

# Um estudo Mitanalítico do (Des)envolvimento. Implicações Educativas\*

*Alberto Filipe Araújo & Mário Jorge Freitas*

*Universidade do Minho, Portugal*

## Resumo

Esta conferência foi realizada no âmbito do II Colóquio Internacional Antropologia do Imaginário e Educação do Envolvimento/Desenvolvimento (Garanhuns, 1 a 3 de Outubro de 2008) com um duplo objectivo, o de detectar, na base do modelo hermenêutico da mitanálise tal como Gilbert Durand o concebeu, os contornos míticos dos seguintes conceitos: *desenvolvimento* (Prometeu - Fausto); *desenvolvimento sustentável* (Frankenstein - Idade de Ouro) e *envolvimento sustentável* (Gaia); e um outro de perceber as implicações educacionais subjacentes a esses mesmos conceitos.

## Introdução

Partimos do modelo hermenêutico proposto por Gilbert Durand denominado, no seguimento da obra de Denis de Rougemont *Comme Toi-Même. Essais sur les mythes de l'amour* (1961), de Mitanálise e definido como uma espécie de mitodologia que visa extrair os sentidos sociológico e psicológico do mito. A mitanálise (Gilbert Durand), inspirando-se simultaneamente nos trabalhos do estruturalismo de Cl. Lévi-Strauss e nas investigações temáticas ou nas análises semânticas de conteúdos, procura identificar os grandes mitos directores dos momentos históricos e dos tipos de grupos e de relações sociais (1979: 313; 1982: 87-113, 1983, 2000). Nós, pelo nosso lado, e no seguimento dos trabalhos de Jean-Pierre Sironneau que tratam da relação ideologia-mito (2005: 183-192), nomeadamente das ideologias políticas (religiões políticas), aplicamos, desde os anos noventa, o conceito de Mitanálise aos estudos dedicados à hermenêutica das ideologias educacionais a fim de elas extrair o seu sentido mítico ainda que, a maioria das vezes, degradado, em alegorias, metáforas, emblemas, figuras e meros vestígios míticos.

Os autores do presente estudo dão-se conta do que à luz da realidade e da história, talvez seja impossível cair no *envolvimento* no sentido de que a humanidade não renuncia

ao *desenvolvimento*. Assim, o *desenvolvimento sustentável* quer, de alguma forma, controlar o *desenvolvimento* no seu sentido clássico, mas reconhecendo, contudo, a necessidade de o fazer por dentro. Trata-se, portanto, de fazer com que o *desenvolvimento sustentável* esteja mais perto do *envolvimento* do que do *desenvolvimento* na sua acepção clássica, daí o sentido que damos ao *(des)envolvimento sustentável* como uma quase unidade de contrários de que a etimologia de *envolver* e de *desenvolvimento* dão conta.

Porém, neste trabalho o desafio é colocado noutra vertente, pois trata-se agora de identificar os contornos míticos subjacentes aos conceitos de *desenvolvimento*, de *desenvolvimento sustentável* e de *envolvimento sustentável* que, por sua vez, são inseparáveis de contextos ideo-sócio-políticos determinados e veiculados, assim como legitimados, por práticas sociais e discursivas, e como tal das dinâmicas educativas a tal propósito desencadeadas. Deste modo, e como se poderá depreender, a novidade deste estudo incidirá no esforço mitanalítico para detectar as orientações míticas dos conceitos atrás referidos.

## **1. O Desenvolvimento (e a educação para ele orientada) sob o signo de Prometeu e de Fausto**

O *desenvolvimento* é indissociável das ideias de Progresso e de Perfectibilidade e é filho do optimismo das Luzes, da fé na ciência e na religião do progresso. Pelo desenvolvimento (leia-se progresso) indefinido das ciências, das artes e das indústrias a humanidade não somente se tornará cada vez mais perfectível, como também alcançará inevitavelmente uma nova “Idade de Ouro” situada num futuro previsível aqui na Terra:

Em particular, a propaganda política e as técnicas modernas de acção permitiram a difusão nas massas de uma esperança de salvação terrestre que vinha substituir a esperança religiosa da vida eterna. Visto que a política não se fundava mais sobre uma transcendência, sobre um arquétipo luminoso intemporal, não havia senão uma saída a esta esperança da salvação: esperar a vinda, num futuro mais ou menos próximo, no horizonte da história, de uma sociedade ideal cujos traços dominantes podem aliás variar segundo as ideologias (sociedade de abundância, de harmonia, de fraternidade, de paz, de igualdade ou de justiça (Sironneau, 1980: 17-18).

Este conceito significa mais que mudança, porquanto uma mudança é uma modificação neutra. A ideia de *desenvolvimento*, como sinónimo de progresso, é uma modificação que constitui em relação ao estado precedente um avanço não somente quantitativo como essencialmente qualitativo, representa uma melhoria ou uma mudança para um estágio “melhor”. Esta ideia assume todo o seu sentido quando afirma simultaneamente a constância de uma tendência respondendo a uma lógica e a uma

melhoria indiscutível. Deste modo, o *desenvolvimento* (D) veicula uma visão do mundo que aceita os pressupostos filosóficos e ideológicos das Luzes e estes inauguram, como é conhecido, aquilo que se convencionou designar de Primeira Modernidade que corresponde ao esforço de secularização da sociedade empreendido a partir dos séculos XVII e XVIII, ainda que ele já tenha realmente começado na Renascença com a progressiva dessacralização da natureza, pelo reforço da concepção de um tempo único e linear e pela afirmação da natureza humana como um valor absoluto. A secularização significa, entre outras acepções, a emancipação de uma actividade humana da esfera do sagrado e isso aconteceu com as ciências humanas e naturais, enfim com o conhecimento e com a política, que foram escapando progressivamente à esfera do sagrado e à legitimação religiosa, para se tornarem actividades relativamente autónomas. Saliemos ainda que as reflexões de Bacon, de Descartes, e, ainda com diferenças, as de Pascal e de Malebranche em muito contribuíram para a consolidação e a afirmação desta ideia que encara o saber como poder e, por conseguinte, é fonte de poder-fazer e de bem-estar.

É admitido que a Primeira Modernidade, que procurou construir o significado do futuro como tempo de experimentação, teve o seu início simbólico na 2ª metade do século XVIII com a Revolução Francesa, com a Filosofia das Luzes e com a 1ª Revolução Industrial (1760-1860), estendendo-se e até ao final do século XIX. Apresenta, por sua vez, um conjunto de características fundamentais que são indissociáveis umas das outras: o primado da ciência, a ideia de progresso definido em termos de liberdade e de felicidade, os Estados-nação científico-democráticos e um modelo de civilização ainda homogénea e, acrescentamos nós, o historicismo como uma das características fundamentais da modernidade (Ferry, 2002: 256-257; Hameline, 2000: 20-22).

Subjacente a todas estas características encontra-se a crença racionalista num futuro orientado em direcção a um progresso portador de felicidade para um “homem novo” formado, como queriam Condorcet e Turgot, entre outros, pela implementação de grandiosos projectos de educação nacional em ordem a afirmar-se como um “bom cidadão” ao serviço do bem público (Baczko, 2000). Um “bom cidadão” que não seria outra coisa do que um “homem novo”, moldado pelo racionalismo francês (Descartes) e/ou pelo empirismo inglês (Francis Bacon e John Locke), emancipado daquilo que Kant designava de menoridade cognitiva e desperto para pensar por si-mesmo. Esta atitude inaugura um modo diferente de encarar a natureza, que deixa de ser encarada como uma realidade sacralizada para se assumir como estando ao serviço do “desenvolvimento humano”, da razão científica e da técnica industrial que começava a despontar.

