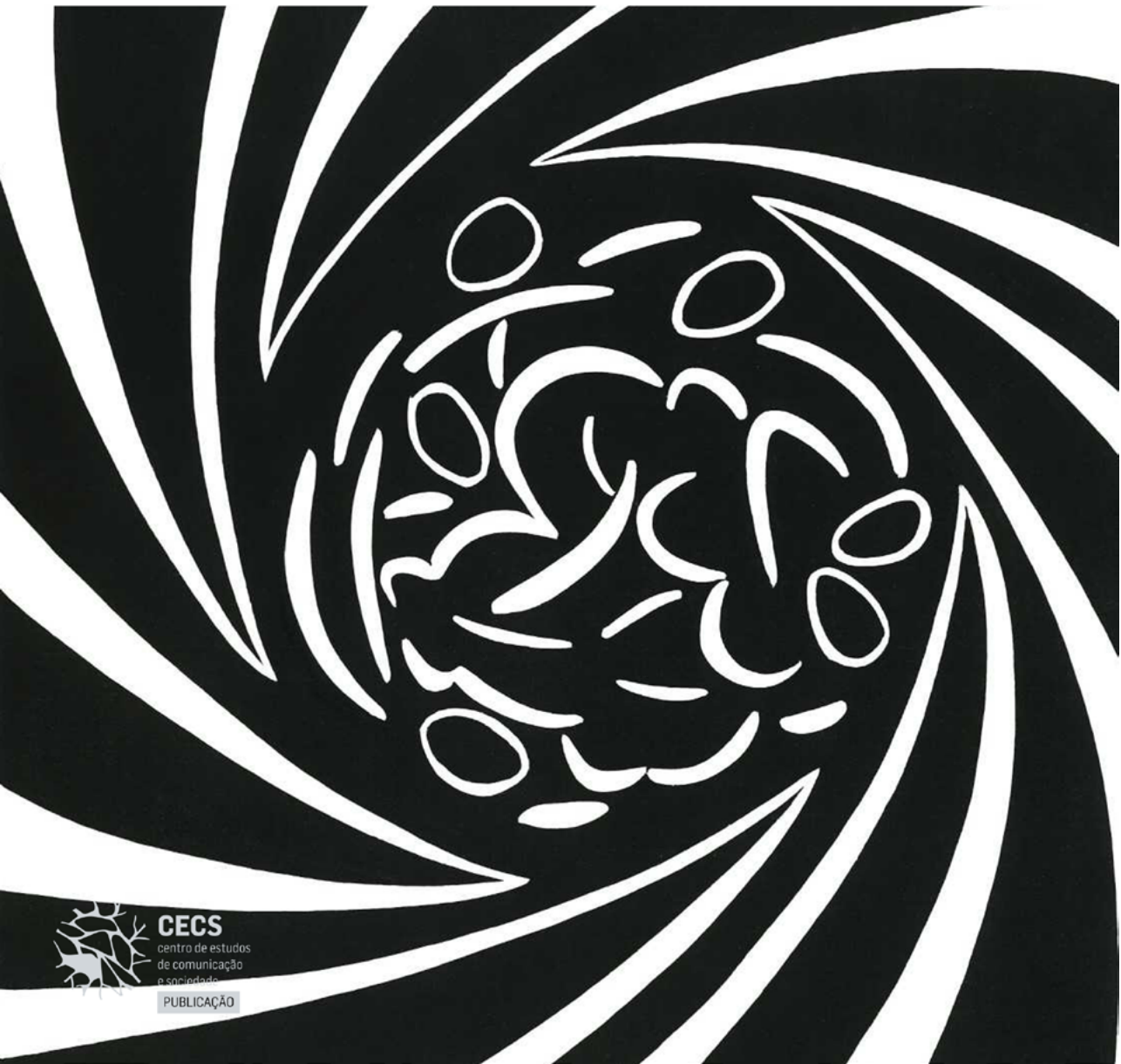


José Pinheiro Neves, Pedro Rodrigues Costa, Paula de Vilhena
Mascarenhas, Ilda Teresa de Castro & Virginia Román Salgado (Eds.)

EU SOU TU. EXPERIÊNCIAS ECOCRÍTICAS



A presente publicação encontra-se disponível gratuitamente em:
www.cecs.uminho.pt

Título	Eu sou tu. Experiências ecocríticas
Editores	José Pinheiro Neves, Pedro Rodrigues Costa, Paula de Vilhena Mascarenhas, Ilda Teresa de Castro & Virginia Román Salgado
ISBN digital	978-989-8600-96-7
DOI	10.21814/1822.68550
Capa	Foto: Ilda Teresa de Castro Composição: Pedro Portela & Marisa Mourão
Formato	eBook, 301 páginas
Data de publicação	2020, dezembro
Editora	CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade Universidade do Minho Braga . Portugal
Diretor	Moisés de Lemos Martins
Vice-diretora	Madalena Oliveira
Formatação gráfica e edição digital	Marisa Mourão



© CECS 2020

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Esta publicação é financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Financiamento Plurianual do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade 2020-2023 (que integra a parcela de financiamento base com a referência UIDB/00736/2020). Esta publicação teve ainda o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia através da Bolsa de Pós-Doutoramento SFRH/BPD/42559/2007. Teve também o apoio da Observalicia.



CECS
centro de estudos
de comunicação
e sociedade
PUBLICAÇÃO

FCT
Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia


observalicia
OBSERVATÓRIO SOBRE ALIMENTAÇÃO, TECNOLOGIA E ECOLOGIA

SUMÁRIO

Eu sou tu. A tartaruga e o flautista	5
Vítor Rua	
Eu sou tu. Uma introdução	9
José Pinheiro Neves	
Eu sou tu. Uma ecossociologia da individuação	25
José Pinheiro Neves & Pedro Rodrigues Costa	
A monstruosidade moderna e a impossibilidade do nascimento	49
Jorge Leandro Rosa	
“Me like you” – eu sou tu. A teoria da tripla natureza das criaturas e da natureza – notas para o presente	55
Ilda Teresa de Castro	
Os povos originais e a civilização moderna	73
Martín Roldán Vera	
Extrodução: uma configuração emergente de escrita sociológica	81
Pedro Andrade	
Um diálogo de ecosofia com Iván Illich	99
Astrid Maribel Pinto Durán	
Convivialidade e agroecologia	121
Omar Felipe Giraldo	
Introdução ao trabalho autobiográfico	141
Jacinto Rodrigues	
Quem é o sujeito da comunicação? A perspetiva do sujeito-trama	151
Maria Luiza Cardinale Baptista	
A ecologia espiritual é também uma individuação	165
Jorge Moreira	
Repensar a ecologia no urbanismo contemporâneo	175
Domingos Vaz	

Ganhar forma – uma palavra sobre Simondon	195
Edmundo Cordeiro	
<hr/>	
O coeficiente humanístico	201
Albertino Gonçalves	
<hr/>	
“Estar com o universo”. As novas espiritualidades dos movimentos sociais da Nova Era	207
Dalila Monteiro & Paula de Vilhena Mascarenhas	
<hr/>	
Um eco-ecumenismo para cuidar do planeta que herdamos	241
Ángel Roldán Parrodi	
<hr/>	
Carta aos que estão a chegar	245
José Bragança de Miranda	
<hr/>	
A biblioteca de babel e a árvore do conhecimento	249
Moisés de Lemos Martins	
<hr/>	
Onde aterrar? Como nos podemos orientar na “política”?	259
Bruno Latour	
<hr/>	
Eu sou tu. Tu és intelecto contingente	269
Pedro Rodrigues Costa	
<hr/>	
Notas biográficas dos autores	293

EU SOU TU. A TARTARUGA E O FLAUTISTA

Não é necessário estarmos horas consecutivas a ouvir um rouxinol cantar para nos encantarmos com a beleza do seu canto: um chilrear isolado é suficiente; uns segundos a escutar o som das cigarras é o bastante para nos deleitarmos com tão requintada textura, com tal arquitetura do silêncio. Alguns instantes a ouvir as ondas do mar são relaxantes, causam a ataraxia.

Eu sou tu. Experiências ecocríticas é um livro que se debruça sobre “experiências ecocríticas” isoladas. Cada “eco” é autossuficiente, independente dos outros. Imaginem um livro que não tem início – que apenas comece e que não tenha um final – um livro que somente pare e fique suspenso fluando num tempo presente, sem clímax, sem qualquer intenção de atingir um fim.... Imaginem um livro que não crie expectativas, sem um movimento ou uma direção definida. Agora, na sua imaginação, está um livro onde os eventos da escrita existem por eles mesmos em vez de participarem em qualquer progressão. Esta obra tem como objetivo o suceder-se. A cada um “módulo eco” acrescenta-se outro, depois outro e ainda outro e assim continuamente, sem haver qualquer relação aparente entre eles, exceto a de querer o puro encanto de construir dentro de um encadeamento literário abstrato. Se os eventos literários num determinado livro se “colam” uns aos outros numa ordem em particular, então é porque essa ordem teria obviamente de influenciar ou mesmo de constituir o sentido da própria obra: aqui, as abstrações poéticas movem-se, criam o tempo, tornam-no audível e visível, estão numa nova dimensão, dentro do fluir eterno do tempo sem tempo e do espaço sem espaço!

O “tempo” em *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* é um “tempo virtual”.

Por contraste à sequência de acontecimentos atuais e concretos, este livro vem de um tempo absoluto. Assim, o “tempo” torna-se o componente essencial para a compreensão deste livro e o veículo pelo qual a ação criadora da escrita faz um contacto profundo com o espírito humano. Por conseguinte, os eventos literários que formam esta obra tornam-se num fluxo. O “tempo” e a escrita transformam-se numa série encadeada de eventos que contêm em si não só o próprio “tempo” como também o “modelam” e cinzelam lentamente burilando-o no presente. Este livro deve ser entendido como uma sucessão viva de “momentos”, sem direção ou movimento definidos.

Mas será realmente que podemos falar de “movimento” em literatura? Não será isso apenas uma metáfora?

A única coisa que realmente se “move” é a vibração dos próprios corpos, é a vibração das moléculas de som que chegam até aos nossos ouvidos...

Da vibração do som iremos agora passar à vibração da luz, mais propriamente ao reverberar da cor.

Certo imperador, na Antiga China, soube da existência de um excelente pintor chinês e logo quis ter uma pintura dele. Assim, foi a casa do pintor e pediu-lhe uma pintura de uma tartaruga, ao que o pintor respondeu: “para tal preciso de três anos, de ouro, de mulheres e boa comida!”.

O imperador acedeu.

Passados três anos o imperador foi a casa do pintor ver a sua pintura.

Chegado lá o pintor disse-lhe que ainda não tinha o quadro e que precisava de mais três anos, mais ouro, mais mulheres e mais comida.

O imperador, irritado, disse-lhe: “dou-te isso tudo, mas se daqui a três anos não tiver o quadro, serás morto”.

Passados os três anos, lá voltou o imperador a casa do pintor.

Chegado lá viu uma tela em branco.

Perplexo, perguntou zangado ao pintor: “a minha tartaruga?”.

E o pintor pegou no pincel e de um traço só desenhou a mais bela tartaruga que alguém alguma vez tinha visto.

Admirado, pergunta-lhe então o imperador: “se fizeste essa pintura em segundos, porque é que me pediste seis anos para a desenhares?”.

Ao que o pintor respondeu ao imperador: “porque primeiro precisava de saber o que era uma tartaruga”.

Em *Eu sou tu. Experiências ecocríticas*, precisou-se primeiro de saber o que era uma eco(socio)logia da individuação, para depois se conceber o mais belo livro escrito sobre esta matéria.

Mas existe ainda uma outra estória, desta feita japonesa, que conta o seguinte: há muito, muito tempo atrás, num templo budista japonês, todos os anos era organizado um concerto de música para flauta. Num desses anos, foi convidado a tocar um mestre flautista de uma província longínqua que tinha inventado uma nova flauta e uma nova técnica de tocar.

Um a um, os flautistas foram dando o seu concerto até chegar a vez desse mestre. Ele tocou a mais bela melodia que alguém já tinha escutado. No final fez-se silêncio e ouviu-se a voz do monge ancião: “Deus falou!”.

No dia seguinte, os monges reuniram-se para decidirem que aluno iriam enviar para aprender essa nova técnica com esse mestre e escolheram um jovem virtuoso, pois assim ele teria mais tempo para aprender com o mestre. Partiram os dois para a província do mestre flautista.

Na primeira aula o mestre deu ao discípulo uma melodia muito simples para ele aprender e tocar. O aluno esteve um dia inteiro a praticar.

No dia seguinte, foi a casa do mestre e tocou-lhe a música.

O mestre disse: “falta-lhe algo”.

O aluno regressou a sua casa e, desta vez, praticou durante uma semana inteira.

De novo foi a casa do mestre e voltou a tocar a peça.

O mestre disse-lhe: “falta-lhe algo”.

O pobre jovem ficou muito triste consigo próprio. Não estava a conseguir realizar o que lhe tinha sido pedido. Voltou a praticar, mas desta vez durante um mês inteiro quase sem dormir.

Algum tempo depois, foi a casa do mestre e voltou a tocar-lhe a melodia.

De novo o mestre lhe disse: “falta-lhe algo”.

Aí, o aluno desesperou, meteu-se no saquê e tornou-se num bêbado e num vagabundo. Tinha perdido a “face”.

Quando anos mais tarde regressou à sua aldeia, foi viver afastado de tudo e de todos no cimo de uma montanha e lá ficou isolado do contacto humano, envergonhado.

Certo ano em que se ia organizar mais um concerto, um monge idoso recordou que ali na montanha vivia um flautista virtuoso e pediu para o irem convidar. Este, não tendo nada a perder, aceitou quase instintivamente o pedido e, pegando na primeira flauta que apanhou, partiu para o templo.

Chegado lá, ficou atrás do palco em silêncio sem falar com ninguém. Ninguém ousou também falar com ele.

Um a um, os flautistas foram dando os seus concertos, até que chegou a sua vez.

Ao subir para o palco, reparou que com a pressa tinha pegado na flauta nova que o mestre lhe tinha oferecido, aquela que ele nunca tinha tocado antes. Pegou na flauta e tocou a melodia que o mestre lhe tinha ensinado. No final, fez-se um silêncio e o monge mais ancião disse: “Deus falou”.

Em *Eu sou tu. Experiências ecocríticas*, após longos e árduos trabalhos, Deus falou!

Citação:

Rua, V. (2020). Eu sou tu. A tartaruga e o flautista. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 5-8). Braga: CECS.

JOSÉ PINHEIRO NEVES

jose.pinheiro.neves@gmail.com

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

EU SOU TU. UMA INTRODUÇÃO

Que em Auschwitz [campo de concentração nazi] as paredes não se rebelassem, que o gás não se “arrependesse”, é o escândalo do silêncio de Deus, mas também uma falha no humano. (Miranda, 2006, p. 33)

Eu sou tu. Experiências ecocríticas é um livro que se debruça sobre “experiências ecocríticas” isoladas. Cada “eco” é autossuficiente, independente dos outros. (Rua, 2020, p. 5)

Existem várias versões que assinalam a expressão “eu sou tu” como tendo sido criada pelo antropólogo mexicano Domingo Martínez Parédez (1977), nos anos 70, não sendo “uma construção linguística habitual entre os falantes maias e que, na verdade, os maias não a usavam e não se cumprimentavam assim” (Parédez, 1977, p. 65). Contudo, tudo indica que, no essencial, ela está de acordo com a filosofia maia uma vez que existe a expressão “em Lak’ech, há aqueles que expressam o conceito de unidade de pensamento maia” (Owens, 2018, p. 248).

Independentemente da origem, existem vários acordos entre esse aforismo. E ele prolonga-se: “eu sou tu e tu és eu” constitui uma saudação quotidiana que ainda hoje é usada por indígenas do sul do México. Significa algo como: “eu sou o teu outro tu”. E o outro diz: “e tu és o meu outro eu”:

diz-nos que somos todos irmãos, filhos do sol e da terra. A terra não só nos deu a vida (junto com o pai sol), mas também é graças a ela que continuamos a viver, pois ela nos dá

oxigênio para respirar, continua a proteger-nos e a alimentar-nos com os seus produtos. (Escobedo, 1998, p. 9)

Alguns jovens indígenas urbanos do sul do México, desde há muitos anos, estão a ser contaminados pela “patologia” do “eu” separado do “tu”. Realizam nos seus grupos, com lógicas tribais de resistência, uma saudação um pouco diferente. Dizem simultaneamente “eu sou eu” e “tu és tu” passando a palma estendida da sua mão direita pela mão do outro duas vezes, com delicadeza, tocando-se em seguida com a mão já como um punho e terminando com um toque com a mesma mão de punho cerrado ou aberto em direção ao peito dizendo ao mesmo tempo que o parceiro: “e estamos juntos pelo coração”.

De certa forma, a primeira saudação “eu sou tu”, tende a ser lida de uma forma metafísica por muitos ocidentais. Pode ser entendida de uma forma monoteísta, pois a unidade vem de fora. O que diz a segunda saudação dos jovens indígenas, “eu sou eu e tu és tu”, está mais próxima da realidade do *homo sapiens* ocidental que segue a lei de Talião. Esta lei fala-nos do “olho por olho e dente por dente”.

Fiquei intrigado com a importância do “eu sou tu” numa civilização paralela da nossa que se inspira no monoteísmo judaico-cristão. Aparentemente, essa ideia tão simplista do “eu sou tu” adquire uma aura mística e religiosa que a remete no limite, na nossa cínica sociedade moderna, para o panteísmo de Bento de Espinosa.

Com efeito, a ideia “eu sou tu” tem uma origem mais antiga não podendo ser interpretada de forma reducionista. Não se trata aqui de afirmar a pertença a uma entidade universal exterior de “bondade” e de “perfeição”. Trata-se antes de colocar em causa essa mesma forma de estar e de pensar que tem por base a lei de Talião que nos fala do “olho por olho e dente por dente”.

Por conseguinte, as palavras de Jesus de Nazaré soam a falso quando interpretadas de forma metafísica, postiza: “ouvistes o que se disse: olho por olho e dente por dente. No entanto, eu vos digo: não resistais àquele que é iníquo; mas, a quem te esbofetear a face direita, oferece-lhe também a outra” (Mateus 5:38 Tradução Portuguesa da Bíblia).

Pode parecer absurdo defender-se uma posição tão “masoquista”: se um de nós for esbofetado na face direita, deve dar de seguida a “outra” face, a esquerda, dizendo possivelmente “eu sou tu” e “obrigado”. Mas há um pequeno detalhe que tudo transforma: o “eu sou tu” e o “tu és eu”, na sua tensão dialogante, têm um maior alcance.

Na Palestina do primeiro século, a mão esquerda – dedicada às tarefas sujas – não podia ser usada por um senhor ao investir contra um escravo. Assim, usando a sua mão direita, o senhor não conseguiria atingir a “face direita” do escravo com um soco ou tapa (o que exigiria uma contorção do braço), mas poderia, sim, desferir um golpe com dorso da referida mão, num tipo de violência que era típica daqueles que detinham posições de poder e a empregavam para humilhar os agredidos. Quando Jesus orienta seus discípulos a oferecer a “face esquerda” sugere, portanto, que o humilhado assuma uma posição em que o seu agressor tenha, obrigatoriamente, de desferir um soco, tipo de violência só admitida entre os iguais. Trata-se, portanto, de uma reivindicação de dignidade e de uma recusa da humilhação imposta. (Wink, 1992, p. 34)

Esta é uma reivindicação de “eu sou tu”. Não se alude apenas a uma resistência não violenta, a uma metafísica impotente de não-violência. É a experiência ecocrítica do caráter fraternal e igualitário da raça humana que não cai numa lógica de religiosidade monoteísta passiva, num masoquismo de falso coletivo. É a reafirmação trágica da dimensão coletiva presente em toda a singularidade. É uma não-violência ativa, uma arte de cair, uma arte do ser agredido.

O livro *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* inspira-se nesse desejo de uma não-violência. Trata-se da apuração de uma arte da queda.

Apesar da autonomia das experiências individuais, existe e resiste em todos os autores a nostalgia duma percepção ontogenética e ecológica no sentido de pensar, a partir da experiência, o psicobiológico articulado com o coletivo exterior. Trata-se de aferir sobre a experiência do caráter igualitário da raça humana, dentro de uma maior harmonia com o não-humano.

É uma nostalgia estética que pode assumir, sem qualquer hierarquia, três formas: uma, com um tom mais epistémico, outra, mais ontológica que se condensa, e outra para o exterior, revelando-se num novo tipo de experiência que se define como sendo ético-política. Todas estas experiências podem ser caracterizadas, em maior ou menor grau, como sendo ontologicamente ecocríticas, no seu sentido etimológico radical que nos remete para a urgência tranquila e pensada do pensamento/ação perante a crise da casa comum. Passa por um pensamento centrado em processos e não em objetos-factos. Percebe-se que as “filosofias de processo de Alfred North Whitehead, Gilbert Simondon e Gilles Deleuze explicam como os objetos existem e perduram no tempo, em contraste com a visão de que os objetos ‘já estão lá’, adotados por abordagens orientadas a objetos” (Shaviri, 2014, p. 53).

EXPERIÊNCIA ECOCRÍTICA EPISTÊMICA: UMA OUTRA VONTADE DE SABER

O nosso sentido de visão é diferente do de outros animais mamíferos porque a nossa retina possui muitos recetores de luz situados na zona central, a fóvea. Por razões ligadas à nossa sobrevivência como espécie, tendemos, na nossa parte mais filogenética, a uma visão analítica, focada no centro. De algum modo, o *canis lupus familiaris* (e outros mamíferos ferais), sendo equipado com uma fóvea pouco desenvolvida e pouca definição em termos de cor, tende a ver de uma forma mais *gestaltica*.

Não é por acaso que muitos seres humanos, quando olham para um *canis lupus familiaris*, ficam desconcertados com a fixidez do olhar animal. O mesmo se passa quando olhamos para os olhos de animais mamíferos e das crianças com menos de um ano de idade, antes de se envolverem no campo da identificação dos rostos. Existem diferenças na *gestalt* percetiva antes e depois do surgimento da linguagem dos signos linguísticos.

Assim, de repente, parece que o olhar dos animais e das crianças nos atravessa a alma. Na verdade, o *canis lupus familiaris* e um bebé não estão muito interessados nos pormenores das cores da nossa cara ou nas rugas, mas antes em serem capazes de detetar, de sentir, o movimento de uma parte do nosso corpo, principalmente a zona associada ao rosto. É o ser mimético da linguagem do rosto, são as células espelho na recente biologia do cérebro. Essa marca estará na origem do poder das imagens e do imaginário no ser humano. Os cães não usam a linguagem dos signos linguísticos, a linguagem humana; usam uma outra linguagem, a analógica e corporal. Este código está de algum modo adormecido dentro de nós, *homo sapiens* “moderno” (Bateson, 1972).

Os cães, com esse olhar fixo, aliado a um olfato extraordinário, conseguem detetar e sentir a nossa *gestalt* sem o empecilho da cor ou de uma fóvea concentrada em apenas uma parcela do território a ser vigiado. Na obtenção de alimentos para a sua sobrevivência, é essencial, para o cão-lobo caçador, detetar os movimentos suspeitos do seu objeto de caça numa área ampla. No humano, no modo de olhar preocupado em acertar no alvo usando uma lança, o essencial é a pontaria, a cooperação do coletivo nómada de forma a capturar um animal de grande dimensão. Com o desenvolvimento do gregarismo humano e da técnica, pouco a pouco, o olfato, a audição e o tato, ligados à caça, ao cultivo e recolha dos alimentos, à música e ao sagrado, passaram para segundo plano.

Esta foi precisamente a percepção ecocrítica da bióloga e antropóloga Donna Haraway quando passeava com os seus cães:

imaginava como o mundo pareceria sem a “fóvea” e com muito poucas células da retina que permitem a visão da cor, mas com uma enorme área de processamento neuronal e sensorial dedicada ao olfato. Também podemos tomar consciência disto a partir das fotografias que nos mostram como o mundo aparece aos olhos de um inseto, ou então a partir duma câmara dum satélite espião, ou dos sinais transmitidos digitalmente de um espaço perto de Júpiter que foram transformados em fotografias coloridas. (Haraway, 1988, p. 583)

Os grandes saltos evolutivos na ciência moderna deveram-se fundamentalmente às melhorias da nossa fóvea através de próteses como as lentes, microscópios e telescópios. Mais recentemente, usando instrumentos mais poderosos como os raios X, as ecografias, os computadores com a imagem digitalizada (Costa, 2013).

Os “olhos” disponibilizados pelas ciências tecnológicas modernas contradizem a ideia de uma visão passiva; estes instrumentos protésicos mostram-nos que todos os olhos, incluindo os nossos de origem orgânica, são sistemas perceptivos ativos, construídos pelas traduções e pelas formas específicas de olhar, ou seja, são formas de vida. (Haraway, 1988, p. 583)

De algum modo, o *homo sapiens*, aparentemente, está a “ver” cada vez “melhor”: tem uma macro visão e uma micro visão. Contudo, a ciência ligada a esses dispositivos cada vez mais potentes, partilha da mesma aceleração da descoberta masculina e hilemórfica de ver o mundo, de o desnudar através da crença absoluta na imagem. Por outras palavras, todas as imagens, todas as perspetivas do mundo são parciais e localizadas.

Se todas as visões são (biologicamente e socialmente) parciais, sem se poder dizer que uma é superior à outra, a definição de ciência deve ser por isso melhorada. Baseada na sua reflexão sobre as diferenças entre a sua perceção visual e a dos seus cães, Haraway (1998, p. 584) sugere que os “*homo sapiens* cientistas modernos” não veem melhor do que os cães e os outros animais.

Todas as visões do mundo e as traduções dessas mesmas visões são biológica e psicossocialmente parciais. No fundo, são formas de vida onde não se pode dizer com clareza que uma é superior à outra. O verdadeiro conhecimento racional

não tem a pretensão de neutralidade: pode ser de todos os lugares e por isso de lado nenhum. Pode ser livre de

qualquer interpretação, de ser representado, para ser totalmente autossuficiente ou totalmente formalizável. O conhecimento racional é um processo de interpretação crítica permanente entre os “campos” de intérpretes e descodificadores. O conhecimento racional é conversa sensível ao poder. Descodificação e transcodificação mais tradução e crítica, todas elas são necessárias. Assim, a ciência torna-se o modelo paradigmático, não do fechamento, mas sim do que é contestável e contestado. (Haraway, 1988, p. 589)

A ciência como vontade de saber passa a ter algo de sagrado e de mitológico. Trata-se sobretudo de um mito próximo:

não o que escapa ao agenciamento humano e à responsabilidade, num reino acima da batalha, mas antes uma prestação de contas e responsabilidades para traduções e solidariedades ligando as visões cacofônicas e as vozes visionárias que caracterizam os saberes dos subjugados. (Haraway, 1988, p. 590)

Acrescentamos que podem ser saberes humanos e não humanos.

EXPERIÊNCIA ECOCRÍTICA ONTOLÓGICA

Um pequeno conto de ficção científica.

Era uma vez uma comunidade extraterrestre com o nome de “Aleutas” que, vindo viver entre nós, possuía uma cultura considerada superior. As suas ferramentas eram extensões biológicas de si próprios. Desta forma, eles construía ferramentas a partir de material biológico tal como as bactérias e os vírus:

começo com um conto chamado “O universo das coisas”, da escritora britânica de ficção científica Gwyneth Jones (2010). A história é sobre um encontro entre um ser humano e um “estrangeiro”. Faz parte do ciclo “Aleuteano” da escritora Jones: uma série de romances e histórias ambientadas num futuro próximo onde a Terra é visitada, colonizada e, finalmente, abandonada por uma raça humanoide alienígena. Os Aleutas (como estes estrangeiros são chamados) possuem tecnologias que são superiores às nossas. Além disso, eles são de género indeterminado; os seres humanos tendem a ficar desconcertados com isso. De qualquer modo, os Aleutas vagamente parecem ser mais “feminino” do que “masculino”; mas os seres humanos geralmente se referem a eles com o pronome

“isso”. Por essas duas razões, a presença dos Aleutianos no nosso planeta é traumática e humilhante. Não é porque eles fazem qualquer coisa particularmente má ou desagradável; mas a sua própria existência de alguma forma nos diminui. Nós encontramos-nos numa posição de dependência abjeta; até mesmo o homem branco mais abastado. Os ocidentais devem agora contar-se entre as fileiras dos colonizados. (Shaviro, 2014, p. 54)

Um dia, um “aleuta” dirigiu-se com toda a normalidade a uma oficina de automóveis “normal” para arranjar o seu veículo. O mecânico, de uma forma simpática, para mostrar as suas habilidades humanas, propõe-lhe um conserto manual mais atento em vez de um conserto superficial baseado apenas em computadores. De repente, quando efetuava manualmente o conserto, o mecânico teve uma alucinação perceptiva muito forte. A sua ferramenta começou a parecer-se com algo vivo. O mecânico ficou estupefacto e ao mesmo tempo aterrorizado.

Durante uma longa noite, enquanto ele trabalha no carro, o mecânico tem uma epifania – ou uma alucinação. Ele experimenta, por um momento, o “mundo vivo” dos alienígenas: as suas próprias ferramentas parecem ganhar vida. A experiência é, no mínimo, desconcertante.

Ele olhou para a chave na mão até que a vara de metal perdeu o seu brilho. Uma pele rastejou sobre ela, o soquete ajustável tornou-se um bocado de músculo, franziu como um ânus, lábios molhados retorcidos por uma torção na vareta inchada. O mundo vivo é obscuro e pornográfico. A existência é sufocante e insuportável. Tudo está impregnado por “um lodo vivo... cheio de si mesmo, da substância humana” de alguma forma transformada numa outra coisa. Isto é o que acontece quando se consegue entrar na mente alienígena, ver o mundo através de olhos dos alienígenas. Como se pode esperar que tal experiência seja agradável? (Shaviro, 2014, pp. 56-57)

O mecânico está aterrorizado e cheio de náuseas. Tudo o que ele quer é voltar para a solidão e para a segurança do mundo humano habitual: um mundo em que os objetos permanecem a uma distância apropriada de nós, porque eles estão “mortos e seguros” (Shaviro, 2014, p. 57).

O mecânico naturalmente entra num estado de grande ansiedade pensando talvez em destruir essa mão ferramenta estranha, tal como fizeram muitos operários, no começo do século XIX em relação às primeiras

máquinas¹; tal como aconteceu com muitas das primeiras feministas quando “imolavam” os *soutiens* como sendo fonte visível de opressão e de dependência. Ato parecido fizeram também muitos dos ecologistas da primeira geração. Combater a fonte do mal e da ansiedade: “nuclear? Não, obrigado!” O que antes era uma fonte de equilíbrio hilemórfico ou aspiração idealista de unidade, transforma-se na origem “material” de ansiedade e inquietação. “O ser humano deseja fervorosamente voltar à solidão e à segurança do mundo a que estava habituado, um mundo no qual os objetos se mantêm a uma certa distância” (Patrício, 2014, § 8).

