no comunal como política de relacionalidade.

Para a reconstituição dessas dimensões, segundo Escobar, os povos indígenas e afrodescendentes da América Latina estão acionando políticas de relacionalidade, por meio de dois grandes processos: 1) a *problematização das identidades “nacionais”*, com o concomitante surgimento de conhecimentos e identidades indígenas, afrodescendentes e camponesas; e 2) a *problematização da vida*, em relação à crise da biodiversidade, à mudança climática e ao aumento da destruição ambiental pelas indústrias extrativistas.

Escobar propõe ainda a elaboração de estudos do pluriverso como alternativas viáveis ao discurso e práticas do mundo único para aqueles uni-mundistas modernos, cansados já de suas narrativas universalistas vazias, buscando assim entender os múltiplos projetos baseados em outros compromissos ontológicos e formas de mundificar a vida e as muitas maneiras de como essas lutas podem debilitar o projeto de um mundo único e, ao mesmo tempo, contribuem para ampliar seus espaços de r(e) existência.

Os estudos do pluriverso são necessariamente inter-epistêmicos: partem da premissa de que existem muitas configurações do conhecimento

7 “O que busca fazer existir a ecologia das práticas como possível – praticantes que aprendem a se apresentar desde o que os obrigam para tal – não oferece certamente nenhuma das garantias que reivindicam aqueles que afirmam ser necessário usar juízos valorativos e que é necessária uma definição de interesse geral em relação ao qual todos – isto é cada um(a) – devem submissão. O que importa não é o direito de exclusão, mas sim uma capacidade de “inclusão” e que exige uma cultura ao mesmo tempo de atenção e de insubmissão” (STENGERS, 2006, p. 173-174). Tradução livre.

e do saber, muito além do espaço consagrado como tal pela academia. Problematizam as ontologias dualistas modernas e se abrem às ontologias relacionais que, como a terra mesma, caracterizam os mundos de muitos povos com apego ao lugar e ao território. Esses estudos aplicam-se não só a contextos rurais e a grupos étnicos, mas igualmente aos mundos urbanos. Neste sentido, os estudos do pluriverso terão que lavar seus próprios caminhos, além da academia, com os sonhos da terra, dos povos e dos movimentos que insistem em imaginar e tecer outros mundos.

Naquilo que nos concerne, a designação que adotamos como “ecologia das práticas” não poderia deixar de referir-se ao processo de construção do conhecimento científico e de outros saberes culturalmente legitimados, tais como os etnoconhecimentos, porém com uma importante diferença, qual seja: por um lado, como pode ocorrer a coexistência de ambos saberes, em que condições isso se dá e a que tipos de geração de confrontos, conflitos e assimilações decorrem desses encontros; por outro lado, não se trata apenas de mecanismos cognitivos ou culturais, mas de ocorrências políticas no espaço público, uma vez que mobilizam o “grande público”, além das possíveis validações ou impugnações por parte do Direito e dos demais controles de outros Aparelhos Ideológicos do Estado.

Por fim, uma ecologia das práticas implica no agenciamento de ações por parte dos atores envolvidos, com implicações diversas para o realinhamento e autorreconhecimento desses atores na arena política, muito além do que simplesmente circunscritos aos territórios corporativos dos chamados praticantes da ciência e dos etnoconhecimentos. Neste sentido, é necessário estar atento(a)s às situações concretas dessas ocorrências, **não existindo respostas ou consequências únicas e universais para elas.**

Dessa maneira, não separamos o modo de conhecer com o modo de atuar, seja do ponto de vista hegemônico como do contra-hegemônico, isto é, se é problemático pensar o mundo desde uma única forma de conhecer, por outro lado a aproximação entre diversas e diferentes epistemes revela as dimensões incompletas do saber sobre e do fazer no mundo, ou como nos reporta Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 58):

“Todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos. Todos os conhecimentos são testemunhais porque o que conhecem sobre o real (a sua dimensão ativa) se reflete sempre no que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento (a sua dimensão subjetiva)”.

2. Capacidades enunciativas e de práticas políticas autônomas e diferenciadas⁸

De início, pretende-se fazer uma rápida distinção entre as noções de *atores não integrados* e grupos ou categorias sociais *subalternas*, a fim de diferenciar a existência de atores que estabelecem relações próximas com as atividades ambientalistas, como é o caso dos apoiadores das lutas ecológicas, reunidos geralmente em ONGs, mas que possuem uma origem social diferente da categoria dos atores sociais subalternos.

No caso desses apoiadores, prefere-se o termo de *atores não integrados* ou críticos do sistema dominante para diferenciá-los dos *atores subalternos*, uma vez que a diversidade desses coletivos, presentes nos encontros oficiais dos estados nacionais e das agências internacionais, nem sempre equivalem à subalternidade como conceito político, embora busquem representar ou falar, na maioria das situações, em nome dos subalternos.

Por sua vez, consideramos *subalternos* os grupos e categorias sociais que pertencem historicamente a um sistema de subtração ou de destituição de sua condição original, por meio de alguns mecanismos de poder e de exclusão, tais como a expropriação dos territórios, a privação da liberdade, a integração forçada ao Estado Nacional, como é o caso das populações indígenas, das demais populações tradicionais, dos sem-terra, dos sem-teto, dos subempregados urbanos e dos afrodescendentes.

Para ilustrarmos a ocorrência da constituição e dos usos das capacidades enunciativas dos atores que se opõem ao sistema dominante, quando se trata de confrontar visões e práticas em relação ao meio ambiente, tomamos o caso emblemático da realização histórica da Cúpula dos Povos no Rio de Janeiro em 2012.

Embora muitas das populações consideradas aqui como subalternas estivessem representadas na Cúpula dos Povos do Rio+20, encontravam-se presentes ONGs nacionais e internacionais profissionalizadas, representantes de alguns partidos políticos, sindicatos de trabalhadores, servidores públicos, pesquisadores, intelectuais, militantes ambientalistas, estudantes etc.

A Cúpula dos Povos reivindicava seu papel de opositor às propostas do discurso oficial do documento NOSSO FUTURO COMUM. Daí que, do ponto de vista da produção discursiva, é adequado considerar que o documento da Cúpula dos Povos constitui-se e apresenta-se como formulador de

8 A abordagem desta seção remete-se a outro trabalho nosso e que foi publicado em livro (FLORIANI, 2016).

uma *retórica da contestação*, expressão daquilo que consideramos aqui como *capacidade enunciativa dos subalternos* e condição necessária para reunir vontades e intenções políticas desses grupos, tornando-os visíveis e atuantes na esfera pública para exercerem sua condição de sujeitos ecológicos.

Como representantes dessas organizações sociais populares e na condição de seus porta-vozes ou intercessores no grande evento mundial da Cúpula dos Povos, convertem-se em uma espécie de vanguarda desse coletivo; isto não significa que suas bases estivessem presentes no evento, geralmente formadas por pessoas comuns que têm suas rotinas diárias, no esforço também de sobreviver de maneira simples e, em muitos casos, de forma sofrida. Contudo, suas posições discursivas são apresentadas de maneira radical e militante, cuja doutrina ou discurso crítico depende de motivações e engajamentos político-ideológicos com a causa, mais do que um discurso que perpassa o dia a dia das pessoas comuns desses movimentos.

No contexto do grande evento internacional da conferência da ONU sobre desenvolvimento sustentável, RIO+20 e da cúpula dos povos por justiça social e ambiental, ocorridos simultaneamente em junho de 2012 na cidade do Rio de Janeiro, confrontaram-se dois tipos de formulações discursivas, aqui referidas como exemplo de ilustração sobre a importância da capacidade enunciativa dos sujeitos ecológicos enquanto sujeitos de ação política.

Por um lado, uma discursividade que se inscreve nas grandes estratégias políticas e geopolíticas globais dos Estados-Nação, dos agentes econômicos e políticos multissetoriais e transnacionais, cujo eixo articulador é o sistema de mercado, com suas lógicas financeiras e mercantis, com os desafios do crescimento econômico, impregnado agora pela semântica da sustentabilidade e da economia verde.

Desde outra perspectiva oposta, a produção de uma retórica da contestação, enunciada por atores, saberes e visões de mundo fundamentalmente contrapostas às matrizes de pensamento e de ação da Conferência da ONU. Esta ordem discursiva reivindica para si a condição de representante da Cúpula dos Povos.

As circunstâncias do evento, com alguns de seus cenários, foram assim descritas pela Revista Poli (2012, p. 4):

Enquanto no Riocentro (193) delegações do mundo todo se digladiavam em torno de pautas como o fim do *lobby* para a produção de combustíveis fósseis (rejeitada), no Aterro do Flamengo, onde se realizou a Cúpula dos Povos a partir do dia 15, ninguém parecia ter a menor dúvi-

da quanto aos riscos representados pelas indústrias extrativas – mesmo porque muitas das comunidades presentes sentem na pele os prejuízos da exploração de gás, petróleo e carvão.

(...)Desenhada para dar visibilidade às lutas e soluções das populações, a Cúpula recebeu aproximadamente 350 mil participantes de todas as partes do planeta. A diversidade era imensa: indígenas, quilombolas, afetados por usinas hidrelétricas e nucleares, por empreendimentos industriais ligados ao agronegócio, militantes feministas, pró mobilidade urbana, ecossocialistas, cientistas compunham parte do público atraído pela programação variada, que acolheu 800 atividades autogestionadas propostas por centenas de entidades.⁹

O domínio discursivo ou argumentativo da capacidade enunciativa dos atores, sejam dos hegemônicos ou subalternos, se processa pelas articulações internas dos textos (a gramática dos conceitos); pela hierarquização e organização temática, com as lógicas conceituais e argumentativas; pelo imaginário (sistemas ideativos e valorativos sobre o que cada um dos lados pretende como ideal de sociedade e quais os problemas que devem ser identificados e visados); e, por fim, como se dá o processo de contraposição ou de contestação argumentativa, neste caso, por parte da Cúpula dos Povos em relação ao documento NOSSO FUTURO COMUM da ONU que representa a visão hegemônica das instituições estatais e de outras agências internacionais corporativas (*retóricas hegemônicas*).

Como estavam em jogo as disputas do significado de sustentabilidade para ambos os discursos contrapostos, grosso modo podemos identificar profundas e até antagônicas diferenças entre ambos enunciados: por um lado, a apropriação da sustentabilidade por parte do discurso oficial hegemônico não abria mão do crescimento econômico, atribuindo ao mercado os mecanismos de autorregulação das externalidades perversas ou pelo poder de judicialização dos Estados, enquanto que a retórica da contestação questionava essa racionalidade instrumental exercida sobre a natureza, denunciando as injustiças ambientais derivadas dessa racionalidade e reivindicando autonomia para os atores subalternos (FLORIANI, 2016).

9 O Grupo de Articulação (GA) Internacional do Comitê Facilitador para a Sociedade Civil na Rio+20 (CFSC) da Cúpula dos Povos é formado por 35 redes, organizações e movimentos sociais de 13 diferentes países. Seus representantes trabalham junto ao GA Nacional (com 40 redes representadas) na coordenação metodológica e política da Cúpula dos Povos (ONU, 2012, p. 37).

3. Algumas precondições para o desenvolvimento de uma consciência ecológica e a busca por autonomias socioambientais

A constituição de sujeitos ecológicos, vinculada a projetos de autonomia socioambiental, ocorre quando esses sujeitos associam seus sistemas de práticas com o desenvolvimento de uma consciência ética sobre a natureza, o saber cuidar e o bem viver. Para tanto, temos buscado identificar esse processo de subjetivação (DELEUZE, 2015) apresentado em outro de nossos escritos (FLORIANI, 2019, p. 96-97) e que envolve questões vinculadas ao desenvolvimento de uma consciência ecológica em triplo sentido:

1) Por um lado, uma consciência cognitiva em torno das condições de produção, reprodução da vida e do ambiente sicionatural (espaço, território, lugar), no qual os seres humanos desenvolvem suas atividades materiais e simbólicas; essa consciência cognitiva pode ser alcançada por diversos caminhos, mas principalmente pelo acesso ao conhecimento científico e às demais formas de conhecimento tradicionais, vinculados às práticas culturais milenares ou seculares de muitas culturas (povos nativos, originários, camponeses, pescadores artesanais, coletores e extrativistas de florestas, agricultores agroecológicos etc.); por outro lado, o desenvolvimento de uma consciência moral que contenha valores em torno do saber cuidar, do saber viver e do saber preservar os bens comuns da natureza.

2) Como segundo sentido dessa consciência, um dos primeiros valores que se destaca é de que existe um mundo que queremos proteger, pois ao protegê-lo estamos protegendo e assegurando a nossa própria segurança atual e futura, com a garantia de que podemos continuar vivos, usufruindo do mistério e da beleza da vida, juntamente com os demais seres vivos e não vivos que compõem a biosfera.

A aposta pela vida contra a destruição é um desafio humano da vida contra a morte, do ser contra o não ser. A consciência moral dessas condições é produzida socialmente, mas não como destino, senão como capacidade de entender, perceber e reagir frente aos limites e às potencialidades dos dispositivos tecnológicos e materiais criados pelos seres humanos, em estreita vinculação com a natureza. Vale então a máxima socrática: o que temos que fazer com nossa vida aqui e agora ou de que uma vida sem exame não merece ser vivida.

3) Como terceiro sentido ou direção dessa consciência ecológica, é o que se refere a seu aspecto relacional ou à alteridade; essa consciência eco-

lógica é englobante, não apenas entre sujeitos singulares ou coletivos, mas porque essa relação excede o humano e incorpora a relação mais extensa com aquilo que é inerente ou imanente, inseparável, portanto, de sua própria condição que é corpórea, ou seja, à dimensão da natureza.

A história das experiências de construção de autonomies e de alternativas foram tecidas em alguns países latino-americanos como saldo de narrativas e ações coletivas que já possuem um acervo significativo de reflexões e de publicações. O encontro com essas diferentes construções pode, assim, constituir-se em um amplo programa de pesquisa, incorporando o que já foi produzido com o que está sendo construído, redefinido pelos pesquisadores e pelos próprios sujeitos coletivos e suas organizações sociais, colaboradores e apoiadores de tais novidades (ESCOBAR, 2014; LEFF, 2014; CUSICANQUI, 2016; LECHNER, 2007; QUIJANO, 2010, entre outros).

Em relação ao processo de subjetivação (DELEUZE, 2015), aqui identificado como produção e reafirmação de identidades coletivas, trata-se de um mecanismo que articula o individual com o coletivo, pois cada formação histórica produz modos diferentes de subjetivação que entram em relação, seja para estabelecer compromissos ou para opor-se às relações de poder e de saber existentes.

O processo de subjetivação pode engendrar novos arranjos de reconhecimento e autoconhecimento dos sujeitos coletivos (ao redefinir identidades étnicas e culturais), de central importância para verificar como esse processo produz incidências sobre a organização sociopolítica das comunidades, pelo empoderamento dos atores subalternos e, neste caso, das populações tradicionais e indígenas em questão.

Assim, fazem parte dos modos de subjetivação problemas, valores e escolhas vinculadas à questão socioambiental, isto é, aos atuais conflitos no debate moral sobre a vida, a natureza; o saber cuidar e as ameaças da ação humana e do sistema econômico sobre as condições materiais de reprodução da vida no planeta; as práticas do bem viver; a defesa de um consumo responsável e do respeito à diversidade cultural dos povos tradicionais, detentores de um saber capaz de dialogar com a natureza, respeitando seus limites e suas potencialidades.

Sendo assim, é possível analisar historicamente os modos de subjetivação em torno das concepções de natureza, da corporeidade, das formas de apropriação e usos feitos pelas sociedades e dos conflitos decorrentes das diferentes leituras e sistemas de práticas produzidos ao longo do tempo histórico.

4. Alguns indicadores socioambientais na constituição de sujeitos ecológicos no estudo de caso com populações tradicionais rurais do centro-sul do Paraná

Pertencentes ao sistema hegemônico, figuram atualmente como atores antagonistas em disputa pelos territórios tradicionais os neorurais proprietários de chácaras de lazer, as empresas transnacionais que se instalam e estabelecem contratos de uso dos recursos naturais e sociais comunitários; igrejas neopentecostais que introduzem novos hábitos e padrões comportamentais (fundamentados no individualismo e na apropriação privada dos bens comuns, sob a égide da teologia da prosperidade, ou do novo espírito do capitalismo para os pobres), provocando cisões nas comunidades, em detrimento de práticas sociais consuetudinárias de reciprocidade, com origem no catolicismo rústico, tais como os puxirões e as festividades (FERREIRA CLARINDO; FLORIANI, 2014; FLORIANI *et al.*, 2011).

Essas são algumas das causas da perda da segurança alimentar, autonomia tecnológica e viabilidade econômica dessas comunidades. Tais sintomas revelam um processo profundo de transformação do modo de vida rural que vem a desvelar um quadro de conflito de racionalidades, entre visões de ruralidade e estilos de desenvolvimento. Os conflitos sociais no campo entre essas comunidades e os antigos e novos atores sociais antagonísticos revelam, portanto, o processo histórico de disputa pelos usos e apropriação do território e seus patrimônios (FLORIANI; MELLINGER; HALISKI; FLORIANI, 2014).

Nesse sentido, podemos dizer que os conflitos entre as formas de uso e apropriação da natureza, assim como as estratégias de cooperação ou antagonismo, (in)visibilização, subalternidade ou autonomia, atravessam gerações e territórios, de maneira que o imaginário de territorialidade tradicional é ressignificado de acordo com as transformações históricas.

Assim, esses atores sociais do campo, conjuntamente a uma diversidade de comunidades tradicionais, começam a se apresentar como novos sujeitos de direitos, destacando-se alguns deles: pescadores artesanais, caiçaras, pantaneiros, quebradeiras de coco, quilombolas, faxinalenses, produtores agroecológicos, ribeirinhos etc. que passam a demandar do Estado o reconhecimento de seus direitos socioterritoriais, de maneira que, no ano de 2006, as Comunidades e Territórios Tradicionais passam a ser reconhecidos e definidos com a instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto 6.040/07).

É nesse contexto político que diferentes atores sociais forjam um movimento amplo de reivindicação pelo cumprimento dos direitos socioterritoriais conquistados, dando novos sentidos às territorialidades tradicionais, o que lhes servirão de fundamento para implementarem alternativas ao desenvolvimento rural: no Paraná, movimentos sociais e organizações não governamentais, academia, poder público estadual (destacadamente Ministério Público, Instituto Ambiental do Paraná, Instituto de Terras e Cartografias) que juntos empreenderam esforços para o mapeamento desses territórios, em que pese sua tímida regularização fundiária.

Não obstante os grandes e positivos esforços empreendidos durante o último decênio, questões como governança local e o desenvolvimento territorial foram pautas pouco ou fracamente incentivadas na agenda dessa rede amplificada de cooperação, pela presença ainda de antigas práticas de tutela semifeudal imposta aos movimentos sociais e às comunidades e pela burocratização das formas de representação adaptada às estruturas pouco eficazes dos Conselhos Estaduais e Municipais, subordinados à lógica instrumental do Estado e às vontades políticas de cada governo que acabam por enfraquecer e anestesiar o poder reivindicatório desses sujeitos sociais.

Na contramão desse processo, embora ainda embrionário, o Programa Parlamento UNItinerante inicia-se como uma proposta alternativa de governança, isto é, uma nova prática dialógica horizontal, capaz de conectar as dimensões da sustentabilidade, pensadas e praticadas desde diferentes prismas, e segundo os diversos atores sociais envolvidos no processo de escolha dos projetos e rumos que emanam desde os territórios vividos. Uma nova cultura parlamentar, sinônimo de prática dialógica, que possibilite ampliar e tornar mais permeáveis e participativos os processos decisórios e de governança, em diferentes escalas e dimensões, isto é, incentivando formas de representação e decisão equitativa entre academia, comunidades, poder público e ONGs, atuantes em uma região, onde seja possível reforçar ou até mesmo propor projetos alternativos ao desenvolvimento econômico imposto aos territórios rurais pelas agências estatais.

A fim de identificar a capacidade de produção de autonomias coletivas em sistemas socioterritoriais de borda, tais como se apresentam a maioria das comunidades tradicionais envolvidas na Rede UNItinerante, sugeriu-se a aplicação da metodologia sistematizada por D. Floriani e N. Floriani (2020) aplicável à realidade investigada em quatro comunidades e aqui apenas referidas sinteticamente.

A metodologia de pesquisa em questão tem como ponto de partida as reuniões entre pesquisadores e atores locais, como leitura prévia (pré-diagnóstico) dos problemas gerais que acometem as comunidades rurais: de uma maneira geral, na maioria dos territórios tradicionais envolvidos são relatadas deficiências e/ou inexistências em serviços básicos de saúde, educação, assistência técnica, assim como problemas de ordem interna aos sistemas, que repercutem na desestruturação do tecido social (o individualismo, a restrição ao acesso aos bens naturais, entre outros).

Para que a produção de autonomias de sistemas socioterritoriais possa ser agenciada por meio da mobilização de capacidades e recursos internos, foram criadas cinco classes de referência desses recursos: Organização Comunitária (O. C.); Acesso aos Direitos Básicos (D. B.); Inserção no Mercado (I. M.); Produção/Conservação Ecológica (P. C. E); Reafirmação de Identidades (R. I.) –, considerando que essas capacidades podem ser potencializadas por arranjos cooperativos com outros sistemas, assumindo formas híbridas de organização; ou ainda, que essas capacidades e recursos mobilizados podem ser limitados por interações negativas com os sistemas hegemônicos (ex. agronegócio transnacional do fumo ou do reflorestamento), produzindo sistemas de borda marginalizados, altamente dependentes. Cabe então destacar a necessidade de fatores de ponderação que indiquem a promoção de autonomia ou então de dependência, por refletirem a importância das associações como vetores de propriedades emergentes (positivas ou negativas) em sistemas complexos.

Observamos que o desenho da metodologia para avaliar a capacidade de mobilização de recursos, por parte das comunidades locais tradicionais, trouxe significativos subsídios para testar as estratégias adotadas pelos diversos atores envolvidos com a proposta desenvolvida pelos atores coletivos em torno do Projeto UNItinerante.

Com a apresentação de uma série de indicadores aplicados a quatro comunidades previamente avaliadas, e distribuídos em dois tempos (tempo 1, no início da territorialização do projeto e, tempo 2, ao final do projeto, quando da constituição de redes ou arranjos institucionais), foi possível visualizar um conjunto de resultados que indicam situações específicas para cada uma delas, mas também comuns a todas.

Esses indicadores permitem validar em grande medida o desenho proposto para medir o grau de autonomia socioambiental ou então sua ausência nessas comunidades envolvidas pelo referido projeto, qual seja,

localizar as trajetórias percorridas pelos atores comunitários em direção aos limites mínimos e máximos para a construção de suas autonomias.

Contudo, a proposta metodológica não pretende ser acabada, nem pretende servir de receita universal. A prova disto é que as dinâmicas sociopolíticas dependem dos momentos históricos, para fortalecer ou enfraquecer os processos que orientam as diversas conjunturas. Projetos de autonomias socioambientais se inscrevem nessas dinâmicas, para o bem e para o mal.

Os indicadores sobre conflitos são importantes também, para ver em que medida os sistemas de borda, nos quais se inserem as comunidades locais, são afetados e ameaçados pelos mecanismos dos sistemas hegemônicos, cuja centralidade é o mercado e a apropriação da natureza como recurso econômico, colocando em risco os ecossistemas pelo uso exacerbado de agrotóxicos, como é o caso da fumicultura e da atividade monocultora de reflorestamento.

Os dois momentos da metodologia registrados propiciaram a oportunidade para identificar e acompanhar a dinâmica dos componentes sistêmicos de cada uma das comunidades analisadas. O primeiro deles permitiu mensurar a importância das classes tomadas para a avaliação: Organização Comunitária (O. C.); Acesso aos Direitos Básicos (D. B.); Inserção no Mercado (I. M.); Produção/Conservação Ecológica (P. C. E); Reafirmação de Identidades (R. I.).

Igualmente, serviu para identificar o déficit na oferta de serviços básicos, os desafios de governança, as ameaças à reafirmação de identidades, pela invasão de igrejas neopentecostais, mas também aspectos positivos em relação ao manejo dos recursos ecossistêmicos, bem como a implementação da produção agroecológica para as feiras, a fim de impulsionar a economia social.

O segundo momento da execução do projeto UNItinerante demonstrou que o associativismo foi crucial para agregar valor às capacidades dos agentes comunitários, pela cooperação das universidades, prefeituras, ministérios públicos e organizações sociais associadas à iniciativa.

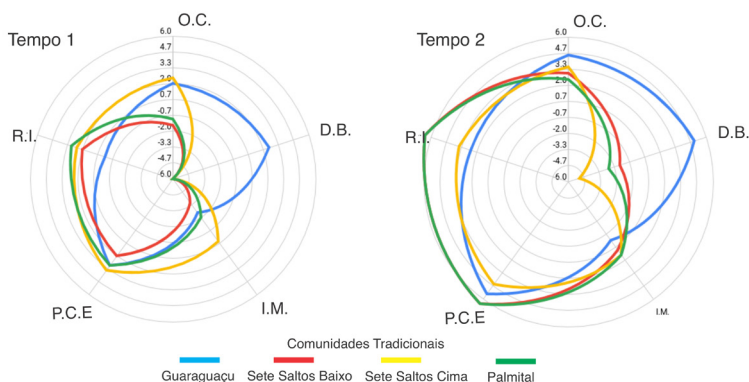
Figura 1: Matriz de avaliação quali quantitativa das capacidades e recursos mobilizados pelas comunidades incentivadas pelos arranjos institucionais promovidos pela UNItinerante (2019-2020).

TEMPO 2 - Rede de Atores (arranjos institucionais locais regionais)	Comunidades Rurais Tradicionais Envolvidas							
	G		SB		SC		P	
	Grau	Peso	Grau	Peso	Grau	Peso	Grau	Peso
1.IESS (Universidades e Institutos)	FO/FO	+1.5	FO/FO	+1.5	FO/FO	+1.5	FO/FO	+1.5
2. Poder Público Municipal (Secretarias de Agricultura, Turismo, Saude entre outros	M/FO	+1.0	FA/FA	-1.5	FA/FA	-1.5	FA/FA	-1.5
3. Agências de Assistência e Extensão Rural do Estado	FA/M	-1.0	M/M	+0.5	M/M	+0.5	M/M	+0.5
4. Agências Ambientais do Estado (IAP)	FA/M	-1.0	FO/FO	+1.5	M/FA	-1.0	FO/FO	+0.5
5.Ministério Público do Paraná	FO/FO	+1.5	FO/FO	+1.5	N	0.0	FO/FO	+1.5
6. Organizações Sociais (Movimentos Sociais, ONGs e Sindicatos. Ex. CASLA, IIEP, MASA, ASAECO, APF, FECOQUI)	M/M	+0.5	M/FO	+1.0	FO/FO	+1.5	M/FO	+1.0
Somatória dos Pesos MCC		+2.5		+4.5		+1.0		+3.5

Fonte: Floriani e Floriani (2020)

Cabe destacar, ainda, que no bojo desta proposta metodológica reside a discussão teórica e epistemológica crítica, em torno das concepções dominantes de desenvolvimento, como sinônimo apenas de crescimento econômico, e que no contexto da modernidade periférica coloca sérios desafios para os sujeitos subalternos superarem as desigualdades estruturais do capitalismo na América Latina. Uma das saídas pode ocorrer pelo agenciamento de suas próprias capacidades e recursos mobilizados, contando com a colaboração de outros atores associados que buscam fortalecer as estratégias que promovam alternativas ao desenvolvimento e a concomitante construção da autonomia socioambiental, por parte dos próprios sujeitos ecológicos.

Figura 2: Comparação entre as Capacidades e Recursos Mobilizados pelas Comunidades no início (Tempo 1) e após (Tempo 2) a Territorialização do Projetos abarcados pelo Programa UNItinerante.



Fonte: Floriani e Floriani (2020)

5. Algumas considerações finais

Pela apresentação dos dois diagramas sobre a constituição de sujeitos ecológicos, ecologia dos saberes e sistemas de práticas, foi possível visualizar os diversos níveis constitutivos da formação histórica dos sujeitos ecológicos, como entes ou atores que se inscrevem na dimensão englobante da relação sociedade-natureza. Nessa relação inscrevem-se os conflitos políticos entre os atores hegemônicos e os subalternos, com possibilidades de diálogo, segundo suas capacidades enunciativas e as práticas políticas autônomas de seus recursos mobilizados, enquanto sujeitos capazes de se autorreconhecerem coletivamente pelas suas identidades culturais.

Constatamos ainda que há diferentes atores ou sujeitos ecológicos no campo do socioambientalismo crítico ou contra-hegemônico, embora capazes de mobilizar discursos e estratégias enunciativas, bem como de práticas políticas autônomas e diferenciadas, quando associados aos sujeitos subalternos. Assim, designamos às organizações sociais associadas nessa ação de defesa dos sujeitos subalternos como grupo de apoiadores ou ainda de atores não integrados ao sistema dominante. Utilizamos um exemplo histórico emblemático – A Cúpula dos Povos no evento internacional Rio +20 de 2012 – para verificar como é possível apresentar as capacidades enunciativas dos sujeitos ecológicos contra a ordem estabelecida. Sem essa capacidade

enunciativa é pouco provável considerar a existência de sujeitos ecológicos capazes de construir alternativas ou autonomias socioambientais.

Para a produção e desenvolvimento de uma consciência ecológica, conforme indicamos, é necessário, por parte dos sujeitos, articular dimensões cognitivas com o desenvolvimento de uma consciência ética sobre a natureza, do cuidar e do conviver com os seus sistemas de práticas. Esse trabalho de subjetivação é capaz de produzir identidades coletivas com consequências para a organização sociopolítica das comunidades.

Com o propósito de sustentar nossa proposta teórico-metodológica, apresentamos as experiências de alguns dos sujeitos ecológicos estudados, a fim de avaliarmos os alcances e limites de seus sistemas de práticas, bem como sua capacidade de êxito na mobilização de recursos na busca de construção das chamadas autonomias socioambientais. Igualmente, apontamos que essas experiências decorrem de um projeto de pesquisa de caráter transdisciplinar, envolvendo pesquisadores acadêmicos, populações tradicionais locais e agentes públicos.

Referências

- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *A invenção do Sujeito Ecológico: sentidos e trajetórias em educação ambiental*. 2001. 354 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/267421329>. Acesso em 28 nov. 2020.
- CUSICANQUI, S. R. Entrevista com Silvia Rivera Cusicanqui (Glória M. Ramírez e Hermann Bellinghausen). *Revista Ojarasca*, n. 235, 2016. Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2016/11/10/ojarasca234.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2020.
- DELEUZE, G. *La subjetivación*. Curso sobre Foucault. Tomo III. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- ESCOBAR, A. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colômbia: UNAULA, 2014.
- FERREIRA CLARINDO, M.; FLORIANI, N. As particularidades da reprodução do patrimônio cultural da comunidade quilombola de Palmi-

- tal dos Pretos, Campo Largo – PR. *Terr@Plural*, Ponta Grossa, PR, v. 8, n. 2, p. 423-443, 2014. DOI: 10.5212/TerraPlural.v.8i2.0010.
- FLORIANI, N.; CARVALHO, S. M.; FLORIANI, D.; SILVA, A. I. P.; STRACHULKI, J. Modelos híbridos de agricultura em um faxinal paranaense: confluência de imaginários e de saberes sobre paisagens. *Geografia*, v. 36, p. 221-236, 2011.
- FLORIANI, D.; HALISKI, A.; MELLINGER, L.; FLORIANI, N. Conflitos socioambientais: territórios, saberes, práticas materiais e gestão da natureza em populações tradicionais e com agricultores tradicionais do Paraná. In: RUSCHEINSKY, A.; BICA DE MÉLO, J. L.; LÓPEZ, L. C. (orgs.). *Atores Sociais, Conflitos Ambientais e Políticas Públicas*. 1. ed. Jundiaí, SP: Paco, v. 1, p. 71-103, 2014.
- FLORIANI, D.; FLORIANI, N. Ecologia das práticas e dos saberes para o desenvolvimento local: territórios de autonomia socioambiental em algumas comunidades tradicionais do centro-sul do Estado do Paraná, Brasil. *POLIS* (on-line), Santiago, Chile, v. 20, p. 24-39, 2020.
- FLORIANI, D. As retóricas da sustentabilidade na América Latina: conflitos semânticos e políticos no contexto de “Modernidades Múltiplas”. In: FLORIANI, D.; ELIZALDE HEVIA, A. (orgs.). *AMÉRICA LATINA Sociedade e Meio Ambiente: Teorias, Retóricas e Conflitos em Desenvolvimento*. 1. ed. v. 1. Curitiba: UFPR, 2016. p. 139-172.
- FLORIANI, D. Natureza da ética e ética da natureza: pensar, fazer, subjetivar, julgar e decidir no socioambientalismo. FLORIT, L. F.; SAMPAIO, C. A. C.; PHILIPPI JR. A. (eds.). *Ética socioambiental*. Barueri, SP: Manole, 2019. p. 75-106.
- LECHNER, N. El debate teórico sobre la democracia. *Obras Escogidas*, Santiago, Chile, n. 2, p. 41-48, 2007.
- LEFF, E. *La apuesta por la vida*. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur. México: Siglo XXI, 2014.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Documentos Finais da Cúpula dos Povos na Rio+20 por Justiça Social e Ambiental*. Rio de Janeiro, jun. 2012. Disponível em: <http://www.secretariageral.gov.br/internacional/consultapos2015/declaracao-cupula>. Acesso em: 18 dez. 2020.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *The Future We Want*. Rio de Janeiro, jun. 2012. <http://rio20.net/wp-content/uploads/2012/06/N1238164.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2020.

- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de Sousa; MENESES, M. P. (orgs.). *Epistemologias do Sul*, São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130
- RAWORTH, Kate. *Economia Donut: uma alternativa ao crescimento a qualquer custo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- REVISTA POLI saúde, educação, trabalho, ano 4, n. 24, jul./ago. 2012. Vinte anos depois... o que as nações e os povos propõem frente à crise do planeta? Disponível em: http://www.epsjv.fiocruz.br/sites/default/files/revista_poli_-_24.pdf. Acesso em: 15 dez. 2020.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, M. P. (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.
- STENGERS, I. Inventer une écologie des pratiques. Entrevista. *La Recherche*, n. 297, abr. 1997. Disponível em: <https://www.larecherche.fr/isabelle-stengers-%C2%AB-inventer-une-%C3%A9cologie-des-pratiques-%C2%BB#:~:text=Docteur%20en%20philosophie%2C%20Isabelle%20Stengers,l'inventiv%C3%A9%20des%20pratiques%20scientifiques>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- STENGERS, I. *La vierge et le neutrino*. Les scientifiques dans la tourmente. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2006.

QUESTIONAMENTOS AOS GRANDES EMPREENHIMENTOS NA AMAZÔNIA NA PERSPECTIVA DA ECOLOGIA INTEGRAL E EM BUSCA DE JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL PARA AS POPULAÇÕES E O MEIO AMBIENTE

Guillermo Antonio Cardona Grisales¹

Introdução

Tratar deste assunto é um grande desafio, pois se coloca em questão uma região vastíssima, que é a Amazônia, em relação à qual existe uma abundância enorme de reflexões, estudos, práticas e intervenções sociopolíticas e econômicas conhecidas.

O panorama que tem a ver com o paradigma da ecologia integral, seja num mundo acadêmico e não acadêmico, no entanto, é relativamente novo e contempla várias questões que concernem ao tipo de racionalidade que a universidade maneja na modernidade, aos tipos de racionalidade que o conhecimento técnico-científico tem privilegiado, a compreensão da realidade que se maneja desde as diversas ciências e disciplinas, ao tipo de interesses utilitários que tem entrado na produção de conhecimento nas universidades e centros de pesquisa, ao esvaziamento e crise das instâncias políticas quando se submetem à economia, e ao poder e manipulação dos grandes grupos econômicos que impõem seus projetos à revelia da ciência, exigindo “provas científicas” que suportem uma demanda judicial, sem contar, em geral, com o conhecimento das comunidades sobre o seu território e a exigência de consulta prévia.

Na primeira parte se tratará da compreensão do paradigma da Ecologia Integral segundo as linhas traçadas na encíclica *Laudato Si'* de papa

¹ Mestre em Missiologia, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma (PUG). Pós-graduado em Socioantropologia em Estudos Africanos na École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Coordenador das Pastorais Sociais da Arquidiocese de Santarém, Pará. Padre Jesuíta.

Francisco e de uma visão sistêmica da realidade que ajude a uma compreensão das ciências desde a totalidade do ser no planeta Terra e não de uma “transversalidade” construída dentro da fragmentação do saber científico.

Numa segunda parte será abordada uma série de interrogantes que colocam a implantação de grandes empreendimentos, especialmente na Amazônia, que tem a ver com limitações nos procedimentos e conteúdo na tomada de decisões políticas, sociais e técnicas, nos estudos feitos por especialistas, no financiamento público da infraestrutura coletiva para favorecer interesses de grupos privados.

Isto nos leva a avaliar o modelo de desenvolvimento que, às vezes, o uso das ciências sociais ajuda a justificar e implementar.

1. O paradigma da ecologia integral como desafio e tarefa das ciências e das atividades humanas no contexto da situação de crise socioambiental planetária que vivemos hoje

Na compreensão do que é ecologia integral, nós acolhemos a síntese apresentada no Volume 1 desta coletânea, dentro do projeto de pesquisa em curso, pelo professor Sinivaldo Silva Tavares (2020). Segundo este autor, citando Hackel (1866 apud KERBER, 2006, p. 71), a ecologia é a ciência do relacionamento dos organismos com o mundo exterior, nas suas quatro dimensões constitutivas: natural ou ambiental, social, mental ou ecologia profunda e a espiritual-integral (TAVARES, 2020, p. 23-25).

Esta compreensão interconectada dos seres constitui um novo paradigma civilizacional proposto pelo papa Francisco na *Laudato Si'*. E o professor Sinivaldo Tavares explica o termo paradigma:

Empregamos o termo paradigma aqui, no sentido de um sistema disciplinado mediante o qual organizamos nossa relação conosco mesmos, com as demais pessoas e com o conjunto da realidade na qual estamos inseridos. Esta tese por nós defendida se desdobra em três proposições que estabelecem entre si uma relação de reciprocidade inclusiva, caracterizada pela simultaneidade entre mútua recepção e recíproca compenetração. São elas: a índole mistérica e complexa do real; uma nova epistemologia: reconhecer, compreender e curar; a consciência de que desafios complexos demandam práticas e saberes integrais. (TAVARES, 2016, p. 59-80).

2. A procura da interconectividade dos saberes

Para construir a articulação dos saberes e intervenções sobre a realidade com este novo paradigma sistêmico é necessário ver a conexão dos diferentes mundos ou realidades e perguntar-se “o que é a realidade mesma do que existe” e como acedemos a seu conhecimento. E, para compreender isso, ajuda a caminhada do conhecimento da realidade no ocidente e ver a proposta nova do papa Francisco. A entrevista do professor Manfredo Araújo de Oliveira (2014 apud FACHIN, 2015) fala da novidade que traz a este respeito a ecologia integral proposta pelo papa Francisco.

Assim ela resume o pensamento do entrevistado:

De acordo com Manfredo, hoje muitos cientistas ou filósofos que adotam uma visão ‘integrada’ dos saberes ainda estão pensando numa perspectiva epistemológica, ou seja, estão ‘dizendo apenas que é preciso juntar química, física, matemática, humanidades, tecnicidades. Mas o papa vai muito além disso, vai numa visão holística da realidade, que vê a realidade de fato como um todo’, explica. Segundo ele, o que está ‘embutido’ na Encíclica *Laudato Si’* é uma ‘perspectiva ontológica, metafísica, é algo grandioso, porque a filosofia hoje apenas vislumbra superar os dualismos, o dualismo cartesiano, mas não é só isso, temos de superar o dualismo ontológico, porque a realidade foi dividida toda em pedaços e ninguém vê mais relação de uma coisa com outra’, acentua. (OLIVEIRA apud FACHIN, 2015, p. 24).