A *Cultura* não é, então, vista como modo de vida, mas antes como sinónimo de *Civilização*. Esta, por sua vez, é entendida como “um processo de melhoria das instituições, da legislação, da educação” que devia estender-se a todos os povos da humanidade”. Se alguns povos como (a França, particularmente) estavam tão avançados “que já podem ser considerados como ‘civilizados’, todos os povos, mesmo os mais ‘selvagens’, têm vocação para entrar no mesmo movimento” (Cuche, 2002: 22). As noções de *Cultura* como *Civilização* e *Desenvolvimento* como *Progresso*, misturaram-se com as políticas colonialistas europeias que tentaram impor globalmente uma visão de mundo hegemónica. Encarando o “selvagem” como alguém inferior e a natureza como algo exterior e, por isso, selvagem e inferior (Santos *et. al.*, 2005), a *Cultura-Civilização-Progresso-Desenvolvimento* norte-ocidental (século XVIII e XIX) considera indispensável promover, tanto a aculturação dos selvagens, como a domesticação da natureza, transformando-a em recurso e explorando-a o mais possível, a bem da *Civilização* e do *Desenvolvimento* (Freitas, 2008)

A natureza ao serviço da vontade do humano em ordem ao “progresso para melhor” constituía um marco significativo para a pedagogia das Luzes formar um “homem novo” de acordo com o par instrução-educação cívica:

Para regenerar a nação, a educação nova deve apoderar-se integralmente do homem, quer do homem físico, quer do homem moral. Trata-se certamente de ensinar, mas também, senão sobretudo, de educar [...] A finalidade da educação é dupla: por um lado, por assim dizer, técnica e, por outro lado, moral. É preciso ensinar ao povo a ler, a escrever e a contar – é a fórmula consagrada recorrente em todos os projectos [...] Mas é preciso, sobretudo, que a educação nova forme novos costumes, que ela produza ‘verdadeiros republicanos’. Um sistema de educação assim concebido trará a mudança radical sonhada., produzirá tanto bem como o anterior sistema tinha feito de mal. Se nenhuma dimensão da vida colectiva escapa à acção formadora da educação republicana, então ver-se-ão homens novos povoar um país feliz. Os sonhos do futuro alimentam-se de todas as esperanças de que a educação é investida. Os Franceses tornar-se-ão, enfim, felizes porque republicanos ardentes, e ardentes republicanos porque felizes (1980: 99-100).

Não se pode, contudo, ter ilusões. Tratava-se de uma visão que, mesmo na sua formulação mais elitista (o povo deve saber ler, escrever e contar, até porque isso pode ser importante para o desenvolvimento entendido como progresso, mas outras matérias educativas deverão ficar restritas às elites) durante dezenas de anos se não concretizou, tanto pelas incoerências das visões liberais como pela reacção das forças absolutistas e, principalmente, pela emergência de uma lógica brutal que a Revolução Industrial e o capitalismo nascente acabaram por impor, contra todas utopias de algumas vanguardas liberais. A Revolução Industrial necessitava mais de braços que de cabeças. Em meados do século XIX, mais de 40% da população activa inglesa e cerca de 25 a 30% da francesa (mais atrasada no processo de industrialização) eram proletários (Marx, 1996), trabalhando em

condições imorais, infra-humanas em que adultos dos dois sexos e crianças com mais de 5 anos

Eram igualmente empregados nas mesmas tarefas e numa promiscuidade que o fundo das minas ou a atmosfera ardente de certas oficinas têxteis tornavam particularmente insuportáveis... As crianças de dedos ágeis, capazes de se introduzir entre as máquinas apinhadas, de consertar fios rebentados e de se contentar com espaços estreitos, facilmente utilizáveis em trabalhos simples como o funcionamento de um sistema primitivo de arejamento dos poços das minas, eram as mais exploradas... E só em 1840, mas apenas em teoria, foi condicionada a sua ocupação laboral a idades superiores a oito anos... Os seus horários de trabalho, inicialmente idênticos ao dos adultos – de catorze ou quinze horas por dia –, foram os primeiros a ser reduzidos pela promulgação de leis sociais (Marx, 1996: 55).

O que caracteriza pois esta Primeira Modernidade é que ela repousa nas virtudes do progresso pela razão e num optimismo gerador de um Bem Comum inelutável em que a liberdade e a felicidade seriam o seu corolário natural. Tanto esta liberdade como felicidade tinham a ver com a realização de certas finalidades inerentes ao projecto, filiado no racionalismo dos séculos XVII e XVIII, de um domínio científico do universo natural e depois social: “Se se trata de dominar o universo, não é de modo algum pela pura fascinação do nosso próprio poder, mas para alcançar certos objectivos que têm por nome a liberdade e a felicidade. E é em relação a estes fins que o desenvolvimento das ciências aparecia como o vector de um outro progresso: o da civilização” (Ferry, 2002: 253-254). Até aqui, portanto, o conceito de *desenvolvimento*, e a vontade de domínio que lhe está associada, encontra-se ainda submetida a objectivos exteriores, procurando ainda atingir algumas finalidades, não se podendo reduzir deste modo “a uma pura razão instrumental ou técnica que apenas considera os meios” (2002: 254).

Assim os arautos deste modelo de *desenvolvimento*, que faziam da famosa fórmula cartesiana “como senhores e possuidores” a sua divisa de acção para submeter os recursos naturais ao serviço do seu bem-estar material e civilizacional, viam ainda, como já o dissemos, no desenvolvimento científico um meio para construir uma civilização mais livre e mais feliz, e nele depositavam grandes esperanças. Graças pois às descobertas da ciência moderna, e ao progresso industrial a elas associado, a sociedade achava-se mais próxima de reconquistar o “paraíso perdido” dos primeiros tempos e de instaurar aqui na terra um “Reino de Justiça”. Deste modo, a ciência moderna apropria-se da ideia de progresso de origem judaico-cristã, que faz da sua concepção linear do tempo a sua pedra-angular, e faz com que a humanidade avance, como queria Augusto Comte, para o “estado positivo” na medida em que os recursos naturais eram simultaneamente domináveis, inesgotáveis e previsíveis. O povo, tão elogiado nos ideais liberais, tanto nas metrópoles como nas coloniais

é sujeito a formas brutais de exploração. As liberdades e o poder popular são rapidamente controlados, delimitados, esventrados, segundo um modelo de libertador que se torna tirano, que Napoleão e a Revolução Francesa, bem ilustram. Todos os abusos e transgressões não deixam, contudo, de ser justificados, ignorados ou exorcizados com recurso ao elogio do progresso a que subjaz os mitos de Prometeu e de Fausto, ainda com matizes diferentes.

Neste contexto, percebe-se por que é que o mito de Prometeu domina, do ponto de vista mitológico, a Primeira Modernidade porque cristaliza os sonhos das Luzes e representa o ideal de emancipação do homem, pela trilogia razão-ciência-técnica, em relação às divindades do Olimpo. A figura mítica de Prometeu, que atravessa todo o século XIX, compreende dois elementos: o luciferiano (luz-razão-ciência) e o demiúrgico (a técnica como instrumento de transformação das condições da existência humana). A desobediência de Prometeu é do tipo tecnocrático e hábil e é esta mesma desobediência que faz com que Prometeu seja um mito heróico e, como tal, dualista porque transgrediu a ordem natural para servir a humanidade (Séchan, 1951). Prometeu aparece assim como o benfeitor da humanidade, e por isso ele é social ainda que solitário:

Trata-se, essencialmente, da fé no homem contra a fé em Deus que está subjacente a este mito prometeico, encontrando-se o homem do lado dos Titãs, e Zeus, ou os Olímpicos, ou o Deus Pai, do outro lado da barreira. Portanto, este mito define sempre uma ideologia racionalista, humanista, progressista, cientista e, por vezes, socialista. As três grandes colunas do nosso quadro [I. O Dualismo Titanomáquico, II. A Filantropia, III. Prometeu Triunfante] poderiam, aliás, integrar-se nas três rubricas ideológicas que vão fazer palpitar todo o século decorrente da revolução Francesa: a igualdade reivindicada pelos Titãs contra os deuses, a fraternidade do ingénuo progressismo humanitário e, como coroa inevitável, a liberdade. Temos aqui um conjunto ideológico que vai atravessar o século XIX [...] (Durand, 1998: 101).

Ao trazer filantropicamente o fogo aos homens, Prometeu não só lhes estava a oferecer, de modo altruísta e solidário, a sua emancipação face aos deuses (a desobediência tecnocrática do Titã), como também as técnicas necessárias para que eles se tornassem seres “inteligentes e senhores da razão” como, aliás, se lê no *Prometeu Agrilhado* de Ésquilo. O fogo simboliza simultaneamente o princípio consciente do ser humano e a descoberta progressiva das artes técnicas necessárias à instauração de uma nova Bensalém com uma felicidade edénica.