Os tecnofílicos são incapazes da experiência de epifania do mecânico. São aqueles que vivem seduzidos, em maior ou menor grau, pela alucinação da gnose tecnológica permanecendo como que enfeitiçados (Martins, 2011). Os tecnofóbicos e os românticos, por seu lado, ficam horrorizados com esta percepção da “ferramenta-mão” porque a veriam como uma ameaça para o “humano”.

Em grande medida, estes últimos têm razão. Mas ao contrário das visões de terror do cinema de Hollywood, pode haver aqui uma percepção diferente. As máquinas transformam-se ontologicamente em corpos. É uma percepção que transforma uma chave de parafusos num corpo imbuído de vida. Afinal estamos rodeados de vida por todos os lados.

Stephen Shaviro (2014) diz-nos que o mecânico viveu uma percepção intensamente realista. O terror deveu-se a uma tomada de consciência intempestiva da totalidade do ser “ferramenta”. De repente, aquela “coisa” tinha autonomia. Aquilo que na visão normal não passava de um mero objeto inanimado, um escravo-ferramenta que trabalha a matéria bruta ao serviço do amo, transforma-se, na nova percepção, num “ser” que tem um modo de existir assemelhando-se ao ser que o parece “usar” e “comandar”².

A questão da experiência ontológica da tecnologia é mais impactante não podendo apenas ser pensada de forma isolada e disciplinar. O problema não se situa apenas na nossa relação “diabólica” com a tecnologia em prol da defesa de um humanismo, mas atravessa politicamente a definição

¹ Para Marx, a “destruição em massa de máquinas nos distritos manufatureiros ingleses durante os primeiros 15 anos do século XIX, nomeadamente no seguimento da exploração do tear a vapor, sob a designação de movimento ludista, foi o pretexto para as medidas violentas mais reacionárias do governo anti jacobino de um Sidmouth, Castlereagh, etc. É preciso tempo e experiência para que o operário aprenda a distinguir a maquinaria da sua utilização capitalista e a dirigir os seus ataques não contra os próprios meios materiais de produção, mas contra a sua forma social de exploração” (Marx, 1867/2015, s. p.).

² Segundo o pensador francês Bernard Stiegler (2004), a individuação técnica acentuou-se no mundo hiper-moderno onde a miséria sedutora da experiência “técnica de consumo” contamina todas as individuações. O condicionamento substitui cada vez mais a experiência.

da fronteira entre o humano e o não humano, entre o sagrado e o não sagrado, nas formas como nos ligamos connosco mesmos, na maneira como entre nós nos relacionamos, na forma de ligação tida com o mundo não humano que nos rodeia. Esta questão também se revela na forma como somos falsos humanistas com a metafísica de uma unidade essencial do homem assente na separação em relação ao “animal não-humano”. O problema está não apenas na forma como as Ciências Sociais pensaram a técnica, mas também como algo mais crítico, na forma como nos ligamos a nós próprios, como se processa a consciência-experiência do nosso biopsíquico que vai afetar todas as nossas conexões com os diferentes coletivos híbridos de humanos e não-humanos que nos rodeiam³. O ser no seu sentido inicial do que está por vir (Heidegger, 2002, pp. 11-38).

Segundo Heidegger (2002), temos duas possibilidades que não são dicotómicas. Estas são formas políticas de se “ser humano”:

1. “o homem pós-histórico deixa de preservar a sua animalidade enquanto indescobrível e procura governá-la e encarregar-se dela através da técnica” (Heidegger, 2002, p. 12);
2. “o homem, o pastor do ser, apropria-se da sua própria latência, da sua própria animalidade, que não permanece escondida nem é tornada objeto de domínio, mas é pensada enquanto tal, como puro abandono” (Agamben, 2015, p. 82).

De facto, “descobrimos que não podemos simplesmente usá-los [os objetos técnicos]. Temos de aprender a trabalhar com eles, e não contra eles. Nós temos que acolher a sua natureza e as suas necessidades, assim como a nossa” (Shaviri, 2014, p. 38).

EXPERIÊNCIA ECOCRÍTICA ÉTICA

A experiência ética e política é crítica porque remete para a “crise” do humano assente na vontade de saber da tecnociência e na forma de ser tecnologizada. Trata-se de uma urgência de ação tanto no campo da ética e de uma bioética centrada nas consequências, como no campo da política, na forma como o político é vivido no *homo sapiens*.

³ Somos, como diz Bruno Latour (1994), sempre quase-objetos em processo de constituição. “Este quase-objeto que criamos juntos, este objeto-discurso-natureza-sociedade cujas novas propriedades espantam a todos e cuja rede se estende do meu frigorífico à Antártida passando pela química, pelo direito, pelo Estado, pela economia e pelos satélites” (Latour, 1994, p. 142).

O *homo sapiens* é vítima e ator da grande mobilização geral da técnica. Esta é catástrofe coletiva das individuações na passagem do século XX para o século XXI. Aquilo que já tinha sido profetizado por Ernst Jünger (1990) e também em grande medida por Martin Heidegger (2002) (“a mobilização geral”) ganhou uma maior pertinência. Para além da gravidade da crise das mudanças climáticas, existe uma catástrofe mais global abrangendo também o campo psicossocial e político. O nosso paradigma de vida tem de mudar. Paolo Virno (2009) e Ernesto de Martino (1977) utilizam a palavra “patologia-catástrofe” para descrever o que acontece nas sociedades modernas. A patologia do narcisismo do “eu” que se espalha como um vírus através dos média e da publicidade para o consumo. A patologia do coletivismo postigo a partir do exterior baseado nas religiões do modo de vida mercantil e tecnologizado, nos coletivos “religiosos” do Estado, empresa ou instituição propriamente religiosa ou com lógicas “religiosas” de “verdade” e de exclusão (Stiegler, 2004).

O aviso sério de Al Gore, o ex-vice-presidente norte-americano, no filme *Uma verdade inconveniente* (Guggenheim, 2006) já tem uma outra dimensão mais grave que não se reduz ao câmbio climático planetário com um risco racionalmente calculado e a longo prazo. O perigo é a sua invisibilidade, é a indiferença com que é visto, é a sua equivalência e relativização pelo simulacro. Assume proporções de uma intoxicação voluntária associada às patologias do narcisismo e do falso coletivismo.

Ao nível do cidadão comum, ainda não assumimos as consequências gravíssimas do paradigmático desastre nuclear do Japão em 2011, como defende o filósofo francês Jean-Luc Nancy. Não calculamos a sua gravidade e as suas consequências a longo prazo para o planeta no seu todo. Praticamente, as catástrofes parciais e localizadas, na sua diversidade, já abrangem todos os níveis da interação entre o humano e o não humano. Mas estas são como que esquecidas, vulgarizadas pela sua equivalência generalizada. O diagnóstico de Félix Guattari (1990/2001) ainda faz sentido, visto que

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 à sua mais pobre expressão. (Guattari, 1990/2001, p. 9)

De certa forma, o que nos dizem o Papa Francisco (2015) e o filósofo italiano Giorgio Agamben (2015), entre muitos outros, ganha aqui uma maior acutilância: uma ecologia do humano passa por novas formas e figuras de sagrado e de ser coletivo, formas paleopolíticas de resistir à destruição do sentido da casa comum (De Martino, 1977; Klein, 2014; Papa Francisco, 2015; Virno, 2009). O livro *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* é uma ferramenta para evitar, pela ação individual e coletiva, a armadilha do narcisismo, do excesso do “eu” na sua procura equivocada da singularidade através da tecnologia. Tem também como propósito igualmente impedir a perda e a dissolução num falso coletivo. De algum modo, estas são as duas faces da mesma moeda que nos conduz inevitavelmente à queda. Esta será tão mais violenta quanto mais nos agarrarmos à ilusão do “eu”, do “eu não sou tu”.

Se a queda para a natureza é infinita, nunca cessaremos de cair, a não ser que caíamos tão mais violentamente quanto mais nos agarrarmos à ilusória segurança da Terra ou da Casa [ou do “eu”]. Talvez tudo dependa da arte de cair. Tudo isto exige um outro saber: o saber dos tropismos, das inclinações, do *clinamen*. Enfim, se a situação atual faz de todos nós seres da queda, tenhamos alguma confiança no facto de que nem todos caem da mesma maneira, nem à mesma velocidade. Há um abismo a franquear entre a queda do suicida, que se precipita do 7º andar, e a da bailarina que cai para se elevar melhor. Política da declinação, arte do arabesco, fatalidade. (Miranda, 2003, s. p.)

RESUMO DO LIVRO

Qual a questão essencial deste livro?

A resposta de Guattari (1990/2001) ainda é muito atual. “O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre esse planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas, do considerável crescimento demográfico” e, acrescentámos nós, da catástrofe global do aquecimento do planeta (Guattari, 1990/2001, p. 9). O problema essencial é saber como aterrar num mundo que está quase a ser destruído.

Agora, se não há planeta, terra, solo ou território que possa abrigar o mundo da globalização, para o qual todos os países pretendiam aceder, então ninguém tem, como dizem, um “sou eu” garantido. Assim, cada um de nós se depara com a seguinte pergunta: “Devemos alimentar sonhos de fuga ou procurar um território habitável para nós e para nossos filhos?” Por outras palavras, ou negamos a existência do problema ou procuramos onde aterrar. Isso é o que atualmente nos divide, muito mais do que nos juntarmos à direita ou à esquerda. (Latour, 2017, s.p.)

Numa palavra, o livro propõe-se pensar, criando ferramentas para a ação, a ecologia social, a ecologia mental e a ecologia ambiental. Pretende ser uma “arma” que permita a mudança do que fazemos partindo do individual para o coletivo. Abandonar a posição fácil do intérprete-cientista separado daquilo que interpreta o apático⁴. Uma atitude que incentiva o desconhecimento da catástrofe e a passividade dos seres humanos.

As relações da humanidade com o *socius*, com a psique e com a “natureza” tendem, com efeito, a se deteriorar cada vez mais, não só em razão de nocividades e poluições objetivas, mas também pela existência de fato de um desconhecimento e de uma passividade fatalista dos indivíduos e dos poderes com relação a essas questões consideradas em seu conjunto. Catastróficas ou não, as evoluções negativas são aceitas tais como são. (Guattari, 1990/2001, p. 23)

Na verdade, torna-se urgente “uma recomposição das práticas sociais e individuais segundo três rubricas complementares – a ecologia social, a ecologia mental e a ecologia ambiental – sob a égide ético-estética de uma ecosofia” (Guattari, 1990/2001, p. 23).

Foi esta a razão que nos levou a organizar este livro inspirados nas três ecologias de Guattari (1990/2001) pensadas como uma ecosofia. “Só uma articulação ético-política – a que chamo ecosofia – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões” (Guattari, 1990/2001, p. 9).

1. A ecologia político-social (ecosociologia, ecologia urbana, ecologia política, ecologia social, movimentos feministas, movimentos LGBT

⁴ As Ciências Sociais não podem continuar a adotar “a posição *apathos* do sábio que o torna espetador – homem da ‘Theoria’ – e, em consequência, em fonte de ordem frente ao ‘mar’ das paixões que arrastam o homem no movimento de conjunto de sua história natural” (Miranda, 1990, p. 13).

(lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgénero), movimentos ecologistas, movimentos neo-anarquistas, crítica da tecnologia, ativismo, inovação sócio-ambiental, netativismo, etc.);

2. a ecologia mental, psico-corporal, novas formas de individuar, novas subjetividades, medicina não-convencionais, terapias familiares, psicoterapias de grupo, arte terapêutica, movimentos *new-age*, novas espiritualidades, esquizo-análise, etc.;
3. e a ecologia sócio-ambiental centrada na relação com ecossistemas não antropocêntricos constituídos por minerais, vegetais e animais (agroecologia, permacultura, eco-aldeias, políticas florestais, agricultura ecológica, agricultura de proximidade, horticultura terapêutica, etc.).

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2015). *O aberto. Homem e animal*. Lisboa: Edições 70.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Nova Iorque: Ballantine.
- Bíblia Sagrada* (1992). Lisboa: Difusora Bíblica.
- Costa, P. R. (2013). *Entre o ver e o olhar: ecos e ressonâncias ecrânicas*. Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga, Portugal. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/24492>
- De Martino, E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Escobedo, H. C. (1998). *La revolución indígena mundial*. Oaxaca: Carteles Editores.
- Guattari, F. (1990/2001). *As três ecologias*. Campinas: Papirus.
- Guggenheim, D. (Realizador). (2006). *Uma verdade inconveniente* [Filme]. Estados Unidos da América: Lawrence Bender Productions/Participant Productions.

- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of the partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 583.
- Heidegger, M. (2002). *A questão da técnica. Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Jünger, E. (1990). *La mobilisation totale. L'état universel – suivi de la mobilisation totale*. Paris: Gallimard.
- Klein, N. (2014). *This changes everything: capitalism vs. the climate*. Londres: Allen Lane.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte. Retirado de <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/TRIANGLE-DEBUT.pdf>
- Martins, H. (2011). *Experimentum humanum – civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Marx, K. (1867/2015). *O capital. Crítica da economia política*. Retirado de <https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/capital/livro1/cap13/05.htm>
- Miranda, J. B. (1990). Apresentação de Hans Blumenberg. In H. Blumenberg, *Naufração com espectador* (pp. 7-15). Lisboa: Edições Vega.
- Miranda, J. B. (2003, 23 de julho). Queda [Post em blogue]. Retirado de <https://reflexosdeazuletrico.blogspot.com/search?q=clinamen>
- Miranda, J. B. (2006). *Queda sem fim seguido de descida ao Maelström, de Edgar Allan Poe*. Lisboa: Nova Vega.
- Owens, K. H. (2018). In Lak'ech, the chicano clap, and fear: a partial rhetorical autopsy of Tucson's now-illegal ethnic studies classes. *College English*, 80(3), 247-270. Retirado de <http://ncte.org/library/NCTEFiles/Resources/Journals/CE/0803-jan2018/CE0803Lakech.pdf>
- Papa Francisco, (2015). *Laudato Si – sobre o cuidado da casa comum*. Lisboa: Paulus Editora.
- Parédez, M. (1977). *Parapsicología Maya*. México: Manuel Porrúa.
- Patrício, C. (2014). A ficção como método: um conto de ficção científica e a ontologia orientada por objetos. *Revista Interact*, 21. Retirado de <http://interact.com.pt/21/ficcao-como-metodo>
- Rua, V. (2020). Eu sou tu. A tartaruga e o flautista. In J. P. Neves, P. R. Costa, P. de V. Mascarenhas, I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 5-8). Braga: CECS.

- Shaviro, S. (2014). *The universe of things. On speculativ realism*. Minnesota: University Of Minnesota Press.
- Stiegler, B. (2004). *De la misère symbolique*. L'époque hyperindustrielle. Paris: Galilée.
- Virno, P. (2009). Multidão e princípio de individuação. *Revista Lugar Comum*, 19, 27-40. Retirado de http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120835Multid%C3%83%C2%A3o%20e%20princ%C3%83%C2%ADpio%20de%20individua%C3%83%C2%A7%C3%83%C2%A3o%20-%20Paolo%20Virno.pdf
- Wink, W. (1992). *Engaging the powers. Discernment and resistance in a world of domination*. Londres: Fortress Pres.

Citação:

Neves, J. P. (2020). Eu sou tu. Uma introdução. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 9-23). Braga: CECS.

JOSÉ PINHEIRO NEVES & PEDRO RODRIGUES COSTA

jose.pinheiro.neves@gmail.com; pcosta778o@gmail.com

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

EU SOU TU. UMA ECOSOCIOLOGIA DA INDIVIDUAÇÃO

RESUMO

A Ecologia está ainda na sua fase infantil. Convém, por isso mesmo, evitar conceções reacionárias ou liberais que alterem o seu significado profundo. Quando propomos uma ecossociologia da individuação, estamos a dar ênfase às noções de ecologia e individuação em simultâneo, precisamente por considerarmos a utilidade do seu casamento epistémico. Trata-se de um pretexto para a interrogação e para a reflexão transdisciplinar. Recusa-se o pensamento sistemático e fechado. Foca-se na natureza das ligações entre o individual e o coletivo, entre o intermédio e o transpessoal, propondo, novamente, uma ligação entre a Biologia Humana, a Psicologia e a Sociologia.

PALAVRAS-CHAVE

ecossociologia; individuação; ecologia; ontologia; intermédio

Talvez seja necessário estar atento aos ensinamentos de Carl Gustav Jung e ao “processo de individuação” que ele analisa. Para lá da egolatria, este abraça infinitamente mais em si mesmo que um simples eu. (Maffesoli, 2001, p. 192)

Nós queremos ser libertados do nosso pequeno “universo” automático e estreito para regressar ao grande cosmos vivo do

“obscurantismo pagão”. Não acreditem que nós vemos o sol como o viam as civilizações antigas. Nós vemos apenas uma pequena iluminação científica, reduzida a um balão de gás inflamado. Nos séculos que precederam Ezequiel e João, o sol era ainda uma realidade magnífica. Os homens retiravam dele a força e o esplendor, e rendiam-lhe homenagem, cantando a sua glória nas suas ações de agradecimento. A conexão dentro de nós rompeu-se, os centros nervosos estão mortos. Nós podemos ver o que designamos por sol, mas perdemos Hélios para sempre, e mais ainda o grande globo dos Caldeus. Nós perdemos o cosmos, nós já não estamos em simpatia com ele, é a nossa principal tragédia. (Lawrence, 1997, p. 28)

O QUE É A ECOSSOCIOLOGIA?

“Eco”, como prefixo da palavra ecológico, não significa uma Ecologia limitada à vertente “ambientalista”, antes adota o sentido *gestaltista* da relação com o *oikos* – palavra do grego antigo que significa “casa”, “habitação”. Não pretendemos “conciliar” a Sociologia do Ambiente com a Ecologia. Pretendemos antes repensar a Sociologia e a Ecologia a partir de uma crítica ao seu antropocentrismo e ao seu “social-centrismo”.

O nosso pensamento é ecológico porque parte da forma como “habitamos a Terra”, a *pachamama*, expressão dos indígenas andinos que significa “Mãe Terra”. *Pachamama*, segundo a terminologia da Organização das Nações Unidas (Grayley, 2012), significa pensar e sentir o planeta Terra como um ser vivo. Abandonando a assimetria anterior à época do Antropoceno que começou há poucas décadas, há necessidade de uma outra forma de “fazer” ciência menos assimétrica. Esta tomada de consciência apenas é possível, no entanto, através de um choque ontológico de tipo ecológico e político. Um choque que nos faça perceber a ligação íntima entre o pré-individual, o nosso eu psicológico nas suas ligações com os coletivos que nos envolvem e com quem estamos conectados. Não é apenas uma ligação de tipo místico ou holístico. Como diz Latour, “não é uma definição holística, é muito mais um conjunto de conexões entre a ação humana e a natural” (Jonas, 2015, § 21). Nesta linha de pensamento, faz todo o sentido ler a longa citação de Bruno Latour:

a noção boliviana de Pachamama é uma deusa, mas também um princípio de direito constitucional. É uma aproximação interessante. Mas, há outras soberanias: o mercado, Gaia, o território (Mapu) dos mapuches, etc. São noções que desviam a atenção para uma soberania que não é a

clássica, coercitiva, do Estado-nação, mas, sim, uma que requer respeito, atenção, cuidado. Algo semelhante a uma visão mais tradicional do que é um corpo político. (A esse corpo político você chamou Gaia. O que é Gaia?) Gaia é uma entidade da mitologia grega que foi reinventada cientificamente por James Lovelock. Como figura mitológica tem uma história complexa e cruel, é a deusa das múltiplas facetas e da metamorfose, o que descreve muito bem o seu caráter e a sua personalidade. Lovelock recorreu a ela para imaginar uma forma de prestar atenção ao planeta, não como algo inerte, mas também como uma forma acabada, completa. Gaia significa Terra, sistema, planeta, mas não é uma definição holística, é muito mais um conjunto de conexões entre a ação humana e a natural. História humana e história planetária reúnem-se num processo que eu chamo de “geo-história”. Nossos predecessores nunca imaginaram que teríamos que considerar o planeta completo, com suas idades geológicas, como parte de nossa história. (Latour citado em Jonas, 2015, § 21-23)

“Habitar” o planeta, segundo o filósofo Martin Heidegger, “é ser trazido à paz de um abrigo, permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento. O traço fundamental do habitar é esse resguardo”, esse “individuar” (Heidegger, 2002, p. 129).

Seguindo esta linha de pensamento ontológico, é nosso propósito tornar mais visível a afinidade entre a eco(socio)logia e uma conceção alargada da ecologia. Inspirados também, em muitos aspetos, na ecologia profunda de um dos fundadores da Ecologia, Arno Naess (1972), na ecologia da mente do antropólogo G. Bateson (1972), na teoria dos sistemas autopoieticos dos cientistas chilenos Maturana e Varela (2001), nas três ecologias do filósofo e psicoterapeuta Félix Guattari (1990) e finalmente na reflexão ecosófica do sociólogo Michel Maffesoli (2010).

Segundo a socióloga Maria Luísa Schmidt (1991), a Ecologia que recusa o antropomorfismo levanta alguns desafios importantes à própria noção de “social” e também ao conceito de “coletivo”.

O vasto campo temático designado por “ambiente” parece propor uma contradição ao modelo clássico de oposição entre as ciências naturais e sociais, fundador da própria identidade disciplinar da sociologia. Com efeito, a ideia de uma sociologia do ambiente, ao requerer a convocação de factos e as variáveis físicas, naturais e biológicas para a explicação sociológica, vem pôr em causa a tradição disciplinar da sociologia – a qual se construiu contra

os “reduccionismos biológico e geográfico” dominantes no século XIX, recusando sistematicamente a incorporação de variáveis ecológicas na análise social (Buttel, 1986; Feldmann, 1993; Goldblatt, 1996). A sociologia do ambiente juntar-se-ia assim a outras tentativas de fusão disciplinar, como as da sociobiologia (Wilson, 1975) ou da etologia (Lorenz, 1966) que reequacionam e integram os factos naturais, técnicos e sociais. (Schmidt, 1999, p. 175)

A proposta mais radical dos pensadores ecologistas vai no sentido de reorientar a própria Sociologia.

Assim, Catton e Dunlap (1978a) propõem o seu novo paradigma, NEP (new environmental paradigm) – considerado desde logo por alguns uma tentativa polémica de “reorientar a sociologia” (Buttel, 1978, 1987) –, que sublinha a dependência dos ecossistemas por parte das sociedades humanas, e, sem negar as “caraterísticas excepcionais da nossa espécie (cultura, tecnologia, linguagem, organização social)”, não isentam o homem dos “princípios ecológicos e das influências e constrangimentos ambientais” (Dunlap e Catton, 1979, p. 250). Reconhecendo, as implicações sociológicas dos problemas ambientais, os autores defendem não haver nenhuma oposição entre o ethos socioletal e o ethos ambiental, mas sim uma interação e uma influência mútua. (Schmidt, 1999, p. 181)

Defendemos que “a ecologia, tal como o socialismo em 1830, ainda está na sua fase infantil” (Charbonnier, 2019, § 3). Por isso, é particularmente importante evitar “concepções reacionárias ou liberais que, por vezes, se apropriam da palavra “ecologia” (Charbonnier, 2019, § 3). Propõe-se o pensamento de uma “ecologia” no centro de uma visão democrática e igualitária do mundo e das sociedades que o compõem (Charbonnier, 2019, § 3). De forma a melhorar a definição de *eco-sócio-logia*, e tal como o fez Bruno Latour (2005), propomos uma sociologia das associações como um complemento de uma Sociologia do “social” ou das Ciências da Comunicação que elegem o conceito de “comunicação” como central. No limite, acatamos a sugestão de Gilbert Simondon (1989) que defende uma enciclopédia da génese e o desenvolvimento das ligações tendo em conta as relações, muitas vezes conflituosas, entre o pré-individual, o psíquico e o coletivo, uma enciclopédia genética do humano. Um conhecimento enciclopédico do processo bio-psico-coletivo humano. O que nos leva a rever a relação da Sociologia com o coletivo e com o individualizado na sua parte mais

pré-individualizada, na relação do humano com o não-humano nos seus graus de afinidade epi-filo-genéticos, numa ontogénese profunda.

Pretendemos contribuir para uma eco(socio)logia que diagnostica as principais patologias na nossa ecologia psíquica e coletiva, na forma como individuíamos. Reconhece-se, por isso, o papel positivo da emergência de ativismos ligados à ecologia profunda, às formas mais autênticas de relação com o sagrado, a uma resistência estética virada para o coletivo, às multitudes de redes de ativismo no coletivo. Uma ecologia mais política e individuada.

De acordo com Donna Haraway (1990), o vórtice do ultra-capitalismo provoca uma resiliência muito ativa, uma nova era pós-antropocêntrica, derivada de um conjunto de fontes variadas e diversas como a “ficção científica, o feminismo e as histórias especulativas. Na época atual, convivem entre outros, várias espécies e devires não patriarcais. A proposta de Donna Haraway é pós-antropocêntrica e destaca as práticas resilientes que geram colaborações entre espécies” (Cerezo, 2018, § 9).

○ QUE É A “INDIVIDUAÇÃO”?

Importa não confundir individuação com a individualização quando falamos de sujeitos. A individuação procura o contrário da individualização baseada na ideia de “sujeito”. Procura dar conta do peso do coletivo potenciando, contudo, e paradoxalmente, o indivíduo. Procura que nos libertemos da dicotomia entre “eu” e “tu”. Procura deixar de ser “tu” e “eu”. Eu sou tu. Como veremos neste livro, isto é, de algum modo, um paradoxo: um indivíduo que é coletivo e um coletivo que é individual. Somos todos nós, de algum modo, um pouco “anfíbios”.

Através da individuação, o indivíduo gere, num processo não linear, as sensações que provêm do seu subjetivo mais ou menos (in)consciente nas suas tensões com a mente e as solicitações que emanam do envolvente (Jung, 1964, pp. 35-36). Não se defende uma psicologia do individual: o processo de individuação sugerido por Jung (1964) e Simondon (1989) é paradoxalmente um processo essencialmente “coletivo”, é um coletivo nascido no individual.

O leitor poderá, apesar de tudo, continuar a insistir que as duas dimensões, a individual e a coletiva, são coisas diferentes vendo o coletivo como uma ameaça para a expressão individual. Nesse aspeto, sublinhamos Paolo Virno:

considera-se que o indivíduo, desde o momento em que participa de um coletivo, deve desfazer-se de algumas de suas características individuais, renunciando a certos signos distintivos que nele se entremesclam e que são em muitos casos impenetráveis. Parece que no coletivo a singularidade se dilui, que é desvantagem, regressão. (Virno, 2009, p. 38)

Esta visão é uma espécie de superstição: “obtusa, desde o ponto de vista epistemológico, e equívoca, desde o ponto de vista ético. Uma superstição alimentada por quem, tratando com desenvoltura o processo de individuação, supõe que o indivíduo é um ponto de partida imediato” (Virno, 2009, p. 38). Não se trata de uma individualização baseada no mito liberal do sujeito/cidadão/autor, antes assenta as suas bases no processo de “individuação”. Mais do que sobre o indivíduo, queremos pensar numa espécie de tensão entre o pré-individual, o individual e o coletivo, onde o coletivo, na sua consciência de construção ecológica, está mais próximo da sua própria origem – um universal indiferenciado:

se, ao contrário, admitimos que o indivíduo provém do seu oposto, quer dizer, do universal indiferenciado, o problema coletivo toma outro aspeto. (...) A vida de grupo é o momento de uma ulterior e mais complexa individuação. Longe de ser regressiva, a singularidade burila-se e alcança o seu apogeu no atuar conjuntamente, na pluralidade de vozes; em uma palavra, na esfera pública. (Virno, 2009, p. 38)

○ INDIVIDUAR, E NÃO O INDIVÍDUO, COMO PONTO DE PARTIDA

Tendo como princípio a mediação e a ligação com o mundo interno e externo ao mesmo tempo, a base daquilo a que chamamos provisoriamente de eco(socio)logia da individuação reside na análise ao intermédio. É uma meso-coletivo-logia que pretende dar conta dos fenómenos coletivos e psíquicos, conscientes e inconscientes. Ignorar o poder do “coletivo” e do inconsciente que nele paira é o mesmo que dar explicações parciais sobre os assuntos. Desta forma, exprime-se a necessidade de uma eco(socio)logia da individuação, hoje.

De facto, de acordo com José Bragança de Miranda, a teoria sociológica tradicional atravessa um impasse bastante grande, devido à sua lealdade, em grande parte acrítica, aos modelos herdados principalmente de K. Marx e E. Durkheim, tendo sido incapaz de entender as mudanças

complexas atuais tais como os fenómenos da digitalização da experiência moderna e da fragmentação das ligações (Miranda, 2002). Nas palavras de Hermínio Martins, ao nível dos processos diacrónicos, “o mais impressionante da presente situação na teoria sociológica é a falta de qualquer óbvio ‘grande salto’ ao nível da teorização diacrónica comparada com o funcionalismo clássico sincrónico ouacrónico (muito menos comparado com o revisionismo funcionalista tardio)” (Martins, 1996, p. 93).

Com efeito, este é um pensamento que acentua a necessidade de uma maior transdisciplinaridade, pois são o intermédio e os fluxos que nos interessam nas suas diversas gamas. Embora a base seja sociológica, será recorrente a necessidade de encontrar na Filosofia, na Psicologia, nas Ciências da Comunicação, nas Neurociências, entre muitas outras (mesmo em saberes marginalizados pela tecnociência), complementos e ferramentas para a análise. Portanto, pretende-se fazer com que as delimitações teóricas não caiam no exagerar do balizamento teórico da ação humana, pois os fluxos, tal como sugeria Deleuze, não se limitam a um pretensão domínio académico do “social” ou do “psicológico” ou até do “biológico” (Bessi, 2007, p. 3).

Em pensadores como Michel Maffesoli (1987, 2001, 2006, 2010), Bruno Latour (1994, 2001, 2003, 2005), Adrian Mackenzie (2005), Brian Massumi (2002), Paolo Virno (2009), Bragança de Miranda (1994, 2002), Moisés Martins (2007), José Gil (1996), entre outros, o rizoma teórico procura igualmente o intermédio, a ligação que no passado foi desfeita pelas dicotomias, mas que hoje suscita uma nova (re)interpretação. De certa forma, estes autores pensam, tal como Simondon (1989), que

o indivíduo só pode ser contemporâneo da sua individuação e, a individuação, contemporânea do princípio: o princípio deve ser verdadeiramente genético e não um simples princípio de reflexão. E o indivíduo não é somente um resultado, mas é também meio de individuação. Contudo, precisamente partindo deste ponto de vista, a individuação já não é coextensiva ao ser; ela deve representar um momento que não é nem todo o ser nem o primeiro. Ela deve ser situável, determinável em relação ao ser, num movimento que nos levará a passar do pré-individual ao indivíduo e do indivíduo ao trans-individual coletivo. (Deleuze, 1966, p. 2)

Esse é o ponto central: a individuação é uma espécie de movimento capaz de gerir a oscilação. Não se pode dissolver no ser, nem no pré-individual, nem no individual. Nem ser o que nasce, o primeiro, nem ser o

todo que tudo abrange numa dissolução total. Para conseguir pensar desta forma urge uma consciência aguda dessas duas patologias-catástrofes: uma que surge pela irrupção intensa do pré-individual; outra que se deixa capturar pelo indivíduo psíquico. Por conseguinte, a gênese/história destas oscilações só pode ser compreendida através de um conhecimento em extensão onde não pode ser artificialmente separado o que é biológico-humano do psíquico ou do coletivo, sob pena de uma catástrofe coletiva, uma desagregação repentina dos anteriores modos de lidar com o pré-individual e com o psíquico.