E assim continua ela:

Na avaliação do filósofo, o capítulo central da Encíclica papal é o quarto, que trata da ecologia integral, ‘que supera aquela visão analítica de que as coisas estão separadas entre si. O papa traz uma visão metafísica sobre a globalidade. Há uma dimensão de contingência, que não se explica por ela mesma, ou seja, trata-se da pergunta de por que existe algo e não nada. Ele repõe, contra todos os dualismos vigentes no nosso mundo, uma visão global sintética, sistemática, de ver as conectividades universais de todas as coisas’ (OLIVEIRA apud FACHIN, 2015, p. 24).

Para Manfredo, depois da recusa ou de uma reinterpretação do que seria a metafísica desde Kant, a filosofia deve recuperar uma perspectiva sistemática, e tratar das ‘conectividades’, ou seja, ‘pensar o que ética tem a ver com metafísica, o que tem a ver antropologia com ética e filosofia da natureza’. E frisa: ‘Não dá mais para ficar pensando em filosofias que criam dualismos insustentáveis. O papa está diante de um certo anseio

que os filósofos norte-americanos também têm, que é superar o gap entre teoria e mundo, linguagem e realidade. Essa é a questão fundamental do pensamento contemporâneo. Mas os filósofos não conseguiram ir adiante' (OLIVEIRA apud FACHIN, 2015, p. 34).

Para poder entender esta interpretação de Manfredo, serve colocar a forma como ele vê a relação da filosofia com as ciências e outros saberes:

Se você distingue a filosofia da ciência, você diria que a filosofia teria como tarefa se preocupar com aquilo que são as estruturas universais presentes em todos os campos da realidade, ou seja, na esfera do físico, do biológico etc. Mas existe ainda uma outra dimensão do conhecimento, que é se perguntar quais são as estruturas específicas de determinados campos, ou seja, o que é o orgânico?... No meio dessas duas esferas tem uma dimensão intermediária que é filosófica, que consiste em pegar todas as informações do que são as dimensões particulares e pensá-las a partir das estruturas universais. Isso é a nova versão das metafísicas especiais do passado (OLIVEIRA apud FACHIN, 2015, p. 30).

Existem, pois, três campos do saber:

Então, temos três grandes campos de saber: as ciências de um modo geral, que têm como tarefa tematizar as estruturas específicas e particulares de todos os campos da realidade; tem a filosofia que em última instância é metafísica, pensando as estruturas universais; e tem, por fim, aquilo que fica no meio, que são as ontologias especiais, que são metafísicas, mas que pegam o trabalho das ciências e pensam isso a partir das estruturas universais. Nesse sentido, a ciência não só explica os fatos, como Wittgenstein diz, mas explica o que as coisas são nas suas particularidades, quais são os constitutivos específicos das coisas. Portanto, é uma tarefa muito maior para as ciências (OLIVEIRA apud FACHIN, 2015, p. 30).

Quando o papa diz que tudo tem a ver com tudo, tudo está relacionado com tudo, ele não está dizendo simplesmente que é possível haver uma cooperação entre as ciências, mas que há uma visão ontológica que diz que tudo está relacionado com tudo, uma conectividade universal de tudo com tudo. Isso porque tudo tem um mesmo esquema fundamental, pode ser considerado com uma categoria metafísica única e fundamental que pensa todas as coisas e ao mesmo tempo a diversidade imensa de todas as coisas, porque essa realidade se realiza de maneiras diferentes, como estava dizendo antes, nas diversas esferas. O problema que Hegel punha, de pensar a identidade e a diferença, é o problema central da metafísica hoje (OLIVEIRA apud FACHIN, 2015, p. 33).

E o professor Manfredo Oliveira conclui que, para recuperar essa visão totalizante, a filosofia tem de ser sistemática, isto é, preocupar-se com a conectividade dos saberes, pensar o que a ética tem a ver com a metafísica, o que tem a ver a antropologia com a ética e com a filosofia da natureza (OLIVEIRA apud FACHIN, 2015, p. 34).

Foi trazida esta reflexão sobre a problemática da realidade das coisas para entender a ecologia integral como paradigma, e ver a fundamentação que devem ter os estudos de impactos socioambientais dos empreendimentos “produtivos”, que se realizam com o auxílio das ciências, a fim de dar licença aos projetos que afetam o meio ambiente e os povos e comunidades, especialmente na Amazônia, objeto deste artigo, para confrontar os estudos fragmentados, desconexos e que buscam só justificar o empreendimento. Antes desta função socioeconômica das ciências, está a mesma fundamentação de seus objetos e metodologias. Por falta de ferramentas conceituais e metodológicas adequadas resultam projetos elaborados sem expertise para segurar a qualidade do empreendimento e para dar um parecer sobre seus impactos no meio ambiente e nas populações.

A finalidade de considerar a fundamentação das ciências, a relação entre o Ser e o pensar e a compreensão de uma filosofia sistemática que pensa conectividades fundamentais em todas as coisas e em última instância descobre uma esfera que liga todas as esferas, a conexão das conexões, é colocar as bases da conectividade das realidades junto à compreensão das mesmas ciências.

Desta compreensão filosófica do conhecimento da realidade devem surgir propostas básicas para a elaboração de cursos universitários, baseados no paradigma da ecologia integral.

Não seria por demais considerar, nesta visão integral da vida, o “Bem Viver”. Gudynas diz a respeito:

O Bem Viver, enquanto conceito plural e em construção, discorre no campo dos debates teóricos, mas também avança nas práticas, quer sejam naquelas dos povos indígenas e nos movimentos sociais, como na construção política, dando seus primeiros passos nas recentes constituições da Bolívia e do Equador. Para além da diversidade de posturas no interior do Bem Viver, aparecem elementos unificadores-chaves, tais como: o questionamento ao desenvolvimento entendido como progresso ou a reivindicação de outra relação com a Natureza. O Bem Viver não é, portanto, um desenvolvimento alternativo, mas dentro de uma longa lista de opções, mas se apresenta como uma alternativa a todas essas posturas (GUDYNAS; ACOSTA, 2012, p. 2).

3. A teoria Gaia como forma de entender a conectividade entre as realidades que no planeta Terra tem a ver com a Vida: contribuição à ecologia integral

O cientista inglês James Lovelock, em 1965, deu início ao que chamou de Hipótese Gaia, junto com a filósofa Dian Hitchcock (TAVARES *et al.*, 2009, p. 73-108). Segundo descreve Gonçalves (2010):

... o pesquisador intuiu que a atmosfera em aparente desequilíbrio da Terra resultaria da ação dos seres vivos para mantê-la nas condições mais adequadas à sua sobrevivência. Brotava a Hipótese de Gaia. Tida como fantasiosa, 'New Age', nos anos 70 e 80, a ideia de Gaia sofreu violenta oposição por cientistas da terra e da vida (em especial os neo-darwinistas); entretanto contou com o apoio da bióloga norte-americana Lynn Margulis, que a enriqueceu com seus estudos sobre a evolução dos micro-organismos (GONÇALVES, 2010, p. 63).

Conforme relata Gonçalves (2010), Lovelock reformulou a Hipótese Gaia:

Ao aceitar parte das críticas, Lovelock reformulou sua hipótese: considerou o planeta inteiro como autorregulador, não apenas seus seres vivos. Em 2001, uma comissão científica reunida em Amsterdã reconheceu a capacidade de autorregulação do planeta Terra: uma aceitação parcial da agora Teoria de Gaia, que defende a integração entre os organismos que habitam a Terra e o seu meio físico e químico na manutenção do equilíbrio do superorganismo Gaia (GONÇALVES, 2010, p. 63).

... a atmosfera terrestre é constituída por 79% de nitrogênio, 21% de oxigênio e 0,03% de dióxido de carbono, além de outros gases em proporções ínfimas, existindo conjuntamente na atmosfera gases altamente reativos, como o oxigênio e o metano, e gases de fácil decomposição, como o óxido nítrico (NO), com suas concentrações sendo mantidas há um longo período de tempo (LOVELOCK, 1991). Mas como essas condições improváveis vêm sendo mantidas há tanto tempo? Uma explicação plausível para a manutenção de uma condição tão instável na atmosfera terrestre por períodos de tempo tão longos reside na influência da própria vida sobre o planeta (TAVARES *et al.*, 2009, p. 76).

A estabilidade da temperatura do planeta Terra também chamou a atenção de Lovelock, na medida em que, enquanto estudos astronômicos mostram que a luminosidade do sol sofreu um aumento de 25% desde o surgimento da vida, a temperatura da Terra não sofreu alteração significativa pelo menos nos últimos 3,3 bilhões de anos (idem). Mesmo nos

períodos glaciais, a temperatura média das regiões tropicais não chegou a ser mais do que 8°C menor do que a observada durante os períodos interglaciais (TAVARES *et al.*, 2009, p. 77).

Lovelock começou a considerar, então, que os seres vivos poderiam possuir a capacidade de alterar as condições físico-químicas do ambiente planetário de modo a mantê-las dentro dos limites de habitabilidade. Isso seria feito por meio de alças de retroalimentação negativa e positiva que operariam em nível global e seriam responsáveis pela manutenção das condições físico-químicas em estado relativamente constante (*steady state*). Essas ideias levaram à teoria Gaia, que propõe que a biosfera, a atmosfera, a hidrosfera e a litosfera, ligadas por alças de retroalimentação, atuam como um sistema de controle adaptativo, um sistema cibernético que mantém o ambiente físico-químico da Terra em homeostase (TAVARES *et al.*, 2009, p. 77).

A teoria Gaia pode ser entendida, então, como uma teoria sobre o funcionamento do sistema Terra com vida abundante. Trata-se de um sistema cibernético no qual o acoplamento dos organismos e de seu ambiente é tão forte que influenciou substancialmente a evolução das condições físico-químicas do planeta. Nessa perspectiva, a evolução biológica e a evolução do ambiente físico-químico não são dois processos independentes, mas, antes, duas facetas do mesmo processo. O sistema Gaia mantém, de acordo com a teoria, uma série de variáveis ambientais constantes numa escala global (por exemplo, temperatura, composição química atmosférica, pH e salinidade dos oceanos etc.), ou seja, uma homeostase planetária que conservaria as condições do planeta Terra adequadas para a vida. A regulação de tais variáveis ambientais é entendida como uma propriedade emergente do sistema Gaia (LOVELLOCK, 1990; LENTON, 2004), resultante das interações complexas de organismos e subsistemas físico-químicos num conjunto de alças de retroalimentação positiva e negativa (TAVARES *et al.*, 2009, p. 77-78).

A ideia de um sistema cibernético envolvendo a biota e o ambiente físico-químico em coevolução é, em nossa visão, a tese mais central da teoria Gaia, em vez de algumas afirmações do próprio Lovelock, como a de que a Terra seria um sistema vivo, que tem geralmente merecido mais atenção de livros didáticos, bem como da mídia e de textos de divulgação científica (LIMA-TAVARES; EL-HANI, 2001; CARMO *et al.*, 2007).” (TAVARES *et al.*, 2009, p. 78).

... não é a proposição de que a Terra é um superorganismo, mas o modelo de um sistema cibernético constituído por mecanismos de retroalimentação acoplando processos e sistemas vivos e não vivos que leva

a previsões testáveis derivadas de Gaia, que constituem, por sua vez, o conteúdo empírico excedente da teoria, fundamental para o estabelecimento de sua cientificidade. Isso também indica que é a esta última ideia, e não à tese de uma Terra viva, que se deve atribuir papel central na teoria Gaia. Além disso, é difícil compatibilizar a ideia de que a Terra é viva com a maioria das definições de vida disponíveis, mas, nesse caso, o problema é menos grave, visto que há saídas possíveis (ainda que passíveis de controvérsia), como tentativas de utilizar para esse fim a definição termodinâmica (LOVELOCK, 1965; 1995) ou a definição autopoietica de vida (CAPRA, 1996) (TAVARES *et al.*, 2009, p. 79).

O percurso científico de James Lovelock sofreu importantes alterações, afastando da ideia de refugiar-se dos influxos do “progresso”, segundo nos reporta Gonçalves (2010), para passar a lutar pela procura de soluções estruturais à crise planetária:

O que significava ser verde outrora? Ter um contato mais direto com a natureza, viver em ambientes pouco alterados pela ação humana, desfrutá-los... Com tal justificativa, James Lovelock mudou-se para uma região remota em uma península a sudoeste da Inglaterra, onde esperava ficar livre de determinados sinais de ‘progresso’. No entanto, mudou bastante o conceito de ‘verde’. A fusão do movimento dos defensores da natureza com o pacifismo, o movimento antinuclear, os críticos do capitalismo e do agronegócio, o receio do envenenamento por pesticidas, da contaminação por radiações (típicos do homem urbano, que pouco se importa com a natureza), levou o ‘verde’ à sua fase ‘vermelha’, de crítica ao sistema capitalista, à indústria (em geral, sem amparo científico). Nos últimos anos, ocorreu novo câmbio de cor (citado em “A vingança de Gaia”): do ‘verde’ ao ‘azul’, que se alia ao poder econômico, a governos e organizações não governamentais, cria lobbies, prega uma verdadeira religião, preocupada só com a espécie humana e favorável às chamadas fontes de energia ‘renováveis’ (GONÇALVES, 2010, p. 64).

Esta visão holística da Teoria Gaia ou “programa de pesquisa GAIA” se faz presente em vários trabalhos hoje. Por exemplo, o pesquisador Antônio Donato Nobre, em “O Futuro Climático da Amazônia; Relatório de Avaliação Científica”, explica o perigo em que se encontram as funções que cumpre a Amazônia na regulação do clima continental (NOBRE, 2014, p. 42).

Alguns exemplos de interligação nos ecossistemas e a interferência dos grandes projetos na Amazônia são os rios voadores da Amazônia, que são grandemente afetados pelo desmatamento para plantio de grãos e criação de gado; a contaminação dos rios, a exemplo do que acontece no rio Tapajós,

pela mineração que despeja muitos resíduos e sedimentos que interferem nas propriedades físico-químicas das águas e despeja resíduos tóxicos com efeito na biota, e, por fim, as barragens de usina hidroelétricas que impedem a migração de espécies de peixes para a reprodução, podendo interferir nos estoques pesqueiros e, conseqüentemente, afetar diversas espécies, mesmo aquelas que não realizam migrações.

Antônio Nobre, em vídeo no Youtube, “Selvagem Ciclo 2019”, fala também que existe um amor incondicional na natureza e que a teoria Gaia é um modelo dos sistemas complexos e que a forma de atuar dos sistemas complexos é a colaboração e não a competição, como tem pensado o capitalismo seguindo aos darwinistas.

À luz destas explicações tem muito sentido aquilo que o papa Francisco afirma na *Laudato Si'*, referindo o Evangelho da Criação e o mistério do universo (LS, 76-83, 84-88):

«A palavra do Senhor criou os céus» (...) O universo não apareceu como resultado duma onipotência arbitrária, duma demonstração de força ou dum desejo de autoafirmação. A criação pertence à ordem do amor. O amor de Deus é a razão fundamental de toda a criação: «Tu amas tudo quanto existe e não detestas nada do que fizeste; pois, se odiasses alguma coisa, não a terias criado» (Sab 11, 24). Então cada criatura é objeto da ternura do Pai que lhe atribui um lugar no mundo (...) (LS, 77).

Ao mesmo tempo, o pensamento judaico-cristão desmitificou a natureza. Sem deixar de a admirar pelo seu esplendor e imensidão, já não lhe atribui um carácter divino. Deste modo, ressalta ainda mais o nosso compromisso para com ela (LS, 78).

(...) seria errado também pensar que os outros seres vivos devam ser considerados como meros objetos submetidos ao domínio arbitrário do ser humano. Quando se propõe uma visão da natureza unicamente como objeto de lucro e interesse, isso comporta graves conseqüências também para a sociedade (LS, 82).

Deus escreveu um livro estupendo, «cujas letras são representadas pela multidão de criaturas presentes no universo» E justamente afirmaram os bispos do Canadá que nenhuma criatura fica fora desta manifestação de Deus: «Desde os panoramas mais amplos às formas de vida mais frágeis, a natureza é um manancial incessante de encanto e reverência. Trata-se duma contínua revelação do divino.» Os bispos do Japão, por sua vez, disseram algo muito sugestivo: «Sentir cada criatura que canta o hino da sua existência é viver jubilosamente no amor de Deus e na esperança» (LS, 85).

4. As atividades destrutivas do mundo à Amazônia e as suas justificativas

4.1 Contextos em relação à destruição da Amazônia

A crise socioambiental mundial se deve ao modelo de desenvolvimento, com seus suportes de ciência e tecnologia, que leva ao esgotamento dos recursos para a sobrevivência da vida humana e de outras formas de vida (fauna, flora, condições climáticas etc.). Modelo baseado na imposição, aos tomadores de decisões políticas e sociais, do consumo e do mercado como dinâmicas da vida social. Diagnósticos sobre esta situação são inúmeros, um dos quais recolhidos nos relatórios do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas, IPCC (IPCC, 2018).

O macromecanismo de consumismo em massa foi montado no século passado, depois da segunda guerra mundial, onde se fabricavam objetos de pouca duração para ter funcionando sempre os mecanismos do mercado (LEONARD, 2010). Isto tem sido possível pelo que *Laudato Si'* chama de “tecnocracia”, isto é, a dominação exercida por uma tecnologia científica sobre a economia, a política, os modos de usar a ciência e a sociedade toda.

Muitos estudos sobre Amazônia ajudam a compreender o que está se passando e mostram a necessidade de uma ecologia integral no marco da justiça socioambiental. Estudos que mostram as riquezas em fauna, flora e sociodiversidade da Amazônia, a sua importância para a regulação do clima e das chuvas (rios voadores) e para sociobiodiversidade (NOBRE, 2014). Outros estudos que dão conta da forma como se está explorando Amazônia (AGUIAR, 2018) nos diversos ciclos econômicos (FERREIRA; SALATI, 2005), diferentes planos de desenvolvimento, a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana – IIRSA, o modelo agroextrativista exportador atual, as justificativas para fazer da Amazônia o “celeiro” do mundo, o projeto de obras de infraestrutura de integração Panamazônica, (LEROY, 2010; CARVALHO, 2010 e 2011), a mentalidade e as práticas colonialistas e neocolonialistas presentes na região que desconhecem os direitos dos povos originários e comunidades tradicionais, até os direitos reconhecidos por tratados internacionais como o direito a consulta contemplado na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, o que está levando ao extermínio destes povos (VICUÑA, 2018; BRUM, 2019).

Temos, ainda, outros estudos críticos de universidades e centros de pesquisa sobre impactos e inconsistências dos Estudos de Impacto Ambien-

tal e Relatório de Impacto Ambiental – EIA-RIMA dos grandes projetos, por exemplo, de rodovias como a BR-163 no Pará, a BR-319 no Amazonas; de portos, como o das Lajes em Manaus, da EMBRAPA em Santarém; de hidrelétricas, como a de Santo Antônio e Jirau em Rondônia, São Luiz no rio Tapajós (ALARCON; MILLIKAN; TORRES, 2016) e Belmonte (MAGALHÃES *et al.*, 2009), no rio Xingú (SANTI, 2015) no Pará, as várias hidrelétricas nos rios Teles Pires (GOMES, 2020) e Juruena no Mato Grosso; dos garimpos e mineração, como no Amapá, no Pará, em Roraima (ARAGÃO, 2020; MONTEIRO, 2005); da extração de madeira (PINTO, 2014); de planos de manejo e concessões florestais no Pará, no Amazonas, no Amapá; das monoculturas do agronegócio nos estados do Mato Grosso, Pará, Amazonas, Rondônia, Roraima, Maranhão e Tocantins (ALMEIDA, 2009); e da agroindústria agropecuária nos estados do Pará, Mato Grosso, Amazonas, Rondônia, Roraima, Maranhão.

Por fim, têm-se estudos críticos sobre propostas internacionais para o sul global em geral e para a Amazônia em particular e suas armadilhas na aplicação concreta (BENTES, 2005). São estudos que criticam esses planos que vêm de fora e “pensam Amazônia sem gente”, criando um problema de governança externa, pessoas de fora que tomam decisões como se a Amazônia fosse um território sem população. Isto leva a tirar a autonomia dos indígenas e comunidades tradicionais, criando grandes problemas na gestão dos territórios.

Assim, têm chegado projetos pensados desde fora, tais como o zoneamento ecológico econômico para um desenvolvimento segundo a vocação das diversas amazônias, que terminou endividando camponeses, propiciando as pequenas monoculturas que empobrecem a biodiversidade; o sistema de créditos de carbono (ONU, FAO, PNUD, 2008) para “manter a floresta em pé” e que terminou sendo uma forma de apoderar-se das terras das comunidades (KILL, 2015; BARBOSA, 2020); os planos de manejo florestal e as concessões florestais para fazer uma exploração racional da madeira que terminaram com pouco controle dos órgãos fiscalizadores e com o fato de empresas apoderando-se de territórios e impedindo toda atividade aos comunitários; “florestas plantadas” como a FAO chamou as monoculturas de árvores (WRM, 2015) para fabricação de papel, que terminaram empobrecendo o solo e acabando com a biodiversidade nos territórios donde foram implantados (OVERBEEK, 2020).

Além dos estudos mencionados, são fundamentais também os estudos sobre formações e mobilizações dos movimentos e organizações sociais,

ONGs, povos indígenas e comunidades tradicionais em prol da defesa de seus territórios, povos e culturas (ALMEIDA; MARÍN; LÓPEZ, 2020), de resistência contra a implantação dos grandes projetos, e de promoção da agroecologia, agricultura familiar, pesca artesanal e agroextrativismo.

4.2 Um bloco de poder a contramão da ecologia integral

Precisa-se ter presente que o projeto dominante na Amazônia é do agroextrativismo predador e exportador, que se impõe mediante: as práticas da “ideologia de desenvolvimento” (GIUSTINA, 2020), as vias de fato, desconhecendo os estatutos legais, usando os meios ilegais, das ameaças e da violência física. Executado por um bloco de poder que conta com todos os meios para dominar: todos os órgãos do estado, as empresas estatais, mistas e privadas, grande mídia. Este bloco de poder nega e combate de fato os princípios de uma ecologia integral, de um modo de vida do “bem viver dos povos tradicionais, a quem despreza, e de uma justiça socioambiental, pois perpetua uma sociedade e cultura escravocrata.

As práticas que levam à degradação e à destruição da Amazônia são inúmeras e estão em andamento de forma acelerada desde os anos 1960. “Desmatamento, pecuária e extração ‘legal’ e ilegal de madeira estão entre as causas do número recorde de focos de incêndio na maior floresta tropical do mundo. As queimadas que destroem a Amazônia e chamam atenção mundial são apenas a face mais visível da exploração da maior floresta tropical do mundo. Por trás da derrubada da mata e do fogo estão poderosos interesses econômicos: a criação de gado, o comércio ilegal de madeira e a produção de soja” (MAGALHÃES *et al.*, 2019). A isto se soma toda a exploração mineral “legal” e ilegal a base de mercúrio e outros materiais contaminantes (IBASE, 2014; ARAGÃO, 2020), a construção de numerosas hidrelétricas de grande porte, e as obras de infraestrutura de rodovias, portos, aeroportos. E tem outra destruição da Amazônia que vai além do desmatamento, que é a degradação que sofre.

Degradação é o fenômeno que acontece quando o acúmulo de perturbações em um trecho de floresta (incêndios, extração de madeira e caça descontrolada, por exemplo) retira daquele ecossistema sua capacidade de funcionar normalmente (NOBRE *et al.* apud COSTA, 2020).

“Assim como uma pessoa saudável tem menos chances de pegar uma gripe, uma floresta saudável tem menos chance de queimar e de sucumbir às mudanças climáticas” (BARLOW apud COSTA, 2020).

Como é pouco comentada a problemática da degradação da floresta amazônica, é bom trazer alguns dados.

A perda de floresta amazônica até hoje é muito maior do que os quase 20% de desmatamento dos quais se fala nos meios de comunicação. Nobre e outros pesquisadores acreditam que, para ter um panorama mais completo da destruição da floresta, é preciso considerar também a degradação (NOBRE *et al.* apud COSTA, 2020). Segundo o climatologista, as áreas degradadas da Amazônia chegam a ser até duas vezes maiores que as desmatadas. Para fazer essa afirmação, ele se baseia no fato de que, só no Brasil, entre 2007 e 2016, foram contabilizados 14,6 milhões de hectares (146 mil km²) degradados na Amazônia brasileira. Isso é quase o dobro da área desmatada no mesmo período, que foi de 7,5 milhões de hectares (75 mil km²), de acordo com dados do INPE. Entre os países amazônicos, só o Brasil publica sistematicamente dados anuais de degradação. “Sabemos que até os números oficiais que temos são subestimados, porque geralmente só se mede a degradação mais grave”, afirma o pesquisador Antônio Nobre (NOBRE apud COSTA, 2020).

Todas estas intervenções violentas contra o bioma amazônico e suas populações, que só procuram Amazônia como fonte de recursos naturais para colocá-los no mercado, já não é uma crise, mas uma situação emergencial (AZEVEDO, 2019). É de tal gravidade a situação que, para alguns, como Robert Walker (apud ASHER, 2019), vai ser dificilíssimo de reverter.

4.3 Problemáticas dos grandes projetos na Amazônia a serem enfrentadas desde a perspectiva da ecologia integral na procura de justiça socioambiental

Para seguir abrindo caminho a uma ecologia integral numa perspectiva da justiça socioambiental no meio dos grandes projetos que destroem a Amazônia, necessita-se trabalhar grandes problemas.

São vários os assuntos e problemáticas relacionadas com a ecologia integral na perspectiva da justiça socioambiental que ficam evidenciadas no planejamento e execução dos grandes empreendimentos na Amazônia, e que maximizam os impactos negativos. Tratar destes assuntos é necessário para

poder abrir caminhos à construção desta nova forma de ação humana. Podem-se mencionar aqueles que vão incidir de uma forma fundamental.

Toda intervenção estatal e privada desenvolvimentista na Amazônia está marcada por uma ideologia colonialista e escravista, como já foi tratado, que se pratica com todo o instrumental de dominação que vai desde o desprezo do local à grilagem, à apropriação indevida, até à intimidação, ameaça, êxodo forçado e/ou morte.

Outro assunto problemático é a ideologia desenvolvimentista que sustenta todos os grandes projetos e opera nos diversos poderes públicos, até voltar-se como uma política de estado. Todos os governos, desde o período da ditadura militar-empresarial até depois da Constituição de 1988, têm levado a política estatal de explorar e aproveitar as riquezas da Amazônia, sem explorar de verdade caminhos que convivam com a floresta em pé, como por exemplo, um Centro de Biotecnologia em Manaus que nunca funcionou.

Outro grande problema está relacionado com os Estudos de Impacto Ambiental e os Relatórios de Impacto Ambiental, EIA-Rima, exigidos aos grandes projetos. Estes são pedidos e pagos pelos empreendedores, o que os condicionam, em grande medida, com limitações e dificuldades para determinar o que vai ser afetado e a forma como vai ser afetado. A visão específica de quem faz um determinado estudo que supõe uma visão de conjunto, interconectada e não fragmentada, desde a sua especialidade científica, para entender a forma como funciona e como essa realidade será afetada pelo grande empreendimento, fica limitada. A dificuldade para trabalhar com variáveis de interrelação do conhecimento específico com outras realidades que serão afetadas pelo empreendimento, e de aspecto que fazem parte do objeto específico. Por exemplo, o mundo que se move ao redor da pesca não é só o recurso pesqueiro, mas a expertise para compreender o comportamento do peixe e o mundo cultural, de cosmovisão, de relações etc.

Os pesquisadores e membros de centros acadêmicos que simpatizam com a ideologia desenvolvimentista, que dão suporte acadêmico à elaboração dos Estudos de Impacto Ambiental, EIA, a partir de ciências que têm visão fragmentada da realidade e sem expertise para estudar os impactos que o empreendimento vai ocasionar e para produzir estudos técnicos críticos.

Estes estudos técnicos científicos são necessários para desvelar as inconsistências, manipulações e vazios dos Estudos de Impacto Ambiental, EIA, acomodados à vontade do empreendedor. Por exemplo, a demonstração em seminário acadêmico, que o Lago do Maicá sim é um berçário de peixes

(ZACARDI; PONTE, 2018); para mostrar a falta de competência científica e técnica dos estudos de impacto ambiental – EIA, que levam a destruir o meio ambiente e detonar as comunidades humanas, por não apresentar os “impactos cumulativos” dos empreendimentos como, por exemplo, as consequências da construção das inúmeras barragens nos rios Tapajós e seus tributários Teles Peres e Juruena e da bacia amazônica (ANGELO, 2017).

O desconhecimento de informações básicas sobre o lugar em que se vai levar a cabo um grande empreendimento é algo grave, como está evidenciado no exemplo aqui referido, o EIA-Rima do Porto da EMBRAPA ignorando estudos sobre Lago do Maicá, sobre hidrografia do lugar, a sua história arqueológica, o histórico do percurso do rio nesse lugar etc.

Os movimentos sociais têm que lidar com a falta de transparência, as manipulações e enganos impingidos às comunidades onde se vão implantar os grandes projetos, e tudo para conseguir o acordo das comunidades nas audiências públicas. Por exemplo, os “comitês de fachada” criados para se pronunciarem em favor do empreendimento, o porto de combustíveis da ATEMS em Santarém em 2020; no porto das Lajes onde os organizadores do empreendimento do porto as LAJES em Manaus em 2010 chegaram a oferecer cestas básicas para obter o apoio dos pobres da comunidade e ameaçar as lideranças religiosas e da comunidade porque se opunham à construção do porto; e no Porto da EMBRAPA a cooptação de lideranças oferecendo telhas e cimento para os comitês criados para se contrapor às associações opostas ao empreendimento.

A forma como se tomam e impõem as decisões se caracteriza por: – falta de transparência com a sociedade; – não tem presente as condições ambientais, as histórias e sentidos de vida das populações locais; – não reconhece os direitos das populações locais a seus territórios comunitários; – favorece a privatização de patrimônios físicos, biológicos, territoriais, no meio de populações “subjugadas” e “dominadas” com ideologias e práticas de colonialismo e de escravidão. Tudo isto leva também a cometer erros que colocam em perigo o mesmo empreendimento ou causam desarranjos e conflitos que poderiam ser evitados.

As atitudes com que são realizados os grandes projetos obedecem às seguintes características: – a falta de respeito no uso do “recurso” água, solo, ar; – o desperdício e descarte de materiais presentes no ambiente do projeto; – a irresponsabilidade no uso de um “recurso” que é frágil e finito devido à sensação de abundância presente e de prepotência lucrativa; – a falta de conhecimento, reconhecimento e respeito dos direitos da natureza, que leva a tratar

“as coisas” como elas são, nos equilíbrios construídos durante milhões de anos. Um grande rio não pode ser tratado como se trata um igarapé. A função de um rio não é só ser corrente de água, é espaço de vida de outros seres, é ser portador de sedimentos que enriquecem os solos, é fazer parte dos ciclos das águas e das chuvas. Violentar um grande rio traz consequências para a agricultura e a segurança alimentar das populações. O que pode explicar que para “limpar um terreno” de muitos hectares se faça uma queima que dura várias semanas e acaba com tudo o que existia de vida nesse terreno?

Enfim, são muitos os desafios e problemáticas que se devem enfrentar quando se trata da construção social de uma ecologia integral na perspectiva da justiça socioambiental na Amazônia. Faz falta dar conta dos desafios da extensão de uma formação na perspectiva da ecologia integral e de uma comunicação de massas que ajude a fomentar valores comunitários e de cuidado com a *casa comum*.

Para esta mudança fundamental e radical dos modos de vida que procure ciclos mais longos, que sejam sóbrios e cuidem das pessoas, da “natureza”, da vida social e dos patrimônios coletivos, faz-se necessária uma outra forma de intervenção humana, como um todo, nos conhecimentos sobre tudo o que existe, nas formas de organizar a vida social, nas tecnologias, nas compreensões do mundo, nas espiritualidades e filosofias de vida e nas compreensões dos tempos e espaços.

5. Conclusões

A trajetória deste texto foi um exercício de elaboração de um roteiro na perspectiva da ecologia integral, em busca de uma justiça socioambiental, situada nas atuais circunstâncias de disputa da Amazônia. É um roteiro que pode servir para consolidar o diálogo e os processos de formação dos movimentos sociais e dos povos tradicionais, e para continuar o diálogo com professores e pesquisadores universitários e com instâncias do poder público abertos à defesa da Amazônia.

Depois deste percurso, pode-se concluir que, em primeiro lugar, é necessária uma filosofia das ciências que se aprofunde na interconectividade entre o que poderia chamar-se a “realidade” de que trata uma ciência com as “realidades” que tratam as outras ciências e do conjunto com o “ser da realidade”. E, em segundo lugar, a necessária busca de metodologias que tratem dos modos destas interconectividades.

Faz-se necessário mudar o modo de fazer ciência. Se continuarmos com o estatuto das ciências como estão concebidas, continuaremos destruindo o planeta. Precisamos outros tipos de ciências que procurem o equilíbrio do planeta e das intervenções sociais e a igualdade social, o cuidado dos patrimônios econômicos, sociais e culturais que têm os povos e a natureza.

Outra necessidade, na Amazônia, é a de continuar experimentando e intercambiando experiências das formas de “produzir alimentos”, “de reproduzir a vida” e de “bem viver”, que fortaleçam as comunidades e os povos tradicionais. É importante que isto se faça em diálogo com pesquisadores que estão procurando investigar nesta linha do conhecimento.

Finalmente, diante da destruição indescritível que ocasionam os grandes projetos, é fundamental a união de forças com o movimento social das comunidades na resistência, no fortalecimento de propostas comunitárias de vida, na contestação dos grandes projetos, com estudos críticos consistentes que desfaçam as ilusões e as mentiras. O diálogo com os movimentos sociais, universitários e professores sobre as dinâmicas de articulação e interconectividade dos saberes sobre a realidade colaborará na formação de lideranças sociais e novos profissionais.

E, para concluir, faz-se necessário sublinhar que um desafio grande, nesta região amazônica, é trabalhar outras narrativas que possam confrontar a ideologia desenvolvimentista, da ilusão do êxito individual e da teologia da prosperidade.

Referências

- AGUIAR Danicley de. Amazônia, colonização interna e alternativa. *IHU Entrevista*, 10 ago. 2018, 9 p.
- ALARCON, Daniela Fernandes; MILLIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (orgs.). *Ocekadí: Hidrelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistências na Bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016. 577 p.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Agroestratégias e desterritorialização, os direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; CARVALHO, Guilherme (orgs.). *O plano IIRSA na visão da sociedade civil Panamazônica*. Belém, PA: FASE; COMOVA-UFPA, 2009. p. 57-105.

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARÍN, Rosa Elizabeth Acevedo; LÓPEZ, Jesús Alfonso Flórez (eds.). *Megaproyectos, actos de estado, pueblos y comunidades tradicionales*. Cali, Colômbia: Programa Editorial Universidad Autónoma de Occidente, 2020. 711 p.
- ANGELO, Cláudio. Hidrelétricas em serie causarão colapso ecológico na Amazônia, diz estudo. *Observatório do Clima*. 14 jun. 2017. Disponível em: <http://www.observatoriodoclima.eco.br/hidreletricas-em-serie-causarao-colapso-da-amazonia-diz-estudo/>.
- ARAGÃO, Tainá. Estudo revela contaminação por mercúrio de 100% dos Munduruku do Rio Tapajós. *Amazonia Real*, 26 nov. 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/estudo-revela-contaminacao-por-mercúrio-de-100-dos-munduruku-do-rio-tapajos/>.
- ASHER, Claire. Amazônia pode estar a menos de 30 anos de um colapso. *Mongabay*, 12 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2020/03/amazonia-pode-estar-a-menos-de-30-anos-de-um-colapso-diz-estudo/>.
- AZEVEDO, Ana Lucia. Transformação da Amazônia em Cerrado já está em curso, afirmam Carlos Nobre e Thomas Lovejoy. *Jornal O Globo*, Rio de Janeiro, 20 dez. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/transformacao-da-amazonia-em-cerrado-ja-esta-em-curso-afirmam-carlos-nobre-thomas-lovejoy-1-24151213#:~:>.
- BARBOSA, Catarina. Lucro para desmatar, lucro para reflorestar: a Amazônia no mercado de carbono. *Brasil de Fato*, Belém, PA, 6 jan. 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/12/27/lucro-para-desmatar-lucro-para-reflorestar-a-amazonia-no-mercado-de-carbono>.
- BENTES, Rosineide. A intervenção do ambientalismo internacional na Amazônia. *Estudos Avançados* 54: Dossiê Amazônia Brasileira II, São Paulo, USP, v. 19, n. 54, p. 225-240, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10079>.
- BRANDO, Paulo e alt. O periódico científico *Science Advances* traz, no 01-10-2020. Pesquisadores liderados por Paulo Brando, da Universidade da Califórnia, em Irvine, e do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM).
- BRUM, Eliane. A miliciarização da Amazônia: como o crime vira lei e o criminoso “cidadão de bem” na maior floresta tropical do mundo. In: CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; SANTOS, Paulo

- César Moreira dos (coords.). *Conflitos no Campo*: Brasil 2019. Goiânia: CPT Nacional, 2020.
- CAPRA, F. *The Web of Life*. New York: Anchor Books, 1996
- CARVALHO, Guilherme. *Grandes obras de infraestrutura na região amazônica*: histórico, tendências e desafios. Belém, PA: FASE, 2010. 23 p.
- CARVALHO, Guilherme. Elementos para analisar os grandes projetos de Infraestrutura na Amazônia. Acervo Combate Racismo Ambiental, Belém, PA, 4 jul. 2011. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2011/07/04/blog-especial-elementos-para-analisar-os-grandes-projetos-de-infraestrutura-na-amazonia-por-guilherme-carvalho/>.
- COSTA, Camilla. “A grande mentira verde”: como a destruição da Amazônia vai além do desmatamento. BBC News Brasil, Londres, 13 fev. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51317040>.
- CRIADO, Miguel Ángel. 500 barragens ameaçam sufocar o Amazonas. *El País*, 15 jun. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/14/economia/1497430161_506854.html.
- FACHIN, Patrícia. Entrevista com OLIVEIRA ARAÚLO, Manfredo de. Francisco e a metafísica como ecologia integral: a questão fundamental do pensamento contemporâneo. *IHU On-Line*, São Leopoldo, ano 15, n. 476, p. 24-35, 3 nov. 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao476.pdf>.
- FASE, Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional. *No Baixo Amazonas, Pará, empresas mineradoras já solicitaram autorização para explorar 14 dos seus 30 milhões de hectares, o que corresponde a uma área do tamanho do estado do Amapá*. Video (6 min). Disponível em: <https://fb.watch/2fqT7ipxIM/>.
- FEARNSIDE, Philip. Rios voadores e a água de São Paulo 1: A questão levantada. *Amazônia Real*, Manaus, 9 fev. 2015a. Disponível em: <http://amazonia-real.com.br/rios-voadores-e-a-agua-de-sao-paulo-1-a-questao-levantada/>.
- FEARNSIDE, Philip. Rios voadores e a água de São Paulo 2: A reciclagem da água. *Amazônia Real*, Manaus, 16 fev. 2015b. Disponível em: <http://amazonia-real.com.br/rios-voadores-e-a-agua-de-sao-paulo-2-a-reciclagem-da-agua/>.
- FEARNSIDE, Philip. Os planos para usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós. In: ALARCON, Daniela Fernandes; MILLIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (orgs.). *Ocekadí*: Hidrelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistências na Bacia do Tapajós. Brasília, DF: In-

- ternational Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016. p. 79-97.
- FEARNSIDE, Philip M. Plano de expansão de barragens hidrelétricas na Bacia Amazônica coloca em risco populações locais e a biodiversidade. Entrevista especial com Philip M. Fearnside. Entrevista cedida a Patrícia Fachin. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, 26 out. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/604025>.
- FERREIRA, Antônia M. M.; SALATI, Enéas. Forças de transformação do ecossistema amazônico. *Estudos Avançados* 54: Dossiê Amazônia Brasileira II, São Paulo, USP, v. 19, n. 54, p. 125-144, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10079>.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado seja: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf.
- GIUSTINA, Caio Pinheiro Della. *Ilusão Desenvolvimentista no Planalto de Santarém/PA: um estudo sobre ideologias, discursos e conflitos na comunidade de Boa Esperança*. 2020. 236 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- GOMES, Allan. Teles Pires: crônica da morte anunciada de um rio. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 22 abr. 2020. Disponível em: <https://diplomati.que.org.br/cronica-da-morte-anunciada-de-um-rio/>.
- GONÇALVES, Márcio Luiz Quaranta. Resenha do livro “Gaia: Alerta Final”. *Gaia Scientia*, v. 4, n. 1, p. 63-66, 2010.
- GUIMARÃES, Juca. Das 24 mil barragens do Brasil, apenas 780 passaram por fiscalização. *Brasil de Fato*, São Paulo, 28 jan. 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/01/28/das-24-mil-barragens-do-brasil-apenas-780-passaram-por-fiscalizacao-em-2017/>.
- GREENPEACE Brasil. Barragens do rio Tapajós: uma avaliação crítica do Estudo e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) do Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós. *Greenpeace Brasil*, 29 set. 2015. Disponível em: <https://www.greenpeace.org/brasil/publicacoes/barragens-do-rio-tapajos/>.
- GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto. A renovação da crítica ao desenvolvimento e o Bem Viver como alternativa. *Instituto Humanitas*

- Unisinos – IHU, 29 mar. 2012. 19 p. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/507956>.
- IBASE, Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas. *Mineração na região do Tapajós*, Relatório preliminar. Santarém (PA), 2015. 24 p.
- IPCC, Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas. Aquecimento global de 1,5°C. Sumário para formuladores de políticas. Trad. Mariane Arantes Rocha de Oliveira. Incheon, República da Coreia: IPCC, 6 out. 2018. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/07/SPM-Portuguese-version.pdf>.
- HECK, Egon; LOEBENS Francisco; CARVALHO, Priscila D. Amazônia indígena: conquistas e desafios. *Estudos Avançados* 53: Dossiê Amazônia Brasileira I, São Paulo, USP, v. 19, n. 53, p. 237-255, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10057/11629>.
- LATRUBESSE, Edgardo M. *et al.* Damming the rivers of the Amazon basin *Nature*, v. 546, n. 7658, p. 363-369, 14 jun. 2017. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/nature22333>.
- LEONARD, Annie. A história das coisas (The Story of Stuff). Direção Louis Fox. Produção: Erica Priggen. Roteiro: Louis Fox e Ruben DeLuna. Video (21 min). Oakland, California: Free Range Studios, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zriUGfQ2V5w>.
- LEROY, Jean Pièrre e MALERVA, Julianna (org.). *IIRSA, energia e mineração. Ameaças e conflitos para as terras indígenas na Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: FASE, 2010. 86 p.
- LESBAUPIN, Ivo. Para salvar a humanidade do desastre: “o bem viver”. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, São Leopoldo, 30 maio 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/579449>.
- LOVELOCK, J. A physical basis for life detection experiments. *Nature*, Washington, v. 207, n. 7, p. 568-570, 1965.
- LOVELOCK, J. *Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KILL, Jutta. *REDD: Uma coleção de conflitos, contradições e mentiras*. Montevideu, Uruguai: Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais, 2015, 75 p. Disponível em: https://wrm.org.uy/pt/files/2015/04/REDD-Uma_Colecao_de_conflitos_controdiacoes_e_mentiras.pdf.