Embora esta Primeira Modernidade, pelas razões já avançadas, fosse predominantemente prometeica, tal não impediu que não fosse germinando no seu seio uma mudança de paradigma quer filosófico, quer mitológico. Por outras palavras, se durante a Primeira Modernidade o *desenvolvimento* estava ainda vinculado às finalidades já

anteriormente aludidas, o facto é que a partir das realizações triunfantes devidas à 1ª Revolução Industrial o fascínio da técnica começou paulatina e inexoravelmente a apoderar-se do *Geistzeit*, isto é, do “espírito da época” o qual encara a técnica em si, abandonando assim as finalidades a favor da glorificação do poder da técnica ao serviço da razão instrumental sua criadora. Este fascínio esconde nos seus bastidores uma mudança de orientação filosófica e ética, que Heidegger e Spengler bem compreenderam, com enormes repercussões na visão do mundo da sociedade de oitocentos e, muito particularmente, de novecentos. Assim, essa orientação, que contribuiu decisivamente para a formação de uma visão do mundo tecnicista, consiste em que a vontade de poder deixasse de visar objetivos exteriores a ela, para se tomar ela mesma como objeto:

É assim que a vontade atinge a perfeição do seu conceito: querendo-se a si própria, ela torna-se domínio pelo domínio, força bruta pela força bruta e cessa de estar submetida, como ela ainda estava no ideal progressista das Luzes, às finalidades exteriores (a liberdade e a felicidade). [...] No mundo técnico, totalmente sob a alçada da razão instrumental, somente conta o rendimento, quaisquer que sejam os objectivos. Mais exactamente ainda: o único objectivo, se ainda existe algum, é o da intensificação dos meios como tais. [...] É preciso, aconteça aquilo que acontecer, custe aquilo que custar, desenvolver para desenvolver, progredir ou perecer, mais ninguém sabe verdadeiramente se o desenvolvimento enquanto tal, quer dizer, o crescimento do poder instrumental traz aos homens mais felicidade e mais liberdade (Ferry, 2002: 254-255).

Estamos, pois, perante uma interpretação filosófica que ajuda a compreender como é que os fins se eclipsaram a favor duma preocupação exclusiva dos meios, e este centramento nos meios em detrimento das finalidades ajuda, por sua vez, a melhor compreender a singularidade histórica dos Tempos modernos, que, no nosso caso concreto, tem a ver com uma visão do mundo tão dominada pela técnica. Esta fascinação do “homem faustiano” (Oswald Spengler) pelos milagres da técnica foi continuando num crescendo até praticamente aos anos 70 da Segunda Modernidade aceitando que esta tenha, no prolongamento da primeira, tido o seu início por volta de 1860 com a 2ª Revolução Industrial, com a generalização da abordagem científica e técnica e com o aparecimento e expansão das Ciências Humanas. Neste sentido, as palavras de Spengler ajudar-nos-ão, por certo, a melhor compreender em que consiste não somente a vontade de domínio que a cultura fausta exerce sobre a natureza, como também nos ajuda a perceber que o tempo de Prometeu já passou e o novo Mestre é Fausto:

Construir, pois, por si-mesmo, um mundo – ser, então, um deus – tal é o sonho dos inventores da era Fáustica. Foi a partir desse sonho que jorraram as formas sucessivas e inumeráveis das nossas máquinas, concebidas e modificadas sem cessar, sempre como o objectivo de chegar o mais perto possível desse limite inacessível que é o *perpetuum mobile*. Assim, a ideia que o animal predador tem a sua presa estende-se, na sua latitude, até ao extremo limite. Não é apenas esta ou aquela realidade parcelar do

universo – tal o caso de Prometeu ao apoderar-se do fogo celeste – mas o próprio Universo, com o seu segredo energético; esta é a presa a atingir com a criação da nossa Cultura. Mas aqueles que não sentiam em si essa Vontade de Domínio sobre a Natureza atribuíram, necessariamente, a este projecto uma virtualidade diabólica. O facto, sempre houve quem considerasse as máquinas como invenção do Demónio (1980: 108-109).

No mito de Prometeu é a conquista de conhecimento, da ciência e do domínio da natureza que assumem um lugar de destaque, porém no mito de Fausto aquilo que é preponderante é o fascínio da acção, da técnica e do domínio técnico-cientificizante do homem. Numa palavra, é a vontade de potência e de domínio do mundo que desempenha um papel crucial neste mito também ele, à semelhança do mito de Prometeu, heróico. Fausto, ao contrário daquilo que os marxistas afirmam, não é meramente um novo Prometeu, ele, como nos diz Gilbert Durand, não é titanesco, mas demoníaco. É um Prometeu amputado (derivação por amplificação e por empobrecimento na terminologia durandiana), pois a filantropia prometeica não é mais apanágio de Fausto: “Fausto é solitário e egoísta, Prometeu é solitário mas é social” (Durand, 1998: 106). Do ponto de vista do género utópico, o mito de Fausto abre para o tempo em que as utopias são simultaneamente científicas e sociais e que permitem, graças ao conhecimento e à técnica científicos, transformar ora mais profundamente, ora menos o planeta, a ordem social e a própria natureza humana.

Do ponto de vista educacional, assiste-se a movimentos que corrigindo os atrasos, “esquecimentos” e desvios das primeiras revoluções liberais e contra-revoluções absolutistas que se lhe opuseram mas, sobretudo, os exageros das primeiras fases do capitalismo selvagem e pouco educacional da 1ª Revolução Industrial, vão generalizando a alfabetização linguística e matemática de cada vez maiores percentagens da população nas grandes metrópoles europeias. Ao mesmo tempo, acontece (a ritmos muito diferentes) a introdução do ensino científico que, contudo, até meados do século, é de fraca qualidade, assente numa visão cumulativa e factual de ciência que, não parando de elogiar seus feitos triunfais, é vista como indiscutível supostamente neutra e imparcial. Nas colónias, contudo, a situação é diferente. Exploradas de seus recursos, abandonadas a si próprias pelo triunfo dos movimentos revolucionários locais ou ainda mantidas sobre dominação (como aconteceu até 1974 com as colónias portuguesas em África), imensas massas populacionais continuam sem ter acesso a qualquer educação, quanto mais a uma educação de qualidade.

Se é verdade que a crença ilimitada no progresso técnico-científico e industrial, como benfeitor da humanidade em ordem à realização da felicidade universal na terra, e a fé no homem ainda modelam o mito de Fausto, contudo estas facetas assumem contornos



diferentes daqueles que tinham no mito de Prometeu: « o pensamento cientificista crê reconhecer nele, à maneira de Prometeu e às vezes juntamente com este (como em H. Hango, *Faust und Prometheus*, 1895), a figura ideal da humanidade moderna que aspira à liberdade, à acção, ao progresso » (Dabezies, 1998: 337; 1988: 324). Enquanto Prometeu, pelas suas qualidades, estava absolutamente convicto que o progresso, simbolizado pela arte do fogo, libertaria a humanidade da escravidão e das trevas, já Fausto, na sequência do seu pacto com o demónio, estava condenado à perdição porquanto se a “aspiração ao Conhecimento e ao Amor faz toda a grandeza do homem, mas ela deve também conduzi-lo inelutavelmente a estender suas pretensões além dos limites da humanidade, empurrando-o desse modo para a ruína, para o fracasso e o desespero” (1998: 340). A fé no homem converte-se mais na fé que ele deposita no pacto que estabelece com o demónio Mefistófeles para obter poderes extraordinários de transformar a natureza humana, nomeadamente o poder de rejuvenescer. Deste modo, o pacto diabólico “exprime o quanto a liberdade humana é capaz de empenhar-se a fundo no mal, a ponto de ligar-se a ele, e até mesmo a ponto de encerrar-se dentro dele e de alienar-se inteiramente ela mesma. É, por sinal, o desejo mais profundo do homem (desejo de eternidade, impaciência com os limites ou vontade de afirmar-se) que o impele a essa tentativa radical” (1988: 340-341). Daí que o « homem faustiano » encarne a vontade de potência, o entusiasmo pela ciência, a felicidade e o desejo de viver do homem do século XX e XXI. A imagem mítica de Fausto ressurgiu impetuosamente na segunda metade do século XX até aos dias de hoje, confirmando a tese de Gilbert Durand sobre a permanência do mito, quando este afirma: “Creio, efectivamente, que um mito nunca desaparece – ele pode adormecer, pode definhir, mas está à espera do eterno retorno [...] porque a semente mítica pode sempre germinar de novo” (1998: 111).