Este sentido da “meta-estabilidade entre o individual e o coletivo” presente na individuação humana é um equilíbrio difícil, estando presente nas abordagens sociológicas recentes sobre o indivíduo “líquido”. A ideia de individuação é sugestiva porque ao mesmo tempo permite uma comunicação efetiva entre grandezas díspares (o micro da Neurobiologia comparado com o macro da Sociologia) é capaz, também, devido à sua ontogênese, de nos mudar na forma como vemos o tempo e a realidade. Podemos, desta forma, pensar um tempo circular em que a natureza do “real” apenas poderá ser entendida pela sua tensão entre o virtual e o atual.

Dir-se-á tanto que ela [a individuação] estabelece uma comunicação interativa entre as ordens díspares de grandeza ou de realidade; ou que ela atualiza a energia potencial ou integra as singularidades; ou que ela resolve o problema posto pelos díspares, organizando uma dimensão nova na qual eles formam um conjunto único de grau superior (por exemplo, a profundidade no caso das imagens retinianas). (Deleuze, 1966, p. 4)

É neste ponto intermédio que, na mediação entre o pré-individual e o transpessoal, se estão a concentrar as atenções, nomeadamente na capacidade de ver e de mediar as ordens díspares de grandeza (no ser capaz de ver a profundidade de campo na imagem da retina, de forma topológica), entre o biológico pré-individual misturado com a produção de signos linguísticos e as formas comungadas de conhecimento e a dimensão psíquica do “eu” anfíbio, dilacerado pela bipolaridade entre inconsciente e exterior normalizador. Este processo prolonga-se também entre a dimensão psíquica do individual e as formas de ressoar/ecoar que produzem o transindividual humano, mesmo na sua hibridez com seres também com uma ontologia, um modo de individuação, no mundo dos objetos técnicos humanizados (Simondon, 1989).

Gilles Deleuze (1966) descreve o processo em que a individuação pode ser concebida como uma ressonância interna ligada aos afetos e às emoções que é complementada com a informação, com o dar forma interior (preceito que não se reduz a uma percepção) ao que vem do exterior, pela receção com uma certa forma que encaixa no sinal exterior, e fazendo o *feedback* evitando assim uma teoria da informação dominada pelas dicotomias da cibernética emergente, criada por engenheiros e pensada inicialmente para as máquinas da linguagem digital que evitam a complexidade da significação humana, a dos signos linguísticos.

A individuação, portanto, é a organização de uma solução, de uma “resolução” para um sistema objetivamente problemático. Esta resolução deve ser concebida de duas maneiras complementares. Por um lado, como uma ressonância interna [nos afetos], sendo esta o “modo mais primitivo da comunicação entre realidades de ordem diferente” (e acreditamos que Simondon tenha conseguido fazer da “ressonância interna” um conceito filosófico extremamente rico, suscetível de toda sorte de aplicações, mesmo e sobretudo em psicologia, no domínio da afetividade). Por outro lado, como informação, sendo que esta, por sua vez, estabelece uma comunicação entre dois níveis díspares, um definido por uma forma já contida no recetor, o outro definido pelo sinal trazido do exterior (reencontramos aqui as preocupações de Simondon concernentes à cibernética e a toda uma teoria da “significação” nas suas relações com o indivíduo psíquico). (Deleuze, 1966, p. 5)

A hipótese de uma eco(socio)logia da individuação pode ser compreendida desta forma: como uma tentativa de organização de uma solução para os fenómenos complexos. Por um lado, tenta destapar as ressonâncias internas (o tal primitivo da comunicação entre realidades de ordens diferentes); por outro, permite a comunicação entre oposições que se concentram nos fluxos que ocorrem entre o interior e o exterior do sujeito. Deste modo, a eco(socio)logia da individuação conecta diferentes ordens de fluxos – aquilo que constitui indivíduos e coletivos.

UM INDIVIDUAR ENTRE ECOS E RESSONÂNCIAS: A CONTRIBUIÇÃO DE JOSÉ GIL

Importa por isso somar aqui as contribuições de José Gil em torno das percepções. Quais são os mecanismos que formam os ecos coletivos? Como é que acontece a captura das ressonâncias (internas e coletivas)?

As ressonâncias internas e a informação tratada conscientemente mesclam não só o que a descodificação mental é capaz de proporcionar como também as pequenas percepções – experiências que nos invadem, que se instalam, que atingem o inconsciente e que acabam por influenciar a percepção geral (Gil, 1996, p. 12). Trata-se de fenómenos do limiar próximos do pré-individual, tais como os sonhos, as cerimónias de carácter sagrado, entre outras, que o conceito de individuação é, de algum modo, capaz de pensar.

A proposta de análise metafenomenológica permite seguir o rasto à constituição das ações e das significações: “não devemos ver no pré-verbal uma camada de sentido dando-se numa ‘compreensão antipredicativa’ de um sujeito constituinte ou de um ‘corpo sujeito’ operador de sínteses originárias – camada sobre a qual se ergueria a linguagem e as suas ‘idealidades’” (Gil, 1996, p. 96). O sentido aparece no sujeito graças à relação semiótica entre pré-verbal e linguagem e não na massa amorfa de sentido do pré-verbal. É “a própria linguagem [que] descobre essa massa não formada retrospectivamente” (Gil, 1996, p. 96), sendo a capacidade de nomeação da linguagem capaz de formar sentidos e de significações. O efeito semiótico da linguagem facilita uma maior diferenciação entre diferentes funções (entre as funções biológicas e as funções semióticas – ações e significações) (Gil, 1996, pp. 96-97).

Destaca-se no pré-verbal uma espécie de pós pré-verbal (Gil, 1996, p. 97), no sentido em que o pré-verbal descodificado está presente, de certa forma, nos pensamentos, ideias e sentimentos verbais. É uma ressonância interna, como sugeria Simondon (1989), a provocar através de ações e significações semióticas, uma espécie de eco que se instala e se dirige a todos os becos para se refratar. Em Gil, o pré-verbal irá constituir-se num após linguagem ou num “in-linguagem”, pois “segrega e expulsa, para se estabelecer como autónoma, toda uma ganga não-verbal (gestual, prosódica, sensorial) que deixa flutuar à sua volta e de que continua a alimentar-se” (Gil, 1996, p. 97). Temos, portanto, a linguagem a sentir o efeito do não-verbal, a ressonância que ecoa e que é parte constituinte das ações e das significações. O estudo da individuação, nomeadamente nos aspetos transpessoais e coletivos, deve, pois, ter em conta as pequenas percepções que Gil enumera, essas tais ressonâncias internas que passam através dos sentidos sem inteligibilidade racional, mas que comandam ações e significações.

Assim, uma eco(socio)logia da individuação só pode encarar a noção de “representação” com alguma suspeita. A genealogia do conceito de “representação” mostra que esta está ligada ao debate entre a ciência e a estética e às noções de “percepção” e “sensação”, tal como sugerem José

Gil (1996) e Simondon (1989). A imagem e as suas percepções atravessam os sujeitos enquanto espetadores. Logo, ao contrário do que pretendia o Kant (2010) mais clássico, a percepção torna-se central. A separação entre cognição/representação (típica do conhecimento científico) e percepção (que caracterizaria, segundo Kant (2010), a intuição, a sensação que serve de matriz à arte ligada a um conhecimento não científico e intuitivo) é colocada em causa de tal forma que é a própria “representação” que se torna objeto da percepção. Desta forma, torna-se natural a aproximação da eco(socio)logia da individuação ao campo da estética, ao campo das percepções. Esta ideia já estava presente no começo da Sociologia atravessando o pensamento de Simmel (1977), nomeadamente na sua tentativa de romper com a lógica da representação em Kant (2010). Scott Lash caracteriza assim este processo:

na *Crítica da Razão Pura*, Kant efetua uma distinção fundamental dentro da subjetividade entre uma “estética transcendental” que contém as categorias do tempo e do espaço. Um ponto deve ser sublinhado, usando os termos do dualismo kantiano da cognição e da percepção. Em princípio, a percepção – embora opere através das categorias de tempo e espaço – é imediata. A cognição, por outro lado, é mediada pela representação, pelos conceitos ou proposições. A percepção é concreta, a cognição é abstrata. A percepção é, em muitos casos, vista como operando através da sensação, ou, como diz Kant, algo que diz respeito à “intuição”. (Lash, 1990, pp. 23-24)

Esta divisão é colocada em causa quando se repensa o estatuto da representação.

Representar, tanto na ciência como na arte, é operar no campo do sujeito. É evidente que a quantidade de mediação na arte é muito menos substancial, para Hegel ou para Kant, do que na ciência. Contudo, tanto a ciência como a arte operam através de representações que não existem no campo do objeto, mas antes na subjetividade. Portanto, no modernismo, embora tanto a percepção como a representação se tornem problemáticas, elas persistem no dualismo kantiano do sujeito e do objeto. No pós-modernismo, é o próprio estatuto das duas realidades separadas que é tornado problemático. A chave aqui é o facto de as próprias representações passarem a ser objetos de percepção. (Lash, 1990, pp. 24-25)

A INDIVIDUAÇÃO E O MUNDO NÃO-HUMANO

A eco(socio)logia não só nos permite um conhecimento aprofundado, modesto e prudente do mundo atual mergulhado cada vez mais na tecnicidade, mas também indicia uma outra forma de abordar e de pensar as questões políticas do coletivo (todos os coletivos, incluindo os não-humanos) e as questões da cidadania num sentido mais ecológico. De facto, a individuação, ao não se restringir ao domínio “irreal” de um “objeto” chamado “social”, não só nos leva para a colaboração transdisciplinar com a Psicologia e a Biologia, mas obriga-nos justamente a rever algumas lógicas modernistas de ação política, como Bruno Latour já tinha referido (1994).

Há a necessidade de, perante a complexidade das individuações humanas em que a tecnicidade e as relações com os individúados não-humanos começam a ser problemáticas, criar uma outra noção de “coisa pública”, de *res-pública* em que esta complexidade se reflita. Tal como muitos movimentos ecologistas têm reivindicado, de forma muitas vezes intuitiva, a cidadania não se pode restringir aos humanos, dentro de uma lógica modernista, a uma esfera de participação esvaziada pela dicotomia Estado/eleitor atomizado.

A categoria de povo refere-se a uma miríade de indivíduos não individualizados, quer dizer, indivíduos compreendidos como substâncias simples ou como átomos solipsistas. Pelo facto de constituírem um ponto de partida imediato, em vez de serem o resultado último de um processo cheio de imprevistos, tais indivíduos têm a necessidade da unidade/universalidade que a estrutura do Estado proporciona. Pelo contrário, se falamos da multidão [multitude], colocamos o acento precisamente na individuação, ou na derivação de cada um(a) dos “múltiplos” a partir de algo de unitário/universal. (Virno, 2009, p. 32)

Existe a necessidade, tal como faziam e ainda fazem alguns coletivos ditos pré-modernos, de recompor a continuidade do coletivo não apenas entre humanos, mas também entre estes e os outros coletivos. Importa assumir a condição de falsos modernos sugerindo que, na verdade, somos “não-modernos”. Repensar, por exemplo, a separação, herdada do século XVII, entre a ciência e a política, entre a cultura e a natureza. Bruno Latour (1994) sugere uma mudança que, de certa maneira, concretiza a inquietação de Jung (1964) e Simondon (1989), falando de um novo parlamento e de um espaço político aberto aos não-humanos.

Pouco nos importa que um dos mandatários fale do buraco de ozônio, que um outro represente as indústrias químicas, um quarto os eleitores, um quinto a meteorologia das regiões polares, que um outro fale em nome do Estado, pouco nos importa, contanto que eles se pronunciem todos sobre a mesma coisa, sobre este quase-objeto que criaram juntos, este objeto-discurso-natureza-sociedade cujas novas propriedades espantam a todos e cuja rede se estende de minha geladeira à Antártida passando pela química, pelo direito, pelo Estado, pela economia e pelos satélites. Os imbróglis e as redes que não possuíam um lugar possuem agora todo o espaço. São eles que é preciso representar, é em torno deles que se reúne, de agora em diante, o Parlamento das Coisas, a [Res]pública. (Latour, 1994, p. 142)¹

Somos, humanos e não humanos, uma mistura de natureza e sociedade. Atravessados por ecos que ressoam e que, criando novos ecos, vão-se provocando novas formas de expressão. Somos, como dizia Latour, sempre quási-objetos em processo de constituição, “este quase-objeto que criamos juntos, este objeto-discurso-natureza-sociedade cujas novas propriedades espantam a todos e cuja rede se estende do meu frigorífico à Antártida passando pela química, pelo direito, pelo Estado, pela economia e pelos satélites” (Latour, 1994, p. 142).

BRUNO LATOUR: UMA ECO(SOCIO)LOGIA DO ABISMO

Vislumbramos Bruno Latour, em 2001, numa escola de verão organizada pela Universidade do País Basco em Donostia. O que surpreendeu inicialmente foi a sua forma de andar. Alto, um pouco curvado, parecia que mirava as pessoas de um outro patamar. E a sua forma de andar, passos largos, assemelhava-se à de um camponês. Tinha, ao mesmo tempo, uma forma de estar dentro da sua roupa que parecia dizer: “eu não pertença a este mundo académico. Sou, antes de tudo, um camponês”.

Durante a sua palestra, aconteceu algo que nos fez sentir que não estávamos perante um académico vulgar. Num certo momento, Latour deu um murro com energia na mesa. O que o levou a essa atitude aparentemente “violenta”? Latour estava a argumentar em torno da sua nova noção de república, a “coisa-pública”, sugerindo um parlamento em que os não-humanos estariam representados. Usava o argumento de um ecologista

¹ Ver também, a este propósito, os estudos de Márcia Moraes (2004).

profundo: não fazia sentido que, sendo a república o governo da coisa pública, os não-humanos não tivessem direito a exprimir-se sendo eles uma parte essencial da “coisa” pública (*res-pública*)? Depois, alguém na assembleia o contestou com argumentos antropocêntricos do tipo: a sua visão é irrealista, é uma filosofia sem interesse porque toda a gente sabe que não é lógico introduzir os animais, por exemplo, como membros do Parlamento. E muito menos o são as plantas ou outros não-humanos. Os seres humanos são os que a isso têm direito, porque são racionais.

Bruno Latour, na sua resposta, usando o gesto físico do “murro na mesa”, não apelou inicialmente ao nosso pensamento racional, ao nosso “tribunal da razão” de origem kantiana, mas antes a algo de tipo ontológico, “brutal”. Com o seu murro na mesa, apelava de algum modo ao plano da consistência referido por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980/1992), ao nosso próprio eu profundo (*self*) referido por Carl Gustav Jung (1964), à pré-individualidade de Gilbert Simondon (1989), à nossa percepção pessoal, sem recorrer a mediações externas que o legitimariam perante nós. Bruno Latour seguia o conselho de Michel Foucault (1997) na sua obra *A ordem do discurso*: sair das armadilhas do discurso do poder, do discurso que é mais poder do que saber. É necessário procurar a realidade mesma das coisas a partir da percepção, por intermédio de uma intuição ontológica no seu sentido bergsoniano e heideggereano, e atingir um desnudamento essencial. Torna-se imprescindível uma ciência jovial, uma ciência da vida que, como justamente dizia Nietzsche, deve ser alegre.

Talvez o riso tenha um futuro. Talvez quando a máxima: a espécie é tudo, o nada individual, tenha sido incorporado à humanidade e todos possamos abraçar essa emancipação final, aquela emancipação posterior, talvez então o riso se una com o conhecimento e só haverá ciência de Gaya. Enquanto isso, as coisas são muito diferentes. Ainda assim, a Comédia da existência não tem consciência de si mesma. Ainda estamos na era da tragédia, da moral e das religiões. (Nietzsche, 2003, p. 42)

Deve haver uma vontade autêntica de saber sem que este seja “envenenado” pelo “método científico” da tecnociência moderna criado há cerca de 300 anos. Uma ciência que deve ser capaz de viver na “vertigem”, um termo usado também por Albertino Gonçalves (2009), na consciência do abismo, uma ciência abismal. Na voz de Hafez, deve ser uma ciência contra o “alarido e tagarelice de agitadores” (Hafez, 1996, p. 244) que defendem uma ideia de ciência pura e objetiva. Nietzsche (2006, p. 228) também

se ergue contra este tipo de cientistas, afirmando que “esses corneteiros da efetividade” são maus músicos. Em suas vozes não se pode ouvir, finalmente, a profundidade da consciência científica – “pois, hoje, a consciência científica é um abismo” (Nietzsche, 2006, p. 228).

Retomando a nossa história, a intensidade do gesto de Latour, dizendo que a mesa onde estava sentado também fazia parte da “coisa” pública, criou um silêncio quase de morte. Uma sensação de abismo atravessou os presentes. Esta rapidamente se desvaneceu quando Bruno Latour mostrou o seu sorriso de camponês travesso.

A INDIVIDUAÇÃO E O COLETIVO

Retomemos as duas principais descobertas de Simondon (1989) e, em certa medida, de Jung (1964):

1. “o sujeito é uma individuação sempre parcial e incompleta, consistente bem mais nos traços cambiantes de aspetos pré-individuais e nos aspetos efetivamente singulares” (Virno, 2009, p. 32);
2. “a experiência coletiva, longe de assinalar a sua desintegração ou eclipse, persegue e afina a individuação” (Virno, 2009, p. 32).

Não basta adotar a posição da teoria crítica lamentando uma possível alienação do indivíduo, um

suposto afastamento do indivíduo com respeito às forças produtivas e sociais, assim como com respeito à potência inerente às faculdades universais da espécie (linguagem, pensamento, etc.). A desgraça do ser singular foi atribuída precisamente a esse afastamento ou a essa separação. É uma ideia sugestiva, mas falsa. (Virno, 2009, p. 35)

A controvérsia está na falsa dicotomia entre o “eu” individual e um coletivo ameaçador para esse “eu” que seria o “tu”, não está nem no perigo de uma possível dissolução do “eu” nas massas dos “tu”, nem numa forma de individualismo narcisista doentio que nos afastaria do coletivo². O problema situa-se na falta de capacidade de gerir a condição de ser anfíbio, na falta de uma individuação metaestável, na tendência para cair na unilateralidade de um dos lados. Um ser é sempre paradoxalmente individual e coletivo, estando condicionado a gerir essa meta-estabilidade numa real aprendizagem.

² Para Varela (2015, § 1), “há uma pandemia mundial, em curso, de narcisismo. Narcisismo não é vaidade. Um narcísico pode até ser discreto, calado e vestido de cinzento. Mas é uma pandemia insuportável”.

“As ‘paixões tristes’, para dizê-lo com Espinosa (1992), surgem bem mais da máxima proximidade, e inclusive da simbiose, entre o indivíduo individuado e o pré-individual, aí onde essa simbiose se apresenta como desequilíbrio e desgarramento” (Virno, 2009, p. 35). São paixões que pouco a pouco nos levam a defender o “falso” coletivo. Basta ver como exemplo as multidões emocionadas que congregam os espetáculos desportivos de massa ou as manifestações ditas “patrióticas e nacionalistas”.

As paixões tristes do ser “tu”, a partir do outro negando o seu *self*, o seu eu mais profundo e coletivo, criam as personalidades autoritárias, viradas para o controlo, baseando-se nesse conformismo adaptativo provido pelo Estado moderno (o falso coletivo) e pelas lógicas mercantis que dominam a economia na sua unificação abstrata e metafísica. Uma universalidade “postiça” que se reproduz como um vírus, uma patologia-catástrofe no plano da constituição de uma *polis* ativa baseiam-se numa simbiose entre o pré-individual e uma individuação incompleta porque assenta na incapacidade de ser diferente, no medo de ser diferente, numa socialização virada para a “normalização” e para a obediência ou que, quando a “máscara” cai, assumem formas de revolta niilista virada para o exterior, para a intolerância imbuída de uma lógica de guerra.

O outro lado passa pelo exacerbar das emoções ligadas ao narcisismo do “eu sou eu”. Que promove as paixões tristes cheias de consumo, de emoções e de “sexo” que esquecem o seu caráter de sensação. É uma pequena saúde feita de receios e de frustrações. São seres carregados de “sexo” e apetite, mas com corpos pouco sexuados, sem desejo, sem afetos nem intimidade. São corpos sem o sentido do coletivo.

Para o bem e para o mal, a “multidão” [ou multitude] mostra a mescla inextrincável de “eu” e de “se”, singularidade não reprodutível e anónima da espécie, individuação e realidade pré-individual. Para o bem: ao ter, cada um(a) das multidões, atrás de si o universal, a modo de premissa ou de antecedente, não tem a necessidade desta universalidade postiça que constitui o Estado. Para o mal: cada um(a) das multidões, enquanto sujeito anfíbio, pode sempre distinguir uma ameaça em sua própria realidade pré-individual, ou ao menos uma causa de insegurança [e de ansiedade]. O conceito ético-político de multidão funda-se tanto sobre o princípio de individuação como sobre a sua incompletude constitutiva. (Virno, 2009, p. 35)

A “multidão” ou “multitude” é constituída por “redes polimórficas”, em que se defende, nas palavras de Negri (1997, p. 34), o “direito de ir-e-vir

e de cidadania, [um] nomadismo da força de trabalho, da procura de novos espaços de expressão e vida, uma condição irremissível da liberdade e da riqueza”, espaços de expressão política e estética alternativos. Uma das medidas práticas que permitiria esta nova forma de coletivo seria uma outra forma de encarar a questão da pobreza e da redistribuição da riqueza. Ver, entre muitos outros, o exemplo do movimento de cidadãos de todo o mundo em defesa do rendimento básico incondicional (RBI).

Pensando de forma sustentável e aceitando a ideia de uma meta-estabilidade reflexiva, como agregados de humanos e não humanos (o que inclui o pré-individual que vai afetar todo o humano), seremos capazes de, por um lado, evitar as fronteiras artificiais antropocêntricas, mais ou menos inspiradas na valorização do domínio patriarcal e, por outro lado, poderemos distinguir as duas formas de patologia resultantes do excesso de um dos lados que consistem no seguinte:

- na primeira patologia, “o pré-individual, parece, às vezes, inundar a singularidade: esta última é como que aspirada no anonimato do ‘se’” (Negri, 1997, p. 35). De algum modo, desconfia-se do “outro” na sua singularidade, na sua pretensa anormalidade, e entramos numa forma adaptativa tribal ligada ao território e aos medos. Nesse sentido, a terapia passa pelo deixar de ser “tu”;
- no segundo tipo de patologia-catástrofe, dá-se algo contrário: “outras vezes, de maneira oposta e simétrica, força-nos em vão a reduzir todos os aspetos pré-individuais de nossa experiência à singularidade pontual” do “eu” (Negri, 1997, p. 35). O lado oposto, parecendo ter uma base racional não passa de uma aceitação cínica e obscena da falta de um autêntico coletivo.

“As duas patologias (...) são os extremos de uma oscilação que, sob formas mais contidas é, no entanto, constante e não suprimível” (Negri, 1997, p. 36). Não são categorias dicotómicas, mas antes oscilações no seu grau de intensidade, uma tensão que não se pode suprimir. Um pouco na linha do argumento de Vilfredo Pareto (1984) que defende a ideia segundo a qual a supressão quer do lógico, quer do não-lógico teria consequências terríveis.

Para Ernesto de Martino (citado em Virno, 2009), as patologias-catástrofe surgem a partir do exagero de um dos polos da individuação coletiva: “catástrofes da fronteira eu-mundo nas duas modalidades da irrupção do mundo no ser-á e do refluxo do ser-á no mundo” (Virno, 2009, p. 35).

O antropólogo Ernesto de Martino (citado em Virno, 2009) defende que a ultrapassagem destas patologias-catástrofes apenas será possível

através de uma autêntica terapia do “coletivo” individuado através da participação autónoma e criativa num projeto comunitário de vida. Ultrapassar é possível através da relação intersubjetiva, através da participação de um projeto de vida da comunidade dentro do processo histórico. O desastre da presença ocorre quando o sujeito já não se sente capaz de estar no desenvolvimento histórico sem qualquer possível forma de cultura.

O etnólogo vê a crise da presença do ponto de vista da psicopatologia, na forma de delírio final do mundo por um agricultor. O desaparecimento temporário do campanário da igreja da sua aldeia pode produzir nele um ataque de ansiedade. Para o camponês de Berna que deriva do encerramento do desenraizamento de um grande carvalho, a crise da presença e do sentimento do Apocalipse estão ligadas a um simbolismo ancestral: a árvore representa a vida em muitas culturas e histórias populares. A árvore é o símbolo do homem: uma vez que ele tem os braços estendidos como ramos para o céu, ele participa da natureza do ar, no entanto, as suas raízes afundam no chão, ele pertence, portanto, ao mundo ctônico da mãe terra. (Biancofiore, 2010, p. 3)

O autor baseia-se em investigações sociológicas e antropológicas efetuadas em torno do processo de abandono do território rural em Itália e a consequente industrialização durante os anos pós II Guerra Mundial.

O apocalipse moderno, segundo De Martino, gira em torno das seguintes questões: 1. crise da presença do sujeito isolado na sociedade de massa: despersonalização, perda de outros, perda do mundo que não é mais familiar, mas é antes ameaçadora; 2. crise da ordem mundial decorrente da perda dos rituais sagrados coletivos, crise do sujeito no devir histórico; 3. crise de pátrias culturais por causa do fenómeno da migração; 4. alienação do sujeito, perda de presença como parte de uma visão puramente burocrática e tecnológica da vida; 5. impossibilidade de ultrapassar a construção de valores intersubjetivos, crise de crença num projeto comunitário e de vida comunicável. (Biancofiore, 2010, p. 6)

As catástrofes seriam um momento de mudança na medida em que nos apercebemos da dimensão do desastre global na nossa ecologia ambiental, psíquica e coletiva. Estas patologias-catástrofe apenas poderão ser superadas através da redescoberta do sentido comunitário e do sentido coletivo sem abdicar da expressão singular.

Cada vez mais, no mundo de hoje, existe a tendência de entrar nessas patologias-catástrofe de forma acelerada e apocalíptica. Como sugere Jean-Luc Nancy (2014), sucedem-se catástrofes de vários tipos e dimensões (do micro individual ao macro coletivo, do nível macro do planeta ao micro das interações entre coletivos humanos e não-humanos) que tendem a convergir, pouco a pouco, para a sua destruição como sistema autónomo, como se a Terra fosse um ser vivo doente.

Usando a metáfora do corpo humano, o problema não está numa eventual catástrofe maior, apocalíptica, ou numa doença repentina assassina. Tal como sucede a um doente idoso que, já debilitado por várias doenças e infeções, acaba por falecer devido a uma única bactéria multirresistente do próprio hospital, local que o estava a tratar, poderia dizer-se que, com algum exagero e ironia, o doente morreu por causa da “cura”, numa situação em que o agente “patológico”, que desencadeia o fim, poderia ser ultrapassado se não fizesse parte de um conjunto de catástrofes que convergem como um processo canceroso para um fim trágico. No fim desse processo (que tudo indica já ter começado), a destruição será total como se pode imaginar ao sentir por exemplo nas marcas quase eternas da face do planeta o desastre múltiplo de Fukushima no Japão, em março de 2011: “não haverá, então, mais nenhuma possibilidade de qualquer espécie de pluralidade, de diferença entre corpos, sejam eles quais forem (átomos, [seres humanos] ou planetas)” (Nancy, 2014, p. 7).

Um pensamento ligado à ideia de catástrofe não é necessariamente derrotista e alarmista. É uma forma ativa de pensar o planeta no século XXI. Evita deixar-se apanhar pela armadilha do pensamento crítico, pelo tribunal do juízo ou o tribunal de Deus. O tribunal da razão instaurado por Descartes e aperfeiçoado por Kant e por grande parte da filosofia e sociologia contemporâneas. Um pensamento racional que suporta a tecnociência atual.

É necessário um outro tipo de pensamento. “Eu me sinto ligado aos problemas que procuram meios para acabar com o sistema do juízo [o tribunal da razão em Kant] e colocar outra coisa no seu lugar”, como nos diz Deleuze (2001, p. 41). Um pensamento onde aquele que pensa deixa de ser mero espetador de um naufrágio iminente.

Vivemos um tempo estranho de possível naufrágio planetário em que não podemos ser apenas meros espetadores como cientistas distanciados das preocupações dos homens comuns. As Ciências Sociais não podem continuar a adotar “a posição *apathos* do sábio que o torna espetador – homem da *Theoria*” – e, em consequência, em fonte de ordem frente

ao ‘mar’ das paixões que arrastam o homem no movimento de conjunto de sua história natural” (Miranda, 1990, p. 13).

É num contexto de uma autêntica crise-catástrofe, já irreversível, da nossa forma de habitar o planeta que faz todo o sentido a proposta de uma perção transdisciplinar com capacidade para usar a faculdade de “profundidade de campo”: detetar os contornos, fazer o mapeamento destas quase “invisíveis” patologias-catástrofes da individuação psicocoletiva.

A ECOSSOCIOLOGIA DA INDIVIDUAÇÃO: UMA FERRAMENTA PARA ENFRENTAR A CRISE-CATÁSTROFE DO CAPITALISMO

Surge-nos que “a angústia indica que a presença resiste à sua desagregação” (De Martino, 2002, p. 32). Neste sentido, a eco(socio)logia da individuação é, glosando as palavras de Julien Freund (1968, p. 104), um pretexto para a interrogação e para a reflexão transdisciplinar. Recusa ser um pensamento sistemático e fechado. A sua grande finalidade é ser um pretexto para se pensar, de forma aberta, a questão da natureza das ligações entre o individual e o coletivo que foi levantada por alguns dos fundadores da Sociologia, mas que, devido à inexistência de uma perspetiva genética e meta-estável sobre o intermédio e o transpessoal, os deixou, de algum modo, abandonados à irresolução dicotómica dos pares de conceitos e à separação disciplinar e académica entre Biologia Humana, Psicologia e Sociologia.