- MAGALHÃES, Ana; CAMARGOS, Daniel; JUNQUEIRA, Diego. Os interesses econômicos por trás da destruição da Amazônia. *Reporter Brasil*, 24 ago. 2019. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2019/08/os-interesses-economicos-por-tras-da-destruicao-da-amazonia/>.
- MAGALHÃES, Sonia; HERNANDEZ, Francisco. *Painel de Especialistas*: análise crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Elétrico de Belo Monte. Belém, PA: [s. n.], 29 out. 2009, 230 p. Disponível em: http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/Dossie/BM/Outros/Belo%20Monte%20painel%20especialistas.pdf.
- MONTEIRO, Maurílio de Abreu. Meio século de mineração industrial na Amazônia e suas implicações para o desenvolvimento regional. In: USP, Universidade de São Paulo, Estudos Avançados 53. Dossiê Amazônia Brasileira I: 2005, p. 187-207.
- NOBRE, Antônio Donato. O Futuro Climático da Amazônia: Relatório de Avaliação Científica. São José dos Campos, SP: ARA; CCST-INPE; INPA, 2014. 42 p.
- NOBRE, Antônio Donato. *Antonio Donato Nobre no Selvagem ciclo 2019*. In: SELVAGEM CICLO DE ESTUDOS SOBRE A VIDA, 2019, Rio de Janeiro, 12-15 nov. 2019. Vídeo (28 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Nhom_vWVFos.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Francisco e a metafísica como ecologia integral: a questão fundamental do pensamento contemporâneo. Entrevista cedida a Patrícia Fachin e João Vitor Santos. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, São Leopoldo, 20 out. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/547950>.
- ONU, FAO, Programa da ONU para o Desenvolvimento e Meio Ambiente, PNUD. *Estratégia do Programa REED de 2011 a 2015*. ONU; FAO; PNUD, 2008.
- OVERBEEK, Winfridus. *O que há de errado com plantar árvores?* Novos incentivos para expandir as plantações industriais de árvores no Sul Global. Colaboração: equipe do Secretariado Internacional do WRM 2019. Montevideu, Uruguai: WRM, 2020. 66 p. Disponível em: https://wrm.org.uy/pt/files/2020/12/WEB_PT_O-que-ha-de-errado-com-plantar-arvores_corrigido.pdf.
- PEGORIM, Josélia. Degradação da Amazônia já é irreversível, diz estudo. *Climatempo*, 11 jan. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/brasil/noticia/2020/01/11/degradacao-da-amazonia-ja-e-irreversivel-diz-estudo-g1.html>.

- ps://www.climatempo.com.br/noticia/2020/01/11/degrada-cao-da-amazonia-ja-e-irrecuperavel-diz-estudo-1260.
- PINTO, Lucio Flávio. *O fim da Amazônia*. Desmatamento e grilagem. Belém: Gráfica Moderna, 2014. 168 p.
- TAVARES, Maria de Lima *et al.* A teoria Gaia é um conteúdo legítimo no ensino médio de Ciências? *Rev. Pesquisa em Educação Ambiental*, v. 3, n. 1, p 73-108, 2009.
- TAVARES, Sinivaldo. Evangelho da Criação e Ecologia Integral: uma primeira recepção da Laudato Si'. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 59-80, 2016.
- TAVARES, Sinivaldo. Ecologia integral: um novo paradigma. In: FOLLMANN, José Ivo (org.). *Ecologia integral, abordagens (im)pertinentes*, v. 1. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 23-35.
- SANTI, Thais. Belo Monte. Atualização do processo de destruição dos povos indígenas. Entrevista cedida a João Vitor Santos. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, São Leopoldo, 6 dez. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/549574>.
- SANTOS, Maureen (ed.). *Atlas do Agronegócio: Fatos e números sobre as corporações que controlam o que comemos*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, 2018. 60 p.
- UFOPA, Universidade Federal do Oeste do Pará. Grupo de Estudo sobre o EIA do Porto de Maicá. *Relatório Técnico*. Santarém, PA: UFOPA, 2018. 68 p. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/media/file/site/ufopa/documentos/2018/16442e57019100334b689db1d21e93fb.pdf>.
- VICUÑA, Laura. Karipuna e a ameaça de um iminente genocídio. In: Conselho Indigenista Missionário – CIMI. *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil, 2018*. [S. l.]: CIMI, 2018. p 16-18.
- WRM, Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais. Documento informativo: O Dia Internacional das Florestas da ONU 2015. Seu lema: “Florestas, Clima, Mudança”. Mudar o quê? Montevidéu, Uruguai: WRM, 2015. 12 p. Disponível em: <https://wrm.org.uy/pt/files/2015/03/florestas-clima-mudanca-mudar-o-que-21-marco-2015.pdf>.
- ZACARDI, Diego Maia; PONTE, Silvana Cristina Silva da. Nota sobre o Ictioplancton. In: UFOPA, Universidade Federal do Oeste do Pará. Grupo de Estudo sobre o EIA do Porto de Maicá. *Relatório Técnico*. Santarém, PA: UFOPA, 2018. p 30.

ÁGUA, ELEMENTO REPRESENTATIVO DA ECOLOGIA INTEGRAL

Sandoval Alves Rocha¹

Introdução

O debate sobre a ecologia integral foi reforçado nos últimos anos a partir da preocupação do papa Francisco em relação à preservação do planeta Terra. Há cinco anos, o pontífice escreveu a sua Carta Encíclica mais conhecida, alertando a toda a humanidade sobre o cuidado da *casa comum*. Na Carta *Laudato Si'* Francisco afirma que a humanidade tem violentado o planeta, agredindo-o através do uso irresponsável e do abuso dos seus bens. Esta forma inadequada de nos relacionarmos com a Terra configurou o nosso modo de vida, a nossa cultura e até a nossa identidade, de sorte que “crescemos pensando que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la” (LS, 2).

Ao frisar que toda a humanidade mora numa mesma casa, Francisco lembra que somos parte de um rico ecossistema, cujos elementos e dinâmicas são interdependentes, de forma que cuidando do planeta estamos cuidando de nós mesmos, pois “nós mesmos somos terra. O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” (LS, 2). A força destas palavras, portanto, leva-nos a entender que tal cuidado não se refere apenas a uma decisão de querer ou não, mas constitui uma questão de sobrevivência.

Pensar sobre a nossa sobrevivência no planeta naturalmente nos coloca diante da discussão a respeito da importância da água. Sem água não existe vida. Já ouvimos essa frase centenas ou milhares de vezes, nos mais variados contextos, seja acadêmico, econômico, político ou religioso. O consenso sobre a relevância da água a torna um dos elementos mais representativos da

¹ Doutor em Ciências Sociais (PUC-Rio). Mestre em Ciências Sociais (Unisinos). Professor e pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Unisinos). Membro do Serviço Amazônico de Ação, Reflexão e Educação Socioambiental (SARES). Padre jesuíta.

ecologia integral. É notável o papel que ela desempenha, não somente nos fluxos biológicos do ecossistema, mas também nas dinâmicas culturais, econômicas e sociais. Tudo isso indica que a água é um importante elo entre os variados campos da realidade e da atividade humana, mostrando que tudo está interligado.

1. A água na terra

Todas as civilizações perceberam a importância da água, sentiram a sua força e o seu encanto. Na mitologia egípcia, Osíris é a personificação da fecundidade, fonte total e criadora das águas. No mito grego da origem do mundo, o poderoso Oceano é uma das primeiras gerações de divindades. Em algumas tradições afro-brasileiras, Iemanjá é a divindade reinante sobre as águas do mar. Na tradição indígena brasileira, a água ganha representações importantes como a Iara, o Caboclo d'Água e o Boto Cor-de-Rosa. Além disso, os nomes de grande parte dos rios brasileiros são de origem indígena.

As explicações míticas foram abaladas pelas primeiras concepções filosóficas da cultura ocidental. A Escola de Mileto, sediada em Jônia, foi uma das primeiras correntes filosóficas que questionaram os mitos. Dentre seus fundadores, destaca-se Tales de Mileto (625-558 a.C.), que afirmava que a água é a origem de todas as coisas, pois ela é o princípio da natureza úmida e constante, e por isso é o princípio de tudo. Platão (427-347 a.C.) já considerava a necessidade de disciplinar o uso da água, chegando a indicar alguma forma de punição para aqueles que lhe causassem dano, pois, para ele, era a coisa mais necessária à manutenção das plantações. Aristóteles (384-322 a.C.) estabeleceu uma relação entre a água da chuva e a dos lençóis subterrâneos. Para ele, os rios se originavam em parte da água da chuva e em parte da umidade do ar, que se condensava nas cavernas das montanhas.

A ciência moderna conseguiu elucidar melhor o fenômeno das águas. Assim, é possível afirmar que o cosmo se formou há cerca de 15 bilhões de anos, a partir de uma grande explosão, o chamado *big-bang*. Segundo esta teoria, o sistema solar teria algo entre 10,5 bilhões de anos. Rebouças (2004) garante que a Terra é o único corpo do Universo, até agora conhecido, onde a água ocorre simultaneamente nos três estados físicos fundamentais: sólido ou gelo, líquido e gasoso. Ainda segundo este autor, a água pode se formar naturalmente em diferentes regiões do Universo a partir de seus constituintes fundamentais – o hidrogênio (H) e o oxigênio (O), mas a presença desses elementos não é condição suficiente e necessária para que a água se forme.

Pesquisas recentes indicam que há muita água no universo, mas, em seu estado líquido, ela é menos comum. O estado líquido da água em um planeta depende diretamente da pressão atmosférica, e esta, por sua vez, é determinada pela gravidade. Assim, abaixo de uma pressão crítica, há transição de fase direta do sólido para o gasoso, e vice-versa. A água é formada quando as temperaturas são suficientemente baixas para que exista no estado líquido. Neste sentido, é possível afirmar, com Whately e Campanili (2016), que a Terra, em geral, sempre esteve no ponto ideal para a formação da água em estado líquido, exceto em duas ocasiões de quase total glaciação.

O planeta Terra, visto do espaço pelo primeiro astronauta, na década de 1960, foi chamado de “Planeta Azul” ou “Planeta Água”. A cor azul provém das grandes massas de água que integram a sua hidrosfera, em particular a água salgada dos oceanos, que abarca em torno de 2/3 da superfície do Planeta e abrange cerca de 97,5% da quantidade total de água. Os polos da Terra e os cumes das suas montanhas mais altas são constituídos de gelo, enquanto as águas que correm na forma líquida escorrem pelas planícies dos terrenos ou neles se infiltram e desaguam nos oceanos, nos lagos e pantanais. Estes corpos hídricos compreendem a água doce, que envolve somente 2,5% da totalidade da água do planeta, cuja distribuição é demonstrada na tabela a seguir:

Distribuição da água doce do mundo

68,9%	Calotas polares e geleiras (congelada)
29,9%	Água subterrânea doce
0,9%	Outros reservatórios (atmosfera, pântanos etc.)
0,3%	Água doce nos rios e lagos

Fonte: Rebouças, 2004, p. 32.

Chama atenção que a água doce envolva um percentual tão reduzido do total de água no planeta, contrariando a visão que a considera um recurso infinito. Como indicado na tabela, deste mencionado percentual (2,5% da totalidade), cerca de 69% conservam-se em geleiras. A água dos rios, que é a que mais usamos, corresponde a uma parcela bem pequena da água doce. Além disso, é sabido que a água doce tem uma distribuição desigual entre os continentes (Ásia, América do Sul, América do Norte, África, Europa, Oceania e Antártica) e entre as atividades produtivas (produção de alimentos, geração de energia, abastecimento de indústria e consumo das pessoas).

As proporções da água nos continentes geram a discussão sobre a sua abundância, escassez e má distribuição. Sabe-se, por exemplo, que a Ásia é o

continente mais privilegiado em relação aos recursos hídricos (31,60%). No entanto, ela é também o maior dos continentes e possui a maior concentração de população do planeta. Com isso, a Ásia oferece baixa disponibilidade de água para os seus habitantes. A Oceania, por sua vez, apresenta uma oferta muito menor (5,30%), mas as maiores taxas *per capita* de água do mundo. Os países com menos problemas de falta de água são os mais desenvolvidos, como os da América do Norte (18%) e Europa (7%).

A América do Sul possui 23,10% da água doce do planeta, sendo o continente que tem mais água por m² do que qualquer outro. O Brasil dispõe de 12% de toda a água doce do mundo, mas temos graves problemas de falta de água em algumas regiões. Isso mostra que a falta de água não ocorre somente pela escassez física deste elemento, mas principalmente pela escassez econômica, que proporciona a contradição: há água, mas a sua distribuição não é adequadamente realizada para a população. Neste interím, Casarin e Santos (2011) observam que a falta de água, a fome e outros problemas que parecem naturais e sem solução são na verdade gerados pela desigualdade social e pelo desinteresse do governo em resolver a situação.

Para estes estudiosos, faz-se necessário considerar os problemas ambientais ao lado dos problemas sociais e ver como os dois estão completamente relacionados. Trata-se de adotar uma visão mais ampla da realidade a fim de chegar a conclusões mais realistas, considerando os múltiplos fatores envolvidos no assunto. Esta postura aponta para a necessidade da utilização de uma abordagem integral das questões sobre a falta ou a abundância da água, assim como para os assuntos que envolvem a sua gestão, tocando em temas como poder, política, conflitos sociais e mercado.

A desigualdade social materializada na produção da cidade desigual, impedindo grande parte dos moradores de usufruir de serviços essenciais, sugere, para a compreensão da precariedade dos serviços de água e esgoto, a necessidade de superar as abordagens meramente tecnocêntricas e adotar uma leitura dos condicionamentos sistêmicos, que se referem a fatores e processos sociais, uma vez que estes tendem a influenciar, moldar e até determinar as tendências e práticas de consumo da água. Neste sentido, Castro (2013) entende as diferenças no consumo de água entre regiões, cidades ou grupos sociais, a partir de fatores como as desigualdades sociais estruturais, à medida que estes são mais importantes para explicar as assimetrias na abrangência, qualidade dos serviços e as diferenças nos hábitos de consumo do que as restrições climáticas ou tecnológicas.

2. Água é vida

Whately e Campanili (2016) destacam a íntima conexão e interdependência entre a água líquida e a zona habitável: sem a primeira, não existe a vida. Portanto, se a Terra estivesse um pouco mais próxima ou um pouco mais distante do sol, não haveria condições para a água se manter líquida e a existência dos seres vivos seria muito menos possível. Esta relação da água com a vida é também percebida quando notamos que a água é o principal componente dos seres vivos. As algas marinhas, por exemplo, chegam a ter 95% de seu organismo composto por água. Nos seres humanos, ela corresponde a algo entre 60% e 70% do peso do corpo. Assim, a presença de água líquida e simultaneamente nos estados sólido e gasoso na Terra foi e continua sendo condição basilar para a vida.

Uma das mais importantes funções realizadas pela água remonta à sua existência como ambiente ecológico, constituindo ecossistemas variados (rios, lagos, fontes, brejos e pântanos), com formas e tamanhos diversos, possibilitando uma vasta oferta de habitats e nichos, que refugiam significativa biodiversidade vegetal e animal. Entre as populações marinhas, Barbosa e Barreto (2008) destacam a vida dos peixes de água doce, que se distribuem em mais de 10.000 espécies, representando 40% de todas as espécies de peixes conhecidas. Estes autores ainda lembram que os peixes constituem cerca de 25% de todos os vertebrados conhecidos pela ciência.

Ainda como ambiente ecológico, Barbosa e Barreto (2008) salientam que, além de oferecer guarida e condições de manutenção para uma biota diversificada, fonte de nutrientes, suporte físico e químico para uma extensa gama de processos vitais (fotossíntese, decomposição), a água constitui também elemento essencial para a circulação da matéria orgânica e inorgânica, garantindo a manutenção de complexas redes de organismos.

Ademais, a água proporciona ampla diversidade de serviços ambientais, favorecendo a continuidade da vida: a ciclagem dos elementos nutrientes, o condicionamento e a formação de microclimas, além de oferecer a matriz física e química que garante a manutenção da biota em toda a sua expressão. Entre estes serviços, chama atenção o ciclo da água na natureza, também chamado ciclo hidrológico. Trata-se de um processo contínuo de reciclagem da água, comandado pelo sol e pela gravidade. Casarin e Santos (2011) assim descrevem esse fenômeno:

A água existente nos oceanos, mares, rios e lagos é evaporada pela ação do sol e dos ventos. O vapor d'água forma as nuvens, que acumulam uma

grande quantidade de água. Em determinadas condições climáticas, esse vapor d'água volta ao estado líquido e cai sobre a terra, na forma de chuva. Parte da água da chuva penetra no solo, enquanto outra parte escoar pela superfície e se junta aos rios, que segue seu curso para mais uma vez se juntar ao mar. A partir daí, o ciclo se reinicia (CASARIN; SANTOS, 2011, p. 15).

O ciclo hidrológico é especialmente relevante para manter a estabilidade térmica do mundo, ajudando a resfriar o planeta e propiciando condições para a vida na Terra. Este movimento de transformação e renovação da água em seus diferentes estágios – sólido, líquido e gasoso – não parou, desde a formação do planeta, há 3,7 bilhões de anos. Whately e Campanili (2016) confirmam esta visão assegurando que a quantidade total de água existente na Terra é de 1.386 milhões de quilômetros cúbicos e tem se manifestado razoavelmente constante durante os últimos 500 milhões de anos. Dessa forma, a água que rega os nossos pomares e que usamos em nossas atividades cotidianas já foi usada e reciclada milhares de vezes pela natureza através do ciclo hidrológico. Trata-se da mesma água que os nossos antepassados usaram.

Importa notar ainda que a água é solvente universal capaz de dissolver praticamente todos os solutos conhecidos, permitir a absorção de nutrientes pelas plantas, animais, populações humanas e riquezas, garantindo sua fixação em distintos ambientes. Barbosa e Barreto (2008) salientam essa capacidade singular da água, afirmando que ela funciona como elemento comum e de ligação entre praticamente todos os componentes da natureza, do microcosmo ao macrocosmo: elementos químicos, moléculas orgânicas, organismos, populações, comunidades, ecossistemas e biomas. De fato, esta característica única de ser um elemento comum a todas as coisas, capaz de pôr em contato diferentes organismos e processos confirma a sua especial importância no surgimento da vida.

Tendo em vista as condições peculiares para o surgimento da água líquida, os estudos demonstram que a sua presença, assim como as condições de vida semelhantes às nossas no Universo ainda são muito remotas. Tais condições colocam em evidência um importante princípio da ecologia, que é resgatado por Barbosa e Barreto (2008): “mais importante que quantidades dos distintos elementos da natureza, sua taxa de disponibilidade, utilização e trocas são os verdadeiros elementos-chave a governar e conduzir os processos físicos, químicos e biológicos da natureza”. Por outro lado, tais condições peculiares ampliam a nossa responsabilidade ambiental, tornando necessário realizar um uso cada vez mais inteligente da água disponível no

planeta e buscando proteger e valorizar este elemento natural de incomensurável valor.

A essencialidade da água em tantos processos vitais vai de encontro às visões reducionistas e setorializadas sobre a realidade. Ao perceber os múltiplos papéis desenvolvidos pela água na teia de relações e interações ecológicas, notamos que a vida é constituída por uma diversidade de dinamismos em constante renovação e reconfiguração. Considerar a relação entre água e vida, portanto, aponta para a necessidade de uma abordagem capaz de identificar a diversidade e a interdependência dos elementos da natureza, assim como a interação entre os campos do saber: filosofia, sociologia, química, física, ecologia e biologia.

3. Água e sociedade moderna

A visão instrumental, tão característica da sociedade moderna, instituiu uma separação entre a Natureza e o Ser Humano. Este divórcio está na base da relação que estabelecemos com os recursos naturais, sendo adotada uma postura predatória, refletindo a forma como compreendemos a água. A relação entre água e sociedade mostra a impertinência das visões especializadas e reducionistas e reforça a necessidade de se adotar uma visão sistêmica e dialógica nos estudos acadêmicos. Aqui também é ratificada a concepção do papa Francisco (LS, 138), segundo a qual os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade.

Atualmente, ganha cada vez mais destaque a visão da água como elemento essencial para as atividades da sociedade moderna. Nesta visão, a água é considerada uma *commodity*, recurso ou bem material, obtendo grande importância nas relações sociais, econômicas e ambientais. A partir de uma noção pragmática, a água constitui-se como um dos mais importantes recursos, detentor de enorme valor econômico agregado (BARBOSA; BARRETO, 2008). Esta visão da água é consubstanciada nos usos que dela se faz para as atividades da agricultura, da produção de energia, da manutenção das indústrias e do abastecimento doméstico.

A produção de alimentos é uma atividade amplamente dependente da água. A agricultura responde por 70% da demanda mundial da água. Em seguida aparecem as indústrias, com 20% do consumo de água. Inclui-se aí a demanda para a produção de energia. Já o uso para fins domésticos é respon-

sável por cerca de 10% do consumo global de água. Barbosa (2014) salienta, no entanto, que tais valores podem variar de país para país, dependendo da densidade populacional e das atividades econômicas. Por exemplo, uma região mais agrícola, exportadora de *commodities*, consome mais água do que uma região com economia baseada em modernas tecnologias industriais.

Sendo base para a realização de tantas atividades fundamentais na sociedade moderna, a questão da escassez da água (quantidade e qualidade) é vista com grande preocupação, principalmente em lugares onde sua presença é reduzida. Em escala global, é possível afirmar que pelo menos 80 países já vivem o problema da escassez de água; portanto, países detentores deste recurso poderão usá-la como estratégia de negociação (BARBOSA; BARRETO, 2008). Devido ao seu grande valor (econômico, social, ambiental e cultural), a água é motivo de conflitos entre países diferentes ou entre regiões do mesmo país que buscam assegurar a sua posse ou controle.

Por possuir 12% da água doce do planeta, o Brasil encontra-se numa posição privilegiada em relação a outros países.² Para alguns autores, o Brasil tem uma considerável responsabilidade social e econômica, destacando-se por seu grande potencial exportador de água. A este respeito, Barbosa e Barreto (2008) salientam que esta função pode se dar, tanto a partir do compartilhamento de bacias hidrográficas com outros países, quanto pela produção e exportação de soja, carne, cítricos, grãos em geral e nas quantidades de água incorporadas a esses produtos, a água virtual.

A visão da água como *commodity* implica atribuir-lhe um valor econômico, característica sinalizada na Declaração de Dublin, a Segunda Conferência sobre Água e Meio Ambiente, que foi organizada pela ONU e realizada na Irlanda, em janeiro de 1992. Tal visão é defendida pelas grandes empresas do setor de saneamento básico, pelas corporações transnacionais, que dependem da água para continuar os seus negócios e pelas instituições financeiras, que operam nas bolsas de valores. Sob esta perspectiva, a água é um produto do mercado, podendo ser controlada e gerida pela iniciativa privada. Fonseca (2011) explica que a tarifação ou definição de preço a ser cobrada pelo uso, parte do pressuposto de que, por ser um bem útil e escasso, a água não pode ser um custo zero e que a cobrança estimula a redução

2 Fonseca (2011) relaciona as bacias hidrográficas brasileiras com seus respectivos percentuais, mostrando a abundância dos recursos hídricos no nosso país: Amazonas: 45,4%; Tocantins-Araguaia: 11,4%; Paraguai: 4,2%; Paraná: 10,3%; Uruguai: 2,1%; Atlântico Sul: 2,2%; Atlântico Sudeste: 2,7%; Atlântico Leste: 4,4%; Atlântico Nordeste Ocidental: 3,4%; Atlântico Nordeste Oriental: 3,0%; São Francisco: 6,9% e Parnaíba: 3,6%.

do consumo e diminui as externalidades negativas sobre os corpos receptores, facilitando o gerenciamento.

Experiências concretas, no entanto, têm mostrado que o sistema de mercado, ao gerenciar o acesso à água potável, acirrou conflitos sociais, dificultando ainda mais o abastecimento das populações de baixo poder aquisitivo. Nos seus estudos sobre o Direito Humano à Água, Riva (2016) constata que a política de precificação e valorização econômica da água não produz resultados positivos nem para a sociedade nem para o meio ambiente. Para referida pesquisadora, esse modelo de gestão, ao invés de conservar o recurso, aqueles que podem pagar os altos preços cobrados pelos serviços ligados à água continuam a desperdiçá-lo, enquanto os mais necessitados enfrentam dificuldades econômicas para acessar a água.

Com a adoção desta política, Riva (2016) adverte que os problemas relacionados à poluição e ao uso não sustentável da água não estão sendo solucionados, mas, ao contrário, eles continuam a prejudicar a qualidade e a disponibilidade de água para o consumo pessoal e doméstico. Diante de todas estas considerações a autora conclui:

A utilização exclusiva da abordagem econômica deixou de considerar os limites ecológicos impostos pelo ciclo da água, e, também, os limites econômicos impostos pela pobreza e pela desigualdade, não tendo contribuído para a conservação e para a democratização do acesso à água. Soma-se a isso outra questão que não pode ser ignorada: a lógica do mercado, no que tange às *commodities*, pressupõe a substituição do bem econômico em momentos de escassez, o que não se mostra possível no caso da água, bem insubstituível e essencial para a manutenção da vida e do desenvolvimento socioeconômico das comunidades (RIVA, 2016, p. 39).

Esta conclusão confirma a nossa percepção, reforçando o equívoco de uma compreensão reducionista da água, que não leva em conta as suas interfaces com os diversos aspectos da vida e da sociedade. Francisco (LS, 30) também demonstra preocupação com a atual tendência de transformar a água em mercadoria através da privatização. Nesse sentido, o Papa adverte que, ao ser controlada pelas grandes empresas, a água pode se transformar numa das principais fontes de conflitos deste século (LS, 31).

Esta percepção segue as intuições de Petrella (2002), quando este indica que os conflitos pelo controle da água se ampliarão nas próximas décadas devido ao crescimento populacional e à intensificação da rivalidade tecnológica e financeira entre os poderes mais desenvolvidos que buscam assegu-

rar mercados continentais ou mundiais ou a dominância econômica global. Assim, para este autor, fica cada vez mais evidente que uma das causas principais do problema da água nas sociedades contemporâneas é o poder político, tecnocrático, econômico, financeiro, simbólico e cultural exercido por aqueles que controlam a água e para quem a própria água constitui uma fonte de poder, de riqueza e de dominação.

A abordagem econômica não somente é incapaz de avaliar a relevância da água para os ecossistemas terrestres e aquáticos, mas também aprofunda conflitos e desigualdades sociais, contribuindo para aumentar a nossa dívida social para com os mais pobres, que não têm acesso à água potável. Intervenções e diretrizes pautadas exclusivamente em abordagens econômicas implicam negar aos mais pobres o direito à vida radicada na sua dignidade inalienável. Assim, a prevalência da visão econômica na sociedade moderna é responsável, em grande parte, por efeitos deletérios tanto para a humanidade quanto para o meio ambiente, esboçando uma grave crise socioambiental.

Esta realidade é também constatada por Marques (2018), que visualiza uma inerente incompatibilidade entre o capitalismo e a sustentabilidade planetária. Para este autor, “o traço distintivo do capitalismo no século XXI é a tendência ao colapso ambiental” (Marques, 2018, p. 39). O autor elucida sua percepção explicando que a escala atual da atividade econômica e seu constante incremento vem se mostrando incompatível não apenas com os estoques de recursos naturais disponíveis, mas também com os equilíbrios do sistema Terra que permitiram o rápido desenvolvimento das civilizações humanas desde o fim do último período glacial, há cerca de 12 milênios.

Pelo contrário, a abordagem holística da ecologia integral possibilita visualizar a água no interior de uma ampla teia de relações e interações (ecológicas, culturais, econômicas, sociais), evidenciando os múltiplos significados deste elemento essencial para a vida humana e não humana no planeta Terra. Tal evidência pode promover a mudança de postura em relação à forma de lidar com a natureza e viabiliza a elaboração de intervenções favoráveis à proteção dos recursos hídricos, contribuindo para a manutenção da vida no planeta.

4. A água é um bem comum

A visão integral da água rompe a mentalidade superficial, adotando um olhar que considera as suas diversas funções no ciclo da vida, na socieda-

de e no planeta. Por exemplo, ao invés de contemplar a água simplesmente como *commodities* a serem comercializadas para produzir lucros, respondendo aos interesses econômicos de grandes corporações, a ecologia integral a concebe como um elemento essencial a ser considerado nas suas múltiplas conexões, devendo ser protegido e administrado adequadamente para o benefício de todos. É nesta perspectiva que o Fórum Alternativo Mundial da Água (FAMA 2018) salienta que “a água é um bem comum e deve ser preservada e gerida pelos povos para as necessidades da vida, garantindo sua produção e perpetuação”.³

Barlow (2015) associa os bens comuns ao antigo conceito de propriedade pública, que mobiliza a noção de que determinados recursos naturais – particularmente o ar, a água e os oceanos – são centrais à nossa própria existência e considerados como propriedades do público que não podem ter o seu acesso negado a elas. Os recursos do patrimônio devem, portanto, ser protegidos para o bem comum e não apropriados para o ganho privado. Assim, tais recursos não podem ser apreciados por uma abordagem reducionista nem geridos por interesses econômicos em detrimento das preocupações abrangentes, que consideram as condições de vida no planeta.

A autora lembra também que há três tipos de propriedades públicas. A primeira categoria inclui a água, as terras, o ar, as florestas e a pesca – sobre as quais depende a vida de todas as pessoas. A segunda inclui a cultura e o conhecimento, que são criações coletivas de nossa espécie. A terceira é a propriedade pública social, que garante acesso público à saúde, educação e serviços sociais. Barlow (2015) reforça esta concepção afirmando que qualquer acesso ao uso de patrimônio comum traz consigo uma obrigação moral correspondente de agir como seu guardião em prol de todos, e o acúmulo de qualquer direito não deve infringir o direito inato dos outros à sua porção justa do patrimônio comum.

Uma visão sistêmica da realidade nos proporciona a compreensão de que tudo está interligado. O tempo e o espaço não são independentes entre si. Nem os próprios átomos e as partículas subatômicas podem ser considerados

3 FAMA 2018: Ocorreu entre os dias 17 e 22 de março de 2018, contando com a participação de mais de 7 mil pessoas da cidade e do campo, das águas e das florestas, representantes de povos originários e comunidades tradicionais articulados em mais de 450 organizações nacionais e internacionais de todos os continentes. Trata-se de movimentos populares, tradições religiosas e espiritualidades, organizações não governamentais, universidades, pesquisadores, ambientalistas, organizados em grupos, coletivos, redes, frentes, comitês, fóruns, institutos, articulações, sindicatos e conselhos.

separadamente. Assim como os vários componentes do planeta – físicos, químicos e biológicos – estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individuar e compreender. Boa parte da nossa informação genética é partilhada com muitos seres vivos (LS, 138). Esta ligação entre os seres mostra a temeridade inerente às abordagens fragmentárias que privilegiam perspectivas particulares sem considerar o todo. Ao contrário, a noção de bem comum destaca a importância da água para todos os seres vivos, mostrando que ela pertence a todos, não podendo ser adequadamente compreendida por nenhuma visão parcial da realidade nem ser apropriada por nenhum interesse privado.

A concepção da água como um bem comum resulta de uma visão ampla, segundo a qual se vislumbra as diversas funções da água no ecossistema e na sociedade, destacando a sua essencialidade na trama da vida. Segundo Rodrigues (2019), a definição da água, sob esse ponto de vista, assume que a responsabilidade da manutenção do atendimento das necessidades da humanidade e dos demais seres do planeta deve ser da própria sociedade organizada e articulada nos seus diversos níveis. Assim, a água não pode ser reduzida à mercadoria, aprisionada pela lógica de lucro, pois, nessa opção, há o risco de que a sociedade transfira a sua responsabilidade pelo cuidado desse fator vital às corporações.

Por ser um bem comum essencial, o cuidado da água deve ser um compromisso de toda a sociedade, exigindo uma gestão democrática, com a participação dos diversos atores sociais. Essa essencialidade da água torna o abastecimento humano uma responsabilidade de todos. Este princípio também é defendido por Petrella (2002), quando ele salienta que as sociedades devem cobrir coletivamente todos os custos da captação, purificação, armazenamento, distribuição, utilização e reciclagem, necessários para garantir o acesso básico à água para todos.

A concepção de bem comum inspira-se na supremacia do interesse de todos, fundamentando a luta pelo reconhecimento do direito humano à água, que é travada por numerosas organizações internacionais, organizações não governamentais e especialistas ambientais. Ao ser configurada em torno de comunidades locais, esta concepção tem estimulado ao redor do mundo soluções para um gerenciamento da água integrado, solidário, sustentável e eficiente, incluindo a determinação e assunção dos custos envolvidos nestes processos.

A água é responsável pela manutenção da vida, realizando a ligação de todas as coisas e fazendo dialogar diferentes áreas do conhecimento, como

filosofia, antropologia, física e ecologia. Os estudos sobre as águas reforçam a noção de ecologia integral, valorizando a complexidade do real sem se fechar em um único ponto de vista, abrindo a experiência do saber para a diversidade das manifestações da vida.

5. Considerações finais

Relatamos a importância da água para a manutenção da vida no planeta, assim como as maneiras como ela participa dos ciclos vitais. Destacamos que esta essencialidade não pode ser compreendida a partir de uma abordagem fechada, que se limita a um único enfoque. É necessária uma visão integral capaz de ressaltar as diversas funções e conexões da água na trama da vida. É urgente a superação das abordagens fragmentárias sob o risco de vivermos na ignorância em plena era da ciência e da tecnologia, em que o ser humano demonstra a sua grande capacidade inventiva.

Vimos que a modernidade é marcada pela separação entre o Ser Humano e a Natureza, ocasionando uma relação predatória do primeiro em relação ao segundo. Além disso, a prevalência do capitalismo proporciona uma visão economicista que transforma tudo em mercadoria para geração de lucros e manutenção do sistema social hegemônico. Assim, a modernidade agregou valor econômico à água, mobilizando-a como *commodity*, recurso ou bem material. A predominância desta visão instrumental tem gerado não somente o desequilíbrio ambiental, mas também aprofundado conflitos sociais, em que os mais pobres são preteridos em relação às classes que podem pagar pelos serviços essenciais de água.

A visão antropocêntrica ignora que o ser humano também é natureza e esta deve ser respeitada no seu direito de existência. A água, sob esta perspectiva, é considerada um recurso a ser explorado infinitamente, estando sujeita a ser apropriada por setores específicos da sociedade, sem levar em consideração a sua importância para a manutenção da vida, para o desenvolvimento humano e as suas funções imprescindíveis nos diversos contextos. Os processos de precificação e mercantilização da água não têm resolvido os problemas relacionados à poluição e o uso não sustentável da água não está sendo solucionado, mas, ao contrário, eles continuam a prejudicar a qualidade e a disponibilidade de água para o consumo pessoal e doméstico.

A ecologia integral corrobora o consenso generalizado de que a água deve ser considerada um bem comum, não podendo ser apropriada por interesses particulares. Como bem comum, a responsabilidade sobre o cuidado da água

não deve ser retirada da sociedade para ser entregue à iniciativa privada, mas, ao contrário, convém haver uma mobilização para que todos os atores sociais assumam esta prerrogativa, através de uma gestão democrática que prioriza os serviços de abastecimento hídrico às populações mais pobres e vulneráveis.

O reconhecimento do direito à água e ao saneamento constitui um eloquente sinal de que a água é um bem comum, porém esta conquista não será alcançada se ela cair sob a égide dos senhores das águas, que procuram controlá-la, visando ampliar o seu poder sobre a natureza e todos aqueles que precisam dela para sobreviver. Em oposição a esta postura, o Fórum Alternativo Mundial da Água declara: “somos radicalmente contrários às diversas estratégias presentes e futuras de apropriação privada sobre a água, e defendemos o caráter público, comunitário e popular dos sistemas urbanos de gestão e cuidado da água e do saneamento” (FAMA, 2018).