Os brutais confrontos mundiais que marcaram a primeira metade do século XX são bem filhos de apropriações complexas do mito faustiano, já que servidas pela ciência e a técnica (umas mais do que outras), as potências europeias se envolvem na luta pelos espaços de influência que garantam os recursos necessários à alimentação da máquina científico-técnica e produtiva capitalista. Tal acaba por levar dois embates brutais que se espalham pelo mundo, destruindo importantes infra-estruturas e matando milhões de pessoas. Tal realidade complexifica-se, no caso da segunda guerra mundial, com a consolidação e entrada em cena de estados cujo poder se baseia em ideologias de inspirações faustianas diversas (por vezes mescladas com outras tendências míticas que, durante certo tempo, foram dotadas de grande poder de atracção de massas e elevada capacidade de choque. Trata-se da afirmação de, por um lado, do bloco soviético de

socialismo de estado, com pretensões hegemônicas e vocação internacionalista e, por outro lado, das tentações nacionais-socialistas/fascistas, de base populista, que se instalaram em certas potências européias e alguns países “menos desenvolvidos” (nomeadamente, Brasil) e se aliaram a certos impérios tradicionais, como o Japão. Do entrelaçamento de todas estas forças e seus posteriores realinhamentos — sempre apoiado na base científico-tecnológica que, primeiro, suporta o esforço de guerra e, depois, os esforços de paz — resultou um mundo de pós-guerra em que as questões de desenvolvimento e sua institucionalização ganham decisiva importância.

## **2. O Desenvolvimento Sustentável (e a educação que visa promovê-lo): sob o signo de Frankenstein e da Idade de Ouro**

O conceito de *desenvolvimento sustentável* filia-se na chamada na 2ª metade da Segunda Modernidade, especialmente a partir dos anos setenta do século XX, onde se destaca o contributo de Ignacy Sachs com a sua noção de “ecodesenvolvimento” (1972). Este conceito parte da constatação de que os recursos naturais são simultaneamente complexos, finitos e incertos, daí a necessidade de pensar de outro modo o modelo de *desenvolvimento* que vinha a Primeira Modernidade e ainda muito presente na 1ª metade da Segunda. Por outras palavras, o futuro é encarado na sua dimensão incerta, como limite potencial, mais do que como uma fonte de recursos. É a partir de 1980 que o conceito de *desenvolvimento sustentável* (*sustainable development* em inglês, *développement durable* em francês) começou a ser utilizado pela União Internacional para a Conservação da Natureza, mas foi em 1987 com o *Relatório Brundtland* ou *O Nosso Futuro Comum*, e em 1992 com a *Cimeira da Terra*, realizada no Rio de Janeiro, donde saiu a “Agenda 21 para o século XXI”, que este conceito se tornou mais familiar: “A declaração do Rio afirma que o progresso económico a longo prazo é indissociável da protecção do ambiente e que ele exige uma parceria estreita e equilibrada entre os governos, os seus povos e os sectores chave das comunidades humanas” (Declaração do Rio, 2002: 298). Todo um esforço de reflexão em torno deste conceito foi continuado pela *Cimeira Mundial do Desenvolvimento Sustentável* em Joanesburgo (Agosto de 2002) e pela *Conferência Internacional sobre a Água em Kioto* (2003).

A perspectiva de *Educação para o Desenvolvimento Sustentável* (EDS) assenta na realização de vários importantes reconhecimentos e na possibilidade de superar algumas contradições. Efetivamente, a EDS faz questão de assinalar a interligação entre os aspectos

ambientais, econômicos e sociais (incluindo políticos) do desenvolvimento, ligados por uma componente cultural de base. Reconhecendo a existência de contradições, a EDS faz o elogio do caminho a percorrer, ou seja, de como poderá/deverá ser possível ir construindo um futuro, sociedades e formas de desenvolvimento mais sustentáveis, assentes na ideia de compromisso transgeracional. A possibilidade de, sem pôr em causa o bem-estar e qualidade de vida humanos, assegurar uma lógica de maior equilíbrio na inter-relação humano-natural e uma maior equidade na relação pessoas-pessoas é o objetivo do DS. Criar condições para que todos tenham competências para ajudar nesse percurso, através do progressivo exercício dessas próprias competências, é o propósito da EDS. Sendo um caminho a percorrer, o desenvolvimento sustentável será a constante procura dessa aproximação a uma Moderna Idade do Ouro, enquanto metáfora de intencionalidade para uns, mito pregnante e configurador de sentidos para nós.

Mas para melhor percebermos as implicações míticas que percorrem o *desenvolvimento sustentável* e a educação que visa promovê-lo, importará vermos com mais pormenor a natureza da Segunda Modernidade, especialmente a sua 2ª metade. Assim, há autores, como é o caso de Jean-François Lyotard, que preferem denominá-la de “sociedade pós-industrial” ou de “Pós-Modernidade”, e outros de Terceira Modernidade. A Segunda Modernidade, como já atrás o referimos, iniciou-se com a 2ª Revolução Industrial (1860-1900), passou pela 3ª Revolução Industrial com a aplicação das novas descobertas científicas no processo produtivo, de que a informática, a microelectrónica, a robótica, as telecomunicações (lembre-se a internet), a engenharia genética, a indústria aeroespacial podem ser exemplo, para entrar, no último quartel do século XX, na 4ª Revolução que bem pode ser designada de Biotecnológica porque elege a biotecnologia e a nanotecnologia como os seus suportes avançados.

A Segunda Modernidade, embora tenha retomado muitos dos pressupostos da Primeira, coloca alguns deles e a sua lógica em causa, nomeadamente aqueles ligados à ciência e à técnica. Por outras palavras, ela veio gradualmente tomando consciência dos variadíssimos riscos que uma determinada concepção de *desenvolvimento*, pós mundialização das ciências e das técnicas acarretou para a sustentabilidade da Terra e, conseqüentemente para a própria vida que paulatinamente se estava tornando difícil senão mesmo impossível. Esta Segunda Modernidade inaugura, por um lado, um novo paradigma, ou seja, uma nova relação do sujeito com o meio ambiente, pois é este agora que nos aparece como vítima enquanto o progresso técnico-científico e industrial, pelo menos muitas das suas conseqüências, é abertamente colocado em causa, e, por outro, procura

conciliar as crenças da Primeira Modernidade (o progresso das ciências e as técnicas como instrumento de emancipação humana) e as utopias da anti-modernidade (a nostalgia das comunidades primitivas naturais, destruídas pela industrialização moderna). A novidade e a força de atração do *desenvolvimento sustentável* são que ele apresenta como um facto natural a conciliação harmônica dos sonhos prometeicos com os sonhos comunitários e igualitários da anti-modernidade, quando na sua essência não o é.

Assim, a Segunda Modernidade questiona se a ciência como progresso, realmente nos conduz em direção a uma nova “Idade de Ouro”, no sentido que Francis Bacon lhe dava na sua *Nova Atlântida* (1627). Ou então, se pelo contrário e à luz do *desenvolvimento sustentável*, não se torna necessário senão mesmo imperativo questionar tanto a fé exclusiva e sem limites no progresso técnico-científico, tanto o modelo de mercado. Em síntese, na óptica do *desenvolvimento sustentável* o modelo de desenvolvimento e de crescimento, que assenta na exploração tecnológica incontida dos recursos naturais, da Primeira Modernidade deve não somente ser posto em causa, como também o próprio modelo de Estado-nação científico democrático:

Desde logo do lado da ciência, e das suas relações com a natureza, o final do século XX é o lugar de uma verdadeira revolução: não é mais a natureza actualmente que engendra os maiores riscos, mas a pesquisa científica; não é mais a primeira que é preciso dominar, mas bem a segunda, porque, pela primeira vez na sua história, ela fornece à espécie humana os meios da sua própria destruição (Ferry, 2002: 257).