O conceito de “transdisciplinar” é essencial para se compreender esta proposta:

entendo por transdisciplinaridade, a diferença da interdisciplinaridade e a multidisciplinaridade – aqueles processos de formação de campos de saber que se constituem pelo entrecruzamento de várias disciplinas (ou fragmentos delas), criando nos interstícios dos saberes convencionais “zonas de nada” que rapidamente reclamam para si um estatuto epistemológico próprio e original, obrigando a reconfigurar campos já existentes e/ou a gerar metacampos cognitivos que englobem perspetivas disciplinares diversas, inclusivamente e em mais de um sentido, incomensuráveis entre si. (Reyes, s.d., § 10)

Emergem assim duas áreas transdisciplinares que inspiram este ensaio: Ciência, Tecnologia e Sociedade (nomeadamente na sua vertente ligada à ecologia dos *media* e aos ciber estudos) e a área dos Estudos Culturais

que pensam o caráter cada vez mais líquido e viral das agregações de humanos e não humanos. Ou seja, que pensam de algum modo os processos de equilíbrio autorreflexivo das alternativas que escapam tanto à teologia política do Estado Moderno e da Tecnociência como ao fetichismo da mercadoria. Na perspectiva de Edgar Morin e Anne Brigitte Kern,

os problemas são interdependentes no tempo e no espaço, mas as pesquisas disciplinares isolam os problemas uns dos outros. É verdade que há, especialmente no que concerne ao meio ambiente e ao desenvolvimento, uma primeira tomada de consciência (...) mas (...) os resultados são escassos porque os diplomas, carreiras e sistemas de avaliação se fazem no quadro das disciplinas. Há sobretudo uma resistência do *establishment* dos mandarins universitários ao pensamento transdisciplinar, tão formidável quanto foi a da Sorbonne do século XVII ao desenvolvimento das ciências. (Morin & Kern, 1995, p. 161)

Numa sociologia centrada na ideia de individuação, será possível ter em conta as implicações ecológicas e coletivas desta mudança de perspectiva.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Nova Iorque: Ballantine.
- Bessi, V. (2007). Espaço-temporalidade, trabalho imaterial e resistência: reflexões sobre o cotidiano do trabalho contemporâneo. *Socius Working Papers*, 1. Retirado de <https://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/1932>
- Biancofiore, A. (2010). *L'Apocalypse selon Ernesto De Martino: autour de la notion de fin du monde*. Roma: UPV. Retirado de <http://italien-roumain.upv.univ-montp3.fr/files/2011/10/De-Martino.pdf>
- Cerezo, B. (2018). Cuando el antropoceno encontro las imagenes. *Barahúnda*. Retirado de <http://barahunda.net/cuando-el-antropoceno-encontro-las-imagenes-belen-cerezo>

- Charbonnier, P. (2019). *L'écologie, c'est réinventer l'idée de progrès social*. *Revue Ballast*. Paris: Vrein. Retirado de <https://www.revue-ballast.fr/pierre-charbonnier-lecologie-cest-reinventer-lidee-de-progres-social>
- De Martino, E. (2002). *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonism*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (2001). *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-Editora.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980/1992). *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Espinosa, B. (1992). *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Foucault, M. (1997). *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Freund, J. (1968). Introduction. In M. Weber (Ed.), *Essais sur la théorie de la science* (pp. 32-105). Paris: Plon.
- Gil, J. (1996). *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e metafenomenologia*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Gonçalves, A. (2009). *Vertigens – para uma sociologia da perversidade*. Coimbra: Grácio Editor.
- Grayley, M. V. (2012, 21 de junho). *Ativistas querem ajuda de Ban para fortalecer direitos da “Mãe Terra”*. Retirado de <https://news.un.org/pt/tags/pacha-mama>
- Guattari, F. (1990). *As três ecologias*. Campinas: Papirus.
- Hafez, R. (1996). Nietzsche. Um “crítico” da ciência?. *Revista USP*, 28, 232-244.
- Haraway, D. (1990). *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Londres: Routledge.
- Heidegger, M. (2002). *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Jonas (2015, 12 de fevereiro). “O capitalismo nunca será subvertido, será aspirado para baixo”. Entrevista com Bruno Latour. Retirado de <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/539836-o-capitalismo-nunca-sera-subvertido-sera-aspirado-para-baixo-entrevista-com-bruno-latour>
- Jung, C. G. (1964). The development of personality. In H. Read; M. Fordham; G. Adler & W. McGuire (Eds.), *The development of personality*. Londres: Princeton University Press; Routledge & Kegan Paul.
- Kant, I. (2010). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Lash, S. (1990). *Sociology of postmodernism*. Londres, Nova Iorque: Routledge.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Latour, B. (2001). Gabriel Tarde and the end of the social. In P. Joyce (Ed.), *The social in question. New bearings in history and the Social Sciences* (pp. 117-132). London: Routledge.
- Latour, B. (2003). The promises of constructivism. Retirado de <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/o87.html>
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawrence, D. H. (1997). *A vara de Aarão*. Lisboa: Dom Quixote.
- Mackenzie, A. (2005). The problematising the technological: the object as event?. *Social Epistemology*, 19(4), 381-399.
- Maffesoli, M., (1987). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Maffesoli, M. (2001). *O eterno instante. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Maffesoli, M. (2006). *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*. Paris: Éditions de La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2010). *Matrimonium: petit traité d'écologie*. Paris: CNRS.
- Martins, H. (1996). *Hegel, Marx e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI.
- Martins, M. L. (2007). La nouvelle érotique interactive. *Sociétés*, 96, 21-27.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham, Londres: Duke University Press.
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. (2001). *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Pala Athenas.
- Miranda, J. B. (1990). Apresentação de Hans Blumenberg. In H. Blumenberg, *Naufração com espectador* (pp. 7-15). Lisboa: Vega.
- Miranda, J. B. (1994). *Analítica da actualidade*. Lisboa: Vega.
- Miranda, J. B. (2002). Para uma crítica das ligações técnicas. In J. B. Miranda & M. T. Cruz (Eds.), *Crítica das ligações na era da técnica* (pp. 259-279). Lisboa: Tropismos.

- Moraes, M. (2004). A ciência como rede de atores: ressonâncias filosóficas. *História, Ciências, Saúde*, 11(2), 321-333. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702004000200006>
- Morin, E. & Kern, A. (1995). *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina.
- Naess, A. (1972). *Shallow and the deep*. Oslo: Inquiry.
- Nancy, J.-L. (2014). *A equivalência das catástrofes (após Fukushima)*. Lisboa: Edições Nada.
- Negri, A. (1997, 29 de junho). Direita e esquerda na era pós-fordista: mudanças na esfera da produção levam a novas formas de organização e atuação políticas. *Folha de São Paulo*. Retirado de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs290603.htm>
- Nietzsche, F. (2003). *La Gaya Ciencia*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. (2006). *La genealogia de la moral*. Madrid: EDAF.
- Pareto, V. (1984). *Manual de economia política*. São Paulo: Abril cultural.
- Reyes, R. A. (s.d.). Estudios sociales de ciencia y tecnología: merodeando en el campo. Retirado de <https://www.oei.es/historico/salactsi/ramfis.htm>
- Schmidt, L. (1999). Sociologia do ambiente: genealogia de uma dupla emergência. *Análise Social*, XXXIV (150), 175-210.
- Simmel, G. (1977). *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Biblioteca de La Revista de Occidente.
- Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier.
- Varela, R. (2015, 05 de abril). A minha cara-metade [Post em blogue]. Retirado de <https://raquelcardeiravarela.wordpress.com/2015/04/05/a-minha-cara-metade/>
- Virno, P. (2009). Multidão e princípio de individuação. *Revista Lugar Comum*, 19, 27-40. Retirado de http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120835Multid%3%83%C2%A3o%20e%20princ%3%83%C2%ADpio%20de%20individua%3%83%C2%A7%3%83%C2%A3o%20-%20Paolo%20Virno.pdf

Citação:

Neves, J. P. & Costa, P. R. (2020). Eu sou tu. Uma ecossociologia da individuação. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 25-48). Braga: CECS.

JORGE LEANDRO ROSA

jorgeleandro.rosa@gmail.com

Instituto de Filosofia, Universidade do Porto, Portugal

A MONSTRUOSIDADE MODERNA E A IMPOSSIBILIDADE DO NASCIMENTO

RESUMO

A tecnociência está assombrada pelos processos natais, que não a organizam, mas são constantemente introduzidos nos programas e protocolos que pretendem orientá-la. Provinda de seres nascidos, a programação do sistema técnico necessita de virtualizar o nascimento na resolução que nele é constantemente relançada. Contudo, dada a incompreensão dos estados intermédios que se apartam da geração, é uma outra forma da irresolução que assim é injetada nos processos. No antropoceno, precisaríamos de uma nova sociologia do meio monstruoso.

PALAVRAS-CHAVE

intermédio; vivo; monstro; individuação; nascimento

DEPOIS DAS MEDIAÇÕES

O contributo deste livro não é aquele que seria de esperar. Habitados que estamos a uma academia do expectável, à ritualização da lógica da antecipação que tropeça em si própria, evitando temerosamente o estilhaçar da referenciação, ele surpreende pela sua indagação do que possa ser uma sociologia do intermédio. Do *intermédio* e não da mediação. É que, se a mediação está sempre *já resolvida*, concebida e funcional, o intermédio só aparece na sua irresolução, apresentando-se sempre no limiar do

inconcebível. “Há inexplicável no cerne da explicação propriamente dita” (Neves & Costa, 2012, p. 56). Essa apresentação da questão estimula-nos a recuar um pouco mais nela.

Este livro parece não querer ser uma dessas infinitas variações em torno do *devir moderno do monstruoso*, especialidade de tantas descrições derivadas da Sociologia e muitas vezes agrupadas nas “Ciências Humanas”. *Devir e moderno* são os elementos banais e assentam numa conexão demasiado previsível, sendo que o *monstruoso*, embora amplamente manipulado na academia, permite ainda algum pensamento do intermédio se este não se limitar a ser uma dessas taxinomias mais monstruosas do que o monstro. Hoje, contudo, é pelo acesso de todo o campo do vivo à injunção da produtividade que o intermédio se dilui na nossa consciência em favor de simples mediações técnicas. Estas tornam-se um obstáculo à compreensão da individuação que, desta forma, é associada a causas reduzidas a meros “estados iniciais” (Simondon, 2005, p. 558). A ascensão das biotecnologias não tem favorecido uma compreensão filosófica do vivo. Esta incompreensão, tão marcante para as nossas sociedades quanto a incompreensão do ente técnico demonstra que, paradoxalmente, as biotecnologias também contribuem para essa incompreensão. O que acontece é a ocorrência e a disseminação de processos de homologia funcional que transformam as nossas sociedades em autênticos laboratórios ontológicos a céu aberto (Rosa, 2014).

Ao que se instalou nesse *devir moderno* podemos chamar campo teórico do não-nascimento, já que o que o funda verdadeiramente é a dissociação entre o pensamento e o acontecimento natal. Ora o acontecimento natal é aquele que faz de todos nós – seres vivos – entes monstruosos sem que se tenha de recorrer aí a algum bestiário mais ou menos atualizado. O problema da Sociologia e das disciplinas afins foi a incompreensão da dependência em que entes vivos e entes técnicos se encontram. Estes encontram-se em *linhagens* diferentes que haveriam de ser compreendidas filosófica e politicamente. A negação da linhagem do ente técnico é acompanhada pela ignorância da linhagem do vivo. Nesse sentido, haveria que reencontrar o nascimento para voltarmos a ser entes vivos que se *posicionam* diante dos entes técnicos: o nascimento não é a origem, mas é o intermédio: não forma uma zona ontológica da experiência, mas abre, simplesmente, um duplo contacto: o facto de o contacto com o mundo ser duplicado imediatamente no contacto com a psique. Esta é, aliás, a dupla dimensão da Psicanálise das profundezas em Jung (1979), que nos diz existir sempre uma relação efetiva entre os fenómenos psíquicos inconscientes

e os fenômenos físicos. Além disso, conseqüentemente, o fenômeno é necessariamente duplo (o que é todo o contrário da duplicidade), inserindo a experiência monstruosa arquetípica, o que é de certo modo uma redundância, numa experiência bem diferente daquela da monstrosidade moderna, extirpada ao “teatro do vivo”, como dizia Simondon (2005, p. 267). Nessa estrutura, em camadas da experiência, o acontecimento transcende qualquer previsão ou cálculo de probabilidades: o maravilhamento e o espanto, mas também o terror, são experiências muito mais características das relações de sincronicidade que se estabelecem entre o acontecimento e a imagem interior.

Não menos ameaçadora é a incompreensão da gênese do objeto técnico, pois este não é apenas fruto de um projeto humano, mas é também reflexo da incompreensibilidade operatória em que o vivo se diz humano. Ao postular uma cisão entre as duas dimensões, o moderno entrega o mundo fenomênico empírico a monstros que apenas se manifestam por processos de difusão e de transmissão. Esses monstros pertencem ao ciclo da produção coerente e nunca podem ser “redimidos” pela passagem de um plano a outro. O seu projeto terá, por conseguinte, de se afastar do acontecimento natal, instigando no seu lugar os processos produtivos, ou seja, aqueles processos que vão do abstrato ao concreto. Antes do mais, os monstros técnicos recebem a monstrosidade própria da coerência da sua concretização. Dependem de universos que são coerentes graças à convergência de funções numa unidade estrutural. O objeto técnico pode ser descrito como uma “unidade de devir”, enquanto o vivo é uma unidade de “transgressividade”, para usar um termo de Jung (1979), quer dizer, um ente que se instala dos dois lados de limites ônticos, psíquicos e físicos.

Ora aparece claro que a Sociologia não é capaz de refletir a dissociação entre pensamento e acontecimento natal. Esta dissociação é fundadora da inserção complexa do humano no campo do vivo. Pelo contrário, esforços sobre-humanos são feitos para a substituir por uma coerência. Torna-se evidente que, na ausência dos modelos mítico-mágicos, só há um modelo disponível para essa recondução: a práxis técnica elevada a uma onto-política. Embora essa associação não seja totalmente inventada pelos modernos, por si só ela configura a linha aparentemente insignificante em que o moderno se faz distintivo. A ela se opõe o nascimento humano como acontecimento único, aquilo que se instala no impossível dos acontecimentos, ou seja, num devir que ele não podia fazer conseqüente de si mesmo. Se virmos bem, esse é o vislumbre imemorial que a Psicanálise assumiu em plena modernidade (o que esclarece a estranha posição com

que ela vem ao moderno) e que Jung (1979), aqui evocado, reconduz à reatividade vazia do arquétipo.

A INDIVIDUAÇÃO DEPOIS DA ERA TITÂNICA DA TÉCNICA

A individuação não é uma apropriação de si, mas um abrir do presente a esse passado sempre “anterior” ao que poderia constituir imposição de uma posição. É o possível que não pode ser assumido. Dar o nascimento como único evento não é instaurar a unicidade do que acontece, mas apenas retirá-lo à ordem do acontecimento efetivamente ocorrido. Não é esse, contudo, o clima sociológico em que mergulha hoje a tecnociência: ao invés, toda a possibilidade é compelida a ser ocorrência, tanto no sentido ecotécnico como no sentido logotécnico. Daí que a ocorrência seja, cada vez mais, sinónimo da implantação, em sentido ontológico e genético, ao invés, precisamente, do nascimento onde nada acontece, sendo esse o seu possível. Não houve nenhum traço caracterizador do pensamento pré-moderno que fosse mais importante do que aquele de saber-se exposto ao nascer. Ora, essa exposição foi recusada pelos modernos em nome da possibilitação do acontecer. E isso, precisamente, para que o imemorial e o inassumível não refluíssem mais. Pensa-se desta forma apenas enquanto o pensamento seja essa formulação discursiva de uma rutura que vem com a tecnicização do nascimento e que as sociedades parecem querer reelaborar.

Sem a falha do nascimento, todo o possível refluí para o fabrico, esse “trabalho sobre o inessencial”, segundo Georg Simmel (1993, p. 208). O fabrico não se encontra com o inessencial por uma razão ontológica, mas apenas porque ele é um trabalho filológico hipertrofiado, uma micrologia da memória que se tornou a marca da monstrosidade moderna. Todo o fabrico tende para a micrologia dos seus componentes. Esse campo adquire preeminência hoje nos processos paralelos que fundam o uso económico das espécies através das biotecnologias e das nanotecnologias. Também nestas, os entes são entregues a um pensamento do não-nascimento, quer dizer, a um pensamento que se realiza pela produção dos entes, antitética do nascimento. Chegamos então a uma situação em que o equívoco fundamental do humanismo e dos seus herdeiros científicos, que se considerara estar regulado e rentabilizado no trânsito entre o insuportável círculo exterior e o mundo das formas humanas, se manifesta plenamente na tecnociência.

Aliás, por que razão existiria uma tal coisa como a Sociologia se esta não fosse, desde logo, essa consciência de que o moderno, mais do que a tentativa sócio-histórica de esconder o monstruoso (a que recorre para o seu poder avassalador), se torna ele próprio um monstro ocupado com a desmesura? Nesse caso, a Sociologia será a irmã desavinda da Psicanálise, que revela a necessidade impossível de nos escondermos do moderno, ou seja, que mostra esse temor que nos acompanha desde sempre porque já anunciava a chegada do que começamos agora a chamar o *antropoceno*. Este não é mais do que a aparição titânica do fabrico. Há razões mitológicas para que o titânico seja sempre uma problematização da escala, nunca da ação. O titânico visa uma produção que é, antes do mais, a produção da visibilidade da escala ôntica. O agente titânico, precisamente porque recorre ao fabrico, só pode operar através de escalas produzidas coerentemente, nunca tocando quer o exterior quer o interior da ação.

Essa ausência de uma dupla limitação interior e exterior, ausência que se torna fantasmagoria, tornada tanto mais “vvida” pelo ente técnico quanto ela manifesta o próprio do vivo, aparece onde a interiorização e a exteriorização da produção são rigorosamente a mesma coisa. Produção, portanto, de divisões inúteis que permanecem nos processos técnicos enquanto resíduos da experiência mística ou da experiência estética. Esses traços assinalam o monstruoso moderno e são talvez a última função social reconhecível das artes e das religiões. Daí que, mais do que o seu oposto, a técnica seja, como sublinha Simondon (1958), o outro da religião. Dela retém a figura, mas não “o fundo”, que é propriamente o mágico (Simondon, 1958, p. 20). É porque produz eliminando o colapso da escala que o nascimento introduzia que o titânico desperta em si o catastrófico, remetido a um regime de equivalência infundável. Nesses casos, as disciplinas “sociais” são elas próprias uma parte do devir moderno do monstruoso, já que vêm substituir as delimitações entre o exterior e o interior, tornando-nos mais insensíveis – e, por conseguinte, mais acessíveis operativamente – à presença do monstruoso, que não pode ser domesticado, mas que agora poderá ser vivido a partir de um ângulo diverso.

Escreveu Simmel (1918, pp. 22-23): “a vida, enquanto vida, tem necessidade da forma e, enquanto vida, ela tem necessidade de algo mais do que a forma. Pesa sobre ela uma contradição, ela não consegue encontrar o seu lugar entre as formas”. Esse Simmel, que encontra nestas páginas um renovado papel, já se permitira atribuir a Goethe, em lugar de Kant, uma preeminência que marca precisamente o limiar do moderno, esse albergue do monstruoso ainda livre, apesar de acochado; esse lugar ainda pícaro e

erótico, apesar de ter perdido a língua que lhe fora própria até ao *século de ouro*. A Goethe fica a fugaz compreensão de um equilíbrio metafísico de que a modernidade pós-oitocentista nunca voltará a fruir. Basta olharmos as monstrosidades insulares que ficaram em Nápoles para perceber como elas respondem melhor à Pompeia ali logo ao lado – ela que objetivou um tal equilíbrio como cinza – do que ao faustoso e fastidioso *ressurgimento* que tantos já anunciavam. Surpreendente e disseminada, persiste a vida refratária à forma e, se preciso for, ao humano. O nosso projeto técnico essencial deveria ser a compreensão dessa insubmissão.

REFERÊNCIAS

- Jung, C. G. (1979). *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Neves, J. P. & Costa, P. R. (2012). A individuação eco(socio)lógica na pós-modernidade. *Comunicação e Sociedade*, 18, 179-192. [https://doi.org/10.17231/comsoc.18\(2010\).997](https://doi.org/10.17231/comsoc.18(2010).997)
- Rosa, J. L. (2014). A ruptura articulatória dos seres: a propósito da exposição da vida à dispersão da sua ontologia. *Scientiae Studia*, 12(2), 359-377. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662014000200007>
- Simmel, G. (1918). *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Berlim: Duncker & Humblot.
- Simmel, G. (1993). *La tragédie de la culture*. Paris: Payot.
- Simondon, G. (1958). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.

Citação:

Rosa, J. L. (2020). A monstrosidade moderna e a impossibilidade do nascimento. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 49-54). Braga: CECS.

ILDA TERESA DE CASTRO

ildacastro@icloud.com

**Instituto de Comunicação da Nova (ICNova),
Universidade Nova de Lisboa, Portugal**

“ME LIKE YOU” – EU SOU TU. A TEORIA DA TRIPLA NATUREZA DAS CRIATURAS E DA NATUREZA – NOTAS PARA O PRESENTE

RESUMO

Apesar de a falência ambiental e civilizacional de abrangência planetária revelar desde o século passado a urgência da alteração de procedimentos que lhe estão associados e a necessidade de um questionamento ativo sobre a validade desses modelos, a situação tem continuado a agudizar-se nas últimas décadas, sem que medidas de fundo tenham sido implementadas, e sem que princípios ecológicos profundos de preservação e consciencialização tenham sido incorporados nos campos disciplinares diversos e no quotidiano. Numa perspetiva ontológica, a vida é o mínimo e o máximo denominador comum deste contexto micro e macro-cósmico. Trazer o vivo e a natureza, ao debate público, e através da arte orientar o olhar numa reflexão crítica em que *eu sou tu e tu és eu*, traz-nos a uma ligação maior entre todas as coisas do mundo natural de que fazemos parte.

PALAVRAS-CHAVE

animalia; vegetalia; mineralia; antropoceno; capitaloceno

O ESTADO DAS COISAS

O crescente interesse pela ecosofia e pelas temáticas ecocríticas tem vindo a contaminar distintos territórios do conhecimento. Estes vão da política à arte, passando pelas Ciências Humanas às Ciências Económicas. Esta tendência é indissociável da perspetiva de falência climática

com repercussões globais devastadoras que assombra o antropoceno ou, na designação de Donna Haraway (2016), o "chthuluceno", termo que a autora sugere para sublinhar a inextricável conexão entre o humano e o não-humano, nas fundações desta época. Esta ideia de (re)posicionamento do lugar do humano e do não-humano, vem ao encontro da proposta de reformulação de práticas e epistemologias – e de uma necessária mudança dos paradigmas mecanicista e capitalista – sugerida desde meados do século XX por alguns movimentos e autores. Na verdade, esta abordagem assume um maior ênfase nas últimas décadas, quando se tornaram evidentes as ligações de causa-efeito entre esses modelos e as condições de sustentabilidade planetária. Teóricos da segunda metade do século passado debruçaram-se afincadamente sobre estes temas, e adquirem uma pertinência renovada induzindo a possibilidade de se ir mais além, no tempo histórico, ao encontro de eco-visões orientadoras.

Na sua obra recente (2016), Haraway soma à *auto-poiesis* a *sym-poiesis*, termo com que designa a capacidade de criar, de viver e de morrer em conjunto com a terra danificada e com as outras espécies, na senda da construção de futuros menos fatalistas. Mas na verdade, já o reconhecimento da Terra como sistema auto-poético, sugerido na *Hipótese Gaia*, de James Lovelock (2006) e Lynn Margulis (1991), no início da década de 1970, tinha adiantado uma visão sistémica do mundo em permanente dinâmica e interação, num procedimento de autorregulação das espécies e do próprio planeta, que estabelecia um alerta sério para este presente. No entanto, reconhecer o sistema Terra como um sistema autorregulado, tendo por objetivo a reunião das condições de habitabilidade para as espécies vivas, quaisquer que sejam, não colocando a espécie humana como prioridade, não se coadunava – nem se coaduna ainda – com o estilo de vida instituído na modernidade. Os paradigmas cartesiano e antropocêntrico, questionados no conceito de sistema Terra, prosseguiram ao longo de décadas numa orgulhosa negação, apesar da informação recolhida. E o desconhecimento humano sobre o vivo, o primado dos interesses económicos, e a valorização das zonas de conforto imediato dos sujeitos, sustentaram esse alheamento e recusa.

O biólogo E. O. Wilson (2007), professor em Harvard durante 50 anos, estima que menos de 10% das formas de vida do planeta sejam conhecidas da ciência e que destas, menos de 1% tenham sido estudadas para além de uma simples descrição anatómica e de algumas notas sobre a sua história natural. Recorda que a taxa atual de extinção de espécies é 100 vezes superior à taxa de surgimento de novas espécies, naquela que é já, no

âmbito da biodiversidade, uma das maiores vagas de extinção desde o fim do Cretáceo, há 65 milhões de anos. Este estudioso chama a atenção para as pequenas coisas que governam o mundo. Sendo entomólogo, relaciona os insetos com a fauna e a flora ameaçadas e atenta para o facto de, se os insetos se extinguissem, o ambiente terrestre rapidamente se encaminharia para o caos, a partir da extinção das plantas não polinizadas. No entanto, as pessoas precisam dos insetos para viver, mas os insetos não precisam dos humanos. Se toda a humanidade desaparecesse amanhã, seria pouco provável que uma única espécie de insetos se extinguisse, excetuando três formas de piolhos do corpo e da cabeça. Como curiosidade, as formigas que podem totalizar cerca de 10 mil biliões, pesam aproximadamente o mesmo que os cerca de 6,5 mil milhões de seres humanos – agora, próximo dos 7,5 mil milhões. Com efeito, este autor interroga: “será que alguém acredita que estas pequenas criaturas existem apenas para ocupar espaço?” (Wilson, 2007, pp. 155-157). No entanto, a reflexão suscitada por este tipo de questão, não se tem configurado uma prioridade.

O domínio vegetal, por seu turno, foi relegado para a distinção entre plantas úteis – comestíveis e decorativas – e plantas inúteis – invasivas. Em qualquer dos casos, ou são objeto de controlo ou de destruição, esquecidas as suas funções inseparáveis da vida e primordiais, como a origem do oxigénio de que as espécies animais dependem para existir. O mesmo se passa no que respeita à polinização. Embora sejam numerosos no planeta, os vegetais foram votados à maior negligência pela filosofia, tal como os animais, permanecendo a sua natureza e forma de vida um mistério, apesar do desenvolvimento da ciência, da botânica, da ecologia e dos debates sobre o ambiente.

O domínio mineral, circunscrito a território de escavações e extrações, plantações e ocupações, suscita a maior indiferença e desprezo, apesar da dimensão poética do “pensar como uma montanha” de Aldo Leopold. Esquecidas as suas propriedades telúricas e medicinais – e o facto de não serem renováveis – a importância dos minerais foi isolada no valor pecuniário dos metais e pedras preciosas.

É este o contexto em que Michel Serres (1994) propõe a reconversão da teoria do *contrato social* em teoria do *contrato natural*. Para tal estabelece uma revisão da categorização do humano enquanto único sujeito de direito – essa determinação que remonta ao século XVIII – e propõe mudanças e ações concretas para o reconhecimento de quanto a intromissão humana sobre a natureza alcançou proporções nefastas insustentáveis que colocam em risco a vida numa escala global. Também Jacques Derrida (1994),

Michel Foucault (2005) ou Luc Ferry (2012), avaliaram estes últimos 300 anos em que tudo o que existe é pensado em função do conforto e da primazia humana, relegando o mundo natural para segundo plano, como um mau momento cujo término ainda não se vislumbra apesar da emergência – e, urgência – de outro(s) critério(s).

Os exemplos sucedem-se apesar do desinteresse a que são votados. De Isabelle Stengers a Cristina Beckert, de Rachel Carson a Mary-Catherine Bateson, de Starhawk a Vandana Shiva, de Françoise Eaubonne a Mary Miggley, de Jane Goodall a Temple Grandin, de Elisabeth de Fontenay a Marie-Angèle Hermitte, de Lynn Margulis a Joanna Macy, de Mary Wollstonecraft a Carol Adams, de Arne Naess a Bill Deval, de Paul Shepard a Gregory Bateson, de Humberto Maturana a Hans Jonas, de Gandhi a Thoureau, da Ecologia Profunda à Ética da Terra – entre tantas outras e outros de uma vasta lista.

Todavia, o acesso às novas tecnologias vem a ser decisivo ao permitir registar e divulgar *data* sobre o mundo animal e vegetal que contraria convicções tomadas como garantidas ao longo destes últimos séculos e, até recentemente, de difícil documentação. Em consonância, o estudo do mundo a partir de uma visão não reduzida ao binómio da supremacia da mente humana *versus* a bestialidade de tudo o que nela não participa, conduz a novos resultados e a diferentes conclusões. Não se sabendo exatamente o que está antes ou o que vem depois, no que a dado momento se apresenta como uma rede de conexões simultâneas, das neurociências cognitivas à etologia, passando pelas políticas ambientais e Ciências Sociais e Humanas, com aporte na arte e nos média, de todos estes ramos emergem sinais e conclusões que apontam para uma diferente edificação do lugar do humano e do não-humano.

Nas fronteiras da ciência, o *ecocriticismo* (*ecocriticism*), emerge na década de 90 do século XX nos Estados Unidos no âmbito dos Estudos Literários e gradualmente expande-se a outros domínios teórico-artísticos. Denominações como *Animal Studies* e *Plant Studies*, promovem campos de investigação onde a observação das espécies sob perspetivas não-antropocentradas, revela a porosidade de premissas cartesianas generalizadas nos últimos séculos. A inter-multi-disciplinaridade dos domínios conjugados nos *Estudos dos Animais*¹ – da Zooantropologia à Etologia – converge em questões *tabu* salientando aspetos e capacidades julgados inexistentes nos outros animais. Concretamente e a exemplo, a senciência, as relações inter

¹ Algo diferente do que se entende por estudos sobre animais na Zoologia ou em estudos similares, orientados sob perspetivas tradicionais, cartesianas e/ou antropocêntricas.

e intra-espécies, a linguagem, o reconhecimento de si e a capacidade de raciocínio². Também no domínio vegetal, estudos comprovam que as plantas comunicam – desde advertências sobre potenciais predadores e doenças, até indicações sobre a localização de água – transmitindo as informações através das raízes e de químicos que disseminam pelo ar. É todo um novo mundo que se vislumbra. A hipótese de as árvores moribundas transmitirem legados de conhecimentos às mais jovens que lhes sobrevivem, assinala não ser inócuo abater as que estão em fase de envelhecimento, num pressuposto mecânico de já não terem qualquer valor. Os exemplos sucedem-se.

Nas artes e nos média, também a partir da década de 90 do século passado, este enquadramento de transformação e mudança é registado numa maior produção de filmes de teor ambiental com enfoque ecocrítico. Na senda de um impacto que promova alterações e soluções ecológicas a uma escala local e global, a receção e disseminação em média e ecocinematográfica, na sua abrangente contaminação, comporta expectativas de influência. Eco-documentários, filmes eco-activistas, eco-poéticos ou eco-filosóficos, acessíveis nas salas de cinema, nos dispositivos vídeo e, sobretudo, na internet, convergem na interconexão entre os domínios vegetal, mineral e animal, e entre os territórios do humano e do não-humano, perspetivando cenários e situações – locais e globais – capazes de sensibilizar o espetador para uma revisão epistemológica e política que se apresenta urgente no quadro da crise atual.

O potencial da imagem e do audiovisual, com presença marcante nas nossas sociedades do espetáculo e da comunicação, revela-se uma forte componente a explorar enquanto ferramenta de ação e de interação ecocrítica. Inclusivamente este potencial verifica-se em novos registos e em novas dimensões de experimentação, para além dos formatos que seguem os modelos clássicos e tradicionais – de lembrar, o entusiasmo suscitado por técnicas que ficaram esquecidas, das quais o holograma será o mais destacado e que vem a ser evocado com a recente invenção de espetáculo-performance de Apichatpong (Fever Room, 2016).