Referências

- BARBOSA, Francisco; BARRETO, Francisco César de Sá. Diferentes visões da água. In: BARBOSA, Francisco (org.). *Ângulos da água*. Desafios da integração. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- BARBOSA, Vanessa. *A última gota: Água desperdiçada, descaso dos políticos, guerra por recursos hídricos, escassez, contaminação, racionamento, sucessão de erros, o mundo sem água, qualidade da água*. São Paulo: Planeta, 2014.
- BARLOW, Maude. *Água Futuro Azul*. Como proteger a água potável para o futuro das pessoas e do planeta para sempre. São Paulo: M. Books do Brasil, 2015.
- CASARIN, Fátima; SANTOS, Monica dos. *Água: ouro azul*. Usos e abusos dos recursos hídricos. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- CASTRO, José E. Políticas públicas de saneamento e condicionantes sistêmicos. In: HELLER, Léo; CASTRO, José E. (orgs.). *Políticas públicas e gestão de serviços de saneamento*. Edição ampliada. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
- FONSECA, Osorio. *Pensando a Amazônia*. Manaus: Valer, 2011.
- FÓRUM ALTERNATIVO MUNDIAL DA ÁGUA – FAMA. Carta Declaração do Fórum Mundial da Água. Brasília: FAMA, 2018.

- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado sejam: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf.
- MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. 3. ed. revista e ampliada. São Paulo: Unicamp, 2018.
- PETRELLA, Riccardo. *O manifesto da água*. Argumentos para um contrato mundial da água. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- REBOUÇAS, Aldo. *Uso inteligente da água*. São Paulo: Escrituras, 2004.
- RIVA, R. Saad Gabriela. *Água, direito humano*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- RODRIGUES, Arlindo. *Governança hídrica: governança dos bens comuns*. São Paulo: Origem, 2019.
- WHATELY, Marussia; CAMPANILI, Maura. *O Século da escassez*. Uma cultura de cuidado com a água: Impasses e desafios. São Paulo: Claro Enigma, 2016.

POR UMA EDUCAÇÃO ECOINTEGRADORA: PERSPECTIVAS DECOLONIAIS

Danilo R. Streck¹

Camila Wolpato Loureiro²

Carolina Schenatto da Rosa³

Que eu saiba, nenhum filósofo até agora foi suficientemente ousado para dizer: eis o termo aonde o homem pode chegar e que não seria capaz de ultrapassar. Ignoramos o que nossa natureza nos permite ser; nenhum de nós mediu a distância que pode haver entre um homem e outro homem (ROUSSEAU, 1995, p. 45).

O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder. Parece que todos os artifícios que foram buscados pelos nossos ancestrais e por nós têm a ver com essa sensação. Quando se transfere isso para a mercadoria, para os objetos, para as coisas exteriores, se materializa no que a técnica desenvolveu, no aparato todo que se foi sobrepondo ao corpo da mãe Terra. Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura (KRENAK, 2019, p. 30).

-
- 1 Doutor em Educação pela Universidade de Rutgers, USA e pós-doutorado na Universidade de Califórnia, USA e no Max Planck Institute for Human Development, Berlim, Alemanha. Pesquisa temas vinculados à educação popular e pedagogia latino-americana. Editor do *International Journal of Action Research*.
 - 2 Mestra no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, na Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Erechim. Atualmente é doutoranda em Educação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos com bolsa CAPES-PROEX II.
 - 3 Mestra em Educação pela Universidade La Salle. Doutoranda em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Integra o grupo de pesquisa Mediações Pedagógicas e Cidadania e o Grupo de Pesquisa em Educação Intercultural.

Introdução

A educação integral é um conceito consagrado na literatura pedagógica. Educar as mãos ou o corpo, o coração e as mentes faz parte da agenda da educação e dificilmente haveria educadora ou educador que não estivesse de acordo que todas essas educações são importantes. No entanto, há uma importante defasagem entre o que se apregoa como ideal e desejado e aquilo que acontece na prática educativa na sala de aula e outros lugares onde ocorre a educação.

Esta defasagem, por um lado, se deve à própria natureza do ser humano como inacabado e com potencial de desenvolvimentos nem sempre previsíveis. Tomemos como exemplo os depoimentos de um dos mais conhecidos teóricos da pedagogia moderna, quando faz a comparação entre os limites do corpo humano e a potencialidade de entendimento com que os seres humanos foram dotados pelo seu criador: “[...] à nossa mente não pode fixar-se um limite, nem no céu, nem fora do céu: tanto se eleva acima dos céus dos céus, como desce abaixo do abismo do abismo” (COMÊNIO, 1953, p. 103). É nessa condição de limites não definidos que se funda, enfim, a educabilidade.

Por outro lado, o que se entende por integral deve ser visto no respectivo contexto sociopolítico e histórico. Cada povo, cada cultura e cada época define o que entende ser o parâmetro para julgar e praticar a integralidade. Retornamos ao já referido Comenius, para quem, no limiar do século XVII, a integralidade se referia aos três pilares da educação que julgava fundamentais na época e no contexto de cristandade, onde o poder temporal e eclesiástico se sobrepunham. Com vistas ao fim último da salvação eterna, a educação deveria estar voltada para a instrução, para a virtude e para a piedade (COMÊNIO, 1953, p. 98), ou seja, para a dimensão cognitiva, a dimensão moral e a dimensão espiritual/religiosa.

Alguns séculos depois, quando a incipiente industrialização colocava sobre os ombros da classe trabalhadora um fardo insustentável, Karl Marx aponta para outras dimensões da integralidade, agora identificada como omnilateralidade. Mário Manacorda sintetiza assim a concepção marxiana:

A omnilateralidade é, portanto, a chegada histórica do homem a uma totalidade de capacidades produtivas e, ao mesmo tempo, a uma totalidade de capacidades de consumo e prazeres, em que se deve considerar sobretudo o gozo daqueles bens espirituais, além dos materiais, e dos quais o trabalhador tem estado excluído em consequência da divisão do trabalho (MANACORDA, 1996, p. 81).

Estamos muito distantes da visão de educação integral advogada por Comenius e outros/as educadores/as de seu tempo. A finalidade da educação não está mais focada na salvação da alma, mas na produção da materialidade da vida como base para um desenvolvimento pleno das capacidades intelectuais, morais e estéticas. Estes exemplos da história moderna servem de advertência para evitar alguma definição definitiva do que seria a educação integral. O uso do adjetivo composto *ecoinTEGRadora* nesse texto tem, por um lado, o sentido de sinalizar que a integralidade é mais adequadamente vista como um processo ou um movimento em busca do que Rousseau (1995) qualificava como a *perfectibilidade* e Paulo Freire (1981) define como o *ser mais*. Por outro lado, sinaliza o fato de que hoje o ser humano não pode mais ser dissociado do meio natural em que vive, conforme sinalizado no conceito de justiça socioambiental que serve de parâmetro para o projeto no qual o livro está inserido.

Neste artigo nos propomos a fazer um exercício desenvolvido em três momentos, a fim de compreendermos como o pensamento latino-americano pode contribuir para construção da educação em uma perspectiva integral e eticamente situada. No tópico inicial buscamos situar a noção de educação ecoinTEGRadora a partir das discussões sobre decolonialidade da natureza. Argumentamos nessa seção sobre como a dimensão da colonialidade da natureza opera para a manutenção de um padrão de poder moderno que coisifica a natureza, tornando-a algo apenas a ser explorado. Por fim, propomos que a perspectiva decolonial tem contribuído profundamente para repensarmos o sistema capitalista-moderno como única experiência possível de economia e humanidade. Indicamos que uma dimensão da superação da colonialidade da natureza pode ser viável a partir de pedagogias decoloniais que trabalhem para a promoção de uma educação ecoinTEGRadora.

Na sequência, identificamos aspectos que negam a integralidade. Concentramos essa negação em torno do conceito freiriano de desumanização e que se manifesta tanto na desigualdade que historicamente caracteriza a sociedade brasileira, quanto no estreitamento da compreensão de humanidade restrita à relação entre os seres humanos. Tomamos como base para esta reflexão a proposta educativa de Paulo Freire, também como uma forma de valorizar a sua contribuição para a compreensão da integralidade no contexto dos festejos dos 100 anos de seu nascimento (1921-2021). Paulo Freire representa, de certa forma, a consolidação de um pensamento pedagógico que busca o que qualificamos como educação ecoinTEGRadora.

Segue-se uma reflexão sobre como nas fontes da pedagogia latino-americana encontramos elementos que subsidiaram a construção de um pensamento eticamente comprometido com a vida. Destacamos algumas práticas educativas que fazem parte da nossa história – largamente esquecida – na América Latina. Recorremos, para isso, aos relatos contidos no livro de *Fontes da pedagogia Latino-Americana: uma antologia* e *Fontes da pedagogia latino-americana: heranças (des)coloniais*, desde os Mapuches no sul do continente até as práticas dos Mayas na América Central.

1. Naturezas da/na modernidade/colonialidade: a ética da vida e da morte

A rede de intelectuais modernidade/colonialidade tem nos auxiliado a perceber a modernidade como um projeto civilizacional de morte, de destruição da vida (não europeia) em uma escala planetária, tanto de humanos, quanto de não humanos. E, consequentemente, tem nos ajudado a perceber a colonialidade como parte fundamental da constituição de um padrão de poder que trabalha para a naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas.

Tanto a colonização do séc. XVI quanto o imperialismo do séc. XIX são marcados pela apropriação territorial, na expansão política, econômica e cultural europeia. Nesse panorama, a noção filosófica do antropocentrismo-logocentrismo masculino, branco e europeu, configura-se como medida para todas as formas de saber e conhecer, fazendo com que a subjugação das sociedades consideradas sem passado ou futuro constitua o referencial temporal das narrativas modernas. No bojo destas narrativas, o extrativismo da natureza é um dos elementos centrais na organização das interações econômico-sociais coloniais, mercadorizando e eliminando modos subalternos de coexistência com a Terra.⁴

Mesmo com os processos de independência promovidos na América Latina ao longo do século XIX, que ocasionaram o fim da dominação física colonial, a razão moderna dualista que negou múltiplas formas de viver, ser e saber continuou presente no continente. Por meio dela, construiu-se a

4 A dualidade do termo “Terra”, tanto como o planeta “Terra”, quanto como a “terra” de produção econômica da vida, é exemplo do dualismo moderno que retirar a humanidade da sua integralidade com a natureza. Compreendendo esse processo, fazemos uso crítico de tal dualidade, como uma possibilidade de (re)pensarmos uma integralidade ecológica.

visão universal da história ligada à ideia de progresso liberal-capitalista e de superioridade cientificista em relação a outras formas de conhecer e produzir saber (LANDER, 2005). Por isso, o imaginário moderno serviu para legitimar o poder imperial econômica e politicamente, mas isso só foi/ é possível uma vez que a colonialidade constitui dimensão intransponível no discurso colonial (MALDONADO-TORRES, 2007).

Por isso, é importante frisarmos que, ainda que vinculados, colonialismo e colonialidade não são sinônimos. Como afirma Maldonado-Torres, a colonialidade sobrevive ao colonialismo, de forma que “[...] respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131). Assim, a colonialidade é um fenômeno histórico mais complexo e que se estende ao presente. É a permanência de estruturas de dominação colonial que estão presentes em nossas sociedades até hoje, heranças desse passado de séculos de dominação colonial. Daí a necessidade de uma segunda descolonização latino-americana que amplie a libertação para além do plano jurídico-político, mas que também inclua “a economia, a ciência, a igualdade racial e de gênero, a educação e a criação de novas formas de sociabilidade e de interação com as pessoas, as culturas e a natureza” (MOTA NETO, 2015, p. 67).

Neste texto interessa-nos, particularmente, olhar para a dimensão da colonialidade da natureza, uma vez que ela representa o cerne da cosmogonia da modernidade/colonialidade, sendo elemento fundamental para pensarmos uma educação ecoinTEGRadora. Nessa lógica utilitária e extrativista, a natureza é retirada da sua comunhão entre todos os seres (humanos e não humanos) e transformada em apenas uma “coisa” a ser dominada e explorada em prol de um pretenso progresso. Para Walsh (2012), a colonialidade da natureza está inter-relacionada com a ontologia dos povos originários, gerando um rompimento entre um mundo “humano” e um mundo “espiritual” e impedindo, assim, a manutenção de sistemas milenarmente construídos, que compreendiam a vida em sua integralidade.

Em “Ideias para adiar o fim do mundo”, Ailton Krenak (2019) critica uma sustentabilidade capitalista, pois ela não refuta o sistema que pressupõe em si mesmo a separação homem-natureza, operando, assim, para a compreensão da natureza como apenas recurso disponível para a exploração. Segundo o autor, a humanidade moderna nos alienou da Terra enquanto organismo vivo, de modo que aqueles/as que ainda estabelecem algum tipo de conexão com a natureza o fazem por estar dentro de uma sub-humanidade:

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caixaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. **Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra** (KRENAK, 2019, p. 11-12. Grifo nosso).

Nessa mesma linha, Catherine Walsh (2014) aponta que por mais de 500 anos os povos indígenas e afro-caribenhos têm empreendido lutas decoloniais.⁵ O que estamos argumentando é que, no fundo, a decolonialidade se apresenta muito mais como atitude do que como perspectiva teórica-intelectual. Uma *práxis* de insubmissão frente ao colonialismo e a colonialidade que já vem sendo promovida em diferentes frentes por toda a América Latina.

Por isso, Krenak (2019) nos instiga a pensarmos sobre como o aquecimento global é exemplo último do próprio modelo capitalista-moderno, uma vez que esse sistema matou e levou à extinção milhares de pessoas, comunidades e espécies naturais. Para o autor, a mudança se dá porque esse é o primeiro momento em que o “fim do mundo” se apresenta como possibilidade para todos os seres do planeta, independente do *status* político, geográfico, econômico, cultural etc. Nesse sentido, a superação da colonialidade da natureza – ou período antropoceno, como chama Krenak – perpassa pela percepção da Terra enquanto uma *casa comum*:

A conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo

5 Podemos assumir que o debate decolonial não desenvolveu o conceito de colonialidade, mas contribuiu para a sua visibilidade enquanto categoria de análise. Entre os anos de 1950 e 1960 Fanon argumentava formas de superação da desumanização negra, muito próximos aos futuros debates decoloniais. Ou mesmo nos anos 1980 e 1990 as feministas chicanas *queer* Chela Sandoval e Emma Perez já trabalhavam com a ideia de decolonialidade. Para saber mais, ver Loureiro (2020).

as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: **excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver** — pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres (KRENAK, 2019, p. 23. Grifo nosso).

Evidentemente que o questionamento da lógica moderna não se dá apenas no plano individual, mas fundamentalmente no coletivo de construção de formas alternativas de existência *no* e *com* o mundo. Por isso que o discurso da sustentabilidade capitalista-moderna apenas “adia o fim do mundo”. A superação desse quadro só se dará com a demarcação de que “o amanhã não está à venda”, como diz o título do novo livro de Krenak (2020). Ou seja, só se dará na construção de um mundo outro onde não aceitaremos a submissão da natureza, agindo para parar o processo de destruição da nossa *casa comum*.

O que estamos chamando atenção, levando em conta o pensamento de Krenak, diz respeito à necessidade de entendermos que o caminho de superação da colonialidade da natureza perpassa por perceber que o nosso futuro não pode estar dentro do capitalismo-moderno-colonial. Trata-se, desse modo, de um processo de conscientização que nos possibilite traçar um caminho para a vida por meio de pedagogias que levam em consideração o legado intelectual e de lutas contra a colonização, contra o autoritarismo, pela valorização da democracia, dos saberes locais e das diversas identidades culturais (SALGADO; MENEZES; SÁNCHEZ, 2019).

Essas pedagogias – que podemos chamar de decoloniais – tomam a América Latina como local de enunciação, fortalecendo a autonomia de grupos historicamente colocados à margem, como: camponeses/as, negros/as, indígenas etc. Assim, as pedagogias alicerçadas nos conhecimentos da América Latina traçam caminhos para leitura crítica do mundo, ao mesmo tempo em que intervêm para a reinvenção da sociedade. Por fim, vale ressaltar que nós temos a esperança de que pedagogias decoloniais tenham potência destacada para um pensar contextualizado do território da América Latina, trabalhando para a superação da modernidade/colonialidade. Mas

não uma esperança de pura espera, como nos provocava Freire (1992); pelo contrário, uma esperança utópica, que nos mobiliza para a construção de um mundo ainda não experienciado, mas possível.

2. Educação eointegradora: revisitando a humanização

A passagem do *Emílio* citada na epígrafe expressa o pressuposto compartilhado por leigos e profissionais da educação de que, no fundo, a tarefa educativa consiste em tornar-se humano. A partir daí, no entanto, cessam as convergências porque não há uma forma de ser humano universal ou de métodos e estratégias que garantam um mesmo fim. É isso que também torna a tarefa educativa tão desafiadora: somos alimentados cotidianamente com a esperança de que, para além dos conteúdos ou das competências profissionais a serem ensinadas, há um ser em formação. Melhor dito, há um ser que está se formando na mesma proporção na qual nós, como educadores e educadoras, continuamos nos formando.

Ao tratar do tema da humanização recorremos a Paulo Freire por entender que, em sua obra, encontramos elementos para repensar a ideia de humanização de uma maneira que ajude a superar estreitamentos na visão do que seria o humano integral. Trata-se de uma abordagem que sinaliza para alargamentos conceituais nos estudos sobre (de)colonialidade, que revelam ocultamentos de práticas transformadoras e de vozes de resistência, conforme exploramos ao longo do texto.

Em *Pedagogia do oprimido*, já na primeira página, Paulo Freire coloca o tema fundamental de sua agenda. Diz ali que mais uma vez os humanos colocam a si mesmos como problema e se inquietam por saber mais de si e de seu “posto no cosmos” (FREIRE, 1981, p. 29). O permanente indagar-se sobre o seu destino é parte de sua condição humana, mas há momentos históricos em que a pergunta se impõe como uma prioridade: “O problema de sua humanização, apesar de sempre dever haver sido, de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume, hoje, caráter de preocupação ineludível” (1981, p. 29). É significativa a nota de rodapé onde vincula esse caráter ineludível com os movimentos de rebelião da década de 1960, em especial dos jovens.

A opressão, respectivamente a desumanização, denunciada por Freire consiste em proibir o *ser mais* de homens e mulheres (1981, p. 47). Este *ser mais*, por sua vez, deve ser concebido dentro de concepção de inacabamen-

to do ser humano e da história como possibilidade. Freire, em que pese as diferenças da visão do contrato social moderno de Rousseau em vista a suas limitações, concordaria com a afirmação de que ninguém seria capaz de estabelecer um “tamanho” para o que o ser humano pode ou deve ser. Por isso, a humanização também se dá em permanente tensão com o seu oposto, a desumanização. Realizamos a nossa humanização (ou desumanização) na história, através do enfrentamento de situações limites que se colocam em nosso cotidiano.

Pode não existir um limite estabelecido para o *ser mais* freiriano, mas existe um direcionamento no processo de humanização ou, se quisermos, uma matriz a partir da qual se gera e cultiva a integralidade do humano. Paulo Freire já foi criticado pela visão demasiadamente mentalista da conscientização e pela sua linguagem demasiadamente afetiva, ao que ele assim responde: “Sou uma inteireza e não uma dicotomia. Não tenho uma parte esquemática, meticulosa, racionalista e outra desarticulada, imprecisa, querendo simplesmente bem ao mundo. Conheço com meu corpo todo, sentimento, paixão. Razão também” (FREIRE, 1995a, p. 18).

Essa inteireza não se efetiva no isolamento, mas na relação com o outro no mundo e com o mundo. Para nossa reflexão é de particular interesse como ele descreve a passagem do contexto social e natural como mero suporte ao *status* de mundo.

A vida sobre o suporte não implica a linguagem nem a postura ereta que permitiu a liberação das mãos. O suporte torna-se mundo e a vida, existência, à medida que cresce a solidariedade entre mente e mãos; à proporção que o corpo humano vira corpo consciente, captador, apreendedor, transformador do mundo e não espaço vazio a ser preenchido por conteúdos (FREIRE, 1995a, p. 20).

Essa passagem implica a invenção de técnicas e instrumentos para produzir e reproduzir a vida, mas não se resume a elas. Ou seja, é um mundo feito e transformado pelo trabalho humano. Mas o mundo não se resume aos artefatos. Seu primeiro mundo – e que nunca deixou de fazer parte de seu universo – é significativamente o mundo próximo da natureza.

Meu primeiro mundo foi o quintal de casa, com suas mangueiras, cajueros de fronde quase ajoelhando-se no chão sombreado, jaqueiras e barrigudeiras. Árvores, cores, cheiros, frutas, que, atraindo passarinhos vários, a eles se davam como espaço para seus cantares (FREIRE, 1995a, p. 24).

Logo adiante, no mesmo texto, ele menciona como este quintal de sua infância vai se desdobrando em outros espaços. O mundo agora é a casa (o *oikos*) que inclui as árvores e os passarinhos, a enxada e o computador, as memórias do passado e o sonho do futuro. Humanização significa o cuidado com a existência de cada um e de todos, assim como significa o cuidado com a natureza que possibilita a existência. É a humanização que permite fazer a distinção dela como mero suporte disponível para uso, ou como parte do mundo que é constituído por nós, mas que dialeticamente também nos constitui e permite avaliar nosso grau de humanização.

A discussão acima é recorrente nas obras de Paulo Freire. Citamos mais uma passagem que nos ajuda a tornar o tema mais concreto. Em uma palestra sobre “A universidade católica: Reflexões em torno de suas tarefas” ele reafirma “que o ser humano é uma totalidade que recusa ser dicotomizada” e que é com essa inteireza que operamos no mundo. Em seguida coloca as dimensões que comporiam essa inteireza: “é por isso também que a educação será tão mais plena quanto mais esteja sendo um ato de conhecimento, um ato político, um compromisso ético e uma experiência estética” (FREIRE, 1995b, p. 117).

Temos nessas quatro dimensões uma agenda profícua para pensar a integralidade da educação que tem o propósito de plenitude da vida. A educação é sempre um ato de conhecimento que se deriva da abertura para o mundo e da curiosidade de saber mais sobre nós e sobre este mundo. Por isso mesmo não poderá ser reduzida a um ato mecânico de reprodução e repetição. Também não poderá ser reduzida a um ato mental, uma vez que, nesse ato de conhecer, está envolvida a inteireza do que somos: o intelecto, as emoções, os sentidos, a memória e a imaginação.

Uma educação que se propõe plena reconhece a sua politicidade. A opção política em Freire é pelos que são roubados de sua dignidade e da possibilidade de tornarem-se mais plenamente humanos. A dedicatória de *Pedagogia do oprimido* (1981) pode bem ser vista como o parâmetro para sua compreensão de não neutralidade: “Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas sobretudo, com eles lutam” (p. 17). Podem mudar os termos com que os “esfarrapados” são designados e a compreensão dos processos sociais que geram as desigualdades, mas são eles a referência para a tomada de lado.

A educação que se quer plena exige um compromisso ético. A eticidade em Freire tem a ver com a busca de coerência em meio a contradições. No caderno *Virtudes do educador* (1982), ele identifica as seguintes virtudes

de educadores que estão comprometidos “com a transformação da sociedade injusta e na criação de uma sociedade menos injusta”: a) ser coerente entre o que se diz e o que se faz; b) saber trabalhar a tensão entre a palavra e o silêncio; c) trabalhar criticamente a tensão entre a subjetividade e a objetividade; d) diferenciar o aqui e agora do educador do aqui e agora do educando; e) evitar o espontaneísmo sem cair na manipulação; f) vincular teoria e prática; g) praticar uma paciência impaciente; h) ler o texto a partir da leitura do contexto.

A ética, segundo ele, precisa vir acompanhada da estética. “Decência e boniteza de mãos dadas” (FREIRE, 1996, p. 36). Quem melhor que Thiago de Mello, um poeta, para captar o estético da obra de Freire? Diz ele: “Poesia é dom, que Paulo Freire tem. Que o fez descobrir o mágico poder que toda palavra tem. Os gregos antigos revelaram que é poeta quem sabe dar nome às coisas. Paulo sabe”. (MELLO, 2018, p. 373). Essa possibilidade de *pronunciar o mundo*, como um ato estético, faz parte de uma educação que busca dar conta da integralidade humana.

3. Saber mais sobre si e sobre seu mundo: fontes de uma ética ecossituada

Na cultura andina, a *Pacha Mama* representa a relação entre tempo e espaço. Tempo que cura os males, que determina as estações, que representa o movimento vital; espaço enquanto terra-mãe, que cria e sustenta toda vida no universo. *Pacha Mama* é um ser que sente, é energia. Mas é também um imperativo ético, uma percepção holística do mundo que demarca a integralidade e a dependência entre tudo o que é vivo (KAISJER, 2014). Este imperativo ético, que se traduz no conceito *Sumak Kawsay*, nos ensina que tudo e todos estão interconectados em uma dinâmica baseada no diálogo, no respeito e na reciprocidade.

Sumak Kawsay significa, portanto, bem viver, “*allí se configura la visión y la práctica social sobre la vida y el cosmos, una visión y práctica que unen los espacios físicos con lo intangible, lo material con lo espiritual, el hombre/mujer con la naturaliza*” (WALSH, 2009, p. 217). Ao abordar o *Sumak Kawsay* como projeto político-existencial que compreende a vida em sua totalidade espacial e temporal, Walsh (2009) identifica quatro princípios fundantes: a) a relacionalidade, que representa o vínculo e a autorregulação entre todas as dimensões (afetivas, ecológicas, estéticas, produtivas, espirituais, éticas, inte-

lectuais etc.) que formam a totalidade; b) a correspondência, que representa a rede de correlações entre o cósmico, o humano e o extra-humano, entre o orgânico e o inorgânico, entre a vida e a morte; c) a complementariedade, que afirma que nenhuma das dimensões ou correlações existem em si mesmas; e d) a reciprocidade (*ayni*), que é a dimensão pragmática da relação e da correspondência entre as forças vitais visíveis (animais, vegetais e minerais) e invisíveis (cósmicas).

Saber mais sobre si e sobre o mundo significa, portanto, esse movimento de busca pela integralidade e pelo equilíbrio entre as diferentes forças vitais que se traduz nas quatro dimensões. Ao colocar esse imperativo ético como um regulador das práticas coletivas e individuais, o bem viver configura-se como uma postura concreta de resistência ante o modelo colonial de organização política, econômica, social e cultural. É um contraponto à razão antropocêntrica que guia a modernidade. É um alargamento do “político” para além da agência do humano.

Saber mais sobre si e sobre o mundo significa, também, saber de sua origem e manter viva a cultura ancestral. A fim de preservar a cultura, a história e as tradições dos povos Mayas, em meados do século XVI foi escrita a coletânea de textos, conhecida como *Popol Vuh*. O manuscrito, escrito apenas três décadas depois da invasão do território quiche, narra a criação do mundo e da vida, tendo como princípio fundante a coletividade. De acordo com o *Popol Vuh*, toda criação é fruto da palavra coletiva, do diálogo e da reflexão entre deuses e deusas que “*hablaram, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieran de acuerdo, juntaran sus palabras y su pensamiento*” (RECINOS, 1982, p. 23).

Entre erros e acertos, entre muitas discussões e planejamento, teve origem a humanidade. Primeiro, os homens e mulheres feitos do barro não tinham movimento e nem força, não enxergavam e, embora conseguissem falar, não havia entendimento; quando feitos de madeira, falavam e andavam, mas não tinham alma e nem compreensão sobre si e sobre o mundo. Foi da vida que nasceu a vida: apenas na terceira tentativa, a partir da fauna e da flora, da vida que brota da terra, que surgiu a humanidade; e é só na relação com ela que o vocábulo “homem”⁶ (*K'iche' winaq*) adquire sentido. Segundo o *Popol Vuh*, somos frutos de um esforço coletivo entre fauna, flora e divindades cósmicas, pois foram os animais que ajudaram os/as deuses/as a encontrar o milho utilizado na criação dos homens e mu-

6 Embora o autor utilize a palavra no masculino, seu emprego tem sentido de humanidade.

lheres: “*de maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Unicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueran creados*” (RECINOS, 1982, p.104).

De acordo com Brotherston (2007), *K'iche' winaq* não possui uma conotação própria, sendo possível sua compreensão semântica e simbólica apenas por meio da relação de codependência entre “homem” e natureza. Para o autor, a Terra é um “todo humanizado”, uma unidade viva entre homens, animais, plantas, astros, tempo, deuses/as e demais aspectos da realidade.

Essa “terra humanizada” também é elemento comum, por exemplo, na cosmologia Guarani, que tem em sua expressão a relação de integralidade com o ecossistema. *Tekoha* (casa, território, aldeia) é um conjunto de elementos naturais e espirituais que alimentam a força vital e a temporalidade entre passado, presente e futuro. *Tekoha* é um espaço físico de comunhão e reciprocidade entre *yvyrasáva* (aquele que passa pela terra), é “um caminho por onde o sujeito caminhou e ainda caminha, no tempo e no espaço, dando sentido à existência” (BENITES, 2020, p. 25). Para o autor, a ideia de trajetória representa “múltiplos encontros de diferentes caminhadas”, que por séculos vem (re)existindo frente ao avanço da colonização e da colonialidade.

É nesse espaço de comunhão que, em movimento, homens e mulheres desenvolvem *ayvu* (a palavra-alma), ou seja, se fazem ao se pronunciarem. Conforme Bartolomeu Meliá (2010, p. 40), “[...] a história da alma guarani é a história de sua palavra, a série de palavras que forma o hino de sua vida”. É por meio da palavra cantada que se expressa e se constrói a integralidade entre o movimento humano e os movimentos da natureza e do universo. E é a partir dela que, também, desenvolve-se a noção de corresponsabilidade pela energia vital da Terra.

A palavra-alma cantada, que forma a memória e a identidade de uma cultura milenar, tem como primeiro princípio *Nhandecy*, ou seja, ter a terra como mãe. De acordo com Kaká Werá⁷, nesse princípio a terra é entidade viva, uma inteligência e consciência que tem com seus filhos uma relação mútua de cuidado. Nessa relação, diz ele, “todos nós somos parentes”, ou seja, todo humano, animal, vegetal ou mineral pertence a uma mesma família, a uma ancestralidade comum.

O elemento comum destas distintas cosmologias que compõem a identidade latino-americana é a integralidade enquanto elo, a conexão entre

7 Disponível em: <https://bodisatva.com.br/terra-e-de-nhanderu/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

o humano e o natural, que atravessou os séculos marcando profundamente o pensamento político-pedagógico no continente. É possível encontrá-la nas teses anti-imperialistas de José Martí (SILVA, 2018), nas ideias ecossocialistas de José Mariátegui (MESQUITA; ADOUE, 2012), nas pedagogias de Paulo Freire (DAMO *et al.*, 2012), na Teologia da Libertação (BINGEMER, 2020), no movimento Zapatista (GROSSI, 2013) e nas discussões promovidas pela modernidade/colonialidade (SALGADO; MENEZES; SANCHÉZ, 2019), por exemplo. Sob diferentes feições, em diferentes países e épocas, o pensamento latino-americano desenvolveu-se a partir do que convencionamos chamar de ética *ecossituada*.

Uma ética que é ecológica, pois é integradora, reconhece a relação de respeito, codependência e complementariedade entre as diferentes formas de vida na terra. Uma ética que é situada, pois enfrenta os problemas de seu tempo, assumindo um papel de resistência e denúncia/anúncio frente ao colonialismo e às nossas heranças (de)coloniais. É uma ética ecossituada, portanto, porque é historicizada, é um elo entre passado, presente e futuro; porque tem como princípio a não neutralidade, a coerência e a criticidade e tem como horizonte político-pedagógico a formação humana para estar no mundo, com o mundo e com o outro; porque se apresenta “[...] como um movimento aberto e permanente ante as ‘situações limites’ apresentadas na realidade objetiva e subjetiva dos/das ‘esfarrapados/as do mundo’” (STRECK; MORETTI; ADAMS, 2019, p. 9).

4. Palavras finais

Ao abordar os sentidos e as possibilidades de uma educação ecointegradora pela perspectiva da decolonialidade, compreendemos que a América Latina tem sido, ao longo de toda sua história, um espaço de lutas pela humanização e de reconhecimento da inteireza da vida na terra. Inteireza essa que há mais de cinco séculos vem sendo posta à prova pela lógica moderno-ocidental antropocêntrica e potencialmente destrutiva em suas mais diversas dimensões.

As reflexões aqui propostas permitiram-nos compreender que nossas heranças culturais, éticas e políticas trazem em seu cerne os princípios daquilo que Arne Naess (1973) chamou de *ecologia profunda*, cuja visão de mundo é holística e ecointegradora. Uma ecologia profunda é uma ecologia do bem viver, alicerçada no reconhecimento do direito à vida e no respeito

por todos os elementos que compõem a biosfera. Diferentemente da ecologia rasa, que objetiva o “desenvolvimento sustentável” da humanidade, sua vertente profunda prega o “giro” ideológico em direção ao que compreendemos como perspectivas decoloniais.

Entendemos que os estudos decoloniais, principalmente no campo das pedagogias decoloniais, têm contribuído profundamente para a construção de uma educação para um “bem viver”, que compreende a natureza como sujeito de direitos em si mesma. Neste sentido, na construção de uma ética ecossituada da vida, filiamos-nos à proposta de Krenak (2020), que representa a esperança da luta por fazer melhor a própria existência humana, de *ser mais*. Quando questionado sobre o futuro da Terra após a pandemia de COVID-19, em meio à crise do capitalismo mundial, da desigualdade social e do aquecimento global, ele nos fala: “Tomara que não voltemos à normalidade, pois, se voltarmos, é porque não valeu nada a morte de milhares de pessoas no mundo inteiro” (KRENAK, 2020, p. 9).

Como seria este não normal na educação? O presente ensaio nos desafiou a um olhar alargado e profundo para encontrar as bases onde se assenta a interconectividade. Se é fato que a noção de progresso linear baseado na exploração da natureza como simples suporte ou recurso transmitida na educação moderna se tornou hegemônica, também se deve reconhecer que houve ao lado dela – muitas vezes de forma esquecida, marginalizada ou sufocada – vozes e práticas que buscavam um viver junto com vida mais digna para todos e um mundo socioambientalmente mais justo. Ao olharmos para trás e para os lados conseguimos identificar sinais que nos inspiram a seguir em frente com mais esperança. A educação, como vimos, pode ajudar a desenvolver a capacidade, a humildade e a ousadia de ler esses sinais, os *inéditos viáveis*, que sempre existiram e que continuam emergindo na história.

Referências

- BENITES, Eliel. Tekoha Ñeropu’ã: aldeia que se levanta. *Revista NERA*, v. 23, n. 52, p. 19- 38, 2020.
- BINGEMER, M. C. L. Algumas tendências teológicas na América Latina. *Ephata*, v. 2, n. 2, p. 111-143. 2020. DOI: 10.34632/ephata.2020.9536.
- BROTHERSTON, Gordon. Popol Vuh: contextos e princípio de leitura. In: BROTHERSTON, Gordon; MEDEIROS, Sérgio. *Popol Vuh*. São Paulo: Iluminuras, 2007.

- COMÊNIO, João Amós. *Didáctica Magna*. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1957.
- DAMO, Andreisa *et al.* Paulo Freire, um educador ambiental: apontamentos críticos sobre a educação ambiental a partir do pensamento freireano. *Revista Desarrollo Local Sostenible*, v. 5, n. 13, p. 1-16, 2012. Disponível em: <https://www.eumed.net/rev/delos/13/dsmmc.html>.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- FREIRE, Paulo. *Virtudes do educador*. São Paulo: Vereda, 1982.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- FREIRE, Paulo. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho d'Água, 1995a.
- FREIRE, Paulo. *Política e educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995b.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GONZÁLEZ, G. José Martí: antecedentes de una ecología popular latinoamericana. *Pensamiento Americano*, n. 11, v. 21, p. 96-109, 2018. DOI <http://dx.doi.org/10.21803%2Fpenamer.11.21.527>.
- GROSSI, Monica. Questão ambiental e a construção de outro metabolismo social. *Argumentum*, Vitória, ES, v. 5, n. 1, p. 32-45, jan./jun. 2013. DOI: 10.18315/argumentum.v5i1.5642.
- KAIJSER, Anna. *Who is marching for Pachamama? An intersectional analysis of environmental struggles in Bolivia under the government of Evo Morales*. 2014. 189 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculty of Social Science, Lund University Centre for Sustainability Studies, Lund, Suécia, 2014.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras: São Paulo, 2020.
- LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur).
- LOUREIRO, Camila. *Paulo Freire, autor de práxis decolonial?* 113 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Fronteira Sul, Erechim, 2020.

- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-168.
- MANACORDA, Mário A. *Marx e a pedagogia moderna*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.
- MELLO, Thiago de. Poesia. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- MELIÁ, Bartolomeu. Educação Guarani segundo os Guarani. In: STRECK, Danilo R. (org.). *Fontes da pedagogia latino-americana: uma antologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- MESQUITA, Afonso M. de; ADOUE, Silvia B. O socialismo indígena de Mariátegui. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 12, n. 133, p. 13-22, 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/17129>.
- MOTA NETO, João Colares. *Educação Popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. 2015, 370 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.
- NAESS, Arne. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a Summary. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, n. 16, p. 95-100, 1973.
- RECINOS, Adrián. *Popol-Vuh: las Antiguas Historias del Quiché*. Guatemala: Piedra Santa, 1982.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SALGADO, Stephanie; MENEZES, Anne; SÁNCHEZ, Celso. A colonialidade como projeto estruturante da crise ecológica e a educação ambiental desde el sur como possível caminho para a decolonialidade. *Revista Pedagógica*. v. 21, p. 597-622, 2019.
- SILVA, Gilberto dos Santos. “EN LAS ENTRANAS DEL MONSTRUO”: Anti-imperialismo e Nacionalismo no processo de independência de Cuba sob a ótica da obra martiana (1868-1898). 2018. 149 f. Tese

- (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- STRECK, Danilo R.; MORETTI, Cheron Z; ADAMS, Telmo. Heranças pedagógicas (des)coloniais: uma introdução. In: STRECK, Danilo R.; MORETTI, Cheron Z; ADAMS, Telmo. *Fontes da pedagogia latino-americana: heranças (des)coloniais*. Curitiba: Appris, 2019.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)coloniales de Nuestra Época*. Quito: Abya Yala, 2009.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Revista Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1/2, p. 61-74, jan./dez. 2012.
- WALSH, Catherine. Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. *Revista Entramados Educación y Sociedad*, Mar del Plata, Argentina, v. 1, n. 1, p. 17-31, 2014.

DECOLONIALIDADE E CONTRARRACISMO: O “SER BRANCO” NO HORIZONTE DA DESCOLONIZAÇÃO DAS MENTES

Adevanir Aparecida Pinheiro¹

Maria Nilza da Silva²

José Ivo Follmann³

Introdução

“Eu sou branco, mas não achava que este estudo da Educação das Relações Étnico-Raciais fosse tão importante para nós brancos... Eu pensava que isso era só para os negros e indígenas e que a gente só ia estudar a eles, os outros. Jamais imaginei que eu ia ser questionado sobre minha branquitude ou branquidade. Eu nunca iria me enxergar, se não fizesse esta disciplina da EREER. Posso dizer que caiu minha máscara, nesta atividade. Eu nem sonhava que tinha este estudo sobre branqueamento e que a colonização tivesse feito tanto estrago na nossa história de educação. Por isso que nunca estudamos isso na escola. Só a escravidão e os negros que foram trazidos para ser escravo dos brancos (eram objetos de estudo). Só até aí...” (Depoimento de aluno em avaliação da atividade acadêmica na Unisinos, 2016/01).

-
- 1 Mestra e Doutora em Ciências Sociais (Unisinos). Curso de Atualização e Estágio Pós-doutoral na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Professora na Graduação e no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e coordena o Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI), Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).
 - 2 Socióloga. Mestra e Doutora em Ciências Sociais (PUCSP). Estudos pós-doutorais na École des Hautes Études, Sciences Sociales, Paris. Professora Titular no Programa de Pós-Graduação em Ciência Sociais na Universidade Estadual de Londrina – UEL e Coordenadora do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros (NEAB).
 - 3 Doutor em Ciências Sociais (UCL-Bélgica). Professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Diretor do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq: Transdisciplinaridade, Ecologia Integral e Justiça Socioambiental. Padre jesuíta.