Ao longo da Segunda Modernidade questionou-se novamente, pois já antes Martin Heidegger e Oswald Spengler o tinham feito ainda que numa perspectiva filosófica, se as realizações científicas e tecnológicas, enquanto fins em si mesmas, se nos tornaram quer mais felizes, quer mais livres e aqui evocamos o conhecido mito de Frankenstein que narra a história de como é que uma criatura dita monstruosa foi fabricada, de acordo com as leis científicas mais modernas, pelo seu criador de nome Victor Frankenstein e se lhe escapa, começando a causar o pânico e a destruição (Lecerle, 1988: 5-25; Meirieu, 1996: 41-56). A este respeito, não deixa de ser importante de realçar que o verdadeiro monstro não é a criatura (que aliás nunca teve nome), mas sim o médico erudito que, sequioso de conhecimentos e à semelhança de Prometeu, quer roubar aos deuses o segredo da vida, ou seja, como dar vida a um ser inanimado e mesmo descobrir o segredo de gerar a vida. Também não será um simples acaso que o título do romance de Mary Shelly seja *Frankenstein ou o Prometeu moderno* (1818), assim como não deixa de ser importante o desfecho do próprio romance em que criatura e criador conhecem um fim trágico. Sem entrarmos aqui se Frankenstein é um mito e nas suas interpretações, importa, contudo,

sublinhar, com Jean-Jaques Lecercle, que este mito, em que a criatura eclipsa o seu criado, evoca os temas do orgulho (*hubris*) e da revolta mediados pelos mitos de Fausto e de Prometeu, e a tensão entre a natureza e a sociedade que explica, segundo o autor, a origem paradoxal da violência que é a característica mais explícita no Frankenstein:

Certamente que há do Dr. Fausto no Victor Frankenstein cuja paixão pelo conhecimento e orgulho se revelam ser uma forma de *hubris*. E há do Mefisto no monstro, não somente no seu poder e na sua maldade, mas também na sua eloquência tentadora. [...] Frankenstein é punido pela sua *hubris*, por ter desobedecido às ordens divinas, ameaçado a ordem do cosmos, e o monstro é o equivalente à águia ou ao abutre que atormentam Prometeu. [...] se o monstro, na série dos seus assassinios, se comporta como uma incarnação desta violência contagiosa do estado de natureza [...] não foi sempre assim. Esta violência, foi a sociedade dos homens que lha impôs; no seu estado de natureza, o monstro é uma criatura confiante, afectuosa e pacífica, e a sua fealdade não é senão física. [...] Existe uma contradição entre o natural e o social, mas é o social que é violento, não o natural (1988: 17-19, 23).

Assim, e de acordo com os ensinamentos deste mito, os seguidores do progresso técnico-científico deverão interrogar-se sobre o sentido da transformação e da exploração da natureza seja ela ambiental, seja ela ecológica. Aquilo que o mito nos diz é que as criações tanto da técnica como da ciência poderão escapar ao controlo dos seus criadores até ao ponto de tornar o desenvolvimento sócio-económico, ecológico e cultural insustentável e, por conseguinte, de comprometer a sobrevivência da vida humana e vegetal na Terra.

A emergência da chamada Educação Ambiental, nos finais dos anos 60 e inícios dos anos 70, é um reflexo inquestionável desta infra-estrutura mítica frankensteiniana, no sentido da assimilação dos ensinamentos que o mito encerra. A ocorrência de grandes desastres ambientais de proporções globais, mistura-se com os movimentos contra-culturais e as lutas políticas de Maio de 68. O panorama educativo afirma-se como cada vez mais assimétrico e, às percentagens de alfabetização progressiva, almejando os 100%, das potências europeias mais de vanguarda, juntam-se as elevadas taxas de analfabetismo de certas regiões da Ásia e da África. Assim, à defesa da educação ao longo da vida... combina-se com a defesa da educação para todos e da educação para a literacia(s). A cada vez maior consciência de como o tipo de desenvolvimento que foi seguido gerou a crise em que vivemos mistura-se com a necessidade de não pôr em causa os lucros brutais que as grandes multinacionais e outros poderosos interesses querem continuar a assegurar. A tal contradição junta-se uma outra: como conciliar a necessidade de travar certas formas de desenvolvimento e conservar o ambiente, com a justa aspiração de desenvolvimento dos países “menos desenvolvidos”.

Pensamos que quer os teóricos do *desenvolvimento sustentável*, quer aqueles que aplicam na prática as suas teses fundamentais confrontaram-se, provavelmente sem o denominar, com os dilemas que o mito de Frankenstein suscita, daí o admitirmos que tenham colocado a ênfase na dimensão comunitária, igualitária e anti-moderna, que o conceito de desenvolvimento sustentável contém, em detrimento das suas dimensões prometeica e faustiana. É pois aqui que encontramos, a nosso ver, o mito da Idade de Ouro, visto que o leque variado de definições de *desenvolvimento sustentável* que tivemos oportunidade de ler (Ducroux, 2002: 292-293), todas elas re-enviam, directa ou indirectamente, para os mitologemas desse mesmo mito: a paz, a abundância, a longevidade, a vida harmoniosa e pacífica entre os homens e a natureza. O mito da Idade de Ouro (*aurea aetas, aurea saecula, tempus aureum*) é um mito universal que trata de um estado de natureza idílico habitado por uma humanidade androgínica, em comunhão com os deuses e em total harmonia consigo mesma e, como tal, tem uma relação de parentesco com os Campos Elísios, com as Ilhas dos Bem-Aventurados, com o Jardim das Hespérides e com a Arcádia.

A Idade de Ouro é um mito situado num algures espacial e numa espécie de um *illud tempus* paradisíaco (*in illo tempore*), apontando para uma existência ideal, feliz e perfeita. Trata-se de um mito que oferece uma imagem dum mundo e duma época onde o homem, os animais, as plantas e o céu viviam em harmonia, ou seja, gozavam de um entendimento perfeito. Viviam em paz, em segurança e felizes, pois não se preocupavam nem com a sua subsistência, nem com as condições climatéricas, pois elas eram sempre amenas e agradáveis. Reenvia igualmente para uma terra de abundância, onde os alimentos necessários para os humanos e animais surgiam naturalmente, sem necessidade de serem cultivados ou produzidos. Por outras palavras, os bens de alimentação e outros eram oferecidos, sem qualquer esforço e em quantidade, espontaneamente a todos aqueles que assim o desejassem. Por fim, é uma espécie de “Paraíso”, com a nostalgia que lhe está associada (Eliade, 1990: 78-94), que desconhece o trabalho, a organização sócio-política, comercial e industrial e, conseqüentemente, não há lugar quer para a propriedade, quer para os meios de produção. Neste contexto, é um lugar que não está sujeito à usura temporal, pois o tempo da Idade de Ouro não se distingue propriamente do “Tempo das Origens” (*in illo tempore*), ou seja, num tempo que escapa a qualquer possibilidade de datação cronológica, pois a Idade de Ouro é aquela que surge no começo fora do tempo da história (Bauza, 1993: 19-75, 1996: 53-62; Gusdorf, 2005: 13-43; Sun, 2000: 247-267; Wunenburger, 2002: 22-41). Foi portanto esta Idade que precedeu o ciclo temporal que se

foi paulatinamente degradando mediante a decrepitude das Idades que lhe sucederam (as Idades da Prata, do Bronze e do Ferro), e com as invenções técnicas da civilização correspondentes a essas Idades:

O mito da Idade de Ouro designa então uma época em que a humanidade era suposta viver sem artifícios, sem invenções técnicas, mas também sem instituições, sem mediação das leis, numa espécie de estado de natureza oposto à cultura. A Idade de Ouro precede portanto o momento onde o homem se tornou um ser histórico acedendo a um desenvolvimento, o da civilização (Wunenburger, 2002: 27-28).

O mito da Idade de Ouro exprime, mediante os mitologemas da paz, da abundância e da longevidade, as aspirações profundas da humanidade que se traduzem numa forma de vida harmoniosa, pacífica e plena de felicidade. De acordo com Jean-Jacques Wunenburger é possível descortinar três orientações neste mito, a saber: o sentido da História, a concepção da justiça e a representação da natureza. Para o nosso propósito, apenas reteremos este último aspecto que atribui um valor não somente imediato (interesse técnico-instrumental), mas mediato (simbólico e afectivo) ao planeta no qual vivemos. É uma relação que se fundamenta na “consciencificação da universalidade e fundamental identidade da vida” (Cassirer, 1961: 58) inerente à mentalidade do homem tradicional que mantinha com todas as formas de vida uma relação de profunda simpatia, ou seja, de profunda comunhão. Nas palavras de Ernst Cassirer, o que encontramos na crença primitiva é “um profundo e ardente desejo dos indivíduos no sentido de se identificarem com a vida da comunidade e com a vida da natureza. Esse desejo é satisfeito pelos ritos religiosos. Aqui os indivíduos fundem-se num todo homogéneo” (1961: 58). Deste modo, o homem tradicional sente-se membro da “sociedade da vida” em que homens e elementos da natureza estão no mesmo plano, unidos por um sentimento profundo. O homem não se encontra num nível superior a esse plano, não se encontra numa situação privilegiada. É um tipo de sociedade que abrange todos os seres da natureza, tanto animados como inanimados, à qual pertence o homem tradicional que não segue as leis da causalidade clássica, mas antes uma relação emocional e de simpatia, pois a vida e a morte da natureza é parte integrante do grande drama da morte e da sua transformação numa nova forma de vida.