A respeito deste mundo novo que se apresenta, Macy, Naess, Seed e Fleming (1988) consideram que estamos num momento crucial de transformação e revolução civilizacional, um momento histórico que designa de Terceira Revolução. Considera-a similar em impacto e em magnitude à primeira, o advento da agricultura que se fez sentir durante séculos, e

² Exemplarmente verificado nos estudos com corvos.

similar à segunda, a Revolução Industrial que ocorreu há 300 anos. Esta Terceira Revolução, que é ambiental, ecológica e de sustentabilidade, está a acontecer agora, defende, e implica uma grande viragem – e uma mudança de consciência – que tem de ser rápida, dados os perigos – ecológicos e civilizacionais – que lhe estão associados.

Concordando com Macy et al. (1988), a questão que subsiste é a seguinte: estará o mundo hipertecnológico-económico recetível para esta *grande viragem*, abdicando de zonas de conforto instaladas como definitivas e de hábitos fortemente arraigados? Esta grande mudança terá de ser “empurrada”?

O ESTADO DAS PEQUENAS COISAS

Trazer o *vivo*, humano e não-humano e a natureza, ao debate público, e através da arte – da pintura, da escultura, do som, da palavra, do filme – orientar o olhar na direção de uma reflexão crítica em que *eu sou tu e tu és eu*, traz-nos a esse conceito depurado de *mais-do-que-humano* de Abram (2007), sobre a ligação maior entre todas as coisas do mundo natural de que fazemos parte.

Nas deambulações do meu trabalho teórico-prático, encontrei um conceito inspirador, o de *ecceidade* como sendo “o que faz com que uma essência se individue e seja presente no mundo”³. Sendo a significação do conceito complexa e objeto de estudos aprofundados, porém, é na singeleza desta descrição que me detenho. Este descritivo condensa, para mim, uma ideia de movimento e de impulso criativo que alia a mente, a emoção e a percepção, a um devir que cria e transforma. A congeminação invisível da mente e dos sentidos materializa-se numa obra, num poema, num desenho; em peças que por vezes brotam sem serem pensadas. É como se o autor fosse apenas um veículo de transmissão, de passagem e de integração, das matérias plástica, literária, visual, sonora e audiovisual no mundo visível.

Se nos detivermos um pouco nesta frase, logo nos damos conta que o “tornar-se presente”, é um processo espontâneo e em permanente *continuum* na natureza e nas suas criações. Pensemos nas ervas daninhas e nas florestas de sequoias, nas cordilheiras alpinas e no fundo dos mares, na crisálida que vai ser borboleta, no sucessivo (re)nascido do vivo a partir do movimento espontâneo da natureza que revela e torna presente o mundo em

³ Ver <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ecceidade>

que vivemos. Essa presença era reconhecida na antiga Grécia onde a *poiêsis* era identificada como sendo a espontaneidade criadora do mundo natural e da criação artística humana. Agamben (1996) refere, citando Platão, *O banquete*: “sempre que algo é pro-duzido, ou seja, trazido da ocultação e do não-ser, à luz da presença, temos pro-dução, poesia” (Agamben, 1996, p. 55). Segundo o autor, esse *trazer da ocultação do não ser, à presença do ser* é inerente à natureza das coisas da natureza que, no carácter espontâneo de si mesmas, contêm e representam o *princípio e a origem* da sua existência, a sua entrada em *presença*. Sendo *presença* espontânea na natureza, a *poiêsis* revela-se também no *fazer humano*, no *pro-duzir*, no ato que mediante a intervenção da técnica e de um princípio formal, torna visível, corporiza, *tornando presente o que não o era*. Desta forma, este conceito confere um estatuto *pro-dutivo*, poético, ao humano. Nessa revelação de *poiêsis* enquanto ato produtivo humano, mediado pela participação da técnica, os Gregos incluíam a produção de um utensílio por um artesão e também a produção de uma escultura, desenho ou poema, assumindo assim nestas duas derivações do produzir humano, no *fazer utilitário* e no *fazer do espírito e do intelecto*, a partilha de um estatuto unitário de carácter essencial comum, o do *trazer à presença*⁴.

É o *trazer à presença*, do produzir criativo humano que repete o *trazer à presença* do mundo natural, que me permite resgatar o termo *ecceidade* das suas derivações mais complexas. Passo então a sublinhar a ligação existente entre a *natureza humana* e a *natureza da natureza*. O *eu sou tu*, estabelecido entre ambas as naturezas, torna mais evidentes as pequenas coisas que deixam de ser assim coisas pequenas. Passamos a notar que estas nos rodeiam de forma vivificante num quotidiano atribulado onde frequentemente vislumbramos estes elementos como se fossem apenas coisas, com se fossem uma *res* sem valor.

Essa ligação entre a natureza humana e a natureza da natureza que faz com que uma essência se individue e esteja presente no mundo é, talvez, o maior mistério da vida. O músico e compositor Johann Sebastian Bach, quando questionado sobre a sua forma divina de tocar, respondia limitar-se a seguir as notas que já estavam escritas, pois quem fazia a música era Deus. O poeta e pintor William Blake sublinha que os poetas sempre souberam sobre *estas coisas* ao longo e através dos tempos, e lamenta que a maior parte de nós se perca em todo o tipo de falsas reificações de si e

⁴ Em consequência das alterações instituídas com a multiplicação e a divisão do trabalho, este estatuto unitário sofreu uma divisão em dois estatutos distintos, o estatuto estético do fazer artístico e o estatuto técnico da (re)produção industrial.

em separações entre si mesmos e a experiência. Gregory Bateson na sua perspetivação de uma unidade fundamental e unificadora interroga:

o que liga o caranguejo à lagosta, a orquídea ao narciso e todos os quatro a mim? E eu a vocês? E a nós os seis à ameba por um lado, e ao mais escondido esquizofrénico por outro? (...) Qual é o padrão que liga todas as coisas vivas? (Bateson, 1972/2000, p. 512)

Bateson, antropólogo, biólogo, psicólogo, dedicou-se também à teoria dos sistemas, à Cibernética e às Ciências Sociais. Foi, sobretudo, um epistemólogo que defendeu o universo como sendo um imenso organismo em constante ação e interação, no qual o mais importante é a vida e o que nele vive. Construiu a sua epistemologia a partir dos seres vivos e da procura de compreensão da *estrutura que liga todas as coisas*. Descreve essa ligação, residência de toda a qualidade, como sendo uma dança entre partes de atuação recíproca numa *estrutura que liga todas as coisas* e que coincide com a unidade fundamental, unificadora.

Encontro ecos dessa estrutura na *Lógica das similitudes* que Foucault (2005, p. 45) recorda ter sido “constitutiva do saber ocidental” até finais do século XVI, e orientava a exegese e a interpretação dos textos. Numa pequena incursão para além dos últimos 400 anos, noutros tempos, observar *as coisas da natureza* permitia estabelecer ligações que se alargavam a campos decisivos do saber e do conhecimento. Foucault (2005) sublinha que, através da articulação das semelhanças, a *Lógica das similitudes* estabelecia ligações entre os seres animais e vegetais, entre o céu e a terra, desvendando todo um *jogo de simpatias* e um movimento comunicante entre as diversas espécies e reinos da natureza. Este sistema organizava o jogo dos símbolos, permitia o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis e guiava a arte de as representar. Este saber era construído a partir da observação do mundo natural e das ligações que nele se estabelecem. Relata que a *convenientia*, a *aemulatio*, a *analogia* e a *simpatia*, eram as principais figuras que prescreviam as suas articulações ao saber da semelhança. À *convenientia*, que designa sobretudo a vizinhança dos lugares e das coisas que se aproximam e confinam, atribuíam-se a derivação de um movimento que se comunica, de uma semelhança que emerge na charneira das coisas e da qual emergem novas semelhanças. A proximidade das coisas no espaço – mais do que uma relação exterior entre elas – denuncia-lhes propriedades similares como que num parentesco. Este, ainda que obscuro, é assinalado sendo visível uma relação exterior que acrescenta nova semelhança ou

semelhanças. Através desta “lei da semelhança” se estabelecia um movimento comunicante entre os diversos seres, espécies e reinos – originado pelas similitudes presentes nos entrelaçamentos e nos ajustamentos dessa vizinhança conveniente. Da *aemulatio*, resultava a possibilidade da imitação entre todas as coisas do universo, livres do encadeamento ou da proximidade da vizinhança conveniente, num relacionamento como o do reflexo e do espelho: o céu com o seu émulo no rosto, as estrelas nas ervas da terra e a sabedoria de Deus na imperfeição do intelecto humano. Nessa duplicação especular e fundamental do mundo, por vezes não se distinguia qual era a imagem original e qual era a imagem projetada, como numa “flexão do ser cujos dois lados imediatamente se defrontam” (Foucault, 2005, p. 68). Mas também podia acontecer que algumas figuras fossem modelares – as estrelas em relação à erva – ou que se mantivessem em confronto aberto: o homem livre, a imagem do firmamento de Paracelso. Tal como nos elementos da *convenientia*, uma cadeia era formada, mas desta vez “sob a forma de círculos concêntricos, refletidos e rivais” (Foucault, 2005, p. 72). Na *analogia*, na qual se sobrepõem as juntas da *convenientia* e o confronto das semelhanças através do espaço da *aemulatio*, encontravam-se as semelhanças mais subtis das relações. Os parentescos estabelecidos pela analogia são imensos, da “erva com a terra, dos astros com o céu, das manchas da pele com o corpo” (Foucault, 2005, p. 74). A polivalência e a reversibilidade da analogia – a do animal com a planta que tem a cabeça enterrada na terra ou a do animal com a planta cuja cabeça são as flores e as folhas – permite “aproximar todas as figuras do Mundo” (Foucault, 2005, p. 75), aproximação na qual o corpo humano é o “grande foco das proporções” (Foucault, 2005, p. 75) de tudo o que o rodeia e que reflete. Por sua vez, o jogo das *simpatias* é um princípio de mobilidade, atrai as coisas entre si, aproxima as mais distantes e, nesse movimento exterior e visível, desencadeia um movimento interior, transformando – o fogo quente e leve eleva-se no ar, perde a *secura* que o aparentava à terra, adquire uma humidade que o aparenta à água e ao ar, para em seguida desaparecer em vapor, fumo azul, ar. Na *Lógica das similitudes*, a *simpatia* requer a *antipatia* que compensa a assimilação da *simpatia* mantendo a identidade das coisas. O movimento e dispersão prescritos por este par *simpatia-antipatia*, enquadra todas as formas de semelhança: “todas as aproximações da *convenientia*, todos os ecos da ‘emulação’, todos os nexos da analogia são sustentados, mantidos e duplicados por esse espaço da *simpatia* e da *antipatia* que não cessa de aproximar as coisas e de as manter à distância” (Foucault, 2005, p. 81). É Foucault que recupera esta sabedoria antiga inspiradora, quase encantatória à luz das visões mecanicistas dominantes.

A *simpatia* e a *antipatia* entre as *substâncias* foi apologia da escola de Marsilio Ficino no século XV. A filósofa nonagenária Mary Migdley (2007), recorda que a mudança para o paradigma mecanicista que regeu a modernidade e que remonta à revolução científica do século XVII, não consistiu na exaltação da ciência propriamente dita mas sim na vitória da facção científica mecanicista, sobre uma outra, à época igualmente respeitável e que estava presente na pequena escola da Academia de Ficino (1956). Migdley (2007, p. 5) sublinha que “esta outra tradição preferia a imagem da *simpatia* e da *antipatia* entre as várias substâncias e muitas vezes usou a linguagem do *amor*, uma rede universal de títulos gerados pela Mãe Natureza”. Ficino (citado em Migdley, 2007) afirmava,

as partes deste mundo, como os membros de um animal... estão unidas entre si na comunidade de uma única Natureza... A partir da sua relação comum, nasce um amor comum e deste amor uma atração comum; e esta é a verdadeira magia... Assim a magnetite atrai o ferro, o âmbar a palha, o enxofre o fogo: o Sol chama flores e folhas a si mesmo, a lua os mares. (Migdley, 2007, pp. 5-6)

Migdley acrescenta ainda que os cientistas, entre os quais se contava Kepler, usavam este método na comparação e na compreensão de diferentes tipos de atração e que certamente o teriam aplicado ao fenómeno da eletricidade não fora a rejeição dos mecanicistas, incluindo Galileu e mais tarde Newton, relativa à possibilidade de um objeto atrair outro diretamente. Com a vitória da facção científica e ideológica mecanicista centrada na ideia da matéria enquanto forma inerte e morta, e na recusa de uma natureza participativa, ficou reduzido todo o mistério da vida à determinação do animal enquanto mera automação inconsciente, e totalmente esquecido o domínio vegetal e o mineral. Assim, a união da ciência com o catolicismo, na rejeição da natureza tomada como superstição, conduziu o estudo da Biologia, da Física e da Química, no mesmo paradigma em relação à matéria. Na mesma perspetiva, os partidários de Francis Bacon proclamaram no primeiro manifesto da Royal Society, a fundação de *uma filosofia verdadeiramente masculina*, a subjugação da natureza enquanto fêmea, e a dominação da Terra pelo homem. Dominação que persiste na ciência ocidental e que tem sido alheia à própria Terra e às subtis ligações que nela se estabelecem.

Porém, na poesia e no pensamento romântico, é reconhecível um envolvimento com esse modo de ser das coisas na natureza, por oposição à atitude de dissecação científico-analítica e de sinalização da mera utilidade dos seus recursos que é uma característica dos filósofos do Iluminismo.

Nos românticos, o conceito de natureza é o da força criativa que continuamente se transcende e esse procedimento de transcendência surge interligado com a da natureza humana⁵.

ESTADOS MÚLTIPLOS

A crença na "competição natural" da natureza, na "lei do mais forte" e no "permanente progresso descomedido" inaugurada no século XIX e que determina o modelo do pensamento científico, tecnológico e social contemporâneo, não encontra também validação na bio-semiótica de Jacob von Uexkull (1982) que, ao invés, defende uma harmonia entre as espécies. Com efeito, a ideia que adjetiva de "fantasista e generalizada" de competição no universo, provém do seu contemporâneo – 40 anos mais velho – Herbert Spencer (2019), autor da expressão "sobrevivência do mais apto", que a retirou do discurso económico – que preconiza que a competição desmedida é necessária para incentivar o progresso – e a projetou na ciência. Deste modo, elidiu ele que a vida resulta da cooperação *constante* entre os organismos, eles mesmos sendo o resultado de uma cooperação entre as células. Entretanto, o mais aproximado da ideia de "competição" e que os leva a sobreporem-se, não se relaciona com algum tipo de "luta" mas sim com a procura de um novo espaço: que pode ser uma nova fonte alimentar, o início da fotossíntese ou algo deste género (Migdley, 2007). Em defesa deste posicionamento, Uexkull afirma:

foi um erro basilar de Herbert Spencer interpretar o aniquilamento dos descendentes em excesso como "sobrevivência dos mais aptos" para, sobre essa ideia, fundamentar o progresso na evolução dos organismos. Não se trata, de modo algum, de uma "sobrevivência dos mais aptos" mas de uma sobrevivência dos indivíduos normais, em benefício da subsistência imutável da espécie. (Uexkull, 1982, p. 197)

Uexkull procurou entender e reconstruir o ambiente de cada ser vivo que estudava. Nomeou de *Umwelt* e *Innenwelt*, os mundos subjetivos e percetivos do ser vivo na relação com o seu meio ambiente. *Umwelt*, designa o mundo-próprio de cada ser, resultante de uma seleção realizada pelo

⁵ Natureza humana que concebem como sendo boa e gentil no seu estado primeiro e mais primitivo. Entendo aqui por natureza humana, e à imagem da Filosofia, da Teologia e de alguns ramos da ciência (e.g. a Psicologia, a Sociologia, a Sociobiologia) o conjunto de características que, de forma abrangente, os seres humanos revelam em comum.

ser entre todos os elementos do ambiente que o rodeiam, tendo em conta os que convêm às suas necessidades específicas: os elementos “marcas” ou “portadores de significado”. Sendo o mundo-próprio dos seres de cada espécie genericamente o mesmo, até mesmo as variações entre sujeitos inter-espécies – dificuldades de visão, por exemplo – produzem diferentes percepções do mundo, podendo resultar em mundos-próprios de algum modo diferentes entre os semelhantes. *Innenwelt*, designa o mundo-de-percepção que é, no fundo, a representação interna que o ser vivo faz do seu mundo-próprio – a partir dos seus órgãos percetivos – e que naturalmente não é coincidente com o seu *Umwelt*. O mundo-próprio do sujeito resulta numa unidade composta pelo seu mundo-de-percepção, isto é, tudo o que este assinala, e também pelo seu mundo-de-ação, ou seja, tudo o que realiza. Assim, ao mundo único no tempo e no espaço onde todas as espécies entretecem as suas relações conforme a teoria da ciência clássica, Uexkull contrapõe uma multiplicidade de mundos percetivos, interligados e delineados por “marcas” ou “portadores de significado”. Estes são elementos que interessam aos animais em cada mundo-ambiente e o constituem. Esta proposta de entendimento do mundo é radicalmente diferente, recoloca o lugar do não-humano animal e abre caminho a uma pluralidade de outras possibilidades, sobre esse “outro” e sobre o próprio mundo.

Agamben, em *L'aperto. L'uomo e l'animale*, refere a propósito de Uexkull

onde a ciência clássica via um único mundo que compreendia dentro de si todas as espécies vivas hierarquicamente ordenadas, das formas mais elementares até aos organismos superiores, Uexkull estabelece, ao invés, uma infinita variedade de mundos percetivos, todos igualmente imperfeitos e ligados entre si como numa partitura musical. (Agamben, 2002, p. 45)

Contrariamente ao que tendemos a aceitar tacitamente, na visão de Uexkull (1982), os animais que nos rodeiam, a mosca que voa ao nosso lado, o gato que acariciamos ou a andorinha que chega na Primavera, não compartilham entre si, nem connosco, o mesmo espaço nem o mesmo tempo. Somos convidados a reconhecer a “bola de sabão” do nosso mundo-próprio em interceção com a “bola de sabão” dos mundos-próprios dos nossos semelhantes. Esta interceção é feita sem resistências, porquanto todos os mundos-próprios são constituídos por sinais-percetivos subjetivos. “Cada mundo-próprio é, em si, uma unidade fechada, que em todas as suas partes é dominada pelo significado que o sujeito lhe atribui” (Uexkull, 1982, p.

145). Assim, nessa unidade fechada só existem realidades subjetivas e a própria unidade só apresenta realidades subjetivas, com significado para cada sujeito. Contudo, em cada *Umwelt*, os portadores de significado externo e os órgãos recetores do corpo do sujeito, constituem uma estreita unidade funcional em articulação – ou, como Uexkull prefere dizer, uma unidade musical. É o caso da unidade funcional existente entre a aranha e a mosca.

Existe, pois, uma partitura inicial para a mosca, tal como existe uma partitura inicial para a aranha. Ora, eu afirmo que a partitura inicial da mosca (que também podemos designar de protótipo) atua na partitura inicial da aranha, de modo que a teia tecida por esta resulta "própria para capturar moscas". (Uexkull, 1982, p. 166)

Embora os seus mundos percetivos sejam incomunicantes e a aranha nada saiba sobre a mosca, a amplitude das malhas da teia que constrói é feita à medida das dimensões do corpo da mosca: os fios radiais, mais sólidos, têm resistência proporcional à força do embate do corpo da mosca em voo, os fios circulares, mais elásticos, são recobertos por um líquido viscoso de modo a envolver a mosca e aprisioná-la. Ambos se revelam tão finos que são proporcionados à capacidade de visão do olho da mosca, para que esta não os possa ver. Estas unidades funcionais repetem-se em cada mundo-próprio como se o portador de significado e o seu recetor fossem dois elementos da mesma partitura musical que realizam a conexão dos vários protótipos ou melodias iniciais, segundo um vasto plano significativo que nos está oculto⁶.

Enquanto a dimensão animal humana alicerça uma alteridade comum a animais não-humanos, outras propostas de entendimento do mundo natural recolocam o lugar do vegetal e do mineral. A exemplo, no século XIX, Delacroix (1981) afirmava, aludindo à teoria da natureza de Swedenborg, "apercebi-me, há já muito tempo, dessa verdade (...) que os ramos de uma árvore eram eles próprios arvorezinhas completas, os fragmentos de rochedo se assemelham a massas de rochedos, as partículas de terra a enormes montes de terra" (Delacroix, 1981, citado em Mandelbrot, 1998, p. 234), antecipando a *realidade visual* e a *rugosidade da natureza* da teoria fractal de Mandelbrot que estabelece as similitudes entre uma couve-flor e a costa da Bretanha ou entre uma rosa e as galáxias no universo, isto é,

⁶ Uexkull (1982, p. 137) conclui: "e, no entanto, todos estes diferentes mundos-próprios estão incluídos e arrastados num uno que se conserva eternamente vedado a todos os mundos-próprios. Por trás de todos os mundos por ele criados, oculta-se eternamente o sujeito inatingível – a *Natureza*".

a sua estrutura fractal, uma forma em que cada parte reproduz o todo e o todo reproduz a parte, qualquer que seja a escala.

Todos estes autores veiculam ideias e pensamentos que me orientam e inspiraram ao longo da última década, durante o desenvolvimento de um programa de projetos ecocríticos em ecomédia e ecoarte – plataforma e revista digital, vídeos e instalações. A instalação “Me like you”, patente no Museu das Marionetas do Porto, entre fevereiro e junho de 2015, integrou a semelhança entre o humano e o não-humano como elemento epistemológico⁷. Prossegui a mesma abordagem em *Homo-Humus*, entre agosto e outubro de 2016, nas Flores do Cabo, em Sintra; na ópera *Descartes nunca viu um macaco*, no Funchal, em 2017; em *Ecovisões*, em Vinhais, em 2018; e na minha participação no *EV. EX Experimentus: linha clara*, em Évora, 2019.

Olhar a natureza e através da natureza o humano, além de, reciprocamente, olhar o humano e através do humano a natureza, é também uma forma de orientar o olhar na direção dessa unidade e na ligação existente entre a estrela-do-mar, o cavalo-marinho, o trevo de quatro e cinco folhas, a formiga na sua labuta incessante, a floresta amazónica e nós. É uma orientação no sentido do *padrão que liga todas as coisas vivas* do mundo natural total do qual fazemos parte. Tornar presente o *eu sou tu – tu és eu* estabelecido entre a natureza humana e a natureza da natureza, entre os humanos entre si e entre humanos e não-humanos, sob as coisas do universo.

No contexto de um discurso sobre o amor, em o *Banquete*, Platão descreve a *teoria do semelhante pelo semelhante* apelando a que se imagine uma criatura inteira e globular, com as costas e os flancos arredondados, com quatro mãos e igual número de pernas; duas faces iguais sobre o pescoço e uma cabeça onde assentam as faces colocadas em sentido oposto; quatro orelhas, órgãos genitais em número de dois; e tudo o mais que a partir daqui se possa imaginar. Caminham eretos em qualquer dos dois sentidos e correm às cambalhotas, projetando as pernas para o ar e, apoiados nos seus oito membros, deslocam-se velozmente em círculo. Esta seria, segundo Platão (2008, pp. 64-75), a forma antiga do humano, antes de os deuses a dividirem ao meio, fazendo dois de cada um. Conta que as metades cortadas, com saudades da sua própria metade, se reuniam e enlaçavam e se uma delas morria, a outra procurava, ao acaso, *semelhantes* com quem se juntar. Sócrates, no discurso sobre a natureza da amizade, em *Lísis*, sugere que o semelhante é amigo do semelhante e, segundo os poetas, “Deus quer que o semelhante encontre e ame o seu semelhante” (Platão, 1871, p. 215).

⁷ A convergência desse título, “Me like you”, com o deste livro, *Eu sou tu. Experiências ecocríticas*, aponta intenções e posicionamentos comuns na procura de novas metodologias e perspetivas sobre o mundo e o que nele vive.

A minha proposta é que imaginemos algo similar a partir de uma criatura nova, integralmente humana e não-humana, compósita animal-vegetal-mineral, numa unidade fundamental e em equilíbrio. A forma exata dessa forma varia consoante o que se imagina e o mundo-próprio daquele que a imagina. A criatura maior, o planeta Terra, outras mais pequenas, os seres humanos ou as árvores ou mesmo as águias reais... O importante é reterem essa unidade. Sendo a criatura matriz dividida em três partes, cada parte contém na memória de si, as partes das outras duas com quem formou um todo. Assim, o humano mantém em si o animal próprio do reino animal e, conjuntamente – não só na memória interior fundamental, mas também no organismo – o vegetal e o mineral. Respetivamente, os vegetais retêm em predomínio o vegetal, mas também o animal e o mineral. Os minerais, exibem em destaque o mineral, mas contêm em si o animal e o vegetal. Da preservação dessa tripla consciência de si – e do mundo –, depende a integridade da própria criatura e do mundo. Dito isto, em relação às criaturas isoladas e separadas da estrutura planetária, essa, mantém continuamente as três componentes bem visíveis ainda unidas.

Esta ideia, certamente demasiado lúdica para certos escrutínios, não é tão imaginativa quanto parece. No caso humano, a manifestação visível dessa tripla natureza pode ser a componente mineral da água que o compõe e a componente vegetal do oxigénio que o percorre. O corpo humano é composto por cerca de 60% de água, entre outros minerais, como o ferro ou o cálcio. O oxigénio alcança percentagem semelhante e é de origem vegetal. Do ponto de vista físico e orgânico esta visão é facilmente comprovável. Com valores variáveis, os outros animais seguem a mesma evidência. Os campos da biologia e da mineralogia talvez revelem resultados interessantes e bastante distintos. O mais importante deste enunciado não é ganhar o Nobel da imaginação – que sei que não existe – mas sim, a possibilidade de um pensamento uno que nos inclua em absoluto numa inter-relação com os outros domínios do mundo natural em que vivemos. Penso que este tipo de estratégia mental pode fazer a diferença⁸ e não me parece que esteja assim tão afastada da realidade quanto isso. Sobretudo, como metáfora, é bem inteligível e sensível.

A eminência de catástrofe ambiental que *assombra* o antropoceno, aporta o conceito de *sombra*. A sombra interior, é considerada no carácter humano o que cada sujeito tem de aperfeiçoar em si, o que tem medo

⁸ É de recordar que nos últimos trezentos anos vivemos orientados pela ideia da grandiosidade de uma parcela humana, o cérebro e a razão e, no entanto, os resultados manifestos no mundo natural revelam-se muito irracionais.

de enfrentar de si, os erros cometidos, os aspetos mais negros e menos nobres do seu comportamento ou carácter. Diz-se que, em relação a cada sujeito, a melhor atitude perante a sua própria sombra interior, é a aceitação e o reconhecimento, para uma correção futura, pois quanto mais ela for recusada, rejeitada e, em qualquer tentativa, suprimida, maior se torna, podendo revelar-se gigantesca e incomensurável, sendo isso uma condenação. Usando aqui a analogia, a *sombra* da espécie humana assume forma nestes séculos de negligência e de exploração das outras espécies e dos recursos – desencadeada pela governação do mundo natural sob epistemologias centradas na superioridade da razão humana e na avidez do lucro económico. O aumento exponencial dessa *sombra* conduz à necessidade de reconhecimento do erro e à reconversão do que o promove. Se procurarmos a origem dos processos que engendraram tais epistemologias e práticas consequentes – agora que a sombra se transforma na assombração de uma civilização – encontramos uma *scissura*, um distanciamento da ideia de uma unidade fundamental que pode ser representada pela criatura compósita animal-vegetal-mineral que proponho como imagem do equilíbrio do mundo em que vivemos e do próprio sujeito. A reposição da noção da natureza tripartida do mundo pode suprir algumas ligações perdidas. Por essa razão, no meu trabalho procuro repor essa unidade tripartida, *da natureza e da criatura*.

REFERÊNCIAS

- Abram, D. (2007). *A magia do sensível*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação e Bolsas.
- Agamben, G. (1996). *L'homme sans contenu*. Paris: Circé.
- Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Milão: Bollati Boringhieri.
- Bateson, G. (1972/2000). *Steps to an ecology of mind*. Londres: The University of Chicago Press, Ltd.
- Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumar.
- Ferry, L. (2012). *Homo Aestheticus: a invenção do gosto na era democrática*. Lisboa: Edições 70.
- Fever Room (2016). *Apichatpong Weerasethakul. 29 e 30 outubro*. Lisboa: Teatro Municipal São Luiz.
- Ficcino, M. (1956). *Commentaire sur le banquet de Platon*. Paris: Vrein.

- Foucault, M. (2005). *As palavras e as coisas – uma arqueologia das Ciências Humanas*. Lisboa: Edições 70.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Lovelock, J. (2006). *A Vingança de Gaia*. São Paulo: Editora Intrínseca.
- Macy, J., Naess, A., Seed, J. & Fleming, P. (1988). *Thinking like a mountain: toward a council of all beings*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Mandelbrot, B. (1998). *Objectos fractais*. Lisboa: Gradiva.
- Margulis, L. (1991). Symbiosis in evolution: origins of cell motility. In S. Osawa & T. Honzo (Eds.), *Evolution of life: fossils, molecules and culture* (pp. 305-324). Japão: Springer. https://doi.org/10.1007/978-4-431-68302-5_19.
- Migdley, M. (2007). *Earthy Realism, the meaning of Gaia*. Reino Unido: Mary Migdley, Societas.
- Platão (1871). *Obras completas*. Tomo 2. Madrid: Patricio de Azcárate.
- Platão (2008). *O banquete, Fedro, Apologia de Sócrates, Critón*. Lisboa: Edições 70.
- Serres, M. (1994). *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Spencer, H. (2019). *O indivíduo contra o Estado*. Nova Iorque: Amazon.
- Uexküll, J. (1982). *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- Wilson, E. O. (2007). *A criação: um apelo para salvar a vida na Terra*. Lisboa: Gradiva.

Citação:

Castro, I. T. de (2020). “Me like you” – eu sou tu. A teoria da tripla natureza das criaturas e da natureza – notas para o presente. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 55-71). Braga: CECS.

MARTÍN ROLDÁN VERA

marover69@hotmail.com

Universidad Veracruzana, Colégio do México, México

OS POVOS ORIGINAIS E A CIVILIZAÇÃO MODERNA

RESUMO

Nas suas origens, a humanidade era vista como parte da natureza. Com o surgimento das religiões monoteístas modernas, os seres humanos passaram a surgir como seres separados dessa natureza. No entanto, os povos originais preservaram uma maior conscientização desse vínculo, o que os torna a esperança da humanidade pela sua reserva de valores de respeito por essa natureza em tempos onde a deterioração ambiental se torna crítica para a sobrevivência da população humana. A civilização ocidental moderna deve mostrar humildade diante dos povos originais e aprender com os valores que lhes permitiram sobreviver durante séculos ou milênios. O seu profundo conhecimento acumulado das condições geográficas e ambientais provou ser muito útil para pessoas com sociedades e tecnologias aparentemente mais avançadas. No entanto, não devemos idealizar os povos nativos como sociedades primitivas absolutamente respeitadoras da natureza.