Entendemos que o depoimento deste aluno de uma das turmas de “Educação das Relações Étnico-Raciais e Culturais para a Educação Básica”, nos cursos de Pedagogia e Licenciaturas da Unisinos, pudesse ser a referência mais mobilizadora de nossas mentes no início deste artigo.

O texto que escrevemos tem como objetivo retomar a discussão das temáticas relativas à “descolonização das mentes” e ao “combate ao racismo”, focando a consciência do “ser branco”. O título é autoexplicativo: “Decolonialidade e Contrarracismo: o ser branco no horizonte da descolonização das mentes”.⁴

O tema em debate é amplamente oportuno no momento presente. O momento atual brasileiro e toda situação de desmonte de políticas públicas e esvaziamento de conquistas da sociedade que pareciam consagradas, coloca em questão importantes paradigmas teóricos e ideológicos. Queremos nos associar às preocupações de diversos pensadores e pensadoras, do presente e do passado que, de formas diferentes, vieram e vêm lançando iluminações teóricas libertárias neste contexto fértil da nossa América Latina, que cada vez mais vem sendo destruída, de diversas formas, por uma política conservadora que, de uma forma perversa, reacende práticas de colonização, de racismo, de desvalorização e não reconhecimento de culturas diversas do colonizador europeu, branco.

O artigo está focado particularmente na necessidade de olhar para o “ser branco” no contexto da decolonialidade e do contrarracismo, dentro da sociedade brasileira em geral e no contexto das universidades e escolas em particular. Os conhecimentos científicos e as práticas pedagógicas educacionais descolonizadoras vêm sendo novamente silenciadas dentro de instituições de ensino. São mentes de sujeitos que despertaram, que são silenciadas dentro das sutilidades dos meandros institucionais do racismo perverso e invisível. Mais uma vez vivemos um recrudescimento de práticas de injustiça velada, assistida por um país embalado por mais de um século no mito da “democracia racial”.

Neste sentido, entendemos que, mais uma vez, o melhor início é estarmos atentos ao impacto gerado por aulas sobre as políticas de branqueamento, na mente de alunos brancos:

“Bom, eu nunca tinha ouvido falar na política de branqueamento e agora me dou conta que ser branco no Brasil, é muito mais, além de

4 Dentro do contexto da presente obra, o texto visa ser uma contribuição indireta e complementar no aprofundamento dos diálogos sobre ecologia integral e a reflexão sociológica decorrente.

ser um privilégio e méritos, ainda distorceu a história dos negros levando-os a acreditarem no mito de democracia... E nós como branco, nos tornamos os superiores, como pode uma coisa dessa”? (Depoimento de aluno em avaliação da atividade acadêmica na Unisinos, 2015/2.)

“O pior é que esta política de branqueamento atingiu nossas mentes e nossas vidas e não vai ser fácil tirar esse aprendizado de ser branco no Brasil e saber que nesta América Latina quem vivia antes eram os povos indígenas, depois foram os africanos trazidos para ser escravizados e ser submetidos aos poderes de brancos, que nem sabem o que são... Isso para nosso aprendizado sem racismo vai levar muitos anos ainda”. (Depoimento de aluno em avaliação da atividade acadêmica na Unisinos, 2016/1).

Um autor em grande evidência no debate público, hoje, no Brasil, é o sociólogo Jessé Souza, o qual, em uma de suas obras recentes *“A Elite do Atraso: da escravidão à lava-jato”* (2017), traz uma construção teórica de grande pertinência para a compreensão da sociedade brasileira, sua dinâmica interna e sua estrutura de classes. Segundo este autor, a chave para entender o Brasil está na maneira como a sociedade brasileira viveu e se estruturou ao longo do período de escravidão. Muito embora este autor não apresente explicitamente a temática do “ser branco” na nossa sociedade, é um aceno para a lógica desta problemática ainda não suficientemente discutida e aprofundada pelos próprios intelectuais ou sujeitos “tidos brancos”, muitas vezes escravos do seu embotamento branco.

Em poucas palavras, podemos dizer que nós somos reflexos da escravidão. O nosso espelho é a escravidão. O longo período de escravidão, segundo Jessé Souza, formatou o modo de ser do brasileiro, fazendo com que nem sequer estranhemos o feroz racismo de classe e racismo estrutural que marca o nosso cotidiano. Atualmente, os pobres na sociedade brasileira, cuja maioria é negra, são desprezados e até objetos de ódio, assim como eram no tempo da escravidão os negros escravizados. Esta chave de leitura inspirada em Jessé Souza vem reforçada, em grande parte por aquilo que um dos maiores intérpretes da “questão social” do Brasil, o sociólogo Octávio Ianni (1989) já dizia. Segundo ele, para entender a questão social no Brasil, é necessário colocar a questão racial no centro⁵.

5 Além das práticas em sala de aula e da pontuação certa desses autores, Adevanir A. Pinheiro ampliou a percepção em relação à questão, junto às realidades de Cabo Verde e Angola e de Colômbia, Peru e República Dominicana.

Alinhados com o posicionamento destes dois sociólogos e inspirando-nos nas manifestações dos acadêmicos em avaliação às reflexões feitas em sala de aula, retomamos neste artigo alguns debates teóricos que podem ajudar, inclusive, a não perdermos nunca de vista um dos ingredientes básicos nas reflexões sobre ecologia integral e justiça socioambiental, que são foco da presente publicação.⁶

Iniciaremos pautando duas contribuições importantes que se somam: por um lado, sobre a sociedade brasileira marcada por um grande “processo de alienação” e, por outro lado, a “patologia social do branco” como reforço permanente desta alienação. Este item tem como título: *“A patologia social do branco no berço de uma sociedade alienada”*. O segundo item dá conta de uma discussão breve sobre os processos de “colonialização e descolonização das mentes”, retomando algumas contribuições-chaves dos estudos sobre “colonialidade” e “decolonialidade”. O título deste item é: *“Por que devemos descolonizar as mentes enbranquecidas?”* Em um terceiro item são retomados os conceitos de “branquitude” e “branquidade” trabalhados na tese doutoral (PINHEIRO, 2011), jogando novas luzes sobre o seu entendimento, com o título: *“Retomando os conceitos de branquidade e branquitude”*.

O artigo é finalizado, em suas conclusões, voltando a atenção para o papel da “Educação das Relações Étnico-Raciais” em contraposição à “educação branca” dominante, colonizadora e racista, reforçando a ideia da condição *sine qua non* dessa educação dentro de uma educação para a justiça socioambiental e para o “cuidado da *casa comum*”. O título deste item final é: *“Tematizando a educação: educação das relações étnico-raciais X educação dos brancos – a título de conclusões”*.

Entendemos que, assim, a grande chave de leitura apontada a partir de Jessé Souza e Octávio Ianni, é retomada através de diferentes aproximações, que nos ajudam a perceber melhor porque, por um lado, o Brasil tem tanta dificuldade em se despir da camisa de força escravocrata e racista, e, por outro lado, quais são as efetivas pistas de superação disso. Além de textos anteriores elaborados por quem assina este artigo, diversos outros autores e autoras são retomados/as, com contribuições que podem ser consideradas chaves para a reflexão em pauta: Alberto Guerreiro Ramos, Pietra Diwan,

6 A reflexão aprofunda e amplia diversos aspectos já trabalhados em um capítulo do Volume 1 da presente coletânea: PINHEIRO, A. A.; SCHUCK, C. M. Racismo ambiental, ecologia integral e casa comum: uma reflexão crítica a partir do feminismo negro e da educação das relações étnico-raciais. In: FOLLMANN, J. I. (org.). *Ecologia Integral – abordagens [im] pertinentes*. Volume 1. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020, p. 91-111.

Aníbal Quijano, Ramón Grosfogel, Petronilha Gonçalves da Silva, Octávio Ianni, Florestan Fernandes, Iray Carone, Alberto Melucci, Frantz Fanon, Vron Ware, Teun A. van Dijk, Djamila Ribeiro, Maria Aparecida Bento e Jessé Souza.

1. A patologia social do branco no berço de uma sociedade alienada

Como já sinalizamos, no atual momento vivido pelo Brasil, de total descontrole ideológico e com uma virada para um país comandado por um propósito neoliberal tardio, cujos equívocos são evidentes, não há como iniciar este debate sobre a temática da patologia social e racial existente sem termos muito presente em nosso horizonte o que vem sucedendo no dia a dia de nossa sociedade. Vivemos em um contexto marcado por setores da classe média elitizada que se levantam com toda eloquência e despudor em suas manifestações racistas. A sociedade brasileira parece estar sendo, de certa forma, implodida em sua real realidade, por força de realidades historicamente escondidas que extravasam e são escancaradas a céu aberto. Abusos, arbitrariedades e racismos midiáticos se transformaram no cotidiano de nossa sociedade, com fortes marcas de autoritarismo e, segundo alguns entendimentos, com evidências de fascismo.

Uma frase de Marilena Chauí pode nos ajudar a ilustrar este início de reflexão. Ao se referir à classe média, em maio de 2013, a autora disse: “classe média é uma abominação política, porque é fascista, é uma abominação ética, porque é violenta, é uma abominação cognitiva porque é ignorante” (CHAUÍ, 2013).

A referida frase é uma provocação profética que contribui para o entendimento do momento atual conturbado de nosso país, quando se vive uma verdadeira cultura de desmanche da república e da democracia. Vivemos tempos de extermínio das políticas públicas e sociais, desenhando-se, com evidências, a morte lenta da vida democrática e construção cidadã, ainda mal saindo de sua “adolescência”. Para a maioria da população negra, isto não passa da reafirmação branca de uma “democracia elitizada”. O “mito da democracia racial” já não se sustenta. É uma canoa que está inundando de água por todos os lados. Uma certa elite branca extremista passa a ter espaço e, sem pudor, se faz explícita em suas intenções. Políticas que recentemente foram criadas para mudar a dinâmica discriminatória e excludente do nosso

país passam a ser, mais uma vez, empurradas para a margem, assim como foi desde o longo período de escravidão. A nosso ver, este é um ponto de partida importante para se retomar o conceito da “patologia social do branco brasileiro”, num amplo horizonte de discussão da problemática do “ser branco” em nossa sociedade e da importância dos estudos referentes à “decolonialidade” e “descolonização das mentes”.

O que está escancarado pela pandemia que enfrentamos hoje, onde mais uma vez os negros (e indígenas) são as maiores vítimas, continua se manifestando também perversamente no próprio seio das academias, onde, em diversas situações, se repetem, de forma velada, práticas pedagógicas revestidas de falseamento científico, que reforçam o racismo estrutural e institucional, que elas mesmas dizem combater.

Existe um “rolo compressor” sistemático que deve ser empurrado de volta. Trata-se, sem dúvida, de uma tarefa muito difícil. O “rolo compressor” é uma imagem que utilizamos muito nas atividades em sala de aula. Empurrar o “rolo compressor” de volta faz aparecer fraturas sociais e políticas, desenhadas em uma realidade esmagada que revive. É preciso perguntar: quem faz o papel de “rolo compressor” hoje? Como podemos perceber a presença deste “rolo compressor” atuando no próprio sujeito? Do nosso ponto de vista, está aí visível uma patologia, que traz dentro dela, embalados ou disfarçados, o racismo e a exclusão social e racial.

Trazer para o nosso contexto a concepção de Guerreiro Ramos acerca da “patologia social do branco brasileiro” é um desafio que nos mobiliza intensamente. O debate foi desencadeado há décadas por este autor e também por outros pensadores do movimento negro brasileiro. Os limites de uma “cientificidade” com referência eminentemente eurocêntrica fizeram com que esse debate ou as ideias do autor ficassem abafados e colonizados dentro do mundo acadêmico. Ou seja, o debate não conseguiu ter o seu verdadeiro espaço.

Atualmente, uma autora que nos traz importantes contribuições na mesma linha de raciocínio, colocando-se em uma perspectiva também “feminista”, é Djamila Ribeiro. Ela fala de uma realidade vivida e experimentada pelo sujeito que enfrenta a violência simbólica nas academias. Uma violência que trata com sutil constrangimento os diferentes, ou seja, os sujeitos “tidos brancos” intelectuais ou pensadores ainda vivem debaixo de suas reações infladas e inflamadas pelo poder do conhecimento científico, que desqualifica e afirma o outro como o “problema”. Os estudos sobre os negros, sistematizados por este branco, ainda continuam sendo severos no seu

aprofundamento distorcido e apresentado de forma teórica, cega e falseada por não conhecer a si próprio. Chega-se ao ponto de ver Guerreiro Ramos, que foi um dos maiores sociólogos (não reconhecido) em sua época, mais como um problema de estudo, enquanto negro que busca espaço no meio acadêmico, do que propriamente considerar as suas contribuições teóricas. Isso faz pensar como este ser branco, que estuda o outro, como ele mesmo estudará a si próprio? Como reagiria vendo-se objeto de estudo de um negro, por exemplo? Esta é uma pergunta que vem tomando sempre maior força em nossos estudos e pesquisas, quando colocamos a problemática da decolonialidade ou da descolonização das mentes e da temática do “ser branco” em nossa sociedade.

As pesquisas realizadas pelo viés de pesquisadores negros no Brasil vêm demonstrando que é necessário intensificar as produções que desvendam os verdadeiros conhecimentos, tanto sobre os diferentes como sobre sua própria história e identidade. Nos vícios que se impuseram nas academias ficou marcado que os negros são tratados como um “problema” e os brancos como os que estudam este problema. Pouco se conseguiu avançar no sentido de todos serem efetivamente sujeitos e não objetos de saber, e, diga-se, de muitos saberes. Neste sentido, citado por Barani Jr. (2011), Guerreiro Ramos sugere que

(...) os estudiosos deveriam se afastar dos falsos problemas e tematizar as ‘verdadeiras’ questões, ver que algo seria o ‘negro-tema’ e o outro, distinto, o ‘negro-tema’. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar, é despistador, protético, multiforme, do qual, a verdade não se pode dar por definitiva, pois é hoje o que não era e será amanhã o que não é hoje (RAMOS apud BARANI JR., 2011, p. 112).

Essas duas definições, “negro-tema” e “negro-vida”, muito bem explicitadas por Guerreiro Ramos e retomadas aqui por Junior, dizem respeito à questão do “objeto” e do “sujeito”. Os negros sempre foram de fato tratados como “objeto” em termos de ciência, em nossas academias. Nas pesquisas e nos estudos atuais, autores negros e autoras negras continuam apontando os problemas de racismos e práticas racistas que sempre estiveram presente na sociedade e nas áreas educacionais e, sobretudo, nos tratos para com a população negra, alvo de colonização que perdura. Guerreiro Ramos foi um

autor que nos fez repensar os problemas causados pelo tratamento dos “tidos brancos” com relação aos negros, sobretudo os antropólogos, sociólogos, psicólogos e outros, que muitas vezes difundiram visões ideológicas distorcidas dos sujeitos negros. Retomando o pensamento de Guerreiro Ramos, são visões que denotam sintomas de recalque psicológico ou patologia. Trata-se de um quadro patológico que envolve toda uma dinâmica psicológica.

São limites de intelectuais “tidos brancos” que colocam os intelectuais negros num segundo plano ou lugar de problema (social e racial) e não para estar partilhando par a par dos espaços dos saberes intelectuais e teóricos, em pé de igualdade. Isto chega ao extremo equívoco quando os próprios “tidos brancos” se consideram mais legitimados teoricamente para o estudo da história, cultura e identidade dos negros.

É triste a constatação que, por dentro deste esforço perverso e usurpador, está presente um profundo processo de alienação, confirmando a patologia social do branco brasileiro, mas também impregnando grande parte da sociedade, inclusive negros. Alienação porque facilmente são vítimas do viés euro-referente. Patológico porque pode, em muitos casos, ser uma espécie de manifestação constrangida de algo mal resolvido. Trata-se de algo enraizado, inclusive, em práticas pedagógicas alienadas nas escolas e universidades.

Chama a atenção que, quando se trata da problemática da população negra, os “tidos brancos” são animados, escrevem com entusiasmo, publicam, dão palestras, realizam seminários e atividades voltadas para a história dos negros ou afrodescendentes. No entanto, quando se vai tratar da temática dos “tidos brancos”, das políticas de branqueamento ou do tema do racismo, os sujeitos brancos apresentam uma reação de rejeição, de desconhecimento e de constrangimento, se fechando até para o diálogo. Temos a hipótese que nisto pode estar manifesta (ou escondida) aquilo que Guerreiro Ramos chama de “patologia social do branco brasileiro”.

Diversas leituras, buscas teóricas e diálogos intelectuais e metodológicos despertaram em nós uma preocupação que não nos deixa calar. Como esses sujeitos “tidos brancos” vão fazer parte da educação das relações étnico-raciais e estudar uma cultura de sujeitos que eles mesmos, ainda hoje, continuam tratando como problema? Se os próprios “tidos brancos” não se encorajam para conhecer a sua própria história, identidade e as reações patológicas que os limitam, como vão se comportar (posicionar verdadeiramente) diante da inclusão dos negros neste mundo que sempre foi protegido pelas matrizes e teorias científicas ainda colonizadoras e embranquecidas? Como vão fazer isto sem primeiro se reeducar radicalmente?

É de nosso entendimento que a Educação das Relações Étnico-raciais teria a grande função de contribuir, como aliás deveria ser toda a educação, por passar o Brasil a limpo e desencadear verdadeiros processos de identidade, ou processos de desalienação em termos de relações étnico-raciais. Ou seja, existe um grande peso de alienação presente na sociedade brasileira e que limita e aprisiona as mentes e os corações de toda a população brasileira, brancos, negros e indígenas, sobretudo as mentes e corações dos sujeitos brancos ou dos “tidos brancos”.

A alienação está intimamente ligada à força exercida pelo poder do colonizador ou colonialidade nas mentes e posturas éticas. Trata-se de algo muito vivamente presente no cotidiano da sociedade. São inúmeras as situações percebidas e vividas no dia a dia dos sujeitos que originalmente vieram da cultura da brancura que colonizou as mentes e as posturas éticas dos brasileiros, que afetou de forma negativa as relações de dominação colonial dos sujeitos brancos sobre os de outras culturas e aqui basicamente pesou sobre a cultura dos sujeitos de descendência africana, pois mediado por quase quatro séculos de escravidão.

Vivemos em uma sociedade de classes e de privilégios postos para os “tidos brancos”, alienados de sua própria identidade e alienados com relação às raízes reais do Brasil. O eurocentrismo intrínseco retoma suas forças e causa a devastação das identidades étnicas que são mutiladas pelos poderes políticos e econômicos, a partir do momento em que os méritos e os privilégios aparecem de forma violenta e abastecida por força do branqueamento da sociedade de classes e que, ao mesmo tempo, silencia e enfraquece as diferentes formas de descolonização.

As ideias que buscamos sistematizar neste artigo não fogem do que Jessé Souza chama de herança da escravidão. Os dilemas que se vive hoje na sociedade e no mundo inteiro, ao menos em sua face ocidental, advêm desta longínqua problemática: de um lado, a herança da escravidão centrada nos descendentes de escravizados e, de outro lado, a patologia que nunca se desvencilhou da classe média branca sempre avaliada como a superior. Quando falamos em dilemas, não estamos falando de algo distante, mas de algo que está muito presente no dia a dia de nossas práticas e modo de pensar, agir e se manifestar em nossa sociedade.

Os negros e indígenas são, de certa forma, forçados a viver processos identitários de outro, através da educação dada pelo “tido branco” que predomina na formação educacional brasileira. Nesse contexto, todos vivem processos de alienação, tanto históricos quanto identitários, pois não há

uma interação de forma diversificada no âmbito do reconhecimento histórico e identitário de todos os sujeitos envolvidos na relação e interação social, racial e, sobretudo, educacional.

“O tema da identidade é um tema muito mobilizador de mentes e corações, em nossos dias. Trata-se de uma das categorias fundamentais para a compreensão da sociedade”. (FOLLMANN *et al.*, 2017, p. 26). Pensar as identidades como processos fundamentais na sociedade contribui para avaliarmos mais precisamente toda história cultural de nossa sociedade e dos sujeitos de diferentes culturas étnicas, que muitas vezes assume formas alienadas.

Esta história alienada e banhada no poder da brancura superiorizada advém de uma educação formal conduzida pelo sujeito “tido branco”, que detém o poder e as caixinhas intelectuais de conduzir a todos os demais sujeitos, como os negros e indígenas. Isso acaba dificultando o processo histórico e identitário desses sujeitos que sucumbem e são sujeitados e assimilados na cultura do “tido branco”. O agravante em tudo isto é que o próprio sujeito “tido branco” também não reconhece sua própria história de descendente do poder escravocrata ou de políticas de branqueamento. O processo alienatório e patológico penetra a cultura, a música, a dança, a culinária, e todas as demais áreas do conhecimento e práticas pedagógicas.⁷

2. Por que devemos descolonizar as mentes embranquecidas?

Este tempo de estudos foi de suma importância para revisitarmos as leituras de autores que contribuem para nosso aprofundamento voltado para a descolonização, enquanto dilema tremendamente vivo ainda em ple-

7 Na primeira redação deste artigo, tínhamos na sequência um pequeno subtítulo *política de branqueamento no horizonte da ideologia eugenista*, baseando-nos sobretudo em Pietra Diwan, em seu livro *Raça Pura: Uma história da Eugenia do Brasil e no Mundo* (2007), a qual nos alerta para a relevância histórica dos estudos sobre esta temática, a sua intensidade e extensão no sentido de provocação e desconforto tanto para a América Latina, incluindo o Brasil, e, também, para o próprio mundo ocidental, como um todo. Os estudos mostram o quanto o mundo da ciência se abasteceu de formas ideológicas nefastas e discriminatórias, como as ancestralidades africanas foram prejudicadas e feridas, suportando o peso de um porvir futuro de grandes sofrimentos, advindos de nefastas ideologias eugenistas, contrapondo superioridades a inferioridades na humanidade. Para a autora, no Brasil, a escravidão foi abolida tardiamente, perpetuando a dívida do país com a comunidade de afrodescendentes, que ainda tem muito a recuperar pelo sofrimento ancestral de suas famílias (DIWAN, 2007, p. 10).

no século XXI. Ou seja, a mente colonialista perdura viva em todos os âmbitos de nossa sociedade, marcada por uma elite branca cegada em seu poder e privilégios. Culturas, grupos étnicos sempre marginalizados e raças historicamente empurradas para as classes inferiores da sociedade continuam sinais vivos de um racismo colonial hipócrita e mal disfarçado no Brasil e na América Latina. O desafio posto para nós nesta reflexão é o de buscar respostas indicativas ao questionamento do próprio subtítulo: *Por que devemos descolonizar as mentes embranquecidas?*

Fomos percebendo, sempre mais vivamente, em nossos estudos e práticas, o tamanho do abismo do branqueamento. Assim, deixamo-nos desafiar para pensarmos que a descolonização das mentes passa também pela nossa própria maneira de agir no cotidiano e, sobretudo, na forma ideológica e científica ainda presa no modelo colonialista, do qual também bebemos e continuamos bebendo.

Os autoquestionamentos que fizemos, além de jogarem novas luzes no horizonte de nossos conhecimentos, contribuem para entendermos a importância dos conceitos ou categorias como a descolonização, colonialidade e decolonialidade, assim como são pensados, por exemplo, por Mignolo e Grosfoguel, em estudos sobre o tema na América Latina.

Nossas buscas nos provocaram teórica e metodologicamente, e volta-mo-nos para a problemática dos brancos e a ausência deste tipo de questionamento nos debates da academia na América Latina em geral e no Brasil. Trata-se de um debate ainda muito tímido e gerador de desconforto. Lembramo-nos das provocações da Professora Petronilha em suas falas voltadas para a “descolonização das mentes” colonizadas e embranquecidas.

As inquietações para as quais a Professora Petronilha nos despertou, de modo especial, foram em parte sistematizadas e amadurecidas, em nosso trabalho de doutorado, já em 2011. O tema tem nos instigado e impelido, sempre mais, para ampliar o horizonte e fazer com que discussões e debates ainda demasiadamente focados na temática dos afrodescendentes fossem voltados, também, para os brancos ou sobre os brancos e todo o peso ideológico que os acompanha.

Para Nelson Maldonado-Torres (2007), “o colonialismo denota uma relação política econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império”. Este autor auxilia-nos a entender a dimensão em que se alastrou a colonização e como isso foi sendo semeado em nossas mentes e nas práticas cotidianas em geral. O autor ainda propicia um entendimento voltado para o colonialismo

moderno, que se relaciona com o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas que congregam as forças colonizadoras do mercado capitalista, abrangendo de forma colonizada até as ideias de raças que foram sendo embranquecidas com o poder e superioridade do próprio colonialismo.

Talvez seja neste espaço, na área das ideias, que a política do branqueamento foi tomando espaço e chegou ao que hoje chamamos de uma branquidade fortemente resistente frente a uma branquitude ainda incipiente, como abordaremos no item 4, na sequência. Neste contexto, podemos dizer que o processo de alienação também foi, de certa maneira, encontrando espaço e foi se alojando e impregnando todos os espaços e modelos de sistematização de conhecimento, contaminando os ambientes científicos e teóricos.

As reflexões de Follmann (2001; 2012) sobre os processos de alienação e os processos de identidade em todas as sociedades e culturas e especificamente na formação da América Latina e do Brasil contribuem para uma maior compreensão da necessidade de desalienar as mentes, livrá-las de suas prisões mentais, que ao longo dos séculos foram encontrando espaços e gerando profundas cegueiras.

Prosseguindo nessas provocações, encontramos em Quijano (2005), Torres (2007) e Mignolo (2003) outras iluminações para nossas percepções e nossa reflexão, mostrando que o colonizador destrói os imaginários das diversas etnias, jogando-os a margens subalternas. A própria colonialidade é subproduto da repressão das mentes veiculada a partir de teorias de conhecimento, impregnando todos os meios de saber dos sujeitos enquanto colonizados. Diante disso, nossas percepções e ideias se aguçaram sempre mais para enxergar para além da temática racial e da colonialidade, da busca de respostas à questão de como descolonizar as mentes que foram embranquecidas e colonizadas.

O turbilhão político e a atuação dos governantes atuais no Brasil apontam para uma sociedade ainda mais doente ou patológica, sobretudo no sentido social, político e econômico. Por estes e outros motivos é que devemos pensar na *descolonização das mentes*, partindo dos próprios meios geradores ou produtores de conhecimento que, segundo Djamila Ribeiro (2017), necessitam também ser descolonizados.

Em nosso entendimento, um caminho acertado é a reeducação das relações étnica raciais. Trata-se de um processo assumido como caminho legal, oficial, mas que tem muito ainda a realizar para ser efetivo. É um processo

que poderá, através da educação, passar o Brasil a limpo, desmontando o que historicamente foi construído nas mentes brasileiras. Mesmo que tenhamos a presença das culturas africanas e dos povos originários (indígenas), sabemos que estas sempre estiveram ausentes da visibilidade social, muitas vezes silenciadas, ampliando-se, assim, a realidade perversa das desigualdades. Quando falamos em silêncio, estamos olhando para as normas e poderes impostos pelo sujeito branco (“tido branco”) que detém os limites de fala dos diferentes, provocando não somente o silêncio, mas também buscando demarcar os lugares de fala do outro, ou do diferente. Perguntamos, aqui, quem são os diferentes? Como são formadas as reais desigualdades e as distâncias sociais quase intransponíveis?

Sendo os brancos coordenados por si mesmos, as mídias ou meios de comunicação fortalecem sempre os seus representantes. Os demais sujeitos étnicos diferentes são sempre colocados nas margens das estruturas sociais tendo que lutar para se representar ou se fazer representar. Existem flagrantes de desigualdades de expressão e de representação nesses meios. Esta exclusão, no entanto, é, em geral, sutilmente silenciada. Para Dijk:

O silenciar das mídias sobre as desigualdades raciais é constante. O silêncio exerce um duplo papel: o de negar os processos de discriminação racial, buscando ocultar a racialização das relações sociais, ao mesmo tempo em que propõe uma homogeneidade cultural ao “brasileiro”. O branco é tratado, nos diversos meios discursivos, como representante natural da espécie. As características do branco são tidas como normas de humanidade (DIJK, 2008, p. 82).

O mesmo acontece em muitos outros espaços dominados pelas mentes brancas, de dominação colonial perpetuada. Entre estes espaços, obviamente, destaca-se o espaço educacional, especialmente a educação superior. Nós consideramos a importância de que todos, povos indígenas, população negra, e população branca, tenham chances de estar em todos os espaços e precisamos criar sintonia no sentido de empurrar de volta o “rolo compressor” da mente branca colonizadora, principalmente o “rolo” educacional. Juntos atuar na busca de descolonizar as mentes, ainda presas nos aprendizados colonizadores. Para isso, faz-se necessário que as instituições de educação superior possam repensar suas práticas e seus formatos epistemológicos e científicos, objetivando uma renovação na produção do conhecimento, no mundo educacional e na formação dos futuros intelectuais e educadores.

2.1 O conceito de decolonialidade

A atividade acadêmica “Afrodescendentes e América Latina” tem nos possibilitado uma abertura de horizontes em termos teóricos que necessitavam ser explorados nas salas de aula. Os estudantes em geral parecem viver totalmente “despistados” dessa temática...

“Nossa! Eu jamais imaginei estudar esses temas aqui sobre os afrodescendentes no geral da América Latina. Nunca tive tempo de parar e pensar que até o próprio Brasil está situado na América Latina... Isso fica tão distante do nosso dia a dia que a gente nem se dá conta disso... e olha que tem muito conhecimento para ser desvendado, né professora! Muito bom!” (Depoimento do aluno (R. L.), registrado no segundo semestre de 2016, em debate na sala de aula).

Apresentamos, nessa reflexão, a importância do conceito de descolonização, ou seja, como será pontuado na sequência (item 4), quando buscamos aprofundar o sentido do conceito de branquitude e branquidade estamos também acenando para a descolonização. Branquidade é manifestação plena da colonialidade, enquanto branquitude é a busca de rompimento com a colonialidade e processo de descolonização da mente branca. Lembramos que toda discussão e debate voltado para este conceito nos garante a quebra ideológica do racismo e de todas as formas de superioridade ainda presentes e cultivadas no meio acadêmico, onde o poder colonizador ainda continua vivo através da sutileza de determinados intelectuais que são avessos às práticas de efetivo reconhecimento do outro.

Continua perceptível que a formação identitária dos diferentes sujeitos foi submetida a um abafamento e subordinação do poder colonial. Desta forma, os processos históricos, tanto no contexto brasileiro como no latino-americano, foram também sendo submetidos ao modo colonial de ser. Para Quijano (2005), o início da modernidade está no período da conquista da América pelos europeus. A partir deste período se expandem as posturas de subalternização, de um lado, e a superioridade, do outro, sob domínio colonial, do poder colonizador e das mentes colonizadas.

O pensamento de Quijano (2005) contribui no sentido de nos ajudar a perceber os aspectos do poder da colonização e como essa estratégia foi sendo semeada por meio das contribuições produtivas, focadas na dimensão e composição da estrutura marcadamente pelo poder da Europa sobre a América Latina. A nosso ver, a colonialidade em sua maior ou menor gravidade foi também se estendendo de forma sutil e gradativa nos meios

estruturais e culturais de toda sociedade brasileira e demais sociedades latino-americanas. Com isso, o sentido da colonialidade foi de colocar seu peso forte na subalternização dos sujeitos, das culturas, tornando inferiores os indígenas, os negros, entre outros excluídos, em sua rota de dominação colonial e poder de colonizador.

O efeito colonial foi tecendo seu espaço de entrelaçamento de mentes e memórias, entre os povos originários (indígenas), os negros que foram brutalmente colonizados, e os próprios sujeitos brancos, protagonistas centrais dos embaraços colonialistas. As estruturas coloniais e colonizadoras foram rompendo com as demais culturas étnicas e se alojando fora do culturalismo genérico no sentido de se fortalecer e recriar estruturas de poder colonialistas. Segundo Grosfoguel e Costa (2016),

A decolonialidade, como falamos acima, não se constitui num projeto acadêmico que obrigaria aqueles que a adotassem a citar seus autores e conceitos chaves, nem se constitui numa espécie universalismo abstrato (um particular que ascende à condição de um desígnio universal global); caso isso ocorresse, estaríamos nos deparando com um novo colonialismo intelectual não mais da Europa, mas da América Latina” (GROSFOGUEL; COSTA, 2016, p. 20).

As leituras de alguns escritos de Aníbal Quijano (2005) apontam-nos novas perspectivas de aprofundamentos teóricos. Quijano apresenta seu conceito de *colonialidade* e de poder colonial, entendido como a maneira em que a dominação das potências centrais se situa em relação às periféricas. São situações sociais ou raciais estruturadas, através de uma diferença étnico-racial, de gênero, de classe, que hierarquiza o dominador em relação ao dominado, objetivando o controle do trabalho, dos recursos e dos produtos em favor dos donos do capital e do mercado mundial.

É uma dominação acentuada na política e economia que parece se justificar através do conceito de raça, acompanhado de uma dominação epistêmica, filosófica, científica e linguística ocidental. Este modo de pensar do autor facilita a nossa forma de compreender a importância de trazer para o centro deste debate questões de estrutura de classes, como debatem Jessé Souza, de uma parte, e Octávio Ianni, de outra parte. Em outras palavras, retomando o que já sinalizamos anteriormente, segundo Jessé Souza, a estrutura de classes no Brasil tem a marca do racismo. Só teremos como entender o Brasil se entendermos a estrutura que se formou ao longo dos quase quatro séculos de escravidão. Para Octávio Ianni só entenderemos a questão

social no Brasil se colocarmos a questão racial no centro. É o período colonial brasileiro que marca fortemente a estrutura social brasileira de hoje.

2.2 A descolonização das mentes na escola

Como já referido anteriormente, Petronilha Gonçalves da Silva, uma das maiores referências no estudo e militância da Educação das Relações Étnico-Raciais – EREER repete, em diferentes textos e falas, a importância da “*descolonização das mentes*”. A Lei nº 10.639/2003 (BRASIL, 2003) “altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’” chama nossa atenção para melhor analisarmos muitas de suas orientações que ainda não aprofundamos. Para quem lê a Lei, ela em si parece não representar muita coisa. No entanto, mesmo que não apareçam explicitamente, os conteúdos são fortes no sentido de trazer para o nosso horizonte a luz da descolonização, ou até mesmo, o estabelecimento do diálogo entre “colonizadores” e “colonizados”, de igual para igual. No mundo educacional, as inúmeras possibilidades de dialogar com os educandos podem oferecer espaço para aos poucos ir descolonizando as falas, os gestos, as posturas e as práticas racistas que impregnam a todos.

A lei nº 10.639/2003 já se apresenta como um marco importante no que se refere à “*descolonização das mentes*” impregnadas pelo sistema colonizador e euro-referente. A descolonização das mentes implica em desarmar o fácil caminho intelectual euro-referente e inventar novos caminhos de valorização dos saberes e modos de ser e agir afro-referentes e de referência dos povos originários. Nas escolas, por orientação da Lei nº 10.639/2003, um dos passos dados é a formação de professores nas escolas. Este é o grande desafio.

É certo que as escolas brasileiras, tanto em nível federal como estadual e municipal, em grande parte, seguem se apoiando nas orientações de literaturas de base euro-referente, ou seja, as práticas escolares advêm dos conhecimentos gerados em matrizes científicas oriundas da colonização. Trata-se de um espaço que continua promovendo as mentes conservadoras de escravocratas passados e de descendentes das práticas de políticas de branqueamento, centradas em uma visão única de saber embranquecido. A Lei nº 10.639/2003 (BRASIL, 2003), junto à Lei nº 11.645/2008 (BRASIL, 2008), vem para reorientar este espaço no sentido de trazer o Brasil de volta à suas reais origens.

Mas não é só o espaço escolar que educa (ou deseduca). Nos estudos de Dijk, entendemos que os referenciais culturais europeus, embranquecidos, não estão presentes apenas no mundo das academias: sua produção de conhecimentos e seus efeitos deletérios no processo educacional estão em todos os níveis. Eles estão, também, nos meios culturais como a música, o carnaval, a culinária, os padrões de vestes e as diversas formas de apresentação, manifestação e diversões populares.

O autor fala do carnaval, lembrando uma música muito propalada e tocada pelos foliões em Salvador, o estado em que se conta com a grande maioria dos descendentes de africanos. A cantora Daniela Mercuri, branca de descendência europeia, canta a música: “*A cor desta cidade sou eu... o canto desta cidade sou eu*”. Parece uma contradição e alienação branca, quando os negros que são a grande maioria, são colocados em total invisibilidade. Isto acontece na música, na culinária, na própria identificação da cor e, sobremaneira, da sua história. Aí vem aquela brincadeira por meio da pergunta: “*Será que deu um branco em Salvador, nas músicas, na cultura, na culinária, na dança, na capoeira?*” Para Dijk:

A cor desta cidade... o canto desta cidade...são eles e elas... (CONCEIÇÃO, 1996, p. 191-192). A notícia era acompanhada de fotos de 58 “personalidades” de Salvador, entre elas nenhum negro, numa cidade na qual os negros correspondiam a 85% da população, segundo o censo de 1990 (DIJK, 2008, p. 93).

3. Retomando os conceitos de branquidade e branquitude.

A construção de uma história única e uma identidade surgida em meio à política de branqueamento gerou diversos conflitos e rasuras (abafamentos) na cultura dos descendentes de africanos e povos originários. Os “tidos brancos” por sua vez foram tratados como os únicos existentes e sujeitos da história brasileira e pode-se dizer desta grande parcela do mundo ocidental, onde se alastrou a colonização de forma cruel e excludente das demais culturas étnicas. Conforme já registravam, em 2002, Iray Carone e Maria Aparecida Bento:

O branqueamento passa a ter um outro tratamento a partir de meados de 1940, quando surge, na Universidade de São Paulo, um grupo de estudiosos tais como Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Fernando Hen-

rique Cardoso e Roger Bastide, que vão desenvolver importantes estudos sobre as relações raciais no Brasil. Tratando da revolução burguesa como fenômeno estrutural, cujos interesses em formação e expansão no Brasil apontavam novas formas de organização do poder. Eles procuraram contextualizar a situação do trabalhador negro e iniciaram um processo de desmitificação da ideologia da democracia racial brasileira (CARONE; BENTO, 2002, p. 48).

Os antropólogos e sociólogos, além de outros estudiosos de diferentes áreas de conhecimento, apresentaram enormes esforços no sentido de trazer à tona os danos sociais e raciais cometidos pela ideologia e prática das políticas de branqueamento para as diversas culturas. É uma tarefa gigantesca que hoje se associa toda a proposta da Educação (ou melhor re-educação) das Relações Étnico-raciais. É um desafio gigantesco, porque a construção da ordem social brasileira foi estruturada a partir de agendas exclusivamente pautadas pelos senhores dos poderes políticos e econômicos, de forma que a ideologia do branqueamento está profundamente impregnada e naturalizada em praticamente todas as áreas de conhecimento. Ou seja, a branquidade impera sobre a branquitude. Retomaremos a questão com mais detalhes no subitem seguinte.