A vida do homem tradicional, com uma mentalidade tão próxima de todas as formas de vida, vive em concordância com o mito da Idade de Ouro que exprime uma atitude reverencial perante a Terra Mãe (Gaia, Géia ou Gê), além de conviver com ela de uma forma íntima e solidária. Por outras palavras, este mito exprime uma concordância universal com todas as formas de vida natural e na luta pelo equilíbrio ecológico, que é uma condição

necessária para contribuir para que as ecologias social e mental ou da subjectividade humana possam encontrar o seu equilíbrio:

Esta sociedade ideal de seres felizes da Idade de Ouro assenta, com efeito, num respeito espontâneo dos processos naturais da vida, ao abrigo de toda a violência. [...] os autores da Idade de Ouro vêem na vida natural uma ordem perfeita, que só os homens podem perturbar. A Idade de Ouro permite, portanto, imaginar uma simpatia confiante entre vivos que resulta do seu respeito pela ordem cósmica. [...] O vegetarianismo místico, motivado pela condenação do consumo de outros seres vivos que tornam o homem impuro, constitui portanto um meio para participar numa concórdia natural universal, de que o mito constitui o fundamento (Wunenburger, 2002: 34).

Pensamos, portanto, que os teóricos e os políticos do *desenvolvimento sustentável* quer nos seus escritos, quer nos Relatórios Oficiais reactivaram ou reactualizaram o mito da Idade de Ouro, o que corresponde, na verdade, ao lado optimista do imaginário mítico, pois poderiam igualmente ter visado o seu lado escatológico, ou seja, os mitos que tratam do fim da vida e do universo com cenários apocalípticos diversos. Esta questão abre para uma temática, que não a podemos desenvolver aqui, crucial nos debates entre a relação mito e ideologia que é precisamente a do retorno do mito, da sua perenidade, derivação e usura no imaginário sócio-político (Durand, 1998: 91-118; Sironneau, 1980, 9-28, 2005: 183-192; Mardones, 2005; Eliade, 1990: 21-39, 1993: 200-235):

Reconhecendo que os grandes temas míticos continuam a repetir-se nas zonas obscuras da psique, pode-se perguntar se o mito, enquanto modelo exemplar do comportamento humano, não sobrevive também, sob uma forma mais ou menos degradada, nos contemporâneos. Parece que um mito, tal com os símbolos que ele dispõe, não desaparece nunca da actualidade psíquica: ele muda somente de aspecto e camufula as suas funções (Eliade, 1990: 26).

Assim, quanto aos mecanismos que explicam a peridade das estruturas míticas, pensamos que o filósofo da educação além de poder constatar a existência de estruturas comuns entre as formas diversas das representações colectivas, pode igualmente interpretá-las à luz da antropologia e da psicologia de profundidades, procurando assim explicar a perenidade dessas estruturas seja à luz de características permanentes inerentes a uma condição humana universal que coabitam com as transformações histórico-culturais; seja procurando, como o faz a fenomenologia, determinados modos de ser universais e permanentes na condição humana; ou então, a partir, como o faz a psicologia junguiana, da hipótese da existência de imagens arquetípicas que provêm dos níveis mais profundos da psique:

Um mito dá que sonhar, dá que pensar, mas ele oferece também razões de viver e de agir. A Idade de Ouro, em particular, serve para alimentar as crenças, para motivar as esperanças, mesmo para organizar os tipos de acções sobre os homens e as coisas. [...] Parece portanto que, confrontados com as condições ordinárias da vida (mortalidade,



sofrimento, trabalho, desventura ou conflitos com o outro), os homens cultivaram sempre a imagem de uma outra vida, para si próprios como para a sua sociedade, em que a existência, com duração infinita, desenrolar-se-ia com facilidade na feliz concórdia. Estas imagens que se associaram a uma Idade de Ouro, uma espécie de Paraíso ou de Éden, constituíram o núcleo de mitos, de crenças colectivas em quase todas as civilizações (Wunenburger, 2002: 35-40).

Este mito, com as imagens que lhe estão associadas e atrás já explicitadas, apareceram no século XX nas várias versões modernas de milenarismo (nacional-socialismo e comunismo), nas correntes esotéricas ou ocultistas (na designada *New Age* americana), e nas várias sensibilidades ecológicas cujos discursos contêm referências directas ou indirectas ao cenário mítico da Idade do Ouro.

### **3. O *envolvimento sustentável* sob o apelo da Terra-Mãe (Gaia)**

O nosso último ponto desenrola-se sobre o fundo de uma narrativa, transmitida por um artista caiçara de Paraty, chamado Perequê, na qual se confrontam imagens muito significativas entre o *envolvimento sustentável* e o *desenvolvimento*:

Para o caiçara de Paraty, a chegada da estrada Rio-Santos nos anos 70 significou o começo da era do desenvolvimento. Até então, há alguns séculos, as populações caiçaras tinham uma vida muito adaptada às características das florestas, rios e mares das suas religiões. Era uma vida intensamente *envolvida* com a natureza. Logo pela manhã, às 4 ou 5 da madrugada, dependendo da maré e da lua, saía-se para pescar ou mariscar. No meio da manhã, depois do café, trabalhava-se na roça. Depois do almoço era hora de pescar ou continuar o trabalho na roça. Dependendo do dia, era a vez de fazer farinha; ir à mata retirar madeira para fazer a canoa, remo, etc; sair para caçar e colher planta medicinais; ou organizar actividades culturais tradicionais. Era um calendário de actividades muito intenso, de muito trabalho, desconhecido pela maior parte das pessoas dos centros urbanos. Com a chegada da Rio-Santos, chegou o desenvolvimento. O caiçara, assediado por turistas deslumbrados pela pureza e beleza das suas terras, não resistiu à tentação e trocou seus terrenos por um 'monte de dinheiro'. Depois de alguns anos na cidade, o dinheiro se mostrou pouco e fugaz, e chegou a dor da fome, a tristeza da pobreza, a angústia da prostituição e marginalização dos filhos, e a saudade da terra natal. Chegou também o conhecimento sobre o que era desenvolver" (Viana, 1999: 2).

Do exposto, que pode ser tomado como uma metáfora viva no sentido que lhe dá Paul Ricoeur, sente-se palpitar o tipo de imaginário que está subjacente a uma concepção de *envolvimento sustentável*, assim como da visão do mundo e do modo de vida que lhe está associado. Este tipo de imaginário social está enformado da relação de simpatia e de comunhão fisiológica e anímica que o homem tradicional mantinha com todas as formas de vida. Assim, havia como uma relação simbiótica entre as comunidades tradicionais com a natureza e, por conseguinte, uma forte identidade com tudo o que tivesse a ver com a Terra Mãe. Nesta perspectiva, a natureza não era mais olhada e pressentida como um Outro, mas

como um prolongamento do sujeito e, conseqüentemente, receptáculo vivo das suas acções.

Partindo da narrativa acima transcrita, podemos interrogarmo-nos sobre a orientação mítica subjacente ao *envolvimento sustentável*, dando-nos assim conta que este tipo de *envolvimento* mais do que reactualizar o mito da Idade de Ouro, como acontecia com o *desenvolvimento sustentável*, visava uma *renovatio mundi* baseada numa harmonia envolvente, numa con-fusão, com a Terra-Mãe em que a escuta e o respeito pelos seus ritmos assumia contornos de ritual religioso:

Porque os ritos repetem aquilo que se passou *in illo tempore*, no tempo mítico; eles reactualizam o acontecimento primordial contado nos mitos. Assim, nós encontramos nos rituais da Terra Mater o mesmo mistério que nos revela como a Vida nasceu de um germe escondido numa 'totalidade' indistinta, ou como ela se produziu no seguimento da hierogamia entre o Céu e a Terra, ou ainda como ela brotou de uma morte violenta, a maioria das vezes voluntária (Eliade, 1990: 228).