PALAVRAS-CHAVE

povos nativos; civilização ocidental; ecologia; sabedoria indígena

RESPEITO À NATUREZA PELO *EU SOU TU*

Uma das primeiras coisas que o homem descobriu depois de ter alcançado a autoconsciência foi provavelmente o grande poder da natureza e a sua dependência dela. A humildade que o ser humano desenvolveu

diante dela é assim compreendida. De maneira natural, as qualidades divinas foram atribuídas às forças e manifestações da natureza. O *Sol*, a *Lua* e a *Terra* passaram a ter propriedades divinas; relâmpagos, trovões, ventos e tempestades eram vistos como forças causadas pelos deuses.

Um profundo respeito à natureza também se desenvolveu, porque o ser humano fazia parte dela. A natureza alimentou-o e protegeu-o. É por isso que a terra também era vista como mãe.

No entanto, à medida que o ser humano desenvolvia as novas tecnologias, ele ganhou segurança diante da natureza. Especialmente importante foi o desenvolvimento da agricultura, que permitiu maior controle sobre as compras de alimentos. No entanto, a humanidade permaneceu dependente da natureza. O sol, a chuva e o vento ainda eram variáveis que não podiam ser totalmente controladas, mesmo quando foram desenvolvidas técnicas de irrigação.

A religião tornou-se essencial para obter um relacionamento mais direto com os deuses, que forneciam o necessário para obter comida suficiente. Embora em menor grau, o homem permaneceu parte da natureza.

Talvez um dos primeiros povos que separou o respeito pela natureza da divindade tenha sido o judeu. Numa época em que a Mãe Terra ainda era venerada como provedora de vida, o judaísmo desenvolveu uma religião patriarcal na qual um Deus masculino de natureza mais abstrata e separado do mundo natural começou a predominar. Originalmente, os judeus distinguiam-se das aldeias dos agricultores, na medida em que eram comunidades de tipo pastoril.

Assim começou o homem a ver-se como um ser mais separado da natureza. E o homem criado à *imagem e semelhança de Deus* parecia mais distante da natureza. Os judeus e, séculos mais tarde, os cristãos aprenderam a desprezar as tradições religiosas que atribuíam um alto valor à natureza, o que dava um alto respeito à natureza.

Séculos depois, o cristianismo – religião nascida no judaísmo – também proporcionou uma visão do homem à parte da natureza. Uma vez perdido, esse vínculo íntimo com a natureza não se recuperou novamente.

Ao conquistar os vários povos nativos, os povos cristãos também destruíram as suas culturas e as suas visões do homem como um ser que faz parte da natureza, não como alguém separado dela. No entanto, felizmente uma parte dessa cultura sobreviveu por séculos até hoje, quando a civilização ocidental começou a reconhecer a importância dos valores culturais dos povos nativos.

A civilização ocidental desenvolveu nos últimos séculos um amplo corpo de disciplinas especializadas e, dentro de cada disciplina, subdisciplinas. O campo da Medicina é ilustrativo: especialidades médicas foram desenvolvidas para cada sistema do corpo humano. Tratamentos médicos especializados frequentemente saturam os pacientes com medicamentos. Cada medicamento produz efeitos colaterais indesejáveis em outras áreas do corpo que, por sua vez, devem ser tratados com outro medicamento que causa os seus próprios efeitos colaterais e assim por diante.

O conhecimento dos povos nativos geralmente não atinge graus tão pronunciados de especialização. A separação entre medicina e religião, por exemplo, geralmente não é muito clara, o que ajuda a tratar a pessoa como um todo, e não como uma série de sistemas que parecem independentes uns dos outros. Embora o conhecimento dos povos originais seja geralmente visto como primitivo, os “curandeiros” desses povos geralmente possuem um conhecimento muito sofisticado sobre saúde e espiritualidade. Pessoas pertencentes a povos nativos geralmente também têm um conhecimento interdisciplinar útil para a vida. Por exemplo, o mesmo homem pode possuir conhecimentos de alvenaria, agricultura e habilidades artesanais, todos eles são úteis e enriquecem o espírito de seu dono. A vida especializada da civilização ocidental pode ser muito árida em comparação: uma pessoa é especializada numa área específica do conhecimento e atua profissionalmente nela.

A civilização ocidental, no entanto, já começa a reconhecer a utilidade de sistemas de pensamento menos especializados e mais holísticos. Pode ser visto em áreas como a medicina, onde tratamentos médicos alternativos e a medicina não convencional ganharam terreno nas últimas décadas. Após séculos de adaptação a ambientes naturais específicos, os povos nativos desenvolveram tecnologias muito apropriadas para a sobrevivência no seu próprio ambiente. A arrogância do desenvolvimento tecnológico avançado demonstrou muitas vezes a sua incapacidade para compreender e aceitar tecnologias milenares.

Um exemplo com um século demonstra a utilidade das tecnologias desenvolvidas pelos povos nativos ao longo de milênios contra as formas da civilização ocidental. Em 1909, quando o explorador norueguês Roald Amundsen estava prestes a embarcar numa expedição para chegar ao Polo Norte pela primeira vez, ele soube que a expedição liderada pelo americano Robert Edwin Peary havia sido avançada. Embora Amundsen não tivesse experiência no outro extremo da Terra, ele rapidamente decidiu embarcar na conquista do Polo Sul, o único que restava. No entanto, o britânico

Robert Falcon Scott liderou a sua própria expedição para chegar ao ponto mais a sul da Terra.

Scott conhecia a Antártica muito melhor que o norueguês, porque anos atrás ele tinha liderado outra expedição ao continente sul. No entanto, na carreira que se seguiu, Amundsen superou Scott por mais de um mês. Amundsen e os companheiros que chegaram ao polo com ele voltaram sãos e salvos, mas Scott e os seus companheiros morreram na viagem de volta.

Uma das chaves do sucesso de Amundsen e do fracasso de Scott foram as diferentes tecnologias usadas. Amundsen passou anos a viver com os povos do Ártico, assistindo e aprendendo como eles sobrevivem no norte inóspito, e a maioria das tecnologias que ele usou na sua expedição ao Pólo Sul eram as mesmas que o povo do Ártico usa para sobreviver. A expedição de Scott, por outro lado, seguiu critérios mais típicos de sua cultura britânica. Por exemplo, a sua seleção dos homens que o acompanhariam ao polo foi definida mais pela sua posição na aristocracia britânica do que por suas aptidões físicas. Usavam roupas de lã embebidas na humidade da Antártica, em contraste com roupas impermeáveis feitas com peles de animais que Amundsen e os seus homens usavam.

A humildade de Amundsen diante da sabedoria dos povos nativos é um exemplo para a civilização moderna que se afoga nas suas próprias contradições e corre o risco de sucumbir aos seus próprios excessos.

Uma área em que a adaptabilidade das culturas antigas do mundo também foi demonstrada é a da agricultura. As variedades agrícolas desenvolvidas por aldeias específicas ao longo de milénios provaram a sua superioridade muitas vezes antes das variedades modernas desenvolvidas pelos agrónomos modernos. Cada cidade desenvolveu variedades de plantas específicas adaptadas ao seu ambiente geográfico específico. À medida que o cultivo de variedades agrícolas únicas se espalha por todo o mundo, a humanidade torna-se vulnerável. No século XIX, a dependência da Irlanda numa única variedade de batata causou uma fome terrível. O problema foi resolvido apenas quando a composição genética da batata foi alterada usando uma variedade de batatas cultivada no México.

A IMPORTÂNCIA DO *TU* NATIVO

Os povos nativos são tremendamente importantes, porque, continuando a cultivar as suas próprias variedades de plantas alimentares, tornaram-se os guardiões da diversidade genética que podem ajudar a melhorar as culturas em caso de imprevistos, como o caso mencionado na Irlanda.

O mundo moderno tornou-se tremendamente individualista e a tendência é mais acentuada no Ocidente. O individualismo passou a ser um dos valores mais fortes das sociedades de hoje e pode tornar-se um grande obstáculo à sobrevivência das sociedades e da própria humanidade, numa época em que ficou claro que os recursos globais são limitados. Para que a humanidade sobreviva, é necessário desenvolver um senso de comunidade global. Os povos originais são, nesse sentido, a reserva de valores comunitários da humanidade, porque o senso de comunidade permanece muito forte entre eles. Esses valores são importantes nos países ricos, que recebem imigrantes de aldeias nativas ou os seus descendentes mestiços que ainda mantêm grande parte do seu senso de comunidade. Os países ricos devem aproveitar esse senso de comunidade dos seus imigrantes como uma riqueza cultural de alto valor para as suas próprias sociedades.

No entanto, não faz sentido idealizar os nativos dos povos nativos. Uma e outra vez, quando europeus ou ocidentais se aproximaram com boa vontade, abusaram da ingenuidade dos seus visitantes. Quando os europeus entraram em contacto com esses povos, levando consigo a superioridade tecnológica das suas armas, os povos nativos frequentemente faziam alianças com eles para obter vantagens nas rivalidades com os seus vizinhos. Em várias ocasiões, os europeus acabaram por ser reféns de conflitos militares que existiam antes da sua chegada.

Tampouco deve ser idealizada a capacidade dos povos nativos de respeitar o seu próprio ambiente natural ou a sua bondade inata. Desmatada completamente pelos seus habitantes polinésios, a Ilha de Páscoa no Pacífico Sul também mostra que nem todos os exemplos dos povos nativos do mundo são positivos. Quando os pascoenses esgotaram o seu ecossistema local e a produção agrícola foi reduzida pelo empobrecimento das terras erodidas, recorreram ao canibalismo. Não sem razão, o exemplo da Páscoa é frequentemente usado para alertar o que poderia acontecer com toda a humanidade se não medir os recursos limitados do seu planeta.

Entre os povos nativos, também temos exemplos positivos de conservação ambiental. Os povos nativos da Nova Guiné conseguiram viver de maneira sustentável na terra por várias dezenas de milhares de anos, embora utilizassem métodos de controle demográfico que hoje dificilmente poderiam ser moralmente aceite: o infanticídio.

Em suma, embora os povos originais sejam vistos como primitivos, é muito possível que possuam as chaves para a preservação da humanidade a médio e longo prazo. São eles que habitam a Terra por mais tempo, e pode-se dizer que são eles que a conhecem melhor. No caso da civilização

moderna entrar em colapso, como resultado dos seus próprios excessos e contradições, talvez sejam os povos antigos que têm mais chances de sobreviver sem perder a sua identidade.

Durante a apresentação de uma rede de produtores de agricultura orgânica (biológica ou ecológica) no México, o coordenador disse que todos os produtores eram indígenas. Então eles pediram a um dos produtores que tomasse a palavra. Era um homem loiro, cujo sotaque era obviamente estrangeiro e iniciou o seu discurso com a frase: “disseram que todos os produtores desta rede são indígenas. Eu também sou um indígena da Bélgica”. Além da ironia da anedota, o agricultor belga estava certo. Todos os seres humanos pertencem a povos nativos. Todos somos nativos desta Terra única em que habitamos.

No passado, foram feitas tentativas para trazer os povos nativos para a vida moderna, para transformá-los em povos modernos. Hoje parece mais necessário seguir o caminho inverso. Sociedades que não são consideradas povos nativos devem começar a fazê-lo se a humanidade quiser sobreviver. É necessário recuperar o elo perdido com a natureza, o ser humano moderno precisa ser concebido como parte da natureza da mesma maneira que os seus ancestrais fizeram no passado distante.

Embora o panorama possa às vezes ser visto de forma pessimista por causa da influência que o mundo moderno teve sobre os povos originais, ainda se pode ter esperança. O México é um bom exemplo de como os valores dos povos nativos podem ser integrados no mundo moderno. No México, existem 15 milhões de indígenas pertencentes a mais de 60 grupos étnicos diferentes e grande parte da cultura indígena original sobrevive entre os mexicanos que não são considerados indígenas. Muitos dos povos indígenas do México vivem em áreas cujos ecossistemas nativos são mais ou menos bem conservados. E não é por acaso que o México é o país com o maior número de reservas ecológicas comunitárias do mundo. Ainda há bastante respeito pela natureza entre os povos nativos do México.

Desde o início do movimento ambiental no México, foi desenvolvida uma abordagem que buscava não apenas a preservação dos ecossistemas, mas também as comunidades indígenas ou mestiças que residiam neles. Nesse sentido, o modelo ambiental mexicano – que o governo mexicano incorporou nas suas próprias políticas de conservação ambiental – é diferente de, por exemplo, o estilo conservacionista dos Estados Unidos, que busca apenas preservar a natureza, num estado virgem e mantê-la livre de seres humanos. No México, os povos nativos que residem em reservas naturais ou os seus descendentes mestiços de forte influência indígena são

os melhores guardiões da natureza. Se os parques nacionais e as reservas da biosfera fossem administradas apenas por guardas florestais ou funcionários do governo, seria muito mais fácil, a pessoas sem escrúpulos, saquear os recursos naturais das áreas naturais protegidas do México. As cidades que residem nessas áreas, por outro lado, dependem dos recursos que eles fornecem para sobreviver e, por isso, cuidam deles.

O México tornou-se o maior exportador de produtos agrícolas orgânicos (biológicos ou ecológicos) do mundo, o que não se deve às políticas públicas do governo mexicano. O apoio à agricultura orgânica pelo governo mexicano é muito recente: ocorreu quando esse tipo de produção já havia sido desenvolvido por iniciativa dos atores sociais. Para ser orgânica, a produção agrícola deve respeitar a natureza, algo que não é estranho a muitos dos camponeses indígenas e mestiços do México. Em alguns casos, a certificação orgânica da produção, feita de forma local e associativa, foi um processo relativamente simples, pois os produtores praticamente já trabalhavam de maneira orgânica, mesmo antes de ouvirem a palavra “orgânico”.

Quando uma nova espécie animal ou vegetal é introduzida num novo território e se mostra em vantagem absoluta sobre os seres vivos que já moravam lá, ela geralmente se transforma numa catástrofe ecológica. Por exemplo, 10 milhões de anos atrás, os mamíferos que habitavam a América do Sul eram marsupiais. Quando o Istmo do Panamá foi formado, várias espécies de mamíferos da América do Norte povoaram a América do Sul e causaram a extinção em massa dos marsupiais. Animais e vegetais não podem fazer nada para destruir um novo ecossistema ao qual acessam. O ser humano, com a sua consciência, pode evitar a destruição do lugar onde vive. Até agora, a civilização ocidental provou ser bastante semelhante às espécies animais ou vegetais introduzidos que se tornam pragas. Foi incapaz de conter os seus impulsos destrutivos.

Às vezes, os povos nativos parecem ter uma consciência maior. Neste século, veremos se a civilização moderna pode transcender os seus impulsos básicos e estabelecer os limites necessários para sobreviver. É possível incorporar a grande riqueza cultural que os povos nativos oferecem ao mundo moderno para resolver os sérios problemas que afligem o mundo. É preciso um trabalho comparável ao de trazer a influência da cultura europeia para o mundo, mas na direção oposta. É necessária uma mudança radical de paradigma na maneira como o homem moderno se relaciona com o mundo. A civilização moderna precisa da humildade de Amundsen em face do conhecimento dos povos do Ártico, que, no final, também é o

respeito em face da natureza da qual todos viemos, mesmo que a tenhamos esquecido.

Tradução: Pedro Rodrigues Costa & José Pinheiro Neves

Citação:

Roldán Vera, M. (2020). Os povos originais e a civilização moderna. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 73-80). Braga: CECS.

PEDRO ANDRADE

pjoandrade@gmail.com

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

EXTRODUÇÃO: UMA CONFIGURAÇÃO EMERGENTE DE ESCRITA SOCIOLÓGICA

RESUMO

Este capítulo apresenta a ideia de extrodução, uma inédita figura/atitude de escrita sociológica em rede. Consiste num texto escrito por um autor que dialoga com os primeiros autores ou editores de uma obra, não fisicamente no exterior da obra, mas no interior do seu texto. A extrodução não introduz ou apresenta a obra, mas extroduz esse texto. Um exemplo de extrodução é uma conversa escrita com uma obra, onde o autor da extrodução (isto é, o extradutor) se inclui. O extrodutor não se confunde com um revisor ou um crítico, cujo texto se pronuncia sobre uma obra já terminada/publicada. Concretamente, aqui existem dois autores-personagens de escrita: o livro (que inclui implicitamente os seus primeiros autores) e o extrodutor, o segundo autor (externo/interno), que comenta as ideias dos primeiros autores ou autores internos, eventualmente comparando-as com as suas próprias perspectivas. Nesta ótica e ética híbridas, são discutidos os seguintes conceitos: eco(socio)logia da individuação, individuação estável, transdução, pessoa pós-moderna, omni/plurimodernidades, sociedade da investigação, inter-panoptismo, cibertempo, pré/pós-livro, texto pós-seminal, hibrimédia, hibridologia, saber-dados, transcotomias, alfabeto de relações sociais, sociologia da citação, metodologia geoneológica.

PALAVRAS-CHAVE

escrita sociológica em rede; extrodução; autores interno/externo/
personagem; pós-livro; hibridologia

INTRODUÇÃO À EXTRODUÇÃO

A *eco(socio)logia da individuação* aqui presente e oferecida ao leitor por José Pinheiro Neves e Pedro Rodrigues Costa (2020) constitui uma postura crítica que questiona as certezas adquiridas da Sociologia convencional ou convencionada, legítima ou legitimada. Em termos epistemológicos, a *eco(socio)logia da individuação* utiliza heurísticas, hermenêuticas, ontologias ou outras metodologias do desassossego, que poderão conduzir à descoberta e partilha de conhecimento, de um saber se não Nobel, pelo menos novel, em novelo. Trata-se de um posicionamento ainda algo desconhecido e muito menos reconhecido.

A *eco(socio)logia da individuação* é uma das posturas de flexão social e de reflexão sociológica que não se esgota no próprio social atual, convencido e convencional. Pelo contrário, visa estabelecer o diálogo com outras perspectivas sociais e sociológicas diferentes, e por vezes dissidentes.

Um dos campos de ação e crítica destas ações e sociologias transgressivas, e por vezes progressistas, é a própria *escrita sociológica*. No seu seio, é preciso questionar o próprio modo de fazer e escrever Sociologia, tanto nos seus conceitos, quanto na sua metodologia.

Para tal, algumas destas sociologias circunscrevem-se como sociologias dialógicas, no sentido do dialogismo delineado por Mikhail Bakhtine ou por Paulo Freire. Outras assumem-se mesmo enquanto *a-sociologias*. As sociologias dialógicas incidem profundamente não apenas no diálogo entre indivíduos, mas, para além de outras dimensões, investem na articulação entre o indivíduo e o social, entre o interior e o exterior do ator, entre a razão e a desrazão, entre o global e o local, entre o mesmo e o diferente. Como se verá, pretende-se, antes de mais, uma superação das dicotomias redutoras e de outras relações alienantes do pensamento e da escrita sociológicos.

Assim sendo, nesta dialética entre *in* e *out*, e no seio de um experimentalismo sociológico ainda a definir, propõe-se aqui um instrumento de escrita não somente sociológica, mas textual em geral, que prolonga o conceito de *paratexto* forjado por Gerard Genette. Para este autor, o paratexto consiste no conjunto de instrumentos comunicativos e textuais que introduz um texto ao seu leitor, como o prefácio, o resumo, o sumário, os vários tipos de indexes, etc. Dito de outro modo, o paratexto funciona como um pretexto, um pré-texto, um cartão de visita ou um aperitivo do texto “principal”.

O novo tipo de paratexto que aqui sugiro, em vista ao diálogo com os autores desta obra, é a *extrodução*. Trata-se de uma inédita figura e atitude

de escrita sociológica, coletiva e em rede. A escrita sociológica, hoje em intensa transformação, aplica-se não apenas à investigação, mas igualmente ao *e-learning* (Andrade, 2005). De um modo semelhante à lógica da individualização, a extrodução baseia-se na articulação entre o interno e o externo ao indivíduo. Parece-me que uma tal postura de ligação entre o exógeno e o endógeno é transportada, por ambas as perspetivas, para a própria produção de saber sociológico, que se pretende heurísticamente inovador. No caso da extrodução, isso ocorre especificamente através de um *texto pós-seminal* em diálogo direto com o *texto seminal* ou originário de uma obra, mas desvelando-se ambos, por vezes, como originais ou inovadores. Ou seja, ambos podem cultivar um dialogismo ou modo dialógico diferente de outros textos mais comuns. Concretamente e de preferência, num livro, a extrodução coloca-se antes ou logo depois da Introdução, ou então no final do livro, ou ainda como anexo. Mas a extrodução pode ser praticada igualmente por múltiplos atores sociais. Por exemplo, numa rede social, a extrodução insere-se em qualquer lado do ciberespaço e do cibertempo. Repare-se que o cibertempo se define como o conjunto de temporalidades que um utilizador convoca nos cursos (tempos) dos seus percursos (espaços) através do ciberespaço (Andrade, 1996, 1997b).

Por outras palavras, a extrodução desvela-se enquanto universo implícito e inconsciente, escuro mas não obscuro, da introdução e de outras partes de um livro, uma espécie de *buraco negro da escrita* em geral e da escrita sociológica em particular.

Com efeito, a extrodução comunica reticularmente com todo o texto de uma obra escrita, mas dialoga, em especial:

- por um lado, com as *secções paratextuais* do texto, nomeadamente os indexes e os glossários. De facto, como os paratextos precedentes, a extrodução funda-se, essencialmente, pré-visão e explicitação dos principais conceitos apresentados num texto, para melhor fazê-los falar com outros conceitos circulantes no mesmo campo sócio-semântico ou noutras campos sócio-semânticos ligados em rede aos primeiros, desde logo aqueles conceitos produzidos pelo autor da extrodução. Daí que, numa extrodução, também se inclua uma bibliografia (cf. p. 96), que permite consultar, em pormenor, as ideias do autor da extrodução;
- por outro lado, a extrodução dialoga com as *áreas metainformativas do texto* ou meta-textos (ainda de acordo com Genette, 1995), como a introdução e a conclusão de uma obra. Por exemplo, *a priori*, a introdução de um livro é o lugar onde se anunciam e enunciam, estruturalmente, aquilo que se pretende desenvolver e alcançar na obra. Por

exemplo, os objetivos e os objetos teóricos e empíricos, as teorias, os conceitos, as questões, as hipóteses, os métodos e técnicas, os princípios argumentativos de um texto, etc. Por sua vez, a posteriori, a conclusão autoavalia o itinerário da retórica e demonstração de ideias e teses pelo autor numa dada obra, e propõe pistas de desenvolvimento futuro, por este autor ou por outros.

Ou seja, onde a introdução e a conclusão se referem mais aos aspetos internos de construção do livro, em especial à visão dos autores, se bem que obviamente a partir do real exógeno, a extrodução discorre a partir de um posicionamento, em grande parte, exterior à obra. Não sendo o extrodutor um autor do texto principal, assume-se enquanto *voz off* que se distingue igualmente do narrador, do *reviewer*, do *referee*, ou de qualquer outra voz externa ao autor. Contudo, também se integra parcialmente numa obra, porque, tal como um prefaciador, aparece fisicamente inserido no livro concreto e material.

Daí que a extrodução se desvele, antes de mais, enquanto “versão beta” de qualquer crítica cultural ou social credível a um texto. De facto, existe um *pré-livro* fundado ou exemplificado nos planos e esboços teóricos e metodológicos de uma obra escrita.

Todavia emerge sempre, ligado em rede ao *pré-livro*, e após o nascimento de um livro, uma espécie de *pós-livro*, aquela obra fragmentária e fragmentada feita de *reviews* ou recensões críticas de um texto por parte de alguns dos seus leitores especializados, como um jornalista, um investigador ou um revisor (mais ou menos) perito.

A extrodução, inserindo-se, física e virtualmente no livro, executa precisamente uma das mediações possíveis entre ambos o *pré-livro* e o *pós-livro*. Assim fazendo, esta espécie cultural e textual híbrida situa-se a meio caminho entre o livro e o não-livro. A propósito, o não-livro não é aquilo que precede o livro, o que constitui tarefa do *pré-livro*. Também não se confunde com aquilo que se sucede ao livro, que coincide com o talento do *pós-livro*. Pelo contrário, o não-livro excede o livro, é tudo aquilo que o livro não é, mas que se encontra ainda em ligação com ele. Não de um modo apenas diacrónico, como no processo reticular que conecta o *pré-livro* ao livro e ao *pós-livro*. Mas igualmente no seio de um *espaço-tempo social sincrónico e interdimensional*, articulado àquele processo diacrónico. Assim sendo, o estatuto e natureza da própria ligação entre os atores sociais da leitura e da escrita mudam: a ligação textual e livresca não se revela um legado dinossáurico, mas ela mesma desdobra-se num conjunto de conexões reticulares e de relações sociais constantemente ligadas e desligadas, em redes, meta-redes e outras figuras reticulares complexas.

Para além disso, o extrodutor também não dialoga com o livro num prisma de citação de extratos do texto ao qual se refere. Afinal, a extrodução não cita, mas in-cita a um texto, tanto quanto ex-cita em relação a esse texto. Aliás, a este propósito, existe ainda uma *Sociologia da citação* a edificar (Andrade, 1999a).

Nesta ótica, em seguida iremos expor alguns comentários aos principais conceitos e ideias do presente livro, numa postura *in* (dentro do livro, na sua extrodução), mas também *out*, visto que não nos assumimos nem como coautores, nem enquanto prefaciadores, nem como outras figuras tradicionais de colaborador de um livro, mas apenas nos situamos na figura de extrodutor do livro, que entabulará um diálogo *sui generis* com os autores da obra, no seu próprio seio, em tempo real e não diferido, como se de um chat se tratasse, uma rede social ou um telefonema escrito. Nesta figura virtual de conversa ou conversa-ação nunca dantes vista, mas herdeira do diálogo socrático, o extrodutor constituirá o livro que “extroduz” como um ator virtual ou avatar textual, com o qual estabelece uma ligação simultaneamente sociológica e ficcional. Ao fazê-lo, engendra uma figura específica da individuação, ou seja, a mediação ou *hibridação* que consiste na *atorização* dos autores do livro. O autor, que se origina num ator económico, político e cultural, transmuta-se agora em novo ator. Por outras palavras, os autores sociológicos desta obra, para além de serem atores sociais, hibridizam-se com um ator virtual, a personagem “livro”, através da extrodução, como se verá já a seguir. Assim sendo, a extrodução desvela-se enquanto *inter-escrita* inerente ao *inter-escrito*. Define-se o inter-escrito como sendo o texto de mediação híbrida entre as várias modalidades de texto escrito em interação pelos autores envolvidos. Dito de outro modo, a inter-escrita é a prática, e o inter-escrito é o resultado dessa prática.

Neste fluxo de ligações, conectam-se assim os atores sociais com os inter-tradutores dos sentidos (“sentido” entendido na dupla conotação de “significado” e “perceção”) que os primeiros agentes de escrita produzem. Um destes inter-tradutores é o sociólogo ou sociólogos autores deste livro, um outro será o extrodutor, na medida em que, através da extrodução, todos sugerem uma *extradução*. A extradução entende-se enquanto a tradução de sentidos (perceções) dirigidos no sentido (significado) de um espaço social e cultural externalizador da obra, isto é, o espaço público de discussão coletiva na *polis*.

COMO EXTRODUZIR ESTE LIVRO

O extradutor diz: tu, livro editado por José Pinheiro Neves e Pedro Rodrigues Costa, entre outros, introduzes, e por esse meio também contribuis para extroduzir, algumas ideias inovadoras, seja por mérito próprio, seja na medida em que aplicas sagazmente intuições anteriores prolíficas. Apenas mencionarei aqui alguns traços de alguns dos trechos deste texto, nomeadamente aqueles que parecem poder ser mais proficuamente externalizados na forma de novos comentários, recensões críticas, referências, etc., vindos de diversos segmentos de leitores. Alguns destes leitores-autores são profissionais da crítica jornalística, outros incluem-se entre os agentes da hermenêutica sociológica, ainda outros constituem-se como guardiões da organização biblioteconómica, e ainda, por último, mas não menos importante, emergem os meros cidadãos leitores do livro, também eles escreventes potenciais. A extrodução consiste em fazer um apelo possível que contribua para a discussão e para o debate de uma obra no espaço público, físico ou virtual. Seguindo esta ordem de ideias, não irei “citar” textualmente partes do livro, embora a citação de um texto seja interessante em certas ocasiões, como por exemplo nos casos em que se dá a voz na primeira pessoa a um autor. Com efeito, aqui, neste breve trecho extrodutório, citar literalmente seria apenas uma forma de recitar, na sua sub-forma de re-citar até à náusea.

Livro: uma das questões que coloco é a articulação entre a modernidade e a pós-modernidade. Sublinho enfaticamente que não se discute esse desassossego em pormenor. Apenas afloram no meu texto algumas ideias centrais quanto a este assunto. Uma delas é a seguinte: no mundo atual pós-moderno, *a individuação estável* e as ligações bem definidas tendem a desaparecer.

Extradutor: de acordo. Michel Foucault e outros autores insistem, intensa e extensivamente, de forma brilhante, nas transformações da subjetividade, do corpo, da sexualidade, etc., no quadro de um crepúsculo da modernidade. No entanto, talvez esta instabilidade de ligações sociais tenha a ver com uma certa indefinição generalizada que ocorre ao nível da análise. Esse facto ocorre em alguns autores de forma mais destacada do que em outros. No meu modesto entender, não acredito na veracidade total das grandes narrativas, nem subscrevo completamente a pós-modernidade. Na verdade, poder-se-ia mesmo dizer que, em termos de relações entre eras genealógicas do mundo ou no seu interior, a oposição, por parte da pós-modernidade, às dicotomias dominantes na modernidade, é ela mesma uma dicotomia. Dessa circunstância resulta que, visando superar

as contradições da era moderna, a idade pós-moderna contradiz-se a si própria. Com efeito, no que se refere às ligações possíveis que se podem estabelecer entre idades planetárias, a natureza exclusiva da oposição “moderno/pós-moderno” pode e deve ser questionada.

Quero com isto defender que não ocorre necessariamente apenas uma única modernidade na história, nem só uma pós-modernidade, mas uma sucessão delas, em séries múltiplas. O que parece também existir, a meu ver, são *intermodernidades*, ou seja, figuras mediadoras e híbridas, de nível mais geral do que as anteriores idades da História que ligam certos paradigmas da modernidade e da pós-modernidade entre si. Um destes paradigmas é a *meta-modernidade* ou *omnimodernidade*, que vai constituir o caso geral da modernidade. Nela, para lá de outros atributos, prevalecem o racionalismo, as preocupações holísticas e as “grandes narrativas”. Dito de outro modo, a era moderna ou era clássica ocidental constitui-se, tão-só, como um dos casos históricos possíveis e concretos no seio daquele modelo *omnimoderno*.

Um segundo paradigma abrangente é forjado pelas *plurimodernidades*, “caracterizadas, em grande parte, pela diversidade eclética das atividades e de discursos e pela promoção das linguagens do desejo. Um exemplo disso é a pós-modernidade tal como Lyotard a entende e algumas pré-modernidades” (Andrade, 1997a, p. 12).