3.1 Conceito de branquidade e branquitude

O tema da “identidade do branco” ou do “ser branco” dos “tidos brancos”, apesar de com atraso, vem sendo pautado com ênfase por diversos autores e autoras já referidos. Nesses debates conseguimos identificar concepções diferentes que, em nossa percepção, sinalizam, de um lado, para o que passamos a denominar branquidade, resultante de todo um processo de alienação e, de outro lado, o que aprendemos a denominar de branquitude, que resulta de processo de desalienação das mentes brancas. Neste último caso elimina-se, aos poucos, o medo e se afirma o sujeito branco não como dominador e amedrontado, mas consciente dentro de sua “real realidade” e capaz de uma interação verdadeira com o diferente. Os conceitos de branquidade e branquitude têm contribuído para descortinar diante de nossos olhos o amplo espectro das mentalidades colonizadas e sua dinâmica. Como já asseveramos anteriormente, branquidade é a situação vivida pelo “ser branco” escravo de sua mentalidade colonizadora, enquanto branquitude é a situação do “ser branco” com “mente descolonizada”, liberta dessa condição para reconhecer o outro, o diferente e não o tratar mais como um objeto, mas como sujeito de igual para igual em todos os níveis.

Deve ser ressaltado, ainda, que a ideia de branquidade está associada à ideia de naturalização das desigualdades associadas à raça e total inércia com relação a ações afirmativas, quando, por outro lado, branquitude sempre estará associada a uma viva atenção e reconhecimento da dignidade do outro (do diferente) e postura de proatividade atenta nas ações afirmativas. É um divisor facilmente detectável na sociedade e no meio acadêmico.

Já afirmamos em um texto anterior que para a branquidade o conceito de raça incomoda e é inaceitável, enquanto para a branquitude o conceito de raça, que é um conceito político, é importante e ajuda as colocar as coisas no seu devido lugar. Afirma Pinheiro (2014) que

O conceito político de raça é um conceito gerador de conhecimento. Assim também entendemos que o esforço de distinguir entre branquidade e branquitude pode ser gerador de conhecimento. Nós distinguimos branquidade de branquitude, associando a ideia da branquidade com a negação da importância do conceito político de raça e ideia da branquitude com a aceitação da importância do conceito político de raça (PINHEIRO, 2014, p. 111).

Assim também a branquidade não consegue suportar, e acha estranho, poder ser objeto de estudo, enquanto “ser branco”. Já quem despertou para a branquitude, considera normal e importante poder ser objeto de estudo, da mesma forma como outras raças ou grupos étnicos o são. A própria branquidade, enquanto uma forma característica de postura do “ser branco”, leva o sujeito a se perceber como superior, considerando-se, só ele, com direito para estudar os outros.

A branquidade, entendida como um objeto pouco estudado e visto como construção ideológica bem situada no bojo central do projeto da ordem social brasileira está marcada por uma dinâmica de poder absoluta (PINHEIRO, 2014, p. 117).

3.2 Como se manifesta na sociedade?

As atuais manifestações no campo político, econômico e social, visíveis em todo o país, mostram uma classe média elitizada, tremendamente aguerida e decidida para fazer valer ou reaver os seus privilégios, considerados ameaçados por um longo período de políticas sociais inclusivas, como refere Jessé Souza (2017). Esta classe parece estar despertando de um sono temporário, percebendo-se “repentinamente” ameaçada devido ao momento de crise econômica enfrentado.

O projeto neoliberal volta com toda força em forma de “rolo compressor”, banindo as oportunidades sociais e educacionais criadas e as conquistas sociais e raciais que estavam tentando romper os rastros da escravidão, deixados pela colonização e pelo poder do colonizador branco europeu. Para Jessé Souza (2017), só teremos efetivas condições de entender o que vem sucedendo hoje no Brasil se formos capazes de avaliar a pesada herança, que pesa sobre nós, dos quatrocentos anos de escravidão e da estrutura social e do jeito de ser das distintas classes brasileiras decorrentes daquele período. Somos uma estrutura de classes onde o racismo de classes está tremendamente evidenciado.

A sociedade brasileira está historicamente habituada, portanto, a ser uma sociedade elitizada na brancura. O conceito de branquidade ajuda-nos a expressar essa realidade, pois reflete a mente branca elitizada como mente de senhor de escravos, que na verdade não considera a “ralé brasileira” de hoje como gente digna de consideração e de interlocução. Não é por acaso que a grande maioria dessa “ralé brasileira”, da qual nos fala Jessé Souza (2018), é constituída por afrodescendentes, descendentes de africanos escravizados.

3.3 Como se manifesta na Academia?

A sociedade elitizada na brancura se assusta com a presença de afrodescendentes no meio acadêmico. A branquidade também nesses meios se manifesta, mesmo sendo de forma sutil e respaldada em argumentos “científicos”. É dentro dos meios acadêmicos, por meio de estudos e pesquisas, que se pode perceber a insegurança de intelectuais e pensadores em sua maioria “brancos”, que se escondem atrás das ideologias de matrizes teóricas e científicas euro-referentes. Entende-se como natural que a inclusão aconteça, contanto que não se mexa na “ordem” estabelecida e na estrutura de privilégios já existente e consolidada. A academia, marcada pelo espírito da sociedade elitizada na brancura, tem pavor de se expor nas discussões de temas raciais, sobretudo quando voltados para as políticas afirmativas e a inclusão dos afrodescendentes no ensino superior.

Em nossos diálogos na construção do presente texto, conseguimos avançar nas percepções sobre a relação branquidade/branquitude dentro das academias brasileiras. Reproduzimos aqui alguns aspectos deste diálogo. A academia gosta de refletir gostosamente sobre o multiculturalismo, sobre a importância de acolher o outro, sobre a riqueza da diversidade cultural do

Brasil, mas ela se arma ferozmente quando este debate conduz à políticas afirmativas para mais da metade da população que foi historicamente negada e defraudada em sua dignidade, por absurdas políticas de branqueamento.

A superação da branquidade por uma postura de branquitude será a salvação da academia, entendendo-se por branquitude a busca de “real realidade” do processo histórico de construção da estrutura social brasileira. Nessa busca da “real realidade”, os “tidos brancos” também se deixam desvelar, os brancos também aceitam ser “objeto de estudo”, assim como sempre com facilidade trataram os negros, os indígenas etc. Nessa busca da “real realidade” os “tidos brancos” não têm medo de encarar o sofrimento e o esmagamento social (“rolo compressor”) que foi legado para os descendentes dos africanos escravizados no período mais longo de escravidão, conhecido na história do continente americano e continua depois desse período.

A percepção é que os intelectuais brancos, muitas vezes de forma ingênua e talvez por insegurança, acabam reproduzindo a ideologia dominante que querem apagar da memória brasileira, da sua história, e querem contar um lindo “conto de fadas” para a mente brasileira, para usar expressão de Jessé Souza (2015). Neste “conto de fadas”, a branquidade tem o seu amparo feliz. Aliás, é impressionante como a prática de dissimulação, de silenciamento em relação ao conflito racial continua sendo perenizado no meio acadêmico.

Precisamos de acadêmicos que se posicionem na contramão dessa enganação. As investigações científicas, se forem efetivamente científicas, e as inovações técnicas, se forem efetivamente inovações, terão que assumir colocar-se na contramão dessa enganação. Quando o cientista branco ou “tido branco” assume uma verdadeira postura de cientista livre de seus medos e encara a “real realidade”, ele estará tendo uma postura de branquitude. É a postura da “mente branca descolonizada”. As academias necessitam sempre mais de “mentes brancas descolonizadas” para que nelas possam ter efetivo espaço para todos; para que os negros e os indígenas não necessitem de “salvo-condutos” especiais para exercerem livremente a sua condição intelectual nas academias, de igual para igual.

A “Educação das Relações Étnico-raciais” deve ser efetiva para as mentes brancas, em primeiro lugar. Enquanto isto não acontece, a história continuará sendo ditada pela branquidade, que empurra os negros para a margem, tratando-os sempre como problemas e incômodos. Em uma cultura de branquidade os negros sempre serão as vítimas das posturas inconsequentes e problemas pessoais, interpessoais e coletivos dos brancos. Além disso, os

brancos (“tidos brancos”), que são os próprios protagonistas sujeitos da colonização e da colonialidade em nossa sociedade, têm dificuldade de perceber os danos que são mediados por certas matrizes ideológicas de construção e produção de conhecimento, veiculados nas academias. Na realidade, vive-se um processo de alienação que envolve os meandros acadêmicos, tornando bastante difícil a tarefa de geração de branquitude, ou seja, “descolonização das mentes brancas” na superação da postura de branquidade.

3.4 A solução transdisciplinar e conceitos descolonizados

Ao tratar do papel da escola e das academias, Follmann (2005) defende a importância da transdisciplinaridade como forma de superação de certos engessamentos inerentes a esses espaços. A temática da transdisciplinaridade nos chama para o reconhecimento e a valorização de saberes e percepções de fora das disciplinas (ou dos conhecimentos disciplinados), dentro do processo de produção do conhecimento. Este reconhecimento e valorização na academia é caminho propício para o reconhecimento e valorização da diversidade de sujeitos oriundos de diversidades identitárias étnicas existentes na sociedade brasileira e no mundo todo.

Talvez, para nossa discussão voltada para descolonização das mentes e da importância da decolonialidade, a transdisciplinaridade dando suporte a autênticos processos de identidade dentro da diversidade acadêmica, possa ser também aporte para se chegar, com mais amplitude, no debate da branquitude e da branquidade e promover estudo dos processos de identidade dos “tidos brancos”. Para nós, há uma chave propícia para desencadear de dentro da academia a descolonização das mentes colonizadas e marcadas por uma história alienada e banhada no poder da brancura superiorizada.

Em diálogos tidos na atividade de “Educação das Relações Étnico-raciais”, a nossa reflexão sobre processos de identidade leva-nos a refletir sobre a necessidade de relacionar tudo isso com a transdisciplinaridade. Este diálogo pode contribuir com a ampliação e aprofundamento dos estudos já existentes em nível de América Latina, no sentido de fortalecer a descolonização das mentes ainda colonizadas. Talvez tenha que se aprofundar mais esse debate e perspectiva... Retomamos aqui afirmação em texto anterior:

no debate sobre a transdisciplinaridade e relação com as discussões sobre a diferença étnica intercultural, percebe-se a nítida ausência de diálogos referente a essa temática. Talvez seja pela falta de conhecimentos e pesquisas mais amplas do tema (PINHEIRO, 2014, p. 127).

No contexto em que se encontra a nossa sociedade, com as implicações sociais e raciais em função do reacender de práticas racistas e o silenciamento dos brancos em relação à sua própria problemática, a transdisciplinaridade pode contribuir para uma revisão e revitalização dos olhares intelectuais de todas as áreas no sentido de abraçarem a problemática concernente ao “ser branco em nossa sociedade”, pelo viés de uma ciência séria que considere a presença do sujeito enquanto parte interessada no combate ao silenciamento de suas formas de educação e práticas repressoras e negligenciadas nas diversas áreas de conhecimento. Entendemos que a transdisciplinaridade só terá o seu valor quando se entrelaçar com a temática da Educação das Relações Étnico-raciais, trazendo os sujeitos para a “real realidade”, no exame de suas posturas e suas práticas em todas as áreas. Nem a Educação das Relações Étnico-raciais, nem a transdisciplinaridade terão reconhecidos esse valor sem uma clara postura de descolonização das mentes e posicionamento firme de luta antirracista (de desmonte do racismo institucional e do racismo estrutural) e contra todas as outras formas de perversidade colonialista que ainda perduram em muitos meandros de nossas academias.

4. Conclusões, tematizando a educação

O que tratamos ao longo do texto deste artigo está diretamente relacionado com a urgência de uma Educação (reeducação) das Relações Étnico-raciais (aplicação da legislação da EREER) para que o Brasil possa rever a sua história e reencontrar-se com suas verdadeiras origens, tão deturpadas pela educação branca dominante, ainda centrada em uma visão muito eurocêntrica em suas posturas.

Existe, no entanto, um grande problema a ser enfrentado, já que esta não é tarefa simples em um país onde ainda impera a branquidade. A nossa percepção ou hipótese é que enquanto o “tido branco” não tiver conhecimento de sua própria história e identidade, ele tenderá a deturpar também a formação dos sujeitos de etnia ou cultura diferente. Se este sujeito “tido branco” não se der conta de suas mazelas de cunho discriminatório e preconceituoso, ele não terá condições de formar sujeitos de cultura diferente, pois já de origem ele mesmo está marcado por sua miopia branca, que se reflete inconscientemente em posturas de dominação, de preconceito e discriminação.

Hoje, aprofundar a temática das políticas de branqueamento é poder repensar criticamente o sistema que marcou negativamente a nossa sociedade favorecendo brechas de oportunismo e privilégios. Neste sentido, o artigo facultou-nos o diálogo com diversos autores e todos ajudaram a confirmar a importância de um desmonte radical de uma educação embranquecida para a instauração de uma educação verdadeiramente inclusiva, não só das temáticas que sempre foram esquecidas ou minimizadas nos currículos, mas, sobretudo, dos sujeitos pensantes e intelectuais excluídos por causa das limitações e do preconceito étnico-racial, sempre presentes.

Por fim, acreditamos que esta reflexão também seja chave importante para que se possa falar em justiça socioambiental, no sentido de uma ecologia integral, pois no “cuidado da casa comum” o reconhecimento radical dos sujeitos, em sua diversidade e dignidade, é fundamental.

Referências

- BARANI JR, Edilson. *Guerreiro Ramos e a redenção sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil*. São Paulo: Unesp, 2011.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei Nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Presidência da República, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm.
- CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

- CHAUÍ: classe média é fascista, violenta e ignorante. *Brasil 247*, 21 maio 2013. Disponível em: <https://www.brasil247.com/cultura/chaui-classe-media-e-fascista-violenta-e-ignorante>.
- DIJK, Teun A. Van (org.). *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008.
- DIWAN, Pietra. *Raça Pura*. Uma história da Eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007.
- FANON, Frantz. *Les mains parallèles*. L'œil se noie. La conspiration, pièces de théâtre inédites, 1949/50.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- FOLLMANN, J. Ivo et al. *Processos de Identidade, Relações Étnico-raciais e Relações Religiosas*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017. (Coleção NEABI, 4).
- FOLLMANN, J. Ivo; PINHEIRO, Adevanir Aparecida. Afrodescendentes em São Leopoldo: memória coletiva e processos de identidade. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p.141-152, 2011.
- FOLLMANN, J. Ivo. Processos de Identidade versus processos de alienação: algumas interrogações. *Rev. Identidade!* São Leopoldo, EST, v. 17, n. 1, p. 83-89, jan./mar. 2012.
- FOLLMANN, J. Ivo. Identidade como conceito sociológico. *Rev. Ciências Sociais Unisinos*, v. 37, n. 158, p. 44-46, 2001.
- FOLLMANN, J. Ivo. O Desafio Transdisciplinar: alguns apontamentos. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 41, n. 1, p. 53-57, 2005.
- GROSFUGEL, Ramón; COSTA, Joaze-Bernardino. Decolonialidade na Perspectiva Negra. *Revista Sociedade e Estado*. v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

- HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 101-131.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- IANNI, Octavio. A questão social. *Revista USP*, p. 145-154, set./nov. 1989.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-168.
- MEC-SECAD. *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília: Secad, 2006.
- MELUCCI, Alberto. *O Jogo do Eu*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MEC/SEPPPIR. *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: Secad, 2009.
- PINHEIRO, Adevanir Aparecida. *Identidade Étnico-Racial e Universidade: A dinâmica da visibilidade da temática afrodescendente e as implicações eurodescendentes, em três instituições de ensino superior no sul do País*. 2001. 342 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2011.
- PINHEIRO, Adevanir Aparecida. *O espelho quebrado da branquidade: aspectos de um debate intelectual, acadêmico e militante*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2014.
- PINHEIRO, A. A.; SCHUCK, C. M. Racismo ambiental, ecologia integral e casa comum: uma reflexão crítica a partir do feminismo negro e da educação das relações étnico-raciais. In: FOLLMANN, J. I. (org). *Ecologia Integral – abordagens [im] pertinentes*. v. 1. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 91-111.
- QUIJANO, Aníbal. *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. 270 p.
- SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: o que é e como vive*. 3. ed. São Paulo: ContraCorrente, 2018.
- SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.
- SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava-jato*. São Paulo: Leya, 2017.
- WARE, Vron (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FILOSOFIA ECOLÓGICA INTEGRAL: AMPLIANDO A REFLEXÃO

Josenir Lopes Dettoni¹

Introdução

O presente ensaio teórico é a continuação de um trabalho, iniciado em pesquisa pós-doutoral, de sistematização filosófica da temática ecoinTEGRAL. A primeira parte de seus resultados, intitulada *Filosofia Ecológica Integral: noções introdutórias a partir da leitura da Encíclica Laudato Si'*, foi publicada como capítulo do segundo volume da obra *Ecologia Integral: abordagens (im) pertinentes* (FOLLMANN, 2020). Naquele texto, expusemos características iniciais dessa nova corrente filosófica e apresentamos esboço de possíveis desenvolvimentos em Estética, Filosofia Ambiental, Antropologia Filosófica, Filosofia da Tecnologia, Epistemologia e Filosofia da Religião.

Agora, compartilharemos considerações filosóficas ecoinTEGRAIS introdutórias em Ética, Filosofia do Futuro, Filosofia Política e Filosofia da Economia. Intencionamos, desse modo, estimular o debate sobre o cuidado da *casa comum* e, por meio do aprofundamento teórico da nascente Filosofia Ecológica Integral, contribuir para a edificação de uma cultura socioambientalmente justa e solidária.

1. Ampliando a reflexão em áreas da Filosofia Ecológica Integral

1.1 Ética

Como reflexão sobre as moralidades que orienta a ação humana, a Ética ocupa espaço central na temática ecoinTEGRAL. Sem uma reta aborda-

1 Doutor em Filosofia (Unisinos), com estágio doutoral na Universidade de Oxford. Mestre em Ciências da Saúde (UNB). Pós-doutor em Filosofia (PUG-Roma). Professor na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Fundador e Coordenador Geral da Rede Internacional de Filosofia Ecológica Integral.

gem filosófica sobre essa questão, não será possível respondermos à grave crise socioambiental que a humanidade já começa a enfrentar, uma vez que “estão intimamente ligadas a degradação ambiental e a degradação humana e ética” (LS, 56).

De modo especial, em nosso tempo, em que o avanço tecnológico aparenta ter se estabelecido como paradigma condicionante do modo de vida das pessoas, a própria natureza da ação humana parece ter sofrido modificações, como, por exemplo, afirma Hans Jonas em sua obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Sob essa perspectiva, alguns posicionamentos éticos tradicionais, mesmo que importantes, podem já não ser considerados suficientes para orientar contemporaneamente nossas ações, tornando-se imperativa a formulação de uma renovada teoria ética. Com efeito, “[...] a humanidade pós-moderna não encontrou uma nova compreensão de si mesma que a possa orientar, e esta falta de identidade é vivida com angústia. Temos demasiados meios para escassos e raquíticos fins” (LS, 203).

Nesse contexto, constata-se, de forma preocupante, um acentuado desequilíbrio entre o desenvolvimento tecnológico e o desenvolvimento moral. Atualmente,

Tende-se a crer que «toda a aquisição de poder seja simplesmente progresso, aumento de segurança, de utilidade, de bem-estar, de força vital, de plenitude de valores»², como se a realidade, o bem e a verdade desabrochassem espontaneamente do próprio poder da tecnologia e da economia. A verdade é que «o homem moderno não foi educado para o recto uso do poder»³, porque o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência (LS, 105).

Assim, frente aos dramáticos problemas socioambientais que hoje são evidentes, cada vez mais pessoas “tomam consciência de que o progresso da ciência e da técnica não equivale ao progresso da humanidade e da história [...]” (LS, 113). E, muito embora a necessidade de um importante amadurecimento moral seja clara, também se percebe, frente a esse novo paradigma tecnocrático, a falta de “[...] uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contenham dentro dum lúcido domínio de si” (LS, 105). Justamente quando fica clara essa

2 Ver Guardini (1965, p. 87).

3 Ibidem.

necessidade urgente, percebemos grandes dificuldades contemporâneas para a fundamentação sólida do reto agir. Atualmente,

enfrentamos uma crise dos juízos morais em que os referenciais absolutos perderam sua força, e em que fundamentações éticas metafísico-teológicas e deontológicas estão desacreditadas. Vivemos um momento em que nos restam moralidades sem essência e a tentativa precária de se unir inúmeras comunidades morais. Diante de tão grande pluralismo, tornou-se notório que o discurso moral contemporâneo esteja fragmentado, pondo-nos à beira do niilismo (DETTONI, 2017, p. 102).

Elemento cultural agravante a essa situação é o individualismo, aqui entendido como “[...] postura, tanto teórica quanto prática, que privilegia o indivíduo, seu juízo e seus interesses como referências basilares para a consideração sobre o bem e para ação na esfera social” (DETTONI, 2017, p. 48). Nesse sentido, Francisco assevera que as pessoas no mundo pós-moderno “[...] correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta duma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro” (LS, 162).

Tal egoísmo ético sustenta que a única obrigação moral do indivíduo seria conquistar a maior parcela de bem para si mesmo. Mais especificamente em relação à temática ecológica, podemos identificar o individualismo ambiental, que se estrutura a partir de um tipo de juízo “[...] no qual tudo o que não serve os próprios interesses imediatos se torna irrelevante. Nisto, há uma lógica que permite compreender como se alimentam mutuamente diferentes atitudes, que provocam ao mesmo tempo a degradação ambiental e a degradação social” (LS, 122).

Como resposta a esse cenário, a *Laudato Si'* estabelece que “a ecologia integral é inseparável da noção de bem comum, princípio este que desempenha um papel central e unificador na ética social” (LS, 156). Temos, assim, a constatação de que uma ética de cunho eointegral deve se apresentar, portanto, como superadora do reducionismo individualista, e promotora de uma solidariedade responsável, em especial com os mais pobres e fragilizados.

Nas condições actuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo

à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres. Esta opção implica tirar as consequências do destino comum dos bens da terra [...]. Basta observar a realidade para compreender que, hoje, esta opção é uma exigência ética fundamental para a efectiva realização do bem comum (LS, 158).

E essa atenção especial aos mais pobres não se limita apenas às relações entre os indivíduos. Nesse sentido, um olhar mais amplo é lançado no campo da ética das relações internacionais. Sobre isso, destaca-se o tema das dívidas ecológicas históricas entre os países (LS, 51), bem como sua necessária e diversificada responsabilização decorrente (LS, 52).

Aqui se vincula igualmente o tema do respeito aos povos originários. Ao se dirigir à Amazônia, por exemplo, Francisco declara enfaticamente que “os povos nativos viram muitas vezes, impotentes, a destruição do ambiente natural que lhes permitia alimentar-se, curar-se, sobreviver e conservar um estilo de vida e uma cultura que lhes dava identidade e sentido” (QA, 13).

Também fragilizados são os outros seres vivos que compõem a biodiversidade, o que demanda uma postura responsável de nossa parte. A esse respeito, entende-se que “[...] embora o ser humano possa intervir no mundo vegetal e animal e fazer uso dele quando é necessário para a sua vida, [...] as experimentações sobre os animais só são legítimas «desde que não ultrapassem os limites do razoável e contribuam para curar ou poupar vidas humanas»⁴” (LS, 130).

A Bioética deve desempenhar aqui um importante papel fomentador de reflexões em torno de temas como ética ambiental, ética animal e ética do consumo. De modo mais específico, uma Bioética Ecológica Integral deve ter como um de seus princípios que “é contrário à dignidade humana fazer sofrer inutilmente os animais e dispor indiscriminadamente das suas vidas⁵” (LS, 130).

Cabe ainda assinalar, dentro desse conjunto de reflexões preambulares sobre traços de uma Ética Ecológica Integral, a relevante e necessária discussão acerca de nossa responsabilidade para com as próximas gerações. Com efeito, “a noção de bem comum engloba também as gerações futuras” (LS, 159), motivo pelo qual devemos aprofundar o debate sobre ética intergeracional. “Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão a crescer? [...] Se não pulsa nelas esta pergunta de fundo,

4 Catecismo da Igreja Católica, 2417.

5 Catecismo da Igreja Católica, 2418,

não creio que as nossas preocupações ecológicas possam alcançar efeitos importantes” (LS, 160).

Ora, em um sentido profundo, a ética como investigação filosófica sobre o reto agir implica no questionamento sobre o que devemos fazer para nos realizarmos como seres humanos. Em outros termos, a reflexão ética é também uma reflexão sobre a felicidade e o sentido último de nossa existência.

Com que finalidade passamos por este mundo? Para que viemos a esta vida? Para que trabalhamos e lutamos? Que necessidade tem de nós esta terra? Por isso, já não basta dizer que devemos preocupar-nos com as gerações futuras; exige-se ter consciência de que é a nossa própria dignidade que está em jogo. Somos nós os primeiros interessados em deixar um planeta habitável para a humanidade que nos vai suceder. Trata-se de um drama para nós mesmos, porque isto chama em causa o significado da nossa passagem por esta terra (LS, 160).

Passamos, assim, a compreender com maior clareza que, devido ao aumento de nosso poder, a preocupação com o futuro, em especial com a qualidade de vida das próximas gerações, constitui uma das formas mais indispensáveis e atuais da reflexão ética. Faz-se necessário, desse modo, o desenvolvimento de uma ética intergeracional e, de modo mais amplo, de uma ética do futuro iluminada por princípios eointegrals.

E é justamente sobre esse legado que deixaremos às próximas gerações que passaremos a discutir como um dos tópicos de nossa próxima seção.

1.2 Filosofia do Futuro

A filosofia aplicada a cenários futurísticos hipotéticos razoáveis, ou Filosofia do Futuro, é uma área do pensamento que vem se estruturando e tende a crescer nos próximos anos. Surge da necessidade de sistematização de um campo filosófico que se dedique a esse tipo de discussão, uma vez que a filosofia acadêmica tem se dirigido, sobretudo, ao passado e pouco ao futuro.

Ora, embora uma Filosofia sobre aspectos do futuro possa gerar estranheza no âmbito acadêmico tradicional, entendemos a pertinência desse tipo de reflexão e defendemos que ela seja estimulada, a fim de que o pensamento filosófico não fique afastado de importantes problemas que a sociedade começa a vislumbrar (DETTONI, 2017, p. 12).

Por ser um dos campos da filosofia aplicada, metodologicamente demanda tanto conhecimentos da tradição filosófica, como também sólido embasamento na área de aplicação. Para ser considerado razoável, o prognóstico hipotético preferencialmente deve estar embasado em estudos interdisciplinares, pesquisas de ponta e, se possível, até em dados quantitativos.

Uma vez estabelecida a hipótese futurística, aplicam-se sobre ela considerações filosóficas derivadas. Assim, dependendo da área filosófica utilizada, podemos falar em Ética do Futuro, Filosofia Política do Futuro e Filosofia da Educação do Futuro, apenas para citarmos alguns exemplos.

Desde uma perspectiva eointegral, a *Laudato Si'* aprofunda a discussão em diversos temas ligados ao porvir e lança “[...] um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta” (LS, 14). Dentre os conteúdos abordados estão aquecimento global, elevação do nível dos oceanos, desertificação, grandes migrações, refugiados ambientais, extinção de muitas espécies animais e vegetais, acirramento das diferenças sociais, manipulações genéticas, hiperconectividade e até possíveis guerras por recursos naturais. O documento salienta, nesse contexto, ser “[...] previsível que, perante o esgotamento de alguns recursos, se vá criando um cenário favorável para novas guerras, disfarçadas sob nobres reivindicações” (LS, 57).

São temas, como vemos, de extrema relevância, que merecem aprofundamento adequado em outro momento oportuno. No entanto, destacamos aqui que:

As previsões catastróficas já não se podem olhar com desprezo e ironia. Às próximas gerações, poderíamos deixar demasiadas ruínas, desertos e lixo. O ritmo de consumo, desperdício e alteração do meio ambiente superou de tal maneira as possibilidades do planeta, que o estilo de vida actual – por ser insustentável – só pode desembocar em catástrofes, como aliás já está a acontecer periodicamente em várias regiões. A atenuação dos efeitos do desequilíbrio actual depende do que fizermos agora, sobretudo se pensarmos na responsabilidade que nos atribuíramos aqueles que deverão suportar as piores consequências (LS, 161).

Dado o grande número de estudos científicos sobre a questão, a hipótese futurística de uma catástrofe socioecológica de dimensões globais não parece leviana, o que nos interpela a mudanças imediatas na forma como temos agido. Francisco é consciente disso ao apontar que “os jovens exigem de nós uma mudança; interrogam-se como se pode pretender construir um

futuro melhor, sem pensar na crise do meio ambiente e nos sofrimentos dos excluídos” (LS, 13). Tal mudança deve passar necessariamente pela instauração de políticas públicas que respondam a esse grande desafio. Contudo, infelizmente constatamos a preocupante dificuldade de os interesses das gerações futuras se fazerem representados em nossos sistemas de decisão.

Atento a esse tema, Jonas (2006) levanta uma importante indagação: “Que força deve representar o futuro no presente? Essa é uma questão para a filosofia política” (p. 64). É o que passaremos a discutir a seguir.

1.3 Filosofia Política

Como campo de investigação filosófica acerca da vida humana em sociedade, a Filosofia Política tem hoje o grande desafio teórico de debater e pensar soluções para problemas inéditos, próprios de nosso tempo. As mudanças que o avanço tecnológico trouxe para a vida contemporânea impactam fortemente a nossa ação pública. A esse respeito, Jonas (2006) destaca que “nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política” (p. 44).

Acerca do tema socioambiental, é preocupante a incapacidade de nossos regimes políticos e sistemas de governo em considerarem e respeitarem o interesse das futuras gerações, por exemplo.

Ocorre que as consequências de nossas decisões avançam no tempo e delas participam não apenas nossos contemporâneos. As gerações futuras não estão presentes, não votam, não têm poder político, não podem opor-se às nossas decisões. Essa enganosa prodigalidade que vivemos significa falência, penúria e sofrimento para as gerações futuras. A maioria dos governantes de hoje estará morta antes que o planeta sofra os efeitos mais graves das chuvas ácidas, do aumento global da temperatura, do esgotamento da camada de ozônio, da incontável desertificação, do desaparecimento de número incontável de espécies e da consequente perda da biodiversidade (SIQUEIRA, 1998, p. 53-54).

Ora, apesar de conseguirmos vislumbrar uma grave crise de dimensões globais, infelizmente parecemos estar diante de “[...] um poder que será recordado pela sua incapacidade de intervir quando era urgente e necessário fazê-lo [...]” (LS, 57). Aliás, o presente cenário internacional indica estarmos nos dirigindo em rumo contrário ao que deveríamos. Com efeito, “a situa-

ção actual do mundo «gera um sentido de precariedade e insegurança, que, por sua vez, favorece formas de egoísmo colectivo»⁶ (LS, 204).

Nesse sentido, constata-se com perplexidade que “grandes potências econômicas têm indicado crescente tendência do fortalecimento de ideologias e políticas nacionalistas, demonstrando relutância em aceitar mudanças em seus padrões econômicos e estilos de vida que impactam fortemente o equilíbrio da natureza” (DETTONI, 2017, p. 102). Governos nacionalistas que neguem os problemas ambientais, com líderes que trabalhem apenas para interesses econômicos locais e imediatos, não serão capazes de oferecer as soluções coordenadas que a questão socioambiental mundial exige. Ora, “é preciso revigorar a consciência de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença” (LS, 52). Está claro que “precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós” (LS, 14).

No entanto, mesmo o impacto recaindo sobre todos nós,

De facto, a deterioração do meio ambiente e a da sociedade afectam de modo especial os mais frágeis do planeta: «Tanto a experiência comum da vida quotidiana como a investigação científica demonstram que os efeitos mais graves de todas as agressões ambientais recaem sobre as pessoas mais pobres»⁷ (LS, 48).

Tem-se, assim, um razoável prognóstico de acirramento da injustiça social em decorrência da intensificação da degradação ambiental. Desse modo, “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental” (LS, 139). Há, na vinculação eointegral do ambiental ao social, um novo paradigma político-filosófico. Sob esse enfoque, “[...] *uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social*, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir *tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres*” (LS, 49). Uma Filosofia Política Ecológica Integral reconhece, portanto, como um de seus fundamentos, o conceito de justiça socioambiental.

Conceito que se torna chave hermenêutica para a leitura de problemas socioambientais de dimensões globais e também referência para a busca

6 Ver: João Paulo II (1990, n. 147).

7 Ver: Conferência Episcopal da Bolívia (2012, n. 17).

de suas adequadas soluções. Como exemplos de temas que necessitam de atenção e aprofundamento no campo político-filosófico ecointegral temos: impactos socioambientais internacionais, dívida ecológica, nacionalismos e globalismo, soberanias responsáveis, ecoconflitos internacionais, complementariedade entre desenvolvimento sustentável e ecologia integral, entre outros. Não nos é possível, nesta breve abordagem introdutória, dar-lhes o pertinente tratamento, sendo necessário seu posterior desenvolvimento. Na sequência, veremos aspectos de como o paradigma ecológico integral se expressa no campo das relações econômicas.

1.4 Filosofia da Economia

A dimensão econômica é um dos mais relevantes aspectos da questão socioambiental. Isso porque “toda a pretensão de cuidar e melhorar o mundo requer mudanças profundas «nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder, que hoje regem as sociedades»”⁸ (LS, 5).

A reflexão filosófica ecointegral acerca da Economia subsidia a busca de caminhos para “[...]«eliminar as causas estruturais das disfunções da economia mundial e corrigir os modelos de crescimento que parecem incapazes de garantir o respeito do meio ambiente»”⁹(LS, 6). Frente a esse quadro, “[...] torna-se actual a necessidade imperiosa do humanismo, que faz apelo aos distintos saberes, incluindo o económico, para uma visão mais integral e integradora” (LS, 141).

Em sentido contrário, quando só interesses econômicos são considerados, passa a predominar “[...] uma especulação e uma busca de receitas financeiras que tendem a ignorar todo o contexto e os efeitos sobre a dignidade humana e sobre o meio ambiente” (LS, 56). Por certo,

O cuidado dos ecossistemas requer uma perspectiva que se estenda para além do imediato, porque, quando se busca apenas um ganho económico rápido e fácil, já ninguém se importa realmente com a sua preservação. Mas o custo dos danos provocados pela negligência egoísta é muitíssimo maior do que o benefício económico que se possa obter. No caso da perda ou dano grave dalgumas espécies, fala-se de valores que excedem todo e qualquer cálculo. Por isso, podemos ser testemunhas

8 Ver: João Paulo II (1991, n. 58).

9 Ver: Bento XVI (2007, n. 73).

mudas de gravíssimas desigualdades, quando se pretende obter benefícios significativos, fazendo pagar ao resto da humanidade, presente e futura, os altíssimos custos da degradação ambiental (LS, 36).

Ora, as mais consistentes evidências científicas já demonstraram a realidade das mudanças climáticas e indicaram a impossibilidade da manutenção do atual padrão de consumo “[...] dos países mais desenvolvidos e dos sectores mais ricos da sociedade, onde o hábito de desperdiçar e jogar fora atinge níveis inauditos. Já se ultrapassaram certos limites máximos de exploração do planeta, sem termos resolvido o problema da pobreza” (LS, 27).

Contudo, perduram grandes resistências em reduzir radicalmente as emissões de carbono, com a consequente mudança no estilo de vida. “De modo especial, o aspecto econômico envolvido no tema tem demonstrado uma lógica insuficiente para que haja efetivação de nossa responsabilidade ecológica [...]” (DETTONI, 2017, p. 99). Essa lógica estimula, inclusive, a negação da existência das mudanças climáticas ou da responsabilidade humana sobre elas.

“Nem todo mundo aceita que o aquecimento global está acontecendo e muitas pessoas negam que a mudança climática depende de nós. Cerca de 47% dos americanos, 37% dos chineses e 26% dos britânicos acreditam que é uma conspiração por parte do lobby verde para deter ou reduzir o desenvolvimento global [...]”¹⁰ (TALBOT, 2012, p. 425).

O negacionismo ambiental gerado e difundido por interesses econômicos se fortalece no “[...] falso pressuposto de que «existe uma quantidade ilimitada de energia e de recursos a serem utilizados, que a sua regeneração é possível de imediato e que os efeitos negativos das manipulações da ordem natural podem ser facilmente absorvidos»¹¹” (LS, 106).

Em contraponto a esse negacionismo, a *Laudato Si'* sustenta que “as mudanças climáticas são um problema global com graves implicações ambientais, sociais, econômicas, distributivas e políticas, constituindo actualmente um dos principais desafios para a humanidade” (LS, 25). Essas implicações abrangem também discussões como: globalização econômica; conceito de propriedade responsável; inteligência artificial, automação e diminuição do mercado de trabalho; mudanças necessárias nos modelos de

¹⁰ Tradução nossa.

¹¹ Ver: Pontifício Conselho Justiça e Paz, (2004).

produção, consumo e distribuição da riqueza. São exemplos de temas que apropriadamente merecem posterior aprofundamento teórico.

Também a ideia de desenvolvimento precisa ser revisitada. Faz-se necessário estabelecermos condições de desenvolvimento social, sem afetarmos o equilíbrio ambiental. “O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar” (LS, 13).

Como caminho possível para a oportuna efetivação da complementariedade entre ecologia integral e desenvolvimento sustentável, somos chamados a pensar novas formas de geração e distribuição de riquezas, sempre com a consciência de que “«o homem é o protagonista, o centro e o fim de toda a vida económico-social»¹²” (LS, 127). Com esse horizonte, uma Economia Ecológica Integral é a que busca ser humanista e solidária, socioambientalmente responsável, distributivamente justa, atenta aos direitos da biodiversidade e das gerações futuras, orientada para o bem comum.

2. Considerações inconclusivas

Neste trabalho, ampliamos nossa pesquisa e reflexão acerca de noções introdutórias da Filosofia Ecológica Integral para os campos da Ética, Filosofia do Futuro, Filosofia Política e Filosofia da Economia. Trata-se da continuação de um esforço especulativo já iniciado anteriormente em Estética, Filosofia Ambiental, Antropologia Filosófica, Filosofia da Tecnologia, Epistemologia e Filosofia da Religião.

Não pretendemos esgotar todas as possíveis subdivisões da nascente Filosofia Ecológica Integral. Por isso, denominamos a última seção deste texto como Considerações inconclusivas. Outras importantes áreas precisam ser desenvolvidas. Essa é uma tarefa aberta, a ser realizada por pesquisadoras e pesquisadores de todo o mundo interessados no novo paradigma eointegral¹³.

Após a análise de toda a temática apresentada, podemos perceber que a Filosofia Ecológica Integral possui potencial também para alicerçar teo-

12 Ver: Concílio Ecumênico Vaticano II (1965),

13 Como iniciativa concreta nesse sentido, foi criada a Rede Internacional de Filosofia Ecológica Integral. Informações disponíveis em: https://www.youtube.com/channel/UCWmLUvcfGMXRutmc4_X-C_Q/featured.

ricamente a sistematização, de outras áreas do conhecimento, como, por exemplo, Psicologia Ecológica Integral, Economia Ecológica Integral, Direito Ecológico Integral e Educação Ecológica Integral.

Em suma, frente à aproximação de uma crise socioambiental de dimensões globais, entendemos que o pensamento filosófico contemporâneo pode e deve contribuir para a edificação de uma cultura aberta ao diálogo, atenta aos importantes desafios tecnológicos, que supere as limitações do individualismo e do antropocentrismo exacerbados, solidária com os mais pobres, comprometida com os povos vulneráveis e justa para com a biodiversidade e as próximas gerações.

Referências

- BENTO XVI. *Discurso do papa Bento XVI ao Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé para a troca de bons votos de ano novo*. Vaticano, 8 jan. 2007. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20070108_diplo-matic-corps.html.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et spes: sobre a Igreja no mundo contemporâneo*. Vaticano, 7 dez. 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA BOLÍVIA. *Carta pastoral El universo, don de Dios para la vida*. La Paz: Conferencia Episcopal Boliviana, 2012.
- DETTONI, Josenir Lopes. Filosofia Ecológica Integral: noções introdutórias a partir da leitura da Encíclica Laudato Si'. In: FOLLMANN, José Ivo (org.). *Ecologia Integral: abordagens (im)pertinentes*. v. 2. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 125-142.
- DETTONI, Josenir Lopes. *(Pós-)individualismo e Meio Ambiente: perspectivas de um olhar responsável para o futuro*. 2017. 112 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.