Neste ambiente, procura-se uma regeneração colocada sob os auspícios das deusas da fecundidade telúrica que podem ser deusas da vegetação e da agricultura - especialmente Deméter, ainda que Ártemis pudesse ser referida como deusa do reino vegetal e da natureza selvagem (Lévêque; Séchan, 1990: 353-365) ouvindo atentamente os seus oráculos que tiveram sempre muito a dizer sobre o modo como se pode "tornar a vida possível" (Ducroux, 2002: 9-12). Todavia, esta simpatia para com a Terra Mãe e estes comportamentos ritmados pelos ciclos das estações e pelos dias percebem-se melhor à luz não somente das tradições ancestrais das comunidades tradicionais, de que a caiçara é um exemplo, mas à luz do simbolismo da Terra Mãe estudado, nomeadamente por Mircea Eliade (1949: 211-231, 1990: 192-233). De acordo com o autor, antes de ser considerada como uma deusa mãe, como uma divindade da fertilidade, a Terra impôs-se como Mãe (*Terra Mater* ou *Tellus Mater*)), como a *Genetrix* universal, como a Grande Ama e como Mãe gigante, encarada também como "uma potência criadora puramente cósmica, assexuada ou, se se prefere, sobre-assexuada" (1990: 208). A Terra tornou-se Mulher, Mãe venerada e respeitada quer pelas suas características benéficas como terríficas que, aliás, os atributos das deusas gregas ligadas à agricultura e à vegetação o atestam, bem como os seus mitos nos revelam os mistérios do nascimento, da criação e da morte dramática seguida da ressurreição. Assim, não surpreende que a Terra-Mãe (Gaia ou Gê) tenha dado lugar, no quadro da evolução dos cultos agrícolas, à figura de uma Grande Deusa da Vegetação, da fertilidade e da colheita de que a deusa grega Deméter (filha de Rea e Cronos), que é a deusa da agricultura e do trigo, é um bom exemplo na qualidade de Deusa Terra em que o seu culto tinha primitivamente por

objecto assegurar a fertilidade dos campos (Guthrie, 1956: 313; Lévêque; Séchan, 1950: 2216-2220; 1990: 135-173; Eliade, 1949: 284-314):

A terra é valorizada em primeiro lugar porque ela tem uma capacidade infinita de dar fruto. É por isso que, através do tempo, a Terra Mãe se transforma insensivelmente numa Mãe dos Grãos. [...] É verdade que Gê ou Gaia é finalmente substituída por Deméter, mas a consciência da solidariedade entre a deusa dos grãos e a Terra-Mãe não se perde nos Helénicos. [...] Através da ‘forma’ das Grandes Deusas agrícolas, pode-se reconhecer a presença da ‘senhora do lugar’, a Terra-Mãe. [...] A passagem da Terra-Mãe à Grande Deusa agrícola é a passagem da simplicidade ao drama. [...] Mas a Terra Mãe nunca perdeu os seus privilégios arcaicos de ‘senhora do lugar’, de fonte de todas as formas vivas, de guardiã das crianças e de matriz na qual se enterra os mortos a fim que eles aí repousam, que aí se regenerem e que retornem à vida graças à santidade da Mãe telúrica (1949: 228-229).

Se a Terra é uma Mãe viva e fecunda, tudo aquilo que ela produz é simultaneamente orgânico e animado; não somente os homens e as plantas, mas também as pedras e os minerais. [...] As suas possibilidades de criação são ilimitadas: ela cria por hierogamia com o Céu, mas também por partogénese ou por imolação. [...] A Terra-Mãe encarna o arquétipo da Fecundidade, da criação inexaurível. É por esta tendência que ela tem a tendência a assimilar os atributos e os mitos de outras divindades da fertilidade sejam elas lunares, aquáticas ou agrícolas. Poder-se-ia dizer que a Terra-Mãe constitui uma ‘forma aberta’ susceptível de se enriquecer indefinidamente, e que e por esta razão que ela absorve todos os mitos relacionados com a Vida e com a Morte, com a Criação e com a geração, com a sexualidade e com os sacrifícios. [...] Nós não insistimos sob o aspecto nocturno e funerário da Terra-Mãe enquanto Deusa da Morte; nós não falamos dos seus traços agressivos, terríficos, angustiantes. Mas mesmo a respeito desses aspectos negativos e angustiantes, não se pode perder de vista uma coisa: se a Terra se torna Deusa da Morte é justamente porque ela é percebida como a matriz universal, como a fonte inesgotável de toda a criação (Eliade, 1990: 209, 227-228, 232).

Neste contexto compreende-se melhor a experiência mística de autoctonia, apresentando-se esta, aos nossos olhos, como uma das características mais emblemáticas do *envolvimento sustentável*. Ela fala-nos do sentimento profundo da nossa ligação à Terra como se por ela tivéssemos sido criados, do mesmo modo como a Terra fecundou os rochedos, as árvores, as flores e os rios. Assim a autoctonia deve ser compreendida como “um sentimento de estrutura cósmica que ultrapassa em muito a solidariedade familiar e ancestral” (1990: 203), sendo graças a ela que se experiencia e se reactualiza o sentimento arquetipal de pertença a uma grande unidade cósmico-biológica, e se vive também como a nossa existência pertencesse sempre àquele lugar e àquela comunidade. Por conseguinte, pela experiência da autoctonia o ser humano torna-se solidário da Vida enquanto reflexo da Terra-Mãe, tratando-se, portanto, aqui de uma solidariedade biológica: “A solidariedade que existe entre o telúrico por um lado, o vegetal, o animal, o humano por outro, é devida à vida que é a mesma por todo o lado. A sua unidade é de ordem biológica” (Eliade, 1949: 223). Por sua vez, esta solidariedade biológica encontra-se intimamente ligada aos símbolos e ritos de renovação da vegetação: “Através da vegetação, é a totalidade da Vida, é a Natureza que se

regenera por múltiplos ritmos, que é ‘honrada’, promovida, solicitada. As forças vegetativas são uma epifania da vida cósmica” (1949: 279-280).

Do ponto de vista educacional estas perspectivas estão identificadas com correntes e sectores ideológicos que vão desde o individualismo ou vanguardismo ecológico de pequenos grupos até uma utopia naturalista de vocação anti-desenvolvimentista, passando por variadas formas de acção social crítica, anti-capitalista.

## **Conclusão**

Por último, realçamos que a visão do mundo daqueles e daquelas que se revêem na filosofia do desenvolvimento sustentável, que faz das “três ecologias” explicitadas por Félix Guattari a sua pedra-angular, não se limita tão-somente a uma reacção comprometida com a vida bio-cósmica, pois essa relação de simpatia não pode também deixar de implicar todo o modo de ser do sujeito na suas vertentes sócio-política, ecológica e psicológica: “Utilizando os ‘símbolos’ vegetais e homenageando um ‘signo’ vegetal, tal significa a Vida em todas as suas modalidades, a Natureza no seu infatigável e fecundo trabalho” (1949: 280).

O que pretendemos pois dizer, é que, por um lado, o *envolvimento sustentável* modifica não só a concepção que nós temos da Terra, como igualmente a ideia que nós fazemos de nós próprios e do nosso futuro social e político. É então uma concepção que implica necessariamente uma mudança de paradigma ainda em aberto, e que suscita uma série de desafios à criatividade e ao comprometimento de todos aqueles que estejam dispostos a escutar os oráculos da Terra Mãe. Porém, essa escuta pressupõe uma condição necessária, ainda que não suficiente, que é aquela de renunciarmos aos efeitos perversos da *hybris*, ou seja, de sabermos renunciar “ao fantasma das desmesura e da grandeza e a reaprender o político no sentido forte, a saber a determinação colectiva do estar em comunidade” (Bourg, 2002: 249).

Uma educação para um futuro e sociedades mais sustentáveis terá sempre que ser uma Educação para o (Des)envolvimento Sustentável, no sentido em que pretende desenvolver através da redescoberta e da revalorização do envolvimento com a natureza e com os outros. Assumindo esses jogos de contrários, assume-se a sua complexidade e a complexidade do mundo que pretende transformar e aqui nos encontramos com o retorno de Hermes, como nos lembra Gilbert Durand, como aquele deus que, devido à sua natureza de se passear pelos contrários, volatiliza as velhas categorias herdadas das Luzes (Durand, 1979: 243-306).