Livro: outras ideias e outros conceitos importantes que sublinho vão no seguinte sentido: face ao esgotamento das promessas da modernidade existe, fruto disso mesmo, uma *pessoa pós-moderna*. Essa pessoa busca uma nova individuação fundada em ações de experimentação de espaços e tempos nunca antes vistos, busca experiência através da vagabundagem, por meio da fusão em novas tribos, caracteriza-se numa mescla de hibridações inéditas entre o humano e o tecnológico, entre muitos outros desejos anteriormente asfixiados, negados, reprimidos e oprimidos.

Extrodutor: sim, revelam-se pertinentes essas figuras da individuação, estando elas devidamente conectadas, seja com a vagabundagem, seja com o neotribalismo, como bem refere a abordagem de Michel Maffesoli (1987, 2001, 2006, 2010). Tais figuras podem também estar ligadas com as novas excursões e incursões modernas sublinhadas brilhantemente por Georg Simmel, onde, por vezes, transparecem traços da pós-modernidade (Weinstein & Weinstein, 2010). Também assistimos à individuação muito ligada aos *cyborgs*, um conceito popularizado por Donna Haraway (1990). Neste sentido, podemos acrescentar e fazer referência também à *transdução* enquanto método da individuação, de acordo com Gilbert Simondon (1989). De resto, é possível que existam figuras da individuação infindáveis

ou mesmo incomensuráveis. Por exemplo, além de muitas outras figuras, existe uma possível individuação subjacente à pessoa pós-moderna na chamada *ciberpersonagem*. Esta prática e o respetivo conceito entendem-se como um modo de subjetividade construída no ciberespaço e no cibertempo, tanto no campo da ficção quanto no continente da não-ficção.

Num tal espaço-tempo virtual emerge ainda uma nova configuração de ciberpersonagem que se dá a revelar no *efeito pessoa*. Este processo consiste na multiplicidade e hibridação de ciberpersonagens ou de personalidades prismáticas que o utilizador da internet pode construir, desconstruir e reconstruir utilizando diferentes identidades em várias caixas de correio eletrónico que ele mesmo detém, ou mesmo noutras locais do ciberespaço e do cibertempo, como por exemplo as videoconferências. Assim sendo, o infonauta produz *heterónimos virtuais*. O efeito pessoa foi detetado num ensaio escrito acerca de uma problemática nascente nos anos 90 do século XX, nos termos de uma inédita “Sociologia (interdimensional) da internet”, defendida por exemplo em Andrade (1996). Essa reflexão sobre os sistemas de informação já tinha sido precedida em Portugal nos anos 80, quando se caracterizaram os traços distintivos dos sistemas de informação e das redes digitais, de onde emergiu um novo regime de saber, o “saber-dados”, tal como refere Andrade (1985). Note-se que esta intuição teórica foi forjada no seio de uma *hermenêutica das redes digitais*, ainda antes do aparecimento da internet ou no momento da sua emergência. Pode-se afirmar que uma tal concetualização foi anunciada e enunciada mesmo 13 anos antes da tese de Lev Manovich (1998) que define a *database* (base de dados) como o saber característico das redes de informação, de que é exemplo de excelência a internet. É possível igualmente detetar o efeito pessoa no quadro de uma *Sociologia dos congressos digitais* (Andrade, 2003).

Livro: na contemporaneidade, para além das novas experiências almejadas, uma das figuras da mudança consiste na metamorfose do nosso pensamento, reflexão e crítica, através da produção de modos de conhecimento e de ontologias originais ligadas entre si. Algumas destas redes ontológicas são a eco(socio)logia da individuação e a erotologia, que caracterizo amplamente através da convocação de autores clássicos e de outros mais recentes (consultar ainda os diversos capítulos da obra onde se empreende a reflexão sobre as posições de Weber, Tarde, Simmel, Schutz, Pareto, Jung e Simondon, em associação ou no quadro do processo da individuação).

Extrodutor: de facto, decorrentes da desconstrução e da reconstrução do saber atual, assiste-se cada vez mais à construção, transferência

e partilha do conhecimento em figuras inéditas. Assim sendo, acrescentaria a *Hibridologia* a esses saberes e sociologias diferente. A Hibridologia significa um modo heurístico que reflete sobre as entidades híbridas que não só proliferam hoje, como também revelam-se um dos modos constituintes fundamentais de todo o tecido social. O híbrido é o modo de ação e de saber dos interstícios, das redes de relações, dos lugares e entidades possuindo identidades múltiplas, como sucede no “efeito pessoa”.

Na verdade, se nos situamos em algum lado, será na perspetiva de outros saberes ou sociologias parentes da eco(socio)logia da individuação, como a Hibridologia. A hibridação subjaz a quase tudo o que existe, nada é puro, seja na natureza seja na sociedade. O termo “híbrido” origina-se, em parte, no latim *hybrida*, usado para classificar a prole originada no cruzamento de um javali selvagem e de uma porca doméstica. Adquiriu paulatinamente o significado de mistura de duas ou mais coisas de diferente natureza, em vários ramos do saber. Na Biologia, na conceção da própria vida, um filho é um híbrido de duas naturezas, o masculino e o feminino. No social, a mediação é um híbrido de duas entidades polares, sejam elas a sociedade e o indivíduo, o humano e a máquina, ou outras. Nesta ótica, as *teorias mediadoras*, como a própria Sociologia da individuação, revelam-se híbridos de várias teorias polares ou mesmo de várias teorias elas próprias intermediárias. Em particular, no ciberespaço e no cibertempo, para além da blogosfera, existe também hoje a *hibridosfera*. Este espaço virtual imersivo emergente é constituído por sites ou blogues de natureza diferente. Por exemplo, o *Hybrilog* é um blogue experimental publicado em 2006 e edificado a partir não apenas de meios de comunicação diversos relacionados entre si, como num mero sistema de hipermédia, mas também foi construído usando vários blogues de natureza distinta. O resultado é um espaço virtual *sui generis*, caracterizado pela hibridação dos média e não apenas pela simples conexão hipermediática entre eles (Andrade, 2007a). Por outras palavras, o *Hybrilog* significa um *blogue híbrido*, concretamente formado por 6 tipos diferentes de blogue: um *blogue clássico de texto*; outro incluindo vídeos ou *vlog*; um contendo vídeo-poesias ou *pvilog* (= poetry-video-blog); ainda outro reunindo arte digital ou *artblog*; um blogue onde estão inseridas obras em hipermédia ou *hyplog*; e igualmente um *gamelog* exibindo jogos.

Da mesma forma, a própria escrita sociológica adquire um caráter híbrido.

Hoje, fronteiavam-se e confrontam-se dois grandes modos de escrita: as *escritas unívocas* e as *escritas híbridas*. (...) [Ao

contrário das primeiras], as escritas híbridas demandam, assumidamente ou não, a impureza, o contato coincidente com o contrato, a contaminação através da comunicação. Com efeito, as escritas de fusão consideram que estes processos ambíguos (i.e. mestiços) mas também ambíguos que lhes subjazem, tornaram-se hoje, mais do que ontem, o polissêmico estrume das relações sociais. (Andrade, 1999b, p. 8)

Em suma, a *escrita sociológica* poderá enveredar, a curto prazo, por uma *hermenêutica híbrida* que se compreende enquanto modo de interpretação que usa diferentes formas de exegese originárias (iniciais), de natureza diferente ou oposta, e que se fundem entre si numa nova interpretação de natureza original (inovadora).

Livro: como outras ideias e concetualizações centrais, a eco(socio)logia da individuação, entre outros objetivos, pretende capturar as *ressonâncias internas* entendidas como os modos mais primitivos de comunicação entre realidades de ordem diferente, bem como os fluxos entre o interior e o exterior dos indivíduos. E é através dos ecos de tais ressonâncias que a individuação se redistribui no circuito social, segundo a posição dos sujeitos nos espaços e nos tempos da vida, suscitando uma receção de significados diferenciada entre eles.

Extrodutor: de facto, como bem argumentas, existem ressonâncias cujos ecos se refratam incessantemente em todos os becos da sociedade¹. Também concordo com o facto de que estes ecos (que flutuam virtualmente) se podem atualizar nas atividades e nas significações dos indivíduos. Por meu lado, e argumentando, acho que muitas vezes as ressonâncias revelam-se consonâncias, outras vezes mostram-se como dissonâncias aos poderes dominantes. Em vez do pensamento único e das totalidades, os ecos sociais disseminam tonalidades infinitas de significado que esclarecem a ação e o pensamento dos indivíduos.

Nesta área, talvez valha a pena desenvolver futuramente a relação entre, de um lado, tais dissonâncias e os seus ecos sociais com, de outro lado, a análise das sensações ligadas seja aos diversos sentidos percetivos do real (visão, audição, etc.), seja ao sentido ou ao significado substantivo que subjaz às correspondentes relações e interações sociais, tal como Simmel (1989) já entrevia no século XIX.

Por exemplo, alguns ensaios, sobretudo desde os anos 70 até aos anos 90 do século passado, interessaram-se pelo estudo das gustatividades

¹ Ver a este respeito a tese de doutoramento de um dos editores deste livro, Pedro Rodrigues Costa (2013).

sociais, sonoridades sociais, taticidades sociais e visibilidades sociais (Andrade, 1991, 1993, 1994, 1995). As visibilidades em ligação com as *vigilâncias sociais* podem entender-se: (a) na conexão entre *dispositivos panópticos, pós-panópticos e inter-panópticos* (Andrade, 2007e), (b) na ligação, à partida improvável, entre, de um lado, as análises de Benjamin sobre as visualidades urbanas, as olhadelas e golpes de vista plenos de pulsões escópicas e, de outro lado, os vislumbres e os deslumbres, bem possíveis de pressentir e de sentir na web 2.0, como salienta Andrade (2008).

Livro: para além do exposto, a sociologia da individuação coloca em questão alguns dos mais celebrados conceitos da Sociologia, como o social, a estrutura social, a classe social, a identidade, o indivíduo que não se confunde com a individuação. Em particular, muitos sociólogos usaram extensamente as dicotomias e não pensaram os lugares intermédios da sociedade. Pelo contrário, esta eco(socio)logia da individuação privilegia as passagens entre o individual e o coletivo, entre o individual subjetivo e o individual coletivo, entre o coletivo objetivo e o coletivo subjetivo, etc...

Extrodutor: acho essa postura de crítica conceptual muito interessante e produtiva. A Hibridologia também procura desenvolver uma perspectiva de questionamento das teorias e de reconceptualização da Sociologia. Daí que tenha todo o interesse em ligar-se, em rede, com a sociologia da individuação. Nomeadamente, a Hibridologia visa descortinar, no estudo das entidades sociais, as *redes sócio-semânticas* e os respetivos instrumentos da escrita científica que as constituem, como os conceitos e as respetivas relações entre eles.

Quanto aos conceitos, referimos supra o saber-dados. Este é o termo que testemunha um novo modo de conhecimento emergente no seio dos sistemas de informação e do conhecimento atuais. Trata-se de uma espécie de *meta-saber* no qual todos os outros se traduziriam, se subordinariam ou transgrediriam, segundo as diretivas, explícitas ou implícitas, definidas pela ascendente sociedade de informação e do conhecimento, ou pelos seus críticos.

Uma outra figura de saber coevo é a *sobredicotomia*, que procura superar as dicotomias da modernidade através da ligação das dicotomias entre si, em rede. No caso dos sistemas teóricos, a sobredicotomização *das teorias* significa o conjunto de mediações entre teorias polares (macro e microssociologias) ou o regime de intermediações entre as próprias teorias mediadoras (Andrade, 1991, p. 267). A sobredicotomização foi ainda pensada como um dos meios de

sair do impasse da falsa escolha ‘moderno / pós-moderno’ e também, em particular, enquanto meio de superar a *alienigenização* contemporânea, uma figura da alienação que significa o processo de conflitualização, insanável ou talvez não, entre o Mesmo e o Outro, por exemplo, entre as culturas democráticas e os fundamentalismos islâmicos. (Andrade, 1997a, p. 19)

Chegamos assim a

novos paradigmas concetuais que – para além de retomarem as dicotomias originárias das teorias dominantes ou das teorias alternativas, ou ainda do saber ordinário, e em conjugação com elas – as complementam e transformam, trabalhando, frequentemente, como construções teóricas intercalares. Com efeito, enquanto um *conceito mediador* estabelece uma negociação entre dois ou mais conceitos polares, a *relação mediadora* conecta, por sua vez e principalmente, vários conceitos intermediários. Por último, as *redes conceptuais mediadoras* reunirão os diversos conjuntos de conceitos e de relações intermediárias. (Andrade, 1991, p. 269)

Uma das características centrais da contemporaneidade inter-moderna é precisamente a possibilidade de construção de teorias das *redes de relações mediadoras* que legitimamente assumem o direito e o dever de crítica, até mesmo de certos conceitos já de si mediadores, como o *habitus* de Bourdieu, que se transmuta, por obra das teorias medianeiras das mediações, em *habitus quotidiano* e *habitus de viagem* (Andrade, 1991, pp. 270-283).

Também se afigura necessário pesquisar as novas constelações não apenas de conceitos, mas também de relações. Nesta ótica, construímos um *alfabeto de relações sociais* (Andrade, 2007b), que procura definir as sócio-lógicas que, em complemento, ou para além das posturas sociológicas tradicionais, são estudadas através de paradigmas concretos visando o entendimento das relações não apenas lógicas, mas igualmente sociais. Para tal, foi preciso mediar e hibridizar vários tipos principais de sistemas lógicos, e adaptá-los à reflexão sociológica. Por exemplo: a lógica analógica (pensamento mágico); a lógica formal (aristotelismo e cartesianismo); a lógica dialética (Heráclito, Hegel e Marx); a lógica booleana (inerente à informática); a lógica *fuzzy* (subjacente à inteligência artificial), etc. De um ponto de vista metodológico e empírico, é possível utilizar este alfabeto socio-lógico, a partir de software adequado, para a análise de conteúdo de textos de entrevistas, histórias de vida, textos literários; etc.

Desenvolvendo esta postura, urge ainda mostrar e demonstrar algumas das cumplicidades e permeabilidades entre as Ciências Sociais e esse conjunto de utensílios experimentais que os computadores e a internet facultam para a pesquisa, que englobaremos no conceito federador “metodologia geoneológica”.

Podemos definir um *método geoneológico* como um processo, meio ou conjunto de procedimentos digitais ou virtuais, essencialmente pragmático e empírico, que visa explorar, experimentar e comunicar a realidade, por forma a possibilitar a compreensão de algum tipo de conhecimento (como a arte, a ciência ou a própria tecnologia).

Para este desiderato, o método geoneológico usa três dimensões centrais, relativas ao espaço, ao tempo e ao logos. Como sabemos, na filosofia grega, a *deixis* consiste numa constelação conceptual que articula o espaço, o tempo e o sujeito das práticas ou do conhecimento. E *logos* significa razão, linguagem, a razão da linguagem, a linguagem da razão e vários outros significados. Nesta perspetiva, e no quadro de vários projetos de investigação, revisitámos a ideia de *logias*, um conceito que deriva de *logos*. Na nossa ótica, as logias entendem-se, em grande parte, como maneiras de ler e de escrever a realidade ou modos de conceptualizar um conhecimento dado, por parte de um determinado sujeito comum ou ator não-especialista, seja ele um indivíduo (por exemplo, um cidadão vulgar) ou um agente coletivo (como um grupo de visitantes de um museu).

Assim sendo, esta ideia de “logias” não se reduz a um mero sufixo da linguagem científica que caracterizaria um dado tipo de saber especializado, como a Sociologia ou a Antropologia. Quando aplicamos aquela metodologia geoneológica aos média digitais ou virtuais ou no interior da internet, é possível desenvolver novas formas de fazer ciência, tecnologia e artes. Uma das razões para esses resultados é o facto de se utilizarem, extensivamente, algumas vantagens do ciberespaço, do cibertempo e das web *logias*, significando estas últimas as logias circulando na internet, como as que são agenciadas por comunidades virtuais ou redes sociais.

Neste contexto, o primeiro instrumento concreto a considerar do método geoneológico é o *Hybrilog*, blogue experimental acima apresentado e que pode ser usado, entre outras múltiplas aplicações, como uma plataforma de pesquisa do social (Andrade, 2007a).

Uma segunda ilustração do método geoneológico é a *novela geoNeoLógica* (Andrade, 2009). A literatura constitui um dispositivo artístico que testemunha e esclarece realidades sociais e culturais, de um modo por vezes surpreendente. Assim sendo, pode constituir um método fiável para

refletir sobre a sociedade em geral, acerca das estruturas sociais como a cultura, a comunicação e a informação, ou no que toca as práticas e aos agentes socioculturais significativos. Concretamente, a novela geoneológica é um tipo experimental de novela que usa narrações e imagens urbanas (fotografias, vídeos, etc.) engendradas por atores sociais comuns, bem como as respetivas geolocalizações (posicionamentos espaciais) e temporalidades quotidianas. Tais espaços-tempos são transportados e interpretados no ciberespaço, através de redes singulares de conceitos, nomeadas *transcotomias* (termo que esclareceremos abaixo), construídas pelo autor deste texto num software próprio. Desta forma, a novela geoneológica propõe uma hermenêutica fenomenológica, simultaneamente narrativa e social, que procura experimentar e interpretar o ambiente sociocultural da web 2.0 e, por inerência, as nossas sociedades. Assim sendo, estas últimas não se apresentam hoje tanto como sociedades pós-metodológicas, mas essencialmente enquanto *sociedades geoneológicas*.

Terceiro exemplo de método geoneológico: o *questionário interativo multitouch*. Esta abordagem foi desenvolvida em 2010 e foi aplicada na exposição da artista Joana Vasconcelos no Museu Berardo, que decorreu de 1 de março a 18 de maio desse ano. Trata-se do primeiro questionário sociológico realizado em Portugal ativado através do toque por um público amplo, numa mesa interativa *multitouch*. Já em junho de 1995, tínhamos planeado e construído um *ciberquestionário* na internet, na página da Associação Atalaia. Esta página foi reconhecida pela revista *cyber.net*, no seu fascículo de setembro de 1995, como a primeira página da web sugerindo um projeto cultural explícito em Portugal.

Um quarto caso concreto de aplicação do método geoneológico é o seguinte: na mesa *multitouch* localizada no Museu Coleção Berardo, também se instalou um *jogo das tricotomias* (Andrade, 2010). As *tricotomias* são redes de sentido compostas por três conceitos, ideias ou outras entidades sócio-reflexivas associados entre si. Estas redes conceptuais podem ser relacionadas através do seu conteúdo ou pela sua forma. Os conceitos existentes nestas redes podem ser eruditos ou então *folksonomias* (isto é, coleções de termos inventados por pessoas comuns). As *tricotomias* constituem casos particulares das *transcotomias*. Por sua vez, as *transcotomias* entendem-se enquanto “constelações” conceptuais, no sentido de Walter Benjamin (2007). Na idade da web 2.0, as *transcotomias* superam, em número de conceitos associados, mas também, e essencialmente no seu sentido, tanto as dicotomias quanto as taxonomias, estas duas últimas representando as figuras de relações conceptuais dominantes na modernidade.

Para mais detalhes sobre os vários tipos de transcotomias, como as *fuzzy-cotomias* e as *hibricotomias*, consultar Andrade (2007d).

No referido jogo das tricotomias, o visitante do museu, usando uma mesa interativa *multitouch*, seleciona três obras de um artista plástico, relacionando-as entre si seja pelo conteúdo ou através da forma, e deposita-as num *triângulo tricotómico*. Ganha o jogo quem conseguir encontrar mais relações entre as obras de arte num lapso de tempo mais curto. Esta metodologia pode aplicar-se a qualquer fonte sociológica, seja ela textual, icónica, sonora, em suporte video, ou em realidades virtual e aumentada.

Nesta perspetiva, a Hibridologia entende-se como uma heurística interfusional, fundada na fusigação (*fusigation*), um conceito mediador ou híbrido conceptual que opera a conexão entre a fusão e a ligação. Não existem conexões sem as redes que as contextualizam. Assim sendo, não existem apenas *links*, mas igualmente *fusilinks*. O *fusilinking* é uma das operações de base das novas redes sociais que são, entre outras coisas, redes sócio-semânticas, ou seja, aquelas que estabelecem tanto relações sociais quanto relações de significado.

De tudo o que se dialogou acima, decorre uma das principais conclusões provisórias para entender o carácter profundamente inovador da nossa contemporaneidade. A atualidade desvela-se, não tanto como “sociedade da informação”, nem apenas enquanto “sociedade do conhecimento”, nem mesmo tão-só como “sociedade em rede”, mas, para além disso, sobretudo enquanto *sociedade da investigação*. “Alguns efeitos desta conjuntura comunicativa são a emergência do *cidadão-investigador*, do *cidadão-jornalista* e da *sociedade do jornalismo e da investigação*” (Andrade, 2007c, p. 307). Tais atores sociais emergentes mostram-se “sérios concorrentes dos jornalistas e dos investigadores universitários sérios” (Andrade, 2007c, p. 308). Com efeito, alguns populares “dispositivos sóciodiscursivos (...) (internet móvel, social software, social *bookmarking*, etc.), contribuem, a meu ver, para a edificação de uma *cidadania de investigação* e de uma *cidadania jornalística*, possíveis de praticar pelos cidadãos comuns e não apenas no seio de um meio académico ou jornalístico” (Andrade, 2007c, p. 310). De facto, após a pesquisa, catalogação, indexação, análise, interpelação e partilha da informação no ciberespaço, em suportes hipermédia, metamédia ou hibrimédia, o infonauta vulgar pode usar os novos conteúdos produzidos coletivamente em linha, para a escrita de inéditas mensagens, por exemplo a emissão de opiniões mais avisadas sobre a sociedade em rede (Castells, 2009) que o produziu ou que é por ele reconstruída e desconstruída (Andrade, 2007c, pp. 307-311).

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Andrade, P. (1985). Para uma Sociologia da documentação: sensibilização à necessidade da sua construção. In Associação Portuguesa de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas (Eds.), *Actas do 1º Congresso Nacional de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas 'A informação em tempo de mudança'* (pp. 421-450). Lisboa: BAD.
- Andrade, P. (1991). A taberna mediática, local reticular de negociações sociais e sociológicas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 33, 265-286.
- Andrade, P. (1993). As sonoridades sociais. In *Actas do 2º Congresso Português de Sociologia* (pp. 82-105). Lisboa: Fragmentos.
- Andrade, P. (1994). As tactilidades sociais: mediações sensitivas de vida e/ou de reflexão? In *Actas do World Leisure Congress 92 'New Routes for Leisure'* (pp.111-130). Lisboa: UNL.
- Andrade, P. (1995). A negociação do visível: as visibilidades sociais enquanto objecto teórico ilustrativo da Sociologia interdimensional e mediadora- I. *Atalaia*, 1(2), 73-93.
- Andrade, P. (1996). Sociologia (interdimensional) da internet. In *Actas do 3º Congresso Português de Sociologia*. Lisboa: APS. Retirado de https://aps.pt/wp-content/uploads/2017/08/DPR492d7e3049471_1.pdf
- Andrade, P. (1997a). Sociologia da intolerância: ou como transformar a sociedade no terceiro milénio. *Atalaia*, 3, 9-20.
- Andrade, P. (1997b). Navegações no cibertempo: viagens virtuais e virtualidades da ciberviagem. *Atalaia*, 3, 111-124.
- Andrade, P. (1999a). Da referenciação como referência em acção: para uma Sociologia da citação. *Atalaia*, 5, 83-101.
- Andrade, P. (1999b). A unidade e a hibridação das escritas. *Atalaia*, 5, 7-13.
- Andrade, P. (2003, maio). *O efeito pessoa e a Sociologia dos congressos digitais*. Comunicação apresentada no V Colóquio Internacional “Discursos e práticas alquímicas”, Lisboa.

- Andrade, P. (2005). Sociologia do e-learning: uma análise de escrita sociológica. In A. Fidalgo; F. Ramos; J. P. Oliveira & Ó. Mealha (Eds.), *Livro de Actas 4.º Sopcom: Repensar os Media: novos contextos da Comunicação e da Informação* (pp. 425-434). Aveiro: Universidade de Aveiro.
- Andrade, P. (2007a). Sociologia da blogosfera: figurações do humano e do social em blogs e hibrilogs. *Comunicação e Sociedade*, 12, 51-65. [https://doi.org/10.17231/comsoc.12\(2007\).1096](https://doi.org/10.17231/comsoc.12(2007).1096)
- Andrade, P. (2007b). O alfabeto de relações universais (ARU). *Comunicação e Linguagens*, 38, 143-155.
- Andrade, P. (2007c). A sociedade da investigação e do jornalismo: boas práticas de cidadania participativa através da internet móvel e do social bookmarking. *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*, 5, 307-312.
- Andrade, P. (2007d, dezembro). *Imagem e web 2.0: algumas redes sócio-conceptuais mediadoras da Wikipédia*. Comunicação apresentada na Conferência Internacional “Imagem e Pensamento”, Lisboa.
- Andrade, P. (2007e). Visibilidades artísticas e vigilâncias quotidianas: arte e sociologia no contexto dos dispositivos pós-panópticos e inter-panópticos. *Comunicação e Linguagens*, 37, 91-107.
- Andrade, P. (2008, março). *Visibilidades/vigilâncias digitais e aura virtual: Walter Benjamin na web 2.0*. Comunicação apresentada na Conferência Internacional Walter Benjamin, Lisboa.
- Andrade, P. (2009, agosto). *Escrita, hipertexto e literatura na sociedade de investigação*. Comunicação apresentada na Acta Media 7º Simpósio Internacional de ArteMedia e Linguagens Digitais: Imagens e culturas nas práticas híbridadas, São Paulo.
- Andrade, P. (2010). *Geoneologic web 2.0 methods for experimentation in Art and Sociology*. Comunicação apresentada na International Visual Sociological Association 2010, Thinking, Doing and Presenting Visual Research: The State of the Field, Bolonha.
- Benjamin, W. (2007). *Walter Benjamin's archive: images, texts, signs*. Londres: Verso.
- Castells, M. (2009). *Communication power*. Oxford: Oxford University Press.
- Costa, P. R. (2013). *Entre o ver e o olhar: ecos e ressonâncias ecrânicas*. Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga, Portugal. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/24492>
- Genette, G. (1995). *Discurso da narrativa*. Lisboa: Vega.

- Haraway, D. (1990). *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Londres: Routledge.
- Maffesoli, M. (1987). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Maffesoli, M. (2001). *O eterno instante. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Maffesoli, M. (2006). *Du nomadisme vagabondages initiatiqes*. Paris: Éditions de La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2010). *Matrimonium: petit traité d'écophilosophie*. Paris: CNRS.
- Manovich, L. (1998). *Database as a symbolic form*. Cambridge: MIT Press.
- Neves, J. P. & Costa, P. R. (2020). Eu sou tu. Uma ecossociologia da individuação. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 25-48). Braga: CECS.
- Simmel, G. (1989). Philosophie des Geldes. In G. Simmel, *Gesamtausgabe, vol. 6*. Frankfurt, Main: Suhrkamp.
- Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier.
- Weinstein, D. & Weinstein, M. (2010). *Postmodernized Simmel*. Londres: Routledge.

Citação:

Andrade, P. (2020). Extrodução: uma configuração emergente de escrita sociológica. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 81-98). Braga: CECS.

ASTRID MARIBEL PINTO DURÁN

astridpintoduran@hotmail.com

**Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica,
Universidade de Ciências e Artes de Chiapas, México**

UM DIÁLOGO DE ECOSOFIA COM IVÁN ILLICH

RESUMO

A partir de Iván Illich, faz-se uma digressão pelas noções de ecofilosofia e ecosofia. Tal como Guattari (1996a) e Naess (2007), torna-se fundamental recentrar o pensamento sobre modos ecosóficos de viver e pensar, tendo na figura do rizoma uma das principais matrizes. Perto de um abismo infligido por uma dinâmica tecnocientífica, eis que a esperança reside num rizoma teórico capaz de ter na linha da frente uma linha de ação ecosófica.

PALAVRAS-CHAVE

Illich; utopias; ecosofia; rizoma; Maias

UTOPIA E IMAGINAÇÃO

A imaginação é uma claraboia que ilumina outras possibilidades de ordenação. A imaginação é sempre uma extensão de si e do mundo, é o desejo de algo melhor, um querer saber mais. É exatamente na utopia que é necessária mais imaginação. Conceber a utopia como uma forma radical de imaginação não implica uma despolitização do termo ou um adiamento das ações de transformação. Ao propor alternativas à ordem do mundo que implicam inevitavelmente a reivindicação de destruir a ordem existente, a utopia move-se no campo das lutas por legitimidade e mudança, diz Paul

Ricoeur (2002). É uma variante de poder, porque a utopia manifesta o desconforto de uma época e estabelece uma relação crítica com a sua respetiva realidade sociocultural. A desinstitucionalização é, segundo este autor, a tarefa essencial das utopias:

a utopia é a maneira como repensamos radicalmente o que é a família, o consumo, o governo, a religião, etc. Em nenhum lugar vem o questionamento mais formidável sobre o que é. A utopia aparece assim, em seu núcleo primitivo, como a contraparte exata de nosso primeiro conceito de ideologia em função da integração social. A utopia, em contraponto, é a função da subversão social. (Ricoeur, 2002, p. 214)

Karl Mannheim (2004) anunciou o desaparecimento de utopias no estágio avançado do desenvolvimento da nossa civilização. Esse desaparecimento teria a ver com o triunfo de uma atitude prática e positiva; com a ausência de perspectivas totais, isto é, com a incapacidade de colocar todos os conflitos dentro de um quadro total; e, portanto, com a perda de uma orientação geral, de uma meta. Diante dessa visão de mundo sem utopias, tudo parece indicar que é por causa do fracasso dessa atitude prática e positiva, do reconhecimento de que a ciência e a tecnologia podem ser elas mesmas ideológicas, de modo que as portas estão agora reabertas para a utopia (Ricoeur, 1991).

Nestas linhas, interessa-me destacar a dimensão utópica da coexistência de Iván Illich e colocar o seu trabalho num movimento amplo e heterogéneo chamado ecosofia. O meu argumento é que, atualmente, um período de inquietação está a gerar ecos que estão a competir e em tentativa de inauguração de novos mundos. Compreendendo a noção de utopia tendo por base uma rutura epistemológica, de atividade social criativa, proponho toda a ecosofia uma utopia, ou seja, uma forma radical de imaginação. O objetivo é destacar a utopia ecosófica e presentista de Iván Illich expressa no texto *A convencionalidade*¹ para seguir as linhas de fuga que adquiriram algumas das suas preocupações centrais. O meu argumento é que certos temas centrais da sua utopia fazem parte de uma rede rizomática de pensamento e ação, em alguns casos rumando em direção à espiritualidade. Não pretendo demonstrar que as ideias de Illich tenham sido o centro ou o tronco que deu origem a múltiplas utopias, mas que o seu pensamento era e continua a fazer parte de um trabalho de imaginação rizomática, no

¹ A versão de *La convivencialidad*, que cito neste texto, e que foi originalmente publicada em 1973, é a de Ivan Illich de 1973.

sentido de que está ligado e regado por diferentes fontes, apresentando bifurcações, fugas e suas próprias subjetivações e maquinações próprias, retomando as expressões de Giles Deleuze e Félix Guattari (2006). A ecosofia não é definível num único significado, nem atribuída a alguém precisamente porque “como modelo rizomático, qualquer elemento pode influenciar os outros elementos da estrutura, como a estrutura de algumas plantas cujos brotos podem se ramificar a qualquer momento e também engrossar e transformar em bolbo ou tubérculo” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 35).