- FOLLMANN, José Ivo (org.). *Ecologia Integral*: abordagens (im)pertinentes. v. 2. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. Disponível em: <http://www.casaleiria.com.br/acervo/follmann/ecologiaintegral/v2/index.html>.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado sejam: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf.
- FRANCISCO, Papa. *Querida Amazônia*: Exortação Apostólica pós-sinodal ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. Vaticano, 2 fev. 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html.
- GUARDINI, Romano. *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg, Alemanha: Werkbund, 1965.
- JOÃO PAULO II, papa. *Carta Encíclica Centesimus annus*. Vaticano, 1 maio 1991. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- JOÃO PAULO II, papa. Mensagem para a Celebração do XXIII Dia Mundial da Paz. Vaticano, 1 jan. 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*: a João Paulo II, Mestre de Doutrina Social, Testemunha Evangélica de Justiça e de Paz. Vaticano, 2004. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html.
- REDE INTERNACIONAL DE FILOSOFIA ECOLÓGICA INTEGRAL. Disponível em: https://www.youtube.com/channel/UCWmLUvcfGMXRutmc4_X-C_Q/featured.
- SIQUEIRA, José Eduardo de. *Ética e Tecnociência*: uma abordagem segundo o princípio da responsabilidade de Hans Jonas. Londrina: UEL, 1998.
- TALBOT, Marianne. *Bioethics*: an introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

NIETZSCHE: DAS FORÇAS CÓSMICAS À ECONOMIA ECOLÓGICA INTEGRAL

Adilson Felicio Feiler¹

Introdução

O pensamento de Nietzsche apresenta perspectivas que apontam para uma totalidade vitalista. As forças que compõem esta totalidade se investem num embate anímico em busca de assenhoração. Neste embate de forças, a natureza, em todas as suas dimensões, é empenhada, desde os seres inanimados até o humano. Nosso objetivo é apresentar quais as disposições do humano dentro desta dinâmica das forças, de modo que, com estas, se constitua uma normatividade que implique na integralidade do cosmos. À medida em que o homem for dócil à terra, dela poderá emergir como além do homem. O homem que supera os limites impostos pela moral encontra na normatividade natural um elo de integralidade. Em que medida, pela ativação das forças cósmicas que supera a moral que separa e ativa a normatividade natural que une, se pode atingir uma economia ecológica integral?

Diante daquilo que fomos levados a entender como filosofia, a saber, a busca racional pela verdade, pelo sentido último de todas as coisas, tudo aquilo que tange ao pensamento de Nietzsche parece não se enquadrar. O filósofo em questão apresenta, do princípio, meio e fim de seu pensamento, desde a sua forma escrita até pelo conteúdo, um jeito novo de fazer filosofia. Seu pensamento não consiste na busca da verdade, já que esta, na concepção do filósofo, não existe. O expediente da razão para essa busca da verdade tão pouco faz parte do filosofar nietzschiano. E a meta para a qual se caminha, de acordo com a filosofia tradicional, o sentido e o fundamento último das coisas, da mesma forma para Nietzsche não passa de invenção,

1 Doutor em Filosofia (PUCRS). Mestre em Filosofia (Unisinos). Estágio Pós-doutoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor no PPG de Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Membro de diversos Comitês e Conselhos Editoriais e Grupos nacionais e internacionais de Filosofia. Padre jesuíta.

de mentira. Ora, parece que o pensamento em Nietzsche vai na contramão do pensamento tradicional em todos os sentidos, desde a forma, o método, até o conteúdo. E não poderia ser diferente, pois o filosofar em Nietzsche consiste numa genealogia, ou seja, numa maneira nova de se filosofar desde a sua base.

Nietzsche inaugura um pensamento que ultrapassa toda aquela maneira clássica de se filosofar: para tanto, sente a necessidade de retroceder milênios da história pregressa da filosofia, até toda a tradição de pensamento que antecede a Sócrates, pois, a partir de Sócrates, o pensamento, na visão de Nietzsche, passa a entrar em decadência, pela associação entre razão e moral como critérios fundamentais do filosofar. Portanto, na visão de Nietzsche, a partir de Sócrates temos o início da modernidade, por causa do expediente da razão que passa a permear toda a filosofia, desde a epistemologia, a ética, a antropologia e a cosmologia. Uma vez perfazendo esse caminho de superação do vasto período contemplado pela modernidade, se recuará até o período dos gregos antigos, os quais, de acordo com Nietzsche, representam a verdadeira filosofia. A Grécia Antiga, para Nietzsche, é o berço de onde nasce a filosofia, lá todo o pensamento respira a leveza e a inocência marcada pela relação entre os seres humanos e os deuses. No entanto, da mesma forma em que há inocência há também luta, de modo que a vida e o pensamento consistem num campo anímico. A única ordem existente consiste no assenhorar-se, pela capacidade máxima de expressão da força e consequente afirmação da vida, o fim para o qual tende a filosofia de Nietzsche. Pelo envolvimento na dinâmica cósmica das forças, a vida se compreende como totalidade, mediante uma normatividade que brota da natureza e que une superando a moral que separa. Com isso, todas as classes sociais são movidas por um sentimento de poder que as eleva e dignifica, para além daquele sentimento que as degenera nas malhas de um vitimismo degenerado e acéfalo. Por mais que o pensamento de Nietzsche decorra de uma perspectiva aristocrata, esta não se expressa em privilegiar uma classe em detrimento de outra, mas em inspirar o sentimento de poder em ambas. E, nesse viés de um sentimento de poder integral, o pensamento de Nietzsche pode contribuir no sentido de problematizar a maneira como se compreende o gerenciamento das forças que pretende ultrapassar um nível movido pela lógica da política exclusivista e gregária do Estado-nação, para atingir o nível planetário, de uma grande política inclusiva. Com isso, entende-se que o pensamento de Nietzsche se move para além das posturas ideológicas de direita e de esquerda, tanto de um nacionalismo conservador como de uma democracia

progressista, propondo um retorno da humanidade à sua própria natureza, onde reside a integralidade da vida.

Nosso itinerário percorre três movimentos. Iniciamos mostrando que o filosofar em Nietzsche consiste em apontar para um fundamento novo, não mais aquele que, até então, permeou o pensamento metafísico, o Ser, mas um fundamento sem fundamento, aparentado ao devir. Intitulamos este “Do ser ao devir, um novo fundamento”. Na sequência, aprofundando o aspecto do devir como fundamento do filosofar, chegamos ao entendimento de que o expediente racional não serve mais para dar cabo a este novo empreendimento filosófico, mas a intuição. Intitulamos este “Da razão à intuição, uma filosofia de totalidade”. Por fim, para realizarmos uma incursão sobre a meta para a qual se coloca a filosofia de Nietzsche, não mais aquela da busca da verdade e sim da afirmação da vida, pela via das forças, de modo que a verdade torna-se perspectiva, ou seja, um constructo a partir do ponto de vista de cada um, intitulamos “Da verdade à perspectiva, o filósofo artista”. Em cada um destes movimentos, mostramos a importância da filosofia de Nietzsche enquanto expediente genealógico decifrador de enigmas e transvalorador de valores. A genealogia aponta para a perspectiva das forças, empenhadas em estabelecer uma nova ordem, estabelecida não sob uma lógica causal excludente, mas sob a premissa de uma economia ecológica global inclusiva.

1. Do ser ao devir, um novo fundamento

A busca pelo fundamento é uma constante no pensamento filosófico, tal como tem sido tradicionalmente compreendido. Este fundamento esteve ligado à inúmeros elementos, desde aqueles da natureza, como é o caso dos pré-socráticos, como do sentido racional transcendente no caso dos clássicos e a razão técnico-científica na modernidade. Nos três exemplos acima, o ser se revela como aspecto fundamental, seja como ser da natureza, como ser da razão transcendente ou ser da razão científica.

Nietzsche retrocede àquela problemática inicial que se depreende de Parménides e Heráclito, sobre o ser e o movimento, respectivamente como fundamentos que subjazem a todas as coisas. Se em Parménides o Ser, aquela realidade estática, serve de fundamento a todas as coisas, para quem tudo o que é fundamental e dá sentido ao todo, em Heráclito é o Devir (*Werden*), aquela realidade em movimento o que serve de fundamento ao todo, de

modo que o que muda é o que serve de fundamento ao todo. “O desejo de destruição, mudança, vir-a-ser, pode ser a expressão da força repleta, grávida de futuro” (FW/GC, 370, KSA 3.621)². O vir-a-ser³ expressa o desejo de plenitude, como força que atinge a sua culminância. Eduardo Nasser, ao refletir sobre a dinâmica do vir-a-ser na obra de Nietzsche, diz que “[...] o vir-a-ser ganha o estatuto de ser, o que torna a perenidade uma mera aparência” (NASSER, 2016, p. 416).

Diante destas duas possibilidades de fundamento ao todo, Nietzsche opta pela de Heráclito. “Os tipos dos grandes personagens trágicos são os grandes homens contemporâneos: os heróis esquilianos têm afinidade com Heráclito.” (Nc/FP do outono de 1869, 1[108], KSA 7.420. Em Heráclito, Nietzsche constata proximidade à figura do herói trágico. Para o filósofo alemão, a mudança perpassa o todo, de modo que a realidade como um todo é vir a ser. O movimento perpassa desde os elementos componentes fisiológicos até os que compõem o pensamento. E é graças ao movimento contínuo de todas as coisas que a vida, a realidade fundamental enfatizada por Nietzsche pode se afirmar. Werner Stegmaier, em seu comentário a respeito da relação entre corpo, mundo e vida, diz que “O conceito de corpo e de seu entrelaçamento com o mundo no si-mesmo conduz finalmente ao conceito de vida” (STEGMAIER, 2013, p. 44). A vida afirmada por Nietzsche é a vida orgânica, corpórea. “A vida mesma nos recompensa por nossa tenaz vontade de vida, por uma longa guerra, tal como a que eu, daquela vez, travei comigo contra o pessimismo do cansaço de viver, e já por cada olhar atento de nossa gratidão, que não deixa passar os menores, mais deli-

2 Para as citações das obras de Nietzsche adotamos a Edição Crítica Alemã Colli & Montinari: KSA (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*) e das Cartas KGB (*Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*); após a sigla indicando a obra, em Alemão/Português: GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia), WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral), VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. II): *Vermischte Meinungen* (Humano, demasiado humano, vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*), M/A – *Morgenröte* (Aurora), FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência), Za/Za – *Also sprach Zarathustra* (Assim falava Zaratustra), JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Para além do bem e do mal), GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral), EH/EH – *Ecce Homo* (Ecce Homo), Nc/FP – *Nachlass* (Fragmentos Póstumos), segue o número, em romano, indicado o capítulo, se tiver, o número do aforismo, KSA ou KGB, o número do volume e a página.

3 O vir-a-ser constitui a ontologia de Nietzsche. Através da concepção do vir-a-ser tudo o que inspira permanência passa a se colocar sob suspeita, pois é o movimento de todas as coisas o que subjaz ao pensamento de Nietzsche, de modo que a verdade passa a ser compreendida como aparência.

cados, mais fugazes presentes da vida” (*VM/OS*, Prólogo, 5, KSA 2.375). A vida deve ser afirmada em todas as situações, principalmente naquelas em que se manifesta cansaço dela.

Vida é capacidade de expressão de forças e, para que as forças possam se sustentar, é preciso do movimento, o seu motor e combustível fundamental, “[...] a suprema intensificação de suas forças e, com isso, nessa aliança fraterna de Apolo e Dioniso⁴, o ápice das finalidades artísticas apolíneas, assim como das dionisíacas” (*GT/NT*, 24, KSA 1.150). Pela aliança entre antípodas, a força se estabelece, a tragédia tem seu início e a vida se afirma.

Assim, pelo movimento, a força se manifesta por entre os poros de todos os seres que compõem o mundo, desde as pedras, plantas, animais até o ser humano. Neste último, as forças que transpassam os seus poros se expressam como vontade de potência, que é a vontade de criar, ou seja, o seu produto criador é a produção estética. De acordo com André Luís Mota Itaparica, “Nietzsche concebe a vontade de potência como pontos de força dotados de um querer interno” (ITAPARICA, 2004, p. 109).

Consiste num querer interno que se plenifica a cada instante de intensificação das forças. A filosofia inteira de Nietzsche consiste numa concepção de forças. Forças estas que a todo instante buscam assenhorar-se, afirmando-se frente às demais, num jogo eterno de luta. E é dessa luta que a vida poderia ser sustentada. Assim, enquanto houver força há vida, caso contrário há morte e inanição. Interessante notar qual o contexto em que Nietzsche apresenta estas concepções de força: um contexto de fraqueza, doença, degenerescência fisiológica, o que implica em decadência cultural. O próprio exercício do filosofar é apresentado pelo filósofo como uma forma concreta de manifestação de força contra a fraqueza. Por essa razão, o filósofo “[...] levou à consideração de ‘uma nova saúde’, mais forte, mais espirituosa, mais persistente, mais ousada, mais prazerosa do que todas as saúdes até agora” (STEGMAIER, 2013, p. 212).

Numa concepção filosófica organicista, como a de Nietzsche, o grande obstáculo a ser enfrentado reside na insistência de se instaurar pressupostos próprios de modelos filosóficos metafísicos. Contudo, é curioso o fato de como se pode refletir filosoficamente afastando-se de todo e qualquer pressuposto. No caso de Nietzsche, talvez o único pressuposto possível seja a realidade de que o movimento, caracterizado pelo jogo entre oposição e

4 A noção básica das forças provém das disposições artísticas fundamentais do ser humano, à saber, a apolínea e a dionisíaca.

resistência, permeia a vida em sua totalidade. Por isso, a cada instante novos desafios se desenham, fazendo com que um *quantum* de resistência se desprenda, num processo sucessivo e infindável.

Toda atividade, enquanto tal, produz prazer – falam os fisiólogos. Em que medida? Por que a força acumulada trouxe consigo uma espécie de ímpeto e de pressão, um estado face ao qual o fazer é sentido como uma liberação? Ou na medida em que toda atividade é uma superação de dificuldades e oposições/resistências? e por que muitas oposições/resistências pequenas, sempre de novo superadas, trazem consigo, de maneira leve e como uma dança rítmica, uma espécie de comichão do sentimento de poder? (NclFP da Primavera de 1887, 7[18], KSA 12.301-2).

A configuração das forças que se depreendem desta sucessiva luta se dá de forma hierárquica, em subjugados e subjugadores. Contudo, os que hoje são subjugados amanhã poderão não o ser e vice-versa. A ordem é buscar continuamente o assenhoreamento, pelo atingir de pontos sempre mais culminantes de potencia. Enquanto houver obstáculos a serem superados, haverá a necessidade de se opor resistência; portanto, há força, num processo infindável. Caso contrário, sem obstáculos, não há resistência, e, consequentemente, não há força. Em última análise, é a força o que move a vida, o que a sustenta. Vida é força. Por essa razão, a vida é mantida com as forças que lhe correspondem, na medida em que for imune à doença e gozar de saúde. Mas não de qualquer saúde e sim de uma “[...] grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde!*...” (GM/GM, II Dissertação, 24, KSA 5.336).

Se tudo está em movimento, é inconcebível à Nietzsche todos os constructos produzidos pela moral, principalmente aqueles que se depreendem da concepção cristã. Os diversos mandamentos e leis que se insurgem para ordenar ao ser humano esquecer a vida humana terrena para se apegar àqueles que se depreendem de uma concepção transcendente, como é o caso de concepções como vida eterna, pecado, inferno, culpa. Desse modo, segundo o filósofo, ao esquecer as realidades deste mundo, são impedidas que as pulsões próprias das inclinações humanas se expressem e, com isso, se nega a vida.

Pois a vida é abertura e, por isso, não pode ser enquadrada em esquemas racionais determinados e exclusivos, mas compreendida como movimento de pulsões que buscam se afirmar em instantes de plenitude; portanto, cada instante é pleno, constituindo, por essa razão, a intuição.

Na dinâmica da intuição, a ordem exclusiva dá espaço a uma ordem inclusiva, pois o todo da vida é assumido em sua plenitude. A normatividade que brota da natureza atinge uma dimensão integral, pela “[...] *necessidade do sentimento de poder*, que somente brota de vez em quando, em fontes inesgotáveis, nas almas dos príncipes e poderosos, mas também, em não em menor escala, exatamente nas classes mais baixas do povo.” (M/A, 189, KSA, 3.161-2). Desse modo, por mais que o pensamento de Nietzsche seja classificado como aristocrata, este não privilegia uma classe social em detrimento de outra, mas procura despertar o sentimento de poder em ambas. Desse sentimento de poder, tomado em escala integral, se poderá ascender ao nível de uma política que envolva as forças em sua plenitude, ultrapassando uma razão que divide e exclui, própria da razão da pequena política dos Estados-nação gregária, para atingir uma intuição que une e inclui de uma grande política.

2. Da razão à intuição, uma filosofia de totalidade

A razão tem sido o critério fundamental no que diz respeito à dimensão do filosofar. Inclusive, diversos livros didáticos de história da filosofia atribuem o início da filosofia a partir do advento da razão, o que acontece, de acordo com essa leitura, com Tales de Mileto. Bem, se este é realmente o critério da filosofia, então, antes disso, ou seja, no período dos gregos antigos, não há filosofia. A mitologia grega, segundo esta concepção, não se enquadra nos critérios da filosofia. Eis um dos grandes contrassensos que o filósofo alemão, acertadamente, pontua. No entanto, a maneira pela qual o faz causa certa estranheza, pois resume a filosofia apenas a este período grego antigo, de modo que o que vem de Sócrates em diante não passa de uma “tartufice” da razão, uma mentira e engano. “A rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu ‘imperativo categórico’” (JGB/BM 5, KSA, 5.19). Nietzsche recorda Kant como um exemplo de fazer de sua razão moral, pelo imperativo categórico, uma falsa piedade, uma hipocrisia. Por essa razão, alguns radicalismos que, por sua vez, implicam em reducionismos são alvos de suspeitas, razão pela qual assim é também reconhecido o filósofo alemão. Nietzsche coloca sob suspeita tudo o que constitui constructo da razão.

O velho problema teológico de ‘fê’ e ‘saber’ – ou, mais claramente, de instinto e razão – isto é, indagar se no que toca à valoração das coisas o instinto merece autoridade maior que a racionalidade”, a qual deseja que se avalie e se aja de acordo com motivos, conforme um ‘por quê’, isto é, segundo a finalidade e a utilidade – ainda é aquele velho problema moral que surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates (*JGB/BM* 191, KSA, 5.112).

Mas qual o motivo pelo qual sua oposição tão frontal contra a razão?

Uma das razões para tamanha hostilidade à razão pelo filósofo reside no fato da maneira pela qual a razão tem conduzido os seus diversos trabalhos reflexivos. Qual seja, a de separar, selecionar, estabelecer critérios sob a chancela da relação causa e efeito, com implicações diretas sobre a questão dos valores, que se expressam, inclusive na relação culpa e castigo.

Não somente o colocaram nas consequências de nossas maneiras de agir – e como já é apavorante e contrário à razão entender causa e efeito como causa e castigo! -, mas foram mais longe, e despojaram a pura contingência do acontecer de sua inocência, com essa infame arte de interpretação do conceito de castigo. Sim, levaram tão longe o desatino, a ponto de mandar sentir a própria existência como castigo (*M/A*, 13, KSA, 3.26).

Ora, se a razão procede em constranger, selecionar, separar, o faz segundo o ditame de determinados valores. Por essa razão, Nietzsche vê a necessidade de detectar a origem e finalidade de tais valores, avaliando a forma pela qual nasceram, se desenvolveram e frutificaram, o que leva a se constatar que cada valor é plasmado de acordo com determinadas avaliações. A este procedimento original, que funciona como base de detecção de valores, Nietzsche denomina genealogia⁵ – “[...] necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão⁶ – para isto é necessário um conhecimento das condições e circuns-

5 A genealogia é um procedimento inédito na filosofia, e Nietzsche é o seu protagonista. Por este procedimento, estudam-se as condições de criação dos valores, colocando-se em questão os critérios de valoração e avaliação dos valores, a fim de se atingir o valor que não pode ser avaliado.

6 Quando Nietzsche vê a necessidade de se colocar em questão o valor dos valores está conduzindo o niilismo a sua radicalização, pois o valor de todos os valores que têm fundado a cultura ocidental não é outro senão Deus. No entanto, mesmo que Deus já não faça mais parte da cultura, muitos de seus valores continuam a influenciá-la: a ciência moderna passa a ocupar o lugar de Deus. Ashley Woodward, por essa razão, diz que “[...] embora não acreditassem em Deus, eles ainda acreditavam, em grande medida, em muitos dos valores da interpretação moral do cristianismo” (WOODWARD, 2016, p. 27).

tâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM/GM, Prólogo, 6, KSA, 5. 253). Neste sentido, é aplicado um procedimento subsequente, o de estabelecer quais as avaliações das avaliações, até atingir uma que não pode ser avaliada, sendo esta não outra senão a vida. “A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie” (JGB/BM, 4, KSA 5.18). Diante deste critério, Nietzsche privilegia tudo o que a ela se adequa e a afirma, a saber, toda a dinâmica das pulsões e das forças. Por isso, numa dinâmica pulsional, a razão constitui obstáculo, pois limita a dimensão das forças ao proceder segundo critérios que separam, selecionam e estabelecem relações de causalidade. Para tanto, a razão, de acordo com esta concepção, não pode continuar servindo mais como critério, dela se deriva a “[...] moral como *décadence*” (Nc/FP da primavera de 1888, 14[66], KSA 13.251), mas um outro critério que, ao invés de operar divisões, estabeleça unidade em torno a uma concepção de totalidade. E qual seria este critério?

Nietzsche entende que a intuição (*Intuition*)⁷, diferentemente da razão, é capaz de operar a unidade que se espera para se refletir sobre a vida entendida enquanto uma concepção de forças. Esta unidade possibilita “[...] o homem intuitivo, digamos como na Grécia antiga, conduz suas armas mais poderosamente e mais vitoriosamente do que seu reverso, pode configurar-se, em caso favorável, uma civilização e fundar-se o domínio da arte sobre a vida” (WL/VM, 2, KSA 1.889). A intuição é uma maneira de se compreender a realidade da vida para além dos interditos que estabelecem divisões. A concepção de um homem intuitivo é capaz de penetrar com muito mais fecundidade e proveito naqueles meandros intransponíveis pela razão. Por ela se é capaz de exercitar uma dimensão bastante cara a Nietzsche, a dimensão psicológica, que vê um com olhar mais profundo que o da razão, por ser um olhar que atinge, para além da unilateralidade, a totalidade. Pela intuição se é capaz de estabelecer uma genealogia de todos os valores que permeiam a vida, diagnosticando-os e, com isso, neles constatando um dos grandes interditos que funcionam como obstáculos para que a vida possa se afirmar. A vida afirmada é condição para

7 A intuição é uma dimensão muito cara à Nietzsche: mediante essa capacidade o filósofo alemão vê como possível fazer jus a condição própria de filósofo. Esta dimensão, Nietzsche já desde a mais tenra idade, tem desenvolvido, como recorda Curt Paul Janz, ao fazer menção à sua paixão pela música. “A música é sua paixão inata: ‘No dia da Ascensão do Senhor – (provavelmente de 1854) – fui à igreja e ouvi o coro sublime do Messias’: o ‘Aleluia!’” (JANZ, 2016, p. 54).

[...] o sábio como o homem da inalterabilidade, impessoalidade, universalidade da intuição, como um e tudo ao mesmo tempo, com uma faculdade própria para aquele conhecimento invertido; eram da crença de que seu conhecimento é ao mesmo tempo o princípio da vida. Mas, para poderem afirmar tudo isso, tinham de enganar-se sobre seu próprio estado: tinham de se atribuir ficticiamente impessoalidade e duração sem mudança, desconhecer a essência daquele que conhece, negar a tirania dos impulsos no conhecer e em geral captar a razão como atividade plenamente livre, originada de si mesma; mantinham os olhos fechados para o fato de que também eles haviam chegado às suas proposições contradizendo o vigente ou desejando tranquilidade ou posse exclusiva ou domínio (FW/GC, 110, KSA 3.470).

A capacidade intuitiva leva em consideração elementos que escapam a uma análise puramente racional, como é, por exemplo, toda a dimensão que se depreende da fruição artística. A dimensão estética requer uma visão que se eleva para além da pura análise de dados concretamente situados. Trata-se de uma capacidade que compreende a interligação entre arte e ciência, “A capacidade para a clareza científica e para a transfiguração estética constitui, para Nietzsche, a arte filosófica” (STEGMAIER, 2013 p. 230). O viver artístico, o criar supõe uma vontade de ultrapassar os valores estabelecidos: “A vontade de potência. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores” (*Nc/FP* da primavera de 1888, 14[78], KSA, 13.257). Ela supõe uma compreensão que açambarque a realidade contemplada como um todo, mas, ao mesmo tempo, com profundidade e acuidade, com alcance ao mesmo tempo crítico e criativo, no intuito de proporcionar um alargamento de visão. Nietzsche confia em uma carta a Georg Brandes o quanto o povo alemão ainda carece deste alargamento de visão:

Porventura você pensa que eu sou conhecido na pátria amada? Sou tratado lá como se eu fosse algo um tanto extravagante e absurdo, o que por enquanto não há nada necessário para levar a sério... Parece que eles farejam que eu não os levo nada a sério, e como eu poderia também hoje onde o “espírito alemão” se transformou em *contradictio in adjeto* (Contradição em adição)! – (Carta a Georg Brandes de 10 de abril de 1888, 1014, KGB 8.286).

8 A concepção filosófica Nietzscheana constitui, em última análise, uma concepção estética, de modo que o filósofo é compreendido como um criador, um artista, um filósofo artista.

Diante desta visão intuitiva aberta a uma totalidade somos levados a nos perguntar qual o sentido que nela possui a concepção de verdade. Dentro da concepção de uma economia ecológica integral, a verdade situa-se no âmbito de uma pequena política,

[...] uma política que transforma num princípio e quase num dever a exasperação dos egoísmos e das vaidades antagônicas dos povos. *Não* entre classes. Pois não temos classes superiores e, por conseguinte, também não classes inferiores: aqueles que ocupam na sociedade de hoje os postos mais elevados estão fisiologicamente condenados [...] enfraquecidos nos seus instintos (*Nc/FP* de dezembro de 1888 a janeiro de 1889, 25[1], KSA, 13.637).

O sentimento de poder, que perpassa o âmbito de todo ser humano na sua dimensão fisiológica, aponta para uma vontade de querer assenhorar-se. Portanto, ultrapassa todas aquelas divisões exclusivas que a moral gregária instaurou, que adoece e degenera, para atingir o estado de saúde, e assim inaugurar uma nova perspectiva: a perspectiva das forças. Qual o lugar que a verdade ocupa dentro desta nova perspectiva? Trata-se de uma verdade particular e exclusiva, ou uma verdade aberta à dinâmica global e inclusiva?

3. Da verdade à perspectiva, o filósofo artista

O projeto nietzschiano traça uma maneira nova de conceber o conhecimento, não é mais atrelado à busca de uma verdade, concebida enquanto realidade imutável, mas como algo que está em constante mutação. Dentro dessa nova maneira de compreensão não tem mais sentido sequer falar em verdade.

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer (*WL/VM*, 1, KSA 1.875).

Aquilo que é verdade hoje amanhã poderá não o ser, como vemos nesta passagem inicial de *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*. Por

essa razão, o critério de verdade dependerá do ponto de vista adotado pelo que avalia; assim, dependendo do ponto, diferentes verdades se alcançarão. Dentro desta nova concepção a verdade passa a ser perspectiva (*Perspektive*)⁹. “Só que, certamente, a crença em sua verdade é necessária, como uma crença de fachada e uma aparência que faz parte da ótica-de-perspectivas da vida” (JGB/BM, 11, KSA 5.26).

Nietzsche inaugura, mediante o seu perspectivismo, um jeito novo de fazer filosofia, em que continuamente novas possibilidades são incorporadas e reinventadas. A abertura ao criar marca o passo a uma possibilidade de re-dimensionamento da realidade, com implicações em diferentes áreas, desde a apresentação formal escrita até o conteúdo. Nietzsche sonhou em ser músico, contudo não foi um bom músico, mas fez música com as palavras. Seus textos escapam àquele discurso contínuo, próprio da maneira como a filosofia tradicionalmente tem se manifestado, para assumir uma forma nova, em que as palavras possuem musicalidade, induzindo a dança. Uma dança que marca continuamente um novo compasso, como é ensinada por Zaratustra.

Certo dia, ao anoitecer, Zaratustra andava pela floresta com seus discípulos; e, quando buscava uma fonte, eis que chegou a um verde prado, silenciosamente rodeado de árvores e arbustos. Nele havia garotas que dançavam entre si. Tão logo reconheceram Zaratustra, interromperam a dança; mas Zaratustra se aproximou com gestos amigáveis e lhes disse estas palavras:

Não interrompais a dança, graciosas garotas! Não é um desmancha-prazeres com o olhar ruim que vos chega, nem um inimigo das garotas.

Sou o advogado de Deus perante o Diabo: mas este é o espírito de gravidade. Como poderia eu, ó leves criaturas, ser inimigo das danças divinas? Ou dos pés das moças com belos tornozelos? [...]

Não vos zangueis comigo, ó belas dançarinas, se eu disciplinar um pouco o pequeno deus! Ele vai gritar certamente, e chorar – mas é de rir até quando chora!

9 Nietzsche procura se manter fiel ao seu projeto filosófico do começo ao fim. Por isso, toda a sua filosofia consiste num ataque frontal a todas as concepções morais que visam à verdade. Neste sentido, tudo o que inspira verdade, ao passar pela crítica nietzschiana, passa a possuir caráter provisório. Richard Schacht, ao refletir sobre o tipo de filosofia de Nietzsche, lembra que: “A abordagem perspectivística de Nietzsche é ligada ao caráter ‘experimental’ que ele atribui a seu tipo de pensamento filosófico. Seu tratamento dos problemas é admitidamente apenas provisório e indeterminado” (SCHACHT, 2017, p. 187).

E com lágrimas nos olhos ele vos pedirá uma dança; e eu próprio entoarei um canto para a dança:

Um canto para dançar e zombar do espírito de gravidade, do meu altíssimo e poderosíssimo Diabo, do qual dizem ser 'o senhor do mundo'

E eis o canto que Zaratustra entoou, enquanto Cúpido e as moças dançavam (*Za/ZA*, II, O canto da dança, KSA 4.139)

A dança é movimento, é força, é vida. Toda aquela força que penetra os poros de todos os seres que compõem o mundo, ao atingirem os do ser humano passam a se expressar em forma de criação artística. Neste sentido, o filósofo não é mais um simples filósofo, mas um filósofo artista. Aquele que superou uma maneira metafísica de compreensão do mundo para assumir uma maneira fisiológica; portanto, é fiel à terra, para dela emergir como além do homem. “Amo Aqueles que não procuram atrás das estrelas uma razão para sucumbir e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que a terra um dia se tome do além-do-homem” (*Za/ZA*, Prefácio, 4, KSA 4.17).

Este filósofo assume o peso mais pesado, sabendo que sempre é capaz pela superação, mediante a vontade de potência, a atingir pontos sempre mais culminantes de potência. Ademais, ele sabe que tudo o que viveu o tornará a viver um número interminável de vezes, pois tudo retorna – “[...] ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-te: eis que és o mestre do eterno retorno – é esse agora o teu destino! (...) Vê, sabemos o que ensinas: que todas as coisas eternamente retornam, e nós sabemos com elas, e que eternas vezes já estivemos aqui, juntamente com todas as coisas. (*Za/ZA*, III, O convalescente, 2, KSA 4.275-6). O eterno retorno é o pensamento mais abissal que Nietzsche empreendeu, vivê-lo requer acolher o grande peso, não apenas sabendo, mas desejando que eventos promissores, mas também eventos difíceis, pesados retornarão. Viver cada grande evento desses requer despendar um *quantum* de forças capaz de fazer com que se assuma o grande peso, não apenas acolhendo o fato, mas o amando, daí a fórmula ética de Nietzsche: *amor fati*. “Minha fórmula para a grandeza no homem é amor *fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário -, mas amá-lo...” (*EH/EH*, Porque sou tão esperto, 10, KSA 6.297). Diante do grande peso é preciso amar o fato, tal como se apresenta, e isso só é possível mediante a perspectiva do filósofo artista. Aquele que faz do grande peso do fato uma obra de arte inaugura, assim, uma concepção estética. Bernard

Magnus diz que o ideal sugerido por Nietzsche “[...] é a experiência do *amor fati* [amor pelo destino], na qual a pessoa ama sua vida, com todos os seus defeitos, tal como é” (MAGNUS, 2017, p. 56).

Diante de quadros tão desafiadores, frutos de eventos aparentemente onipotentes, se depreende, em todo o instante, uma carga de força capaz de se reinventar, ou seja, a sua capacidade de criar. Portanto, a resposta dada pelo que se supera e redime é a criação artística. A arte é o antídoto contra todo o conformismo passivo¹⁰, contra todo o pessimismo e sentimento de estar vencido. A arte ativa o desejo e a vontade de mais, de nunca estar saciado, de dar sempre um passo além, de afirmar a vida como uma totalidade. “O mesmo impulso que chama a arte para a vida, como a complementação e perfeição da existência que induz a continuar a viver” (GT/NT, 3, KSA 1.36).

Nietzsche viveu estes desafios com relação ao seu quadro clínico: diante de suas terríveis dores de cabeça e estômago, teve que reinventar o seu dia a dia, seja pela produção intelectual e caminhadas, seja pela busca infindável por ambientes que fossem favoráveis ao seu estado de saúde. O ciclo do retorno para ele, neste quadro clínico, mostrou-se tenebroso, o que ele assumiu com firmeza e disposição afirmativa, tendo como resultado um produto intelectual profundo e profícuo. Assim, sua resposta diante do peso aparentemente intransponível do *fatum* foi a redenção, pela sua capacidade estimulada em criar, transpor, reinventar. Estas ações representam uma forma de economia global da vida, a qual é impossível se não passar por uma dimensão ecológica integral, já que é somente dela que pode nascer o além do homem, ou seja, da terra, da natureza. Embora, como vimos no decorrer do capítulo, a economia ecológica integral não seja explicitamente mencionada por Nietzsche em seus escritos, dela é possível fazer uma inferência a partir, por um lado, da concepção da vida, entendida como ativação das forças que atinge um nível de plenitude, e, por outro, da sua concepção de grande política, aquela que, ao ultrapassar a moral gregária dos Estados-nação, atinge uma escala planetária, envolvendo a totalidade das forças de todos os seres vivos compreendidos como individualidades, ou seja, para além de uma dimensão de alteridade e solidariedade. Esta concepção de grande política, que melhor inspira a concepção de economia ecológica integral, instaura-se mediante quatro princípios:

10 Tudo o que inspira passividade conduz, de acordo com a compreensão de Nietzsche, à decadência. Por isso, a única forma de reverter o quadro decadencial, presente desde a dimensão fisiológica até a dimensão cultural, é interpor a atividade, a afirmação, o assenhoramento.

Primeiro princípio: a grande política quer que a fisiologia seja a rainha de todas as outras questões: ela quer criar um poder suficientemente forte para *educar* a Humanidade, como um todo superior, com uma dureza sem contemplação, contra tudo o que há de degenerado e parasítico na vida – contra o que perverte, contamina, denigra, arruína... e que vê na negação da vida o emblema de uma espécie superior de espírito.

Segundo princípio: Guerra de morte contra o vício: é viciosa toda a espécie de contranatureza. O sacerdote cristão é a espécie de homem mais viciosa que há: pois ele ensina a contranatureza.

Terceiro princípio: criar um partido da vida, suficientemente forte para a *grande política*: a *grande política* faz da fisiologia a rainha de todas as outras questões – ela quer *educar* a Humanidade como um todo, ela avalia o lugar das raças, dos povos, dos indivíduos, segundo o seu [–] futuro, segundo a garantia da vida que carrega o seu futuro – ela coloca impiedosamente um fim a tudo que é degenerado e parasitário.

Quarto princípio: o resto decorre daí (Ncl/FP de dezembro de 1888 a janeiro de 1889, 25[1], KSA, 13.638).

Numa normatividade econômica integral, inspirada pela grande política, a fisiologia é educada para a dureza, para assumir o grande peso, no sentido de enfrentar desafios e obstáculos, de assumir a vida como ela é; para além de promessas escatológicas, ela educa para a dimensão dos seres vivos compreendidos em sua integralidade, superando todo o tipo de divisões e classificações indevidas. Noéli de Correa de Melo Sobrinho diz que “(...) este movimento de oposição ao nacionalismo que pretende a unificação da Europa, Nietzsche chama também de *grande política*.” (SOBRINHO, 2007, p. 30). Na grande política está implicada “(...) uma ruptura com os conservadores que querem fazer o passado retornar, e também com os liberais e todos os seus afins, como o anarquismo e o socialismo, com suas ideias de *progresso, igualdade de direitos e sociedade livre*” (SOBRINHO, 2007, p. 30). Desta ordem econômica integral é que nasce o grande redentor, para além de todas as divisões, o além do homem. Este é o espírito livre, o grande redentor, capaz de superar todos os parâmetros morais de bem e mal, que dividem para afirmar as forças propulsoras de vida que unem em torno da dinâmica afirmativa e inclusiva. É da terra, em seu sentido mais genuíno, como natureza permeada pela lógica das forças, que o grande redentor no bem e no mal se afirma como além do homem.

4. Conclusão

Neste pequeno itinerário pela filosofia de Nietzsche, quisemos mostrar que, apesar de todas as críticas lançadas ao pensamento de Nietzsche, considerando-o como afilósofico, fomos levados a perceber que este pensamento traz já desde a forma pela qual se apresenta uma intencionalidade, que por si só já é filosófica. Nietzsche tem a intenção de ultrapassar a modernidade que se enrijeceu pela moral e pela razão; para tanto, dois são os alvos principais de suas críticas: a moral cristã e a moderna ciência. Por essa razão, o filósofo sente a necessidade de retroceder na história do pensamento até antes de Sócrates. No pensamento grego antigo o filósofo alemão julga encontrar o terreno de onde se possa realizar uma transvaloração de todos os valores que o ocidente estabeleceu, munido da moral e da razão.

Diante do quadro decadencial sofrido pela cultura ocidental, Nietzsche vê como urgente o estabelecimento de forças que lhe façam oposição. Para tanto, procede a filosofar a golpes de martelo sob bases que necessitam ser desconstruídas. Uma vez desmanteladas estas bases, novas poderão surgir. Inicia com golpes de martelo sob a concepção filosófica ocidental de Ser, aquela concepção estática, fechada, doutrinária, mas em seu lugar instaura a concepção de Devir, movimento, leveza revisitando aquela problemática filosófica inicial instaurada por Parmênides e Heráclito. Segue o filósofo em uma desconstrução da razão, que em seu procedimento classificador analítico procede em separações que implicam na perda da totalidade, para dar espaço à intuição, aquela capacidade de alargamento de visão permitindo abrir-se ao pensamento de plenitude. E, ainda, um terceiro golpe de martelo é aplicado sobre a concepção de verdade, que em sua determinidade legal constrange as forças, para instaurar a dimensão perspectivística em que a multiplicidade e a diferença permitem com que o movimento possibilite a vasão das forças e assim a vida se afirme como uma concepção artística e integral.