## Biografia

Alberto Filipe Araújo: Professor Catedrático do Instituto de Educação (IE) da Universidade do Minho (Braga – Portugal). A sua investigação centra-se em três áreas científicas: filosofia do imaginário educacional, filosofia da educação e história das ideias pedagógicas. Coordena actualmente o Projecto de Investigação “Educação e Imaginário” alocado no Centro de Investigação em Educação (CIEd) do Instituto de Educação (IE) da Universidade do Minho (UM).

Email: [afaraujo@ie.uminho.pt](mailto:afaraujo@ie.uminho.pt)

## Notas

\*O presente estudo foi realizado no âmbito do Centro de Investigação em Educação (CIEd) do Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho.

## Referências

- ARAÚJO, Alberto Filipe; ARAÚJO, Joaquim Machado de (2004). *Figuras do Imaginário Educacional. Para um Novo Espírito Pedagógico*. Lisboa: Instituto Piaget.
- BACZKO, Bronislaw (1980). Former l’homme nouveau ... Utopie et pédagogie pendant la Révolution française. *Libre*, 8, 89-132.
- BACZKO, Bronislaw (2000). *Une Éducation pour la démocratie. Textes et projets de l’époque révolutionnaire*. 2<sup>ème</sup> édit.. Genève: Droz.
- BAUZA, Hugo Francisco (1993). *El Imaginario Clásico. Edad de Oro, Utopía y Arcadia*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- BAUZA, Hugo Francisco (1996). Visions de L’Âge D’Or et de L’Arcadie à Rome. In POIRIER, Jacques (sous la dir. de). *L’Age D’Or*. Dijon: Editions Universitaires de Dijon, pp. 53-62.
- BERTRAND, Alain (1999). Écologie. In BRUNEL, Pierre (sous la dir. de). *Dictionnaire des Mythes D’Aujourd’hui*. Monaco: Éditions du Rocher, pp. 246-255.
- BOURG, Dominique (2002). Les fondements du développement durable: la limite et les fins. In DUCROUX, Anne-Marie (Dirigé par). *Les Nouveaux utopistes du développement durable*. Paris: éditions Autrement [Coll. Mutations, n° 216], pp. 244-249.
- CASSIRER, Ernst (1961). *O Mito do Estado*. Trad. de. Daniel Augusto Gonçalves. Lisboa: Europa América.

- CUCHE, Denis (2002). *A Noção de Cultura das Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC.
- DABEZIES, André (1988). *Le mythe de Faust*. Paris: Armand Colin.
- DABEZIES, André (1998). Fausto In BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Trad.de Carlos Sussekind *et all.*. Rio de Janeiro: José Olympo Editora, pp. 334-341.
- DECLARAÇÃO DO RIO SOBRE O AMBIENTE E O DESENVOLVIMENTO (2002). In DUCROUX, Anne-Marie (Dirigé par). *Les Nouveaux utopistes du développement durable*. Paris: éditions Autrement [Coll. Mutations, n° 216], pp. 298-299.
- DUCROUX, Anne-Marie (2002). Rendre la vie possible. In DUCROUX, Anne-Marie (Dirigé par). *Les Nouveaux utopistes du développement durable*. Paris: éditions Autrement [Coll. Mutations, n° 216], pp. 8-12.
- DUCROUX, Anne-Marie (Dirigé par) (2002). *Les Nouveaux utopistes du développement durable*. Paris: éditions Autrement [Coll. Mutations, n° 216].
- MARX, Roland (s.d. - 1996). A Era das Rupturas (1789-1848). In LIVET, Georges; MOUSNIER, Roland (dir. de). *História Geral da Europa. Vol. 3. A Europa desde 1789 aos nossos dias*. Trad. de Álvaro Salema. Mem Martins : Publicações Europa América, pp. 15-169.
- DURAND, Gilbert (1979). *Figures Mythiques et Visages de l'Œuvre*. Paris: Berg International.
- DURAND, Gilbert (1982). *Mito, Símbolo e Mitologia*. Trad. de Hélder Godinho e Vítor Jabouille. Lisboa: Presença.
- DURAND, Gilbert (1983). *Mito e Sociedade. A Mitanálise e a Sociologia das Profundezas*. Trad. de Nuno Júdice. Lisboa: A Regra do Jogo.
- DURAND, Gilbert (1992). *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. 11<sup>è</sup> éd.. Paris: Dunod.
- DURAND, Gilbert (1998). Perenidade, Derivações e Desgaste do Mito. In CHAUVIN, Danièle (Textos reunidos por). *Campos do Imaginário*. Trad. de Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, pp. 91-118.
- DURAND, Gilbert (2000). *Introduction à la Mythologie. Mythes et Sociétés*. Paris: Albin Michel.
- ELIADE, Mircea (1949). *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payot.
- ELIADE, Mircea (1990). *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard.
- ELIADE, Mircea (1993). *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.
- FERRY, Luc (2002). Le progrès en est-il un? In DUCROUX, Anne-Marie (Dirigé par). *Les Nouveaux Utopistes du Développement Durable*. Paris: Éditions Autrement [Coll. Mutations, n° 216], pp. 251-259.
- FREITAS, Mário (2007). A Década das Nações Unidas para a Educação para o Desenvolvimento Sustentável: do que não deve ser ao que pode ser. In *Conferencias del V Congreso*

- Iberoamericano de Educación Ambiental (Joinville, Brasil, a al 8 de abril de 2006)*. México. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, pp. 125-139.
- FREITAS, Mário (2008). Capítulo 1. Natureza, cultura, ambiente e desenvolvimento: ensaio sobre a viabilidade de uma cultura (comum) da sustentabilidade. In PARENTE, Temis y MAGALHÃES, Hilda. *Linguagens plurais: cultura e meio ambiente*. Bauru, SP: EDUSC, pp. 13-40.
- GUATTARI, Félix (1991). *As Três Ecologias*. Campinas: Papyrus Editora.
- GUSDORF, Georges (2005). Reflexões sobre a Idade de Ouro. Tradição da Idade de Ouro no Ocidente. In SIMÕES, Manuel Breda (Org.). *Os Templários. O Espírito Santo e a Idade de Ouro*. Lisboa: Ésquilo, pp. 13-43.
- GUTHRIE, W. K. C. (1956). *Les Grecs et leurs Dieux*. Trad. par S. M. Guillemin. Paris: Payot.
- HAMELINE, Daniel (2000). *Courants et contre-courants dans la pédagogie contemporaine*. Issy-les-Moulineaux: ESF éditeur.
- JONAS, Hans (1990). *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. de J. Greisch. Paris: Flammarion.
- LECERCLE, Jean-Jacques (1988). *Frankenstein: mythe et philosophie*. Paris: PUF.
- LÉVÊQUE, Pierre; SÉCHAN, Louis (1990). *Les Grandes Divinités de la Grèce*. Paris: Armand Colin.
- MARDONES, José Maria (2005). *O retorno do mito: a racionalidade mito-simbólica*. Trad. de Anselmo Borges. Coimbra: Almedina.
- MEIRIEU, Philippe (1996). *Frankenstein pédagogue*. Paris: ESF.
- SANTOS, B. Sousa; Meneses, A. & Nunes, A. (2005). Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In Santos, Boaventura Sousa (Org). *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio Janeiro: Editora Civilização Brasileira, pp. 21-121.
- SÉCHAN, Louis (1950). Déméter. In BAILLY, A. (1950). *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, pp. 2216-2220.
- SÉCHAN, Louis (1951). *Le Mythe Prométhée*. Paris: PUF.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre (1980). Retour du mythe et imaginaire socio-politique. In *Le Retour du Mythe*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, pp. 9-28.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre (2005). Idéologie et Mythe. In CHAUVIN, Danièle; SIGANOS, André; Walter, Philippe (Sous la dir. de). *Questions de Mythocritique. Dictionnaire*. Paris: Imago, pp. 183-192.
- SPENGLER, Oswald (1980). *O Homem e a Técnica*. Trad. de João Botelho. Lisboa: Guimarães Editores.
- SUN, Chaoying (2000). De l'âge de Saturne à l'âge de la « Grande Concorde ». In DURAND, Gilbert; SUN, Chaoying. *Mythe, Thèmes et Variations*. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 247-267.

VIANA, Virgílio M. (1999). Envolvimento sustentável e conservação das florestas brasileiras. *Ambiente & Sociedade*, nº 5, 1-3.

WUNENBURGER, Jean-Jacques (2002). *Une utopie de la raison. Essai sur la politique moderne*. Paris: La Table Ronde.