Prestarei atenção à ecosofia, ou talvez seja mais apropriado dizer, a algumas ecosofias propostas a partir de várias disciplinas e artes, mas também como elaborações sociais espontâneas, uma mudança na relação entre o homem e o mundo. Uma mudança que atrasa o processo de deterioração da natureza e das relações humanas, que corresponde às formas de vida capitalistas e ao antropocentrismo.

Iván Illich prestou atenção especial não apenas à deterioração da natureza, mas também a uma premissa “comum” com alguns de seus filósofos, acadêmicos ou ativistas sociais contemporâneos: sofrimento humano, perda da arte de viver e crise ecológica fazem parte do mesmo complexo de civilização caracterizado por um impulso de desenvolvimento sem limites, no qual é a chave da crítica esmagadora de Illich em relação às nossas instituições. Embora não tenha notícias se Arne Naess e Iván Illich conheceram os seus trabalhos mútuos, os dois autores construíram uma plataforma para a reflexão da nossa sociedade, cujo pano de fundo era precisamente a preocupação com o futuro, não apenas da humanidade, mas de todos os seres e recursos do planeta. Essa preocupação que entrou em vigor na década de 1970, tornando-se agora um aglutinador de pensadores e ativistas contemporâneos, entre os quais se destaca Félix Guattari. Segundo Guattari (1996a), uma mudança na civilização implicaria o rearranjo de três ecologias: social, mental e ambiental, com a primazia de um *ethos* ecoes-tético. Começarei então por exibir algumas pistas utópicas presentes em *A convivencialidade*.

UMA DÚVIDA INICIAL

Foi uma sorte descobrir Iván Illich, os seus pensamentos e a sua humanidade numa época em que o estágio atual da era industrial, como ele lhe chamou, a demonstração de toda a sua voracidade e loucura. A sua extraordinária qualidade humana, o seu tratamento amigável, a sua implementação de uma ciência radical, o profundo afeto com os colegas

que se referiam a ele, a sua própria proposta utópica de uma sociedade de coexistência despertaram em mim não apenas um profundo respeito pelas suas reflexões, mas também o germe da esperança. A esperança de que esse monstro, que parece imbatível, é uma ordem civilizadora que pode ser revertida se cada um de nós ativar a imaginação.

Depois de ler os seus textos, retenho um ensinamento primário: para transformar este mundo, o trabalho da imaginação é inevitável. Do seu imaginário mundo de convivência, Illich desenvolve uma rutura epistemológica para nos mostrar como o desenvolvimento, como premissa económica obrigatória e sistemática das sociedades industrializadas, ameaça a sobrevivência da humanidade. Surpreende a sua capacidade visionária de explicar a perversão das nossas instituições e a escravidão que geramos em relação às ferramentas, ao carácter destrutivo do imperialismo político, económico e técnico, em todas as ordens da vida. Quando olho para essas imagens claras e assertivas com as quais Iván Illich mostra os paradoxos da escola, da medicina, do automóvel, de nossos sistemas políticos, da ciência e do direito; bem como o desdobramento da sua imaginação para propor outras possibilidades de estar juntos, de gerar algo em “comum”, uma pergunta foi-se impondo nas minhas leituras: sendo a sua uma proposta de transformação tão poderosa e exercendo tanta ressonância entre intelectuais, académicos e ativistas de uma época, como entender agora o seu alento encorajador a criar sociedades de convivência, tendo como elo a amizade comum não apenas entre os seres humanos, mas entre esses e a natureza?

IMAGINAR É TRANSFORMAR

Iván Illich outorgou à imaginação um lugar central ao seu projeto de transformação. Quando ele analisa ciência e escola, continua a sugerir que “numa sociedade definida pelo consumo de conhecimento, a criatividade é mutilada e a imaginação é atrofiada” (Illich, 2008, p. 458). Mais tarde, acrescenta: “o modo de produção industrial estabelece o seu domínio não apenas sobre recursos e instrumentação, mas também sobre a imaginação e os desejos de um número crescente de indivíduos” (Illich, 2008, p. 459).

Com as suas próprias reflexões, deu o exemplo de como imaginar e ver os problemas do capitalismo com uma lente diferente do marxismo predominante naqueles anos, quando ele próprio tinha uma audiência significativa. Ele propôs que, removendo os cadeados da imaginação, era possível pensar em outras alternativas de organização social, económica e

política, porque o comunismo, uma utopia marxista, não passava do contrário da mesma moeda de uma sociedade industrializada, com os mesmos valores apoiados por desenvolvimento e crescimento ilimitado. Ele propôs a sua própria utopia: uma sociedade de convívio. Para ele, o convívio era antes de tudo uma vida austera, humilde, mas alegre e amigável. Essa sociedade lindamente imaginada por Illich deve ser um projeto conjunto, mas com muitas maneiras de realizá-lo, com muitas experiências sociais e de produção colocadas em prática, guiadas pela criatividade.

Iván Illich foi um promotor de esperança. Embora a sua crítica esmagadora, que parece óbvia e inquestionável e de extremo pessimismo, Illich foi um incentivo ao entusiasmo e à imaginação como motores de transformação. Ele sabia ver nas sociedades industrializadas o perigo do enclausuramento do pensamento crítico e criativo. O seu impulso reflexivo e o convite para criar uma sociedade de convívio é precisamente, aos meus olhos, um flash utópico, a criação de um “não lugar” para questionar as nossas instituições obsoletas e, como Ricoeur (1991) fazia, para repensar a condição humana.

A utopia e a esperança são as forças das convulsões sociais, sugeriu Ernst Bloch, porque esperam que:

o anti-afecto de esperar diante do medo e do temor é, portanto, o mais humano de todos os movimentos de coragem e só acessível apenas aos homens, e refere-se, ao mesmo tempo, ao mais amplo e lúcido dos horizontes. A esperança corresponde a esse apetite na coragem que o sujeito não apenas possui, mas no qual ele consiste essencialmente como insatisfeito. (Bloch, 1977, p. 56)

Iván Illich conhecia o valor do devaneio e, como Bloch (1977), ensinou-nos que a esperança, a imaginação, as águas cristalinas de onde a utopia bebe não podem ocorrer a menos que aprendamos a sonhar acordados. Os sonhos diurnos são guias importantes em tempos de profundas crises civilizacionais, nascem da falta de algo, tentam encontrar soluções, são sonhos de uma vida melhor,

antecipações e intensificações relacionadas a pessoas, utópicas-sociais e ligadas à beleza, só ocorrem no sonho diurno. O interesse revolucionário, quem sabe o quão defeituoso o mundo é e quem sabe quanto melhor poderia ser, precisa do sonho acordado de aperfeiçoamento do mundo; mais ainda, ele soma-se na teoria e na prática, e não apenas de maneira instrumental, mas de maneira absolutamente objetiva. (Bloch, 1977, p. 71)

Iván Illich enfrentou a decepção, mais do que nunca partilhada, nas nossas instituições. “As instituições criam certezas e, quando levadas a sério, amortecem o coração e encadeiam a imaginação” (Illich, 2008, p. 51). Fez-nos ver com extraordinária lucidez que, o que nos parecia óbvio como o uso do carro, os serviços oferecidos por instituições como a escola, o direito, a medicina e a política eram paradoxais e absurdas; e com isso, ele questionou a sanidade das sociedades industriais, introduzindo dúvidas-chave de como vivemos agora, da nossa perda dos sentidos, da nossa arte de viver.

O sonho criativo levou-o a imaginar uma sociedade onde “a ferramenta moderna está a serviço da pessoa integrada à comunidade e não a serviço de um corpo de especialistas. A coexistência é a sociedade em que o homem controla a ferramenta” (Illich, 2008, p. 354). É o oposto da sociedade industrial, da ferramenta escravizadora. Requer a espontaneidade do presente, a ação de cada um para a criação da vida social. “Passar da produtividade ao convívio é substituir um valor técnico por um valor ético, um valor material por um valor realizado. Coexistência é liberdade individual, realizada dentro do processo de produção, dentro de uma sociedade equipada com ferramentas eficazes” (Illich, 2008, pp. 384-385). Neste mundo de convívio, a superpotência é interrompida, é renunciada tanto a serviço dos outros como de si mesma, a preocupação pelos outros é restaurada. Diante da superabundância, a humildade e a austeridade são cultivadas em vez de escravas da energia e da suprema burocracia, aqui o homem tem a possibilidade de exercer uma ação mais autónoma e criativa. A produtividade nas sociedades industrializadas é combinada com a existência. Numa sociedade de coexistência, a produção está a serviço do ser, da autonomia e da criatividade humana. A ciência, como as outras instituições, é desmistificada aqui, porque, como ele sugere, é atualmente uma agência que produz uma melhor suposição de conhecimento a serviço da sociedade industrial. O dano causado é maior que o da mercantilização da educação, medicina ou energia. “A institucionalização do conhecimento leva a uma degradação global mais profunda, pois determina a estrutura comum dos outros produtos. Numa sociedade definida pelo consumo de conhecimento, a criatividade é mutilada e a imaginação se atrofia” (Illich, 2008, p. 458).

A ciência deve gerar pesquisas radicais que mostrem a relação do homem e da ferramenta, bem como a degradação e os perigos estabelecidos pela sobrevivência.

A pesquisa radical deteta as categorias populacionais mais ameaçadas e ajuda a discernir a ameaça. Torna os

indivíduos ou grupos, até então divididos, conscientes de que as mesmas ameaças pesam sobre suas liberdades fundamentais. Isso mostra que a demanda por liberdade real, formulada por qualquer pessoa, sempre serve ao interesse da maioria. (Illich, 2008, p. 454)

Nas reflexões de Iván Illich, reaparece repetidamente uma preocupação ecológica que leva a constituí-la numa ecofilosofia. “Antropogênese é evolução dentro de um nicho cósmico. A Terra é nossa morada e eis que o homem a ameaça” (Illich, 2008, p. 454). O crescimento desenfreado inerente às sociedades industrializadas, a super-exploração dos recursos naturais, a poluição generalizada do ar, da água e da terra estão a quebrar o equilíbrio entre o homem e a biosfera e ameaçam reduzir o planeta a um cadáver, ameaçam a sobrevivência da humanidade. A coexistência implica que cada um defina a sua relação com os outros e com o meio ambiente. Portanto, a sociedade de coexistência deve proteger o equilíbrio em vários níveis, porque a sociedade hiperindustrial:

ameaça o equilíbrio da vida, ameaça o equilíbrio da energia, ameaça o equilíbrio do conhecimento, ameaça o equilíbrio do poder, enfim, ameaça o direito à história. A perversão da ferramenta ameaça roubar o ambiente físico. O monopólio radical ameaça congelar a criatividade. A super programação ameaça transformar o planeta em uma vasta área de serviços. A polarização ameaça instituir despotismo estrutural e irreversível. Finalmente, o obsoleto ameaça arrancar a espécie humana. Em cada um desses circuitos, e cada vez de acordo com uma dimensão diferente, a ferramenta supereficiente afeta a relação do homem com seu ambiente: ameaça causar um curto-circuito fatal. (Illich, 2008, pp. 448-449)

A sua proposta para uma sociedade de convívio envolve uma postura ecofilosófica, na medida em que contém as premissas básicas para o cuidado ecológico que vão muito além de uma preocupação ambiental. Illich observou que as tradições vernaculares poderiam ensinar a construir outras formas de socialização e produção, e fez-nos ver que a expansão do crescimento e desenvolvimento ilimitados como um projeto estava a desmembrar tradições e mitos. Propôs que, para mudar a situação atual, um interesse deveria estar enraizado em cada um e que uma forma política fosse dada a esse interesse. Essa ação política envolvia discernir abertamente a relação homem-ferramenta; e o surgimento de novas elites capazes de reformular valores e reavaliar interesses.

Serão necessários grupos capazes de analisar a catástrofe com coerência e expressá-la em linguagem comum. Eles devem saber como defender a causa de uma sociedade que estabelece cercas e o faz em termos concretos, compreensíveis para todos, desejáveis em geral e imediatamente aplicáveis. O sacrifício é o resgate da eleição, o preço inevitável a pagar para conseguir o que deseja ou, pelo menos, para se libertar do intolerável. (Illich, 2008, p. 476)

A bons traços, desenhei uma imagem daquela sociedade convivial sonhada por Iván Illich, apenas para destacar alguns dos seus *utopemas* que considero essenciais para entender a sua proposta e sublinhar que algumas dessas questões são atualmente *intelecto contingente* (Costa, 2020), um conhecimento que se refere a múltiplos mundos e, neste caso, a redes múltiplas e heterogêneas. As ideias e os pensamentos de Illich eram e continuam a fazer parte de uma obra de imaginação utópica, rizomática e heterogênea, retirando a metáfora de Deleuze e Guattari (2006) e aplicando-a não apenas à construção do conhecimento, mas ao mundo social.

PREMISSAS ECOSÓFICAS DE IVÁN ILLICH

Alguns dos grandes e nodais temas da utopia de Illich não apenas continuam atuais, como também ganharam força em algumas redes que observei como antropóloga e que coincidem com a sua proposta de eco. De uma maneira muito breve, eu detetei os seguintes temas utópicos do seu convite para uma sociedade de convívio:

1. imaginação e criatividade como vértices da mudança;
2. amizade, humildade e austeridade como princípios éticos para fundar novas formas de organização social e produtiva;
3. a possibilidade de formar uma sociedade cuja organização da produção e suas ferramentas estivessem a serviço do ser humano e da criatividade;
4. a ciência como geradora de pesquisas radicais e a necessidade de rever os seus princípios epistemológicos, bem como uma questão do valor absoluto da razão;
5. preocupação com o desastre ecológico inerente ao modo atual de produção e consumo;

6. tradições vernaculares como fonte de aprendizagens para construir outras possibilidades de socialização e produção;
7. a renúncia à superpotência e a aprendizagem de novas formas de convivência que permitam a preocupação pelo outro, o exercício da humildade e da austeridade;
8. para mudar a situação atual, um interesse político deve estar enraizado em cada um. Essa ação política envolvia discernir abertamente a relação homem-ferramenta e o surgimento de novas elites capazes de reformular valores e reavaliar interesses comuns.

Essas premissas seriam a base da sua proposta de eco. Seriam os princípios a partir dos quais Illich analisa e aponta o desastre ecológico que inclui não apenas a deterioração da natureza, mas a deterioração dos nossos modos de vida, da nossa arte de viver e da nossa perda de sentidos.

A ARTE DE HABITAR E DE VIVER EM COMUNIDADE

“Na medida em que perdemos a capacidade de viver, dependemos mais dos objetos que consumimos”, diz Illich (2008, p. 467). Um ecossistema, então, é mais profundo do que uma preocupação com a deterioração ambiental. Nas secções anteriores, tentei dar pistas do que uma sociedade de convívio implicaria para Iván Illich, na qual a dignidade do homem é uma questão central e onde o natural não é excluído como parte de nosso “comum”, um comum que é o mundo, o comum que nos permite a arte de viver juntos, de ter interesses em comum e que força um espaço de relacionamento.

Essa área da comunidade, onde é possível cooperar, comunicar e se alegrar num espaço comum, é, para Illich, ameaçada pela ânsia de desenvolvimento que destrói ou transforma o ambiente devido ao desejo de mais crescimento e consumo, de um aumento desnecessário de necessidades e dependências que pulverizam a arte de viver.

Para Illich,

a ecologia continua a funcionar como auxiliar, se não como irmão gémeo, da economia. A economia política só se tornará radical e eficiente, desde que reconheça que a destruição de áreas comunitárias causada pela sua transformação em recursos económicos é o fator ambiental que paralisa a arte de viver. (Illich, 2008, p. 468)

A arte de viver era para Illich um casamento com a arte de viver em ambientes comunitários: “que o nosso mundo se tenha tornado inabitável é uma consequência manifesta da destruição de áreas comunitárias” (Illich, 2008, p. 468). Em vários escritos, Illich descreve a sua concepção das áreas da comunidade que ele relaciona com a sobrevivência da comunidade, com o direito de silenciar, com os bens comuns ou as áreas da comunidade, “aquelas partes do ambiente às quais o direito consanguinário impunha formas particulares de respeito comunitário” (Illich, 2008, p. 45). O capitalismo transformou gradualmente essas áreas da comunidade em recursos e forçou a cerca a marcar os limites da propriedade:

o fechamento de áreas comunitárias cria uma nova ordem ecológica. Ele simplesmente não realizou uma transferência material de controle de pastagens, que passou dos camponeses para os senhores. Marcou uma mudança radical nas atitudes da sociedade em relação ao meio ambiente. Antes, em todos os sistemas legais, a maior parte do ambiente era considerada como áreas da comunidade onde as pessoas podiam obter a maior parte de seus meios de subsistência sem recorrer ao mercado. Após a esgrima, o ambiente tornou-se essencialmente um recurso a serviço das “empresas” que, ao organizar o trabalho assalariado, transformaram a natureza em bens e serviços dos quais depende a satisfação das necessidades fundamentais dos “consumidores”. (Illich, 2008, p. 460)

Iván Illich apontou, como outra das calamidades das sociedades hiperindustriais, a perda dos sentidos que ele lamenta profundamente nesta carta que escreve pouco antes de sua morte:

a aderência háptica ao mundo não está enterrada sob camadas de detritos nas profundezas do solo. Ele desapareceu, como uma linha apagada do computador. Portanto, nós Setentons somos testemunhas únicas que guardamos na memória, não apenas nomes, mas também maneiras de perceber que ninguém sabe. No entanto, muitos dos que experimentaram o rompimento foram quebrados. Conheço alguns que voluntariamente romperam o fio que os vinculava à existência anterior à bomba atômica, Auschwitz e AIDS. No meio de sua existência, eles se transformaram na medula em verdes velhos que se comportam como se ainda pudesse haver “pais” em um “Sistema” prestes a retornar um programa viável. O que no Terceiro Reich ainda era propaganda e poderia ser riscado por boatos públicos hoje é vendido como um menu de computador ou como

seguro, como consultoria de estudantes, trabalho de luto, terapias anticâncer ou terapia de grupo para os que permanecem. Nós, os anciãos, pertencemos à geração dos pioneiros dessa bobagem. Somos os sobreviventes da geração por causa dos quais Desenvolvimento, Comunicação e Serviços se tornaram necessidades universais. A desencarnação alienante, a perda dos sentidos que é a perda do mundo e a impotência programada que propagamos são abominações. Eles mergulham profundamente nas massas de resíduos que as novas gerações acumulam nas entranhas da terra e jogam na atmosfera. (Illich, 2002, p. 461)

Mas Iván Illich não apenas apontou a expiração das nossas instituições e ideias. A sua grandeza foi precisamente a exibição da sua imaginação utópica que o levou a propor a diversidade de caminhos como método para transformar esse estado de coisas. O que ele propôs foi o convívio. Uma proposta que combina razão e espiritualidade, ou seja, uma posição ecosófica, cujas premissas fundamentais eram a amizade como vínculo social e a recuperação da arte de viver. A arte de viver que Illich encontra no vernáculo, no que foi feito em casa e que para ele constitui a alteridade das sociedades de escassez. Essas culturas vernaculares são uma fonte de reaprendizagem de modos de viver e conviver em comum, não apenas com coletividades humanas, mas em simbiose com o meio ambiente. Diante de uma sociedade hiperindustrializada, em que assumimos submissamente apartamentos, rodovias, hospitais, escolas ou serviços, Illich propõe uma sociedade de convívio que volta os olhos para a natureza e recupera, juntamente com ela, a sua dignidade.

A ECOSOFIA: UMA PROPOSTA ESTÉTICA, ÉTICA E POLÍTICA

Em 1984, Iván Illich publicou um livro cujo título era ecofilosofias. Talvez ele estivesse no meio ambiente, mas alguns anos antes, Arne Naess (2007) cunhou o conceito de ecofilosofia, fala sobre ecofilosofia e ecologia profunda; e Murray Bookchin (citado em García Notario, 2005), um entre muitos seguidores e críticos do pensamento de Naess, contrapôs, em 1973, o ambientalismo à ecologia social. Esta autora

define o ambientalismo como uma percepção mecanicista e instrumental que vê a natureza como um habitat passivo composto por “objetos”, como animais, plantas e minerais, e que só merece ser visto na medida em que constitui um serviço ao ser humano. Essa abordagem,

consequentemente, promove o domínio do homem sobre a natureza. A alternativa de Bookchin recebe o nome de Ecologia Social e, segundo ele, em contraste com a anterior, é a visão que repousa nos princípios ecológicos da unidade na diversidade e na espontaneidade, bem como na natureza não hierárquica das comunidades ecológicas, o que Bookchin usa como ponto de apoio em sua proposta para tentar “superar as divisões entre sociedade e natureza, mente e corpo e pensamento e realidade, que marcam a imagem ocidental do mundo”. (García Notario, 2005, p. 100)²

Bookchin (citado em Garcia Notario, 2005) reivindicou um componente social e político enérgico, uma vez que toda a ecologia deve necessariamente questionar as relações sociais de poder. Tanto em Illich (2002) quanto em Naess (2007) e Bookchin (citado em Garcia Notario, 2005), a questão ecológica vai além da preocupação com o meio ambiente, mas torna-se um eixo transversal para analisar os nossos grandes problemas civilizacionais e as propostas para uma reorganização do mundo e da nossa relação com o meio ambiente e com a natureza. Nos três, apreciamos os lampejos utópicos, o questionamento das nossas instituições, o desejo de um mundo mais justo e uma reivindicação de sanidade à nossa civilização.

A ecosofia exige uma variedade de corantes pessoais, mas eles têm algo em comum: criticam o antropocentrismo, são sistemas não-antropocêntricos, biocêntricos (centrados na vida) ou ecocêntricos (centrados no ecossistema):

a evolução do pensamento filosófico que se volta para a nova relação entre a natureza do homem levou ao nascimento de um novo ramo da filosofia chamado ecofilosofia, cuja versão é precisamente a ecologia profunda. Esse novo pensamento ecofilosófico adquiriu grande vigor entre meados e final da década de 1970 e adquiriu seu status de força institucionalizada na filosofia contemporânea, em 1979, com a criação da revista *Environmental Ethics*, a primeira publicação acadêmica exclusivamente dedicada aos aspectos filosóficos e éticos dos problemas ambientais. (García Notario, 2005, p. 93)

Na conferência introdutória, *Third world future research conference*, na Roménia (1972), Arne Naess cunhou o conceito ecologia profunda:

² Devido à sua grande qualidade, para as minhas reflexões sobre ecofilosofia e ecologia profunda contei com a tese de doutoramento de Margarita García Notario (2005), que conduz uma revisão completa sobre essas questões.

na época em que Naess apresentou este artigo, vários filósofos contemporâneos já haviam saltado para a “realidade relacional” que levou ao abandono progressivo do modelo moderno (dualístico), baseado em opostos ou excluindo alternativas, e que acolheu com satisfação outro apoiado por elementos complementares ou alternativas inclusivas. Essa virada modificou a concepção do mundo, do homem e da relação entre eles e deu um duro golpe na tradição antropocêntrica que colocou o homem no centro do Universo, em um relacionamento ou posição superior a tudo o mais e com o direito. adquirida por dominar o outro e por usá-lo ilimitadamente em benefício próprio. (García Notario, 2005, p. 99)

A ecologia profunda, de acordo com Naess (1973), vai contra uma ecologia superficial que tenta pôr um fim aos danos do “ambiente” com medidas tecnológicas, que apenas resolvem o problema pela metade. A ecologia profunda requer uma busca por causas e consequências, uma filosofia ou princípios religiosos para constituir um ecossistema, capaz de fornecer ferramentas de análise para chegar ao fundo dos problemas:

os movimentos ecológicos merecem a nossa atenção desde que sejam ecofilosóficos e não científico-ecológicos. A ecologia é uma ciência limitada que utiliza métodos científicos. A filosofia é o fórum de discussão mais geral sobre fundamentos, tanto descritivos como prescritivos, e a filosofia política constitui uma de suas subseções. Por um ecossistema, refiro-me a uma filosofia de harmonia ecológica ou equilíbrio ecológico. Uma filosofia é um tipo de *sophia* ou sabedoria, é abertamente normatividade contém ambos: (1) normas, regras, postulados, declarações de prioridades de valor e (2) hipóteses sobre a natureza do nosso universo. A sabedoria inclui prescrição e política, não apenas descrição e previsão científica. Os detalhes de um ecossistema exibirão muitas variações devido a diferenças significativas relacionadas não apenas a “fatos” de poluição, recursos, população etc., mas também a valorizar prioridades (Naess, 1973, p. 100).

O que caracteriza a ecologia profunda é uma variedade necessária de ecos, portadores de religiões e filosofias tão diversas quanto a diversidade cultural. As ecosofias são premissas que servem como guias para a ação-reflexão da ecologia profunda e podem ser baseadas em textos sagrados, doutrinas, tradições ou filosofias (García Notario, 2005). As respostas à crise ecológica, sob esse ponto de vista, eram necessariamente múltiplas e

cada uma exigia um ecossistema e uma implementação, um plano de ação, precedido por um profundo questionamento das nossas instalações.

Se existe algo que distingue Iván Illich, foi precisamente essa atitude de questionar não apenas em relação à nossa linguagem e às nossas ideias, mas também às nossas práticas mais quotidianas e aparentemente óbvias. O uso da água, por exemplo, ou o uso do carro e as crenças que isso implica. Como os defensores de uma ecologia profunda, Iván Illich ponderou sobre a diversidade de estradas, possibilidades de associação e soluções: o plural de ecofilosofias é um detalhe de grande importância para todos aqueles que ingressaram nesse debate nesses anos. Indicou precisamente a multiplicidade de filosofias, religiões ou princípios que poderiam alimentar não apenas a reflexão, mas também a ação ecológica.

Gradualmente, o termo ecofilosofia estava a ceder lugar à palavra ecosofia, mas, em substância, é o mesmo. A ecologia social e o ecofeminismo constituem vértices para a reflexão dos ecos, mas também o que Guattari nomeou como as três ecologias: ecologia ambiental, ecologia social e ecologia mental (Guattari, 1996b).

Guattari, como fundador desse outro lado do ecossistema, questiona o que chama de “capitalismo integrado do mundo”, cuja distinção é a degradação integral do meio ambiente; os profundos problemas de desigualdade política, económica e social num contexto de racionalidade tecnocrática e o império da ciência e da tecnologia como dispositivos políticos. Nesse contexto, a proposta ecológica de Guattari parte de uma tríade estético-ética-política. Diante do cientificismo, ele propõe transformar a vida em obra de arte, uma estética da existência relacionada à vida quotidiana e ao trabalho político, o que implica a implantação da criatividade para gerar novas subjetividades, novas experiências no modo de vida, para quebrar a marcha absurda de uma racionalidade produtiva, um consumismo doentio:

a crise ecológica refere-se a uma crise mais geral do social, político e existencial. O problema aqui apresentado é o de uma espécie de revolução da mentalidade, para que deixem de garantir um certo tipo de desenvolvimento baseado num produtivismo que perdeu todo o propósito humano. Então, lancinantemente, a pergunta retorna: como modificar as mentalidades, como reinventar práticas sociais que devolvem à humanidade – se alguma vez a teve – o senso de responsabilidades, não apenas com relação à sua própria sobrevivência, mas também com o futuro de qualquer vida neste planeta, o de espécies animais e vegetais, como espécies incorpóreas, como música, artes,

cinema, a relação com o tempo, amor e compaixão pelo outro, o sentimento de fusão interior do cosmos? (Guattari, 1996b, p. 146)

Para Guattari, não haverá solução real para problemas ecológicos enquanto não houver interação entre as três ecologias. Essa interação é o que Guattari chama de *ecosofia*. Ou seja, a ecosofia implica transformações ambientais apenas na condição de que haja transformações nos outros dois níveis: o mental, que teria a ver com a reinvenção de subjetividades, com novas subjetivações; o social, que implica reconstruir as modalidades de estar em grupo, através de mutações existenciais que permitem novas experiências microssociais a partir da montagem de um novo paradigma estético com implicações políticas éticas e, quando diz estético, refere-se à nossa capacidade criativa de transformar os esquemas estabelecidos:

parece que a arte não tem o monopólio da criação, mas traz a seu ponto extremo uma capacidade mutante de invenção de coordenadas, de gerar qualidades de ser inédito, nunca visto, jamais pensado. O limiar decisivo da constituição desse novo paradigma estético reside na capacidade desses processos de criação de se auto-afirmarem como foco existencial, como máquina *autopoiética* (Guattari, 1996, p. 130). A ecosofia funcionará como uma ciência dos ecossistemas, como um compromisso com a regeneração política, mas também como um compromisso ético, estético e analítico. Tenderá a criar novos sistemas de valorização, um novo gosto pela vida, uma nova ternura entre os sexos, faixas etárias, etnias e raças. (Guattari, 1996b, p. 113)

Tomei essas pistas presentes na proposta de Guattari para mostrar agora, com dois exemplos de criatividade social, à medida que esse paradigma estético está sendo criado a partir da própria experiência social. O retorno à natureza, a preocupação ecológica, a autotransformação, têm uma aura de espiritualidade nessas propostas.

Para a ecofilosofia em todas as suas variantes, a proposta de retorno à natureza e a sua sacralização torna-se a questão prioritária. Em alguns momentos, para Iván Illich, a transformação social tinha que ser o produto da racionalidade, da ação política dirigida pela razão. No entanto, um valor fundamental deve orientar a formação de sociedades de convivência: a da amizade. Na tendência ecosófica que observo como antropólogo, essa transformação é concebida como uma renúncia ao antropocentrismo, como um trabalho coletivo rizomático e requer a invenção de novas subjetividades, de uma reinvenção do social que passa por uma reinvenção

de si mesma, o que implica a implantação de uma dimensão espiritual.

A espiritualidade, neste caso, não se refere necessariamente à religião, nem como o Dalai Lama o apontou tão apropriadamente para algo mágico ou misterioso. “É uma reorientação radical, além de nossas preocupações egoístas usuais em benefício da comunidade que é nossa, de comportamento que leva em conta não apenas nossos próprios interesses, mas os interesses de outras pessoas” (Dalai Lama XIV, 1990, p. 119). E para que a ecofilosofia ou sabedoria habite na nossa casa, não apenas compartilhamos algo em comum como comunidades humanas, mas como partes de uma teia de vida que inclui, além da terra e de todos os seres vivos, e os elementos como um grande sistema vivo da comunidade, da qual fazemos parte.

GUERREIROS DA LUZ E A SUA PROPOSTA ECOSÓFICA

O primeiro é sobre os guerreiros da luz, uma rede de espiritualidade que partilha a ideia, relacionada a vários grupos ou associações espirituais, de que testemunhamos o início de uma nova era. O trabalho da imaginação utópica dos guerreiros da luz recupera e reelabora