Logo, Nietzsche inaugura um modo de fazer filosofia diferenciado; modo este de superação genealógica que, ao proceder a golpes de martelo, desconstrói o que o Ocidente construiu mediante a razão e a moral. Seja na forma, pelo estilo aforismático, como no conteúdo, uma concepção organicista estética da vida, Nietzsche transvalora os valores ocidentais tradicionais. A transvaloração se dá pela ativação das forças, que atuam como vontade de potência, pelo homem que se ultrapassa, como além do homem, que, em cada ciclo do retorno, afirma o fato amando-o como *amor fati*. O amor revela a dimensão de totalidade da vida, a qual se é convocado assumir

sob a forma de uma economia ecológica integral, aquela que gerencia o funcionamento das forças a partir da natureza entendida em sua integralidade, para além da lógica exclusiva de uma política dos Estados-nação, marcada pela moral gregária. Trata-se da gestão da vida que passa pela fisiologia que afirma a força, pelo aguçamento do sentimento de poder em sua integralidade. Nesta concepção de vida integral não há espaço para nenhum tipo de classificação exclusivista, como seria aquele de classes sociais, bem como para manifestações vitimistas, pois tudo é superado pelo sentimento de poder, mediante a busca de assenhoreamento. A lei do gerenciamento das forças perpassa a integralidade dos seres vivos, incluindo a diversidade de raças, classes e nações. Os seres vivos como um todo são marcados pelo sentimento de superação, ou seja, de poder, o qual se expressa pela hierarquia das forças. Desse modo, mesmo que cada um individualmente busque alcançar um ponto culminante de poder, inevitavelmente haverá subjugados e subjugadores. Contudo, estes papéis poderão ser invertidos, já que o sentimento de poder é comum a todos. Diante desse modelo de economia ecológica integral, por mais que nela esteja ausente a divisão de classes, a dimensão hierárquica sempre haverá, o que faz com que tal modelo se distancie daquele marcado pela solidariedade. Na concepção nietzschiana, em última análise, o sentimento de solidariedade nada mais seria senão uma moral de fracos, daqueles incapazes de lutar. Segue-se, portanto, que num modelo de economia ecológica integral o pensamento nietzschiano oferece apenas a dimensão de oportunidade irrestrita aos seres vivos para se disporem ao sentimento de poder. No entanto, trata-se de um poder que se quer alcançar de maneira puramente individual, para além de expedientes que inspirem qualquer forma de alteridade, como seriam aquelas que se depreendem de um modelo democrático. Portanto, o que se destaca em Nietzsche para uma economia ecológica integral é o fato de que a vida se afirma em todas as suas formas, superando tudo o que nela divide, como a moral e todos os seus derivados, para contribuir com o fortalecimento e propulsão de seus mais altos instantes de culminância potencial que integram.

Referências

ITAPARICA, André Luís Mota. O novo 'infinito': perspectivismo e interpretação. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (org.). *Caminhos percorridos e terras incógnitas*. Encontro Nietzsche. Ijuí: Unijuí, 2004. p. 97-118.

- JANZ, Curt Paul. Friedrich Nietzsche. *Uma biografia. Infância, juventude.* Os anos em Basileia. v. 1, Tradução de Markus A. Hediger e Luís M. Sander. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen H. As obras de Nietzsche e seus temas. (org.) *Nietzsche*. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2017. p. 35-89.
- NASSER, Eduardo. Vir-a-ser. In: GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 416-417. (Coleção Sendas & Veredas).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag de Gruyter, 1999. 15 Bd.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe*: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel KGB. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1986. 8 Bd.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

- SCHACHT, Richard. O tipo de filosofia de Nietzsche. In: MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen H. (org.) *Nietzsche*. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2017. p. 183-215.
- SOBRINHO, Noéli Correa de Melo. *Escritos sobre Política*. Friedrich Nietzsche. v. 2. A pequena e a grande política. São Paulo: Loyola, 2007.
- STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. (Coletânea de artigos: 1985-2009). Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WOODWARD, Ashley. *Nietzschianismo*. Tradução de Diego Kosbiau Travisan. Petrópolis: Vozes, 2011.

ECOLOGIA INTEGRAL NA HIPERMODERNIDADE: A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO SUSTENTÁVEL EM TEMPOS DE BARBÁRIE¹

Teresinha Maria Gonçalves²

Vanessa Lopes³

Bruno da Siva Silveira⁴

Introdução

Para além da preservação da natureza e da biodiversidade, defendemos que a relação humano-natureza constitui-se em um chamamento à preservação da própria vida, a partir do desenvolvimento de sensibilidades voltadas para este fim. Essas sensibilidades estariam integradas à percepção e à introjeção de que o sujeito social é parte do mundo natural. Para aqueles que manifestam esse nível de consciência, por exemplo, o desmatamento de um bioma pode ser considerado como a morte de um pedaço da própria vida humana. Porém, nos tempos em que vivemos, iniciada a terceira década do

-
- 1 O presente artigo é uma versão ampliada e revisada do artigo “A percepção da Natureza e o processo de subjetificação: uma reflexão sobre áreas de preservação ambiental e subjetividades”, apresentado no evento XI SPPGT – Seminário de Pesquisa em Planejamento e Gestão Territorial, UNESCO, Criciúma – SC, 2020.
 - 2 Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento (UFPR), Mestra em Psicologia Social (PUCSP), Pós-Doutorado na Universidade do Chile (UCHILE). Professora titular na Psicologia e no PPG. em Ciências Ambientais, Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Coordena o Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Meio Ambiente e Espaço Urbano (GIPMAUR) e o Laboratório de Meio Ambiente, Desenvolvimento Urbano e Psicologia Ambiental (LADUPA).
 - 3 Doutora em Comunicação e Semiótica (PUCSP). Professora visitante no DIVERSITAS (USP). Membro do Grupo de Pesquisa em Criação e Comunicação nas Mídias (CCM – PUCSP), Altermídia (USP) e Grupo Interdisciplinar e Interinstitucional de Estudos e Pesquisas sobre o Meio Ambiente e Espaço Urbano (GIPMAUR – UNESC).
 - 4 Graduado em Psicologia. Integrante do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Meio Ambiente e Espaço Urbano (GIPMAUR) e do Laboratório de Meio Ambiente, Desenvolvimento Urbano e Psicologia Ambiental (LADUPA), como bolsista FUNDES e PIBIC/UNESC.

milênio, deparamo-nos com um desafio global para redesenhar os rumos da humanidade.

Esta problemática já havia sido levantada por Guattari no final da década de 80, com a publicação de “As três ecologias”. Com uma abordagem “ético-política”, definida por ele como “ecosofia”, seus argumentos se desdobram a partir da coexistência de três sistemas ecológicos: meio ambiente, relações sociais e subjetividade humana. Já no início do livro, o autor deixa claro o tipo de conflito que colocaria em cheque nosso modelo civilizacional:

O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. As redes de parentesco tendem a se reduzir ao mínimo, a vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia, a vida conjugal e familiar se encontra frequentemente ‘ossificada’ por uma espécie de padronização dos comportamentos, as relações de vizinhança estão geralmente reduzidas a sua mais pobre expressão (GUATTARI, 1990, p. 7).

Na hipermodernidade, falar em preservação da vida significa garantir um ambiente propício para implementação de um modo de vida sustentável habitando um mundo que seja minimamente civilizado em termos justiça social, racial e de equidade de gênero. Para isso, precisamos acionar um novo contrato social pautado na coletividade, bifurcando {bifurcado} do perigoso *status quo* que flerta com o autoritarismo que reflete a barbárie de nosso tempo. Ainda seguindo o pensamento de Guattari:

A possibilidade de uma implosão bárbara não está de jeito nenhum excluída. E se não houver tal retomada ecosófica (seja qual for o nome que se lhe dê), se não houver uma rearticulação dos três registros fundamentais da ecologia, podemos infelizmente pressagiar a escalada de todos os perigos: os do racismo, do fanatismo religioso, dos cismas nacionalitários caindo em fechamentos reacionários, os da exploração do trabalho das crianças, da opressão das mulheres (GUATTARI, 1990, p. 16).

No imaginário social, a barbárie se constitui a partir de atos de extrema violência, seja na esfera factual ou simbólica. Neste sentido, barbárie pode ser entendida como um dispositivo de oposição às premissas de um mundo civilizado. Mória e Vasconcellos (2005) explicam que a produção de senti-

do produz {gera ou causa} um processo de ressignificação emblemático em função de consequências trazidas por traumas coletivos. Isso explica porque catástrofes são reconhecidas como catalisadoras de processos históricos, pois são capazes de promover cortes abruptos nos modos de vida em uma escala ao mesmo tempo micro e macro. Portanto, já é dado por certo que os processos de subjetivação em curso não sairão ilesos da Pandemia da Covid-19.

Um outro ponto importante diz respeito aos constantes atentados às instituições por meio de mídias digitais orquestrados por grupos de extrema direita que compõem a atual onda neofascista no Brasil e no mundo. No Brasil, basta lembrar dos ataques ao Supremo Tribunal Federal e ao Congresso Nacional nos últimos anos. Aos poucos vamos deixando de ficar perplexos com os absurdos no dia a dia e acabamos normatizando uma condição de barbárie.. Até chegarmos à tentativa de golpe nos Estados Unidos na última semana com a invasão do Capitólio, a casa da Democracia norte-americana, por apoiadores insuflados pelo discurso de ódio do ex-presidente Donald Trump, ao mesmo tempo que testemunhamos dezenas de pessoas morrendo asfixiadas no estado do Amazonas, por falta de oxigênio, em decorrência de políticas públicas que dialogam com o que o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) conceituou como necropolítica. Eis a nossa barbárie contemporânea.

O dilema do Antropoceno (CRUTZEN; STOERMER, 2000) está posto. Os sintomas da também chamada de era dos homens já podem ser percebidos, configurando uma nova condição existencial que não pode mais ser ignorada, tampouco revertida. Fruto da ação direta do homem, a atual era geológica do planeta é marcada por relações de dominação e subserviência que separam o homem da natureza, desencadeando modos de vida que reverberam através de um cenário sociocultural autodestrutivo, naquilo que é descrito por Isabelle Stengers (2015) como “o tempo das catástrofes”.

Estamos diante da grande questão que o Antropoceno nos impõe, de conseguir superar a era dos homens preservando o bem viver. Não se trata apenas de sobreviver aos desastres naturais que estão a caminho, mas de conseguir imaginar desde já como seria viver uma vida qualificada. Diante dos impactos do agenciamento material predatório – extração, produção, consumo e descarte – da sociedade de consumo contemporânea, encontramos uma possibilidade de reação proveniente da habilidade metamórfica e inventiva dos processos de subjetivação, justamente pela capacidade imaginativa de transbordar enquadramentos e desencadear novos proces-

sos de significação em direção a um outro mundo possível fruto da relação humanos-natureza.

1. Quando o inominável atual flerta com a barbárie

Não são poucos os enfrentamentos herdados de nosso processo civilizatório e que precisam ser urgentemente tratados para que possamos voltar a vislumbrar um horizonte comum para humanos e não humanos. De acordo com Guattari, “não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais” (1990, p. 9).

Entendemos que é preciso restabelecer o prumo da civilidade para o bem-estar comum; caso contrário, as forças hegemônicas de poder continuarão traçando um futuro insustentável para as próximas gerações. Se a humanidade falhar em cuidar de sua autopreservação, a barbárie tende a se tornar o tom predominante na resolução de conflitos. Afinal, foi através da força e da violência que o colonialismo foi se afirmando e se consolidando ao longo da história, através da dominação e do silenciamento de corpos vulneráveis.

A representação social da barbárie decorre da percepção do sujeito em relação à sua vida em sociedade. Mattéi (2002) enfatiza que no {o} nosso mundo interno hospeda a barbárie, dando pouso para uma cosmovisão latente, que a qualquer momento pode ser reativada. Pois é exatamente o que estamos vendo acontecer agora, através da disseminação sem precedentes de *fakenews* inflamadas por discursos de ódio, negacionismo e teorias conspiratórias. Se a barbárie é também uma característica humana, a saída para esta condição se dá a partir de uma tomada de consciência fundamentada pelo sentimento de alteridade. Do contrário, permaneceremos de costas na caverna de Platão assistindo de camarote uma versão deturpada de nossa própria autodestruição.

Para Mattéi, o escritor italiano Roberto Calasso tem em sua obra a crítica mais sutil em se tratando da subjetividade exacerbada de nossa época. De fato, sua literatura relata com precisão nossa caminhada para um futuro inconsistente, num mundo marcado pela violência de conflitos identitários. Em “O inominável atual” (2020), seu ensaio mais recente publicado no Brasil, Calasso descreve o momento que vivemos da seguinte forma:

A sensação mais precisa e mais aguda, para quem vive neste momento, é não saber onde está pisando a cada dia. O terreno é frágil, as linhas se dividem, os tecidos esgarçam, as perspectivas oscilam. Então se percebe com maior clareza que estamos no ‘inominável atual’ (CALASSO, 2020, p. 5).

O autor também cita o filósofo alemão Max Stirner, ao falar sobre o protótipo moderno do bárbaro artificial que, fundamentado em sua causa sobre o vazio, enclausura-se em si mesmo. Assim, o indivíduo civilizado contemporâneo volta ao seu estado mais selvagem, ou seja, isolado em sua individualidade egoísta. Este novo ‘eu’, fruto do ominável atual, acaba por romper o invólucro protetor da Cultura e introduz sua existência em um mundo marcado pela “irreversível perda de dignidade do todo” (MATTÉI, 2002, p. 161). A fragmentação do sujeito moderno levou-nos a uma “apatia frívola”, a uma “dessubstancialização” de uma subjetividade sem sentido, que pode ser vista como um retorno ao “grau zero do social” (MATTÉI, 2002 p. 163).

A perda da perspectiva do coletivo no qual se funda o sujeito civilizado abriu espaço para um “recolhimento confortável de nosso gueto íntimo” (MATTÉI, 2002 p. 163). Neste contexto, não estaríamos mais em uma perspectiva do sujeito sociológico de Stuart Hall (2014), mas do sujeito fragmentado “devastado e aniquilado” (MATTÉI, 2002 p. 163), ou seja, trata-se de uma cosmovisão orientada por uma perspectiva individualista em que se busca a satisfação imediata e a mediatização de desejos descartáveis à custa de *likes*.

Este processo de subjetivação se dá no momento em que tornamo-nos sujeitos no ominável atual, passando inevitavelmente pela interação constante do homem com o mundo, com outras subjetividades (HABERMAS, 1990) e com a internalização dos valores da sociedade na qual está inserido, ou seja, na maneira em que o sujeito se relaciona consigo mesmo, com os outros e com o ambiente em que vive. Porém, há uma solidão psíquica nas condições adversas e hostis em que a subjetividade é produzida na sociedade contemporânea. As questões emergentes desta discussão foram levantadas por Mattéi (2002) ao falar do sujeito vazio, por Damergian (2001), que traz a fragmentação da subjetividade e por Sennett (1994), quando trata da anestesia social relacionada à insensibilidade das pessoas perante o coletivo, em grande parte pela incapacidade de enxergar o outro.

1.1 Tecnologia, mercantilização da vida e modos de subjetivação

O reconhecimento de que a natureza tem valores intrínsecos que nos levam a refletir sobre a vida faz parte da construção do sujeito na sociedade contemporânea, seja consciente ou inconscientemente. Com o advento da tecnologia, a bússola que tem pautado os modos de vida aponta para a objetificação de um sujeito cada vez mais robotizado e virtualizado, enredado por relações efêmeras e fúteis cultivadas nas redes sociais, num processo de captura tecnicamente conduzido para manipular escolhas de consumo.

Dentro dos modelos de comunicação em ambientes virtuais, a cibercultura traz consigo uma evocação para o futuro. Sonhos e pesadelos também são comumente associados ao desenvolvimento tecnológico. Na visão de Lemos e Levy (2010, p. 21), a cibercultura seria um conjunto tecnocultural emergente no séc. XX, que tem sido amplamente desenvolvida desde a virada do milênio. Com o surgimento da internet, na década de 90, testemunhamos a esperança da democratização da informação se transformar em um pesadelo para a ordem democrática. De acordo com os autores citados, o mundo ciber não traz apenas sonhos, mas também pesadelos, destacando exatamente os danos da dominação técnica da natureza e da subjetividade. Segundo Lopes:

A internet surgiu como uma promessa para a democratização da comunicação. As redes sociais criaram um novo ecossistema em que milhares de pessoas são capazes de manipular e compartilhar informação para milhares de pessoas. O problema é que ninguém imaginou que esta overdose de informações traria solidão, falta de tempo e agonia para as pessoas em sua vida analógica (LOPES, 2015, p. 39).

Além disso, para tratar da relação homem-natureza, é necessário problematizar a questão da mercantilização da subjetividade, um assunto que tem sido amplamente discutido desde a virada do milênio em diversas áreas do conhecimento. Trata-se da captura do imaginário, através de dispositivos de indução de desejo para o consumo, orquestrada por mecanismos de controle em Big Data vinculados a serviços digitais de grandes corporações que, nos últimos anos, tomaram conta de uma grande fatia do mercado capital. Podemos dizer que empresas como Google, Facebook e Amazon tornaram a subjetividade uma *commodity* lucrativa, dentro de um sistema alienante e ineficaz em termos de crítica social. Assim, em um curto período de tempo, os valores humanistas herdados do Iluminismo, que até então sustentavam as tramas do tecido social, foram rapidamente ocupados pelo hedonismo individualista do capitalismo artista (LIPOVETSKY, SERROY, 2015).

De acordo com Lipovetsky e Serroy, a humanidade está configurada como uma cultura-mundo, que diz respeito a uma dinâmica social acelerada e descartável, na maneira em que produzimos e consumimos o mundo. Este período histórico é reconhecido pelos autores como hipermodernidade. Sobre a overdose de informações a que somos submetidos, os autores escrevem:

Não é de informação que carecemos – estamos cheios dela -, do que carecemos é dum método para nos orientarmos nessa superabundância indiferenciada, para conseguir uma distância analítica e crítica, que é a única coisa que lhe pode dar sentido. Uma das questões da cultura-mundo é precisamente esta: como educar os indivíduos e formar espíritos livres num universo de excesso informativo? (LIPOVETSKY, SERROY, 2011, p. 100).

Na hipermodernidade, o imperativo econômico se expandiu para todos os setores da sociedade, exercendo grande influência sobre os processos de subjetivação. Como consequência, o espaço inventivo da criatividade vai se enfraquecendo na medida em que vai sendo colonizado por uma lógica mercantil, que prioriza a maximização do lucro dentro de uma perspectiva de crescimento infinito. Assim, o pensamento gerencial-administrativo do neoliberalismo passou a interferir diretamente nos processos de individuação em um nível de organização e controle jamais vistos. Por este motivo, o simples fato de reconhecer a dificuldade em humanizar uma sociedade, que mercantiliza suas emoções e pensamentos sem refletir sobre os modos de produção e consumo, já seria um grande passo para alargarmos a compreensão sobre a importância da relação humano-natureza na preservação da vida. Falamos de uma tomada de consciência para que os dilemas de nosso tempo possam ser enfrentados.

1.2 Da inteligência artificial à vida artificial

A relação humana, com o advento da tecnologia nas últimas décadas, pode ser entendida como um processo mútuo de objetificação do sujeito e de subjetificação do objeto. Não é à toa que, cada vez mais, vemos máquinas sendo programadas para desempenhar funções humanizadas e pessoas sendo robotizadas na tomada de decisão e escolhas. No entanto, é provável que ainda demore muito tempo para que a inteligência artificial das máquinas possa ser equiparada à complexidade do aparato sensorio-motor do corpo humano. Máquinas até podem se comunicar, como é o caso da M2M (*machine to machine*) da IOT (*internet of things*), mas dificilmente terão em seu horizonte a premissa da qualidade distintiva que forma a consciência.

No livro “The end of Absence” (2014), o jornalista Michel Harris argumenta que a geração nascida antes de 1985 foi a última a ter experiências de vida e memórias corporais puramente analógicas. A partir desta data, o digital se tornou uma condição imbricada na vida das pessoas desde o nascimento. Ou seja, as pessoas anteriores a 1985 podem ser consideradas como a última geração a viver em um mundo sem internet, sendo que todos que nasceram posteriormente podem ser considerados como nativos digitais. Gorz (2005) aponta para o perigo de máquinas sobre a dominação do pensamento humano, citando pesquisas financiadas por grandes corporações e pela Agência de Projetos de Pesquisa Avançada do Pentágono (EUA) ao localizar que:

A ideia de que o ‘espírito’ ou a “alma” imortais podem ser descarregados para viverem eternamente no ciberespaço, de que o corpo carnal está se tornando obsoleto e que nós somos como deuses surge na Califórnia (EUA), nos fins dos anos 1970 (GORZ, 2005, p. 90).

Sibília toca assertivamente neste assunto no livro “O show do Eu: a intimidade como espetáculo” (2008), argumentado que máquina de produção e consumo do capitalismo tardio forjam um tipo específico de sujeito, para que o sistema tecnocrático de subjetivação possa ser operacionalizado:

Tanto na internet quanto fora dela, hoje a capacidade de criação é sistematicamente capturada pelos tentáculos do mercado, que atizam como nunca essas forças vitais e, ao mesmo tempo, não cessam de transformá-las em mercadorias. Assim, o seu potencial de invenção costuma ser desativado, pois a criatividade tem se convertido no combustível de luxo do capitalismo contemporâneo: seu ‘protoplasma’ [...] (SIBILIA, 2008, p. 10).

Dizendo que se trata de:

[...] um regime histórico que precisa de certos tipos de sujeitos para alimentar suas engrenagens (e seus circuitos integrados, e suas prateleiras e vitrines, e suas redes de relacionamento via web), enquanto repele ativamente outros corpos e subjetividades (SIBILIA, 2008, p. 25).

O que podemos perceber é que a configuração deste novo sujeito, ou seja, a concepção de sujeito pós-moderno de Stuart Hall (2014) se difere do sujeito do Iluminismo, cheio de certezas. De acordo com o autor, o sujeito contemporâneo mostra a face de uma subjetividade repleta de vácuos, onde a insegurança, o medo de errar, a falta de amor próprio, as dúvidas, a fal-

ta de motivações e esperança configuram uma subjetividade desestruturada (Damergian, 2001) onde, em qualquer frustração da vida, não se dá o enfrentamento do limite. Assim, mostram-se os sintomas patológicos da nova estrutura do lar e, por conseguinte, da sociedade, onde não se propicia mais o espaço para a vida simbólica, as emoções, onde não mais se demonstra o amor, mas vive-se em função de conquistas efêmeras.

É com a prevalência desta estrutura individualista que as novas gerações internalizam valores deturpados em que o ter é mais importante do que o ser. Damergian descreve, em seus textos, sobre um tipo de sujeito que se comporta socialmente como criança ou como um narciso autocentrado expresso num egoísmo extremado, resultando em atitudes desastrosas, que nada acrescentam para si e para a sociedade. E podemos ver isso de maneira muito real por meio do consumismo descartável, visto que são presas fáceis da sedução de propagandas bem elaboradas, pensadas para atingir sua emoção, sua vaidade e sua insegurança. Pensando em “aparecer” para seus amigos e “sair-se bem na foto” para mostrar nas redes sociais, o jovem contemporâneo sai na busca de si mesmo, encontrando-se fragmentado em lugares múltiplos.

Dista deste cenário, será que ainda podemos falar em afetividade, da força do afeto? Falar de amor, de solidariedade, de harmonia, de alegria? A pós-modernidade a que Hall (2014) se refere evoca um tempo que não mais existe. Mas a necessidade de não nos perdermos nos joga para a crença de que esse tempo ainda permanece. Um tempo de um outro espaço. Entretanto, esse espaço evocado da vida sociocultural analógica já não coincide mais com o tempo presente.

1.3 A construção do sujeito sustentável

Nesse momento, vamos recorrer a Boff (2009), que nos traz a necessidade de uma nova centralidade ética e ecológica em diálogo com a perspectiva de inteireza do ser, da unidade entre sociedade e natureza ao defender a consciência como um evento cósmico e terrenal. Partindo deste princípio, entendemos que um novo pacto na relação humanos-natureza pode recuperar a sensibilidade perdida pela sociedade do espetáculo, que marca a sociedade hipermoderna da cultura-mundo.

Segundo Proshansky (1976) e Pol (1996), o nosso mundo interno é constituído em várias dimensões: cognitiva, afetiva, interativa, simbólica e estética. Quando o campo da subjetividade é desenvolvido privilegiando apenas o aspecto cognitivo, em detrimento das outras dimensões citadas,

têm-se uma subjetividade fragmentada e, portanto, inibidora de um crescimento saudável e criativo do sujeito. A condição essencial para o acesso ao pensamento crítico é, rigorosamente, decorrente de uma autêntica subjetividade integrada, cultivada em uma perspectiva crítica e de superação dos próprios círculos egocêntricos.

A qualidade de vida de um futuro possível implica necessariamente na construção de valores associados à restrição do consumo descartável, da premissa de crescimento econômico infinito e da satisfação das necessidades individuais em detrimento da coletividade. A proposta de um sujeito sustentável questiona, ainda, os benefícios alcançados pelas economias de escala, de aglomeração e a racionalidade do consumo que tende a maximizar o benefício presente em prejuízo do futuro. Com a intensificação do processo de globalização e as mudanças climáticas, assiste-se, no presente, a exacerbação crescente da degradação ambiental do planeta.

As cidades, pontos e áreas de flagrante destaque neste cenário registram os mais graves problemas relativos à precarização do ambiente social. Estudos diferentes, em distintos locais do planeta, de autores como Boaventura de Sousa Santos (2016) nas epistemologias do sul, David Harvey no direito à cidade (1998; 2004), Edgar Morin (2005) no pensamento complexo, Milton Santos (2008) nas discussões sobre espaço urbano e Zygmunt Bauman (2009) sobre a dificuldade de se criar vínculos sociais têm indicado a necessidade de mudanças urgentes do padrão de desenvolvimento econômico hegemônico como forma de reduzir as desigualdades e promover a qualidade de vida da população. Urge, neste contexto, investir na mudança de valores e atitudes socioambientais, pois a destruição do ambiente reflete, em última instância, na destruição da vida humana.

A humanidade impressa no sujeito é dada pela coletividade, pelo ato de relacionar-se com seus semelhantes. Nessa perspectiva são construídos os valores que se agregam à vida no sentido de torná-la possível de forma pacífica, saudável, criativa e, portanto, sustentável. O próprio conceito de sustentabilidade está um tanto contaminado pela premissa de sustentabilidade econômica. O Programa das Nações Unidas – ONU – que traça 17 Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável – ODS⁵, por exemplo, aborda o conceito do Desenvolvimento Humano Sustentável mencionando as dimensões da erradicação da pobreza, a promoção da equidade e inclu-

5 Site Oficial das Nações Unidas no Brasil. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>. Acesso em: 15 out. 2020.

são sociais, da igualdade de gênero e raça, da sustentabilidade ambiental, da participação política dos direitos humanos. Segundo Gonçalves (2019), esses são princípios morais e sociais ligados à teoria do Estado de Direito e da Cidadania. Contudo, a autora ressalta que esses princípios de cidadania só poderão ser efetivados por uma coletividade formada de seres humanos de subjetividade integrada, amorosos, criativos, solidários.

Este estudo aponta exatamente para uma reavaliação existencial dos modos de vida, da qualidade do consumo, do trabalho produtivo, em uma perspectiva de prosperidade que vai além dos problemas cotidianos de emprego, salário e equitativa distribuição da renda. A questão da qualidade de vida surge no momento em que as relações interpessoais são marcadas pela indiferença e pelo descompromisso com o outro. O conceito de competitividade e meritocracia substitui a ideia de colaboração, destacando o egoísmo enquanto a ideia de solidariedade entra em desuso. Onde estão, no nosso cotidiano, os valores ligados ao bem-estar comum, à liberdade e ética na construção da subjetividade de um projeto de vida sustentável? O nível de degradação subjetiva pode chegar a tal ponto que os parâmetros entre felicidade ou sofrimento não mais se encontram separados e discriminados para serem vividos pelos sujeitos, passando a ser confundidos pela banalização dos sentimentos.

É possível perceber a solidão entre os jovens de todas as classes sociais, configurada em um vazio existencial que procura ser preenchido por horas a fio diante da tela do celular. A massificação do consumo, a banalização da violência (dentro e fora do ambiente familiar), a concentração da riqueza e a degradação ambiental contribuem grandemente para o empobrecimento (material e emocional) das majorias e para as limitações do Estado em prover os serviços básicos a uma população crescente, marginalizada pelos circuitos de produção e consumo do capitalismo tardio.

Essa situação tem gerado uma disfuncionalidade ambiental, social e moral, pois, ao mesmo tempo que o mercado se amplia, gera a uniformização dos bens de consumo que são, muitos deles, produzidos em condições ecológicas e culturais nas quais a canalização de importantes recursos econômicos é priorizada, isto é, tudo para a produção e muito pouco para as políticas sociais. A dimensão cultural é determinante para a noção de qualidade de vida, pois sugere que o processo de produção e de satisfação das necessidades ultrapasse as necessidades materiais. Ela supera a divisão simplista entre a necessidade objetiva e a de caráter subjetivo, assim como também a falsa dicotomia entre fatores biológicos e psicológicos.

2. Considerações finais

A massificação do consumo, a banalização da violência (dentro e fora do ambiente familiar), a concentração da riqueza e a degradação ambiental contribuem grandemente para o empobrecimento (material e emocional) de uma população crescente, que é facilmente marginalizada pelos circuitos de produção e consumo. Diante de tantos desafios, humanos e não-humanos (animais, plantas, recursos naturais e tecnológicos) seguem convivendo na agonia de um futuro incerto. Sabemos que a ativação de uma perspectiva positiva de bem-estar comum depende de uma transformação radical sem precedentes. Tamanha demanda não deve ser tratada com ingenuidade. Nossa chance de êxito está em conseguir coabitar o planeta de outra maneira, reconfigurando o modelo extrativista e colonial que nos trouxe até aqui.

Propomos, então, um contraponto frente ao mundo virtual e desumanizado, onde as pessoas objetificadas pelas redes digitais tomem consciência de uma nova perspectiva de bem viver, num mundo onde todas as formas de vida sejam possíveis e respeitadas. As práticas de urbanidade sustentável, por exemplo, propõem a valorização dos espaços públicos, dos espaços de fala e dos espaços da natureza. Nesse ponto, ativar o conceito de sujeito sustentável se constituiria em uma oportunidade de recompor as expectativas para um outro modo de vida que nos indicasse uma possibilidade de sobrevivência para a integridade humana e, portanto, para a subjetividade.

Porém, neste processo, é preciso considerar as contradições inerentes ao neoliberalismo rentista e financista, por se tratar do modelo financeiro dominante do mundo globalizado e detentor das mais altas tecnologias do mundo cibernético. Diríamos, desse modo, que o sujeito sustentável é o que teve acesso ao pensamento crítico, que possa perceber o que se passa na sociedade e posicionar-se perante a vida coletiva.

Por fim, para construir um sujeito sustentável é preciso trabalhar também o desenvolvimento do *phatos*, ou seja, dos sentimentos, no sentido da beleza da vida, no encontro com o outro e com o ambiente. Um reencantamento do mundo se faz necessário, com uma visão não antropocêntrica, para que o sujeito reveja suas bases civilizatórias e reestruture seu ideal de prosperidade, ampliando a ideia de preservação para o alcance de uma vida qualificada para todas e todos.

Referências

- BAUMAN, Z. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BOOF, L. *Ética da Vida: a nova centralidade*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- CALASSO, R. *O Inominável Atual*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- CARVALHO, I. C. M. O ‘ambiental’ como valor substantivo: uma reflexão sobre a identidade da educação ambiental. In: SAUVÉ, L.; ORELLANA, I.; SATO, M. *Textos escolhidos em Educação Ambiental: de uma América à outra*. Tomo I Montreal: ERE-UQAM, 2002. p. 85-90.
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER. The ‘Anthropocene’. *Global Change Newsletter*, n. 41, p. 17-18, 2000.
- DAMERGIAN, S. *A construção da subjetividade na Metrópole Paulistana: Desafios da contemporaneidade*. São Paulo: Educ, 2001.
- GORZ, A. *O imaterial: Conhecimento, Valor, e Capital*. São Paulo: Annablume, 2005.
- GONÇALVES, T. M. O Trabalho Interdisciplinar na Educação Ambiental. *Revista Brasileira de Educação Ambiental*, São Paulo, v. 14, n. 3, p. 41-49, 2019.
- GUATTARI, Félix. *As três Ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1990.
- HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 103-133.
- HALL, S. A Identidade em Questão (“Identidade Cultural na Pós-modernidade” – p. 07-22). *Portal Geledés*, 27 abr. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/stuart-hall-identidade-em-questao-identidade-cultural-na-pos-modernidade-p-07-22/>. Acesso em: 13 out. 2020.
- HARIS, M. *The end of absence: reclaiming what we’ve lost in a world of constant connection*. New York: Penguin, 2014.
- HARVEY, D. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1998.
- HARVEY, D. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LEMOES, A; LÉVY, P. *O Futuro da Internet*. São Paulo: Paulus, 2010.

- LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. *A Estetização do Mundo: viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. *Cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Rio de Janeiro: Edições 70, 2011.
- LOPES, V. *AaaS: uma nova condição para criar, conhecer, comunicar*. Saarbrücken, Alemanha: NEA, 2015.
- MATTÉI, Jean François. *A Barbárie Interior-ensaio sobre o imundo moderno*. São Paulo: UNESP, 2002.
- MODIA, E. C.; ESDRAS, G. V. Globalização e a barbárie suave. *Gesta – Revista Eletrônica de Gestão de Negócios*, v. 1, n. 2, jul./set. 2005.
- MORIN, E. *O Método 6: ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- POL, E. *Apropiación, simbolismo del espacio e identidad social*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1996.
- PRIGOGINE, I. *Ciência, Razão e Paixão*. São Paulo: Física, 2009.
- PROSHANSKY, H. M. Appropriation et nonappropriation (misappropriation) de l'espace. In: KOROSÉ, P. (Ed.). *Appropriation de l'espace*. Strasbourg, France: CIACO, 1976. p. 34-49. (Actes de la A.P. 76 Conférence de Strasbourg).
- POL, Enric. *Cognición, Representación y Apropiación Del Espacio*. Monografías Psico-Ambientales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1996.
- SANTOS, B. de Sousa. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- SANTOS, B. de Sousa. *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- SIBILIA, P. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- SENNETT, R. *Carne e Pedra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- ULRICH, R. S. View Through a Window May Influence Recovery From Surgery. *Science*, v. 224, p. 420-421, 1984. Disponível em: <https://science.sciencemag.org/content/224/4647/420>. Acesso em: 13 out. 2020

SOBRE OS AUTORES

Adevanir Aparecida Pinheiro: Mestre e Doutora em Ciências Sociais (Unisinos). Curso de Atualização e Estágio Pós-doutoral na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Professora na Graduação e no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e coordena o Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI), Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

Adilson Felício Feiler: Doutor em Filosofia (PUCRS). Mestre em Filosofia (Unisinos). Estágio Pós-doutoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor no PPG de Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Membro de diversos Comitês e Conselhos Editoriais e Grupos nacionais e internacionais de Filosofia. Padre jesuíta.

Aloisio Ruscheinsky: Mestre e Doutor em Ciências Sociais (USP). Professor jubilado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Líder do Grupo de Pesquisa Sociedade e Ambiente: atores, conflitos e políticas ambientais.

Bruno da Silva Silveira: Graduado em Psicologia. Integrante do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Meio Ambiente e Espaço Urbano (GIPMAUR) e do Laboratório de Meio Ambiente, Desenvolvimento Urbano e Psicologia Ambiental (LADUPA), como bolsista FUNDES e PIBIC/UNESC.

Camila Wolpato Loureiro: Mestre no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, na Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Erechim. Atualmente é doutoranda em Educação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos com bolsa CAPES-PROEX II.

Carolina Schenatto da Rosa: Mestre em Educação pela Universidade La Salle. Doutoranda em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Integra o grupo de pesquisa Mediações Pedagógicas e Cidadania e o Grupo de Pesquisa em Educação Intercultural.

Danilo Romeu Streck: Doutor em Educação pela Universidade de Rutgers, USA e pós-doutorado na Universidade de Califórnia, USA e no Max Planck Institute for Human Development, Berlim, Alemanha. Pesquisa temas vinculados à educação popular e pedagogia latino-americana. Editor do *International Journal of Action Research*.

Dimas Floriani: Doutor em Sociologia (UCL-Bélgica) e Pós-Doutor (El Colégio de México e PNUMA, 2002). Professor Titular Sênior no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento e no Programas de Pós-Graduação em Sociologia (UFPR). Pesquisador CNPq e Coordenador Acadêmico da Casa Latino-americana (CASLA), Curitiba, PR.

Guillermo Antonio Cardona Grisales: Mestre em Missiologia, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma (PUG). Pós-graduado em Socioantropologia em Estudos Africanos na École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Coordenador das Pastorais Sociais da Arquidiocese de Santarém, Pará. Padre Jesuíta.

José Ivo Follmann: Doutor em Ciências Sociais (UCL-Bélgica). Professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Diretor do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq: Transdisciplinaridade, Ecologia Integral e Justiça Socioambiental. Padre jesuíta.

Josenir Lopes Dettoni: Doutor em Filosofia (Unisinos), com estágio doutoral na Universidade de Oxford. Mestre em Ciências da Saúde (UNB). Pós-doutor em Filosofia (PUG-Roma). Professor na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Fundador e Coordenador Geral da Rede Internacional de Filosofia Ecológica Integral.

Maria Nilza da Silva: Mestra e Doutora em Ciências Sociais (PUCSP). Estudos pós-doutorais na École des Hautes Études, Sciences Sociales, Paris. Professora Titular no Programa de Pós-Graduação em Ciência Sociais na Universidade Estadual de Londrina – UEL e Coordenadora do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros (NEAB).

Nicolas Floriani: Doutor em Meio Ambiente e Desenvolvimento e Mestre em Ciências do Solo, UFPR. Pós-doutor (CAPES, 2015) no Chile e na França. Professor Associado – Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Ponta Grossa, PR. Coordenador do Núcleo de Estudos de Agroecologia (NEA) e do Projeto UNItinerante.

Sandoval Alves Rocha: Doutor em Ciências Sociais (PUC-Rio). Mestre em Ciências Sociais (Unisinos). Professor e pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Unisinos). Membro do Serviço Amazônico de Ação, Reflexão e Educação Socioambiental (SARES). Padre jesuíta.

Teresinha Maria Gonçalves: Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento (UFPR), Mestre em Psicologia Social (PUCSP), Pós-Doutorado, na Universidade do Chile (UCHILE). Professora titular na Psicologia e no PPG. em Ciências Ambientais, Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Coordena o Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Meio Ambiente e Espaço Urbano (GIPMAUR) e o Laboratório de Meio Ambiente, Desenvolvimento Urbano e Psicologia Ambiental (LADUPA).

Vanessa Lopes: Doutora em Comunicação e Semiótica (PUCSP). Professora visitante no DIVERSITAS (USP). Membro do Grupo de Pesquisa em Criação e Comunicação nas Mídias (CCM – PUCSP), Alterciência (USP) e Grupo Interdisciplinar e Interinstitucional de Estudos e Pesquisas sobre o Meio Ambiente e Espaço Urbano (GIPMAUR – UNESC).



CASA LEIRIA
Rua do Parque, 470
São Leopoldo-RS Brasil
casaleiria@casaleiria.com.br

As colunas da injustiça sei que só vão desabar quando o meu povo, sabendo que existe, souber achar dentro da vida o caminho que leva à libertação. Vai tardar, mas saberá que esse caminho começa na dor que acende uma estrela no centro da escravidão. De quem já sabe, o dever (luz repartida) é dizer. *Quando a verdade for flama*, nos olhos da multidão, o que em nós hoje é palavra, no povo vai ser ação”.

(Thiago de Mello)



Não pensem que estes esforços são incapazes de mudar o mundo. Estas ações espalham, na sociedade, um bem que frutifica sempre para além do que é possível constatar.

(Papa Francisco, LS, 212)



DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE
PESQUISA NO BRASIL – LATTES
Transdisciplinaridade,
Ecologia Integral e Justiça
Socioambiental



ISBN 978-65-89503-05-7



9 786589 503057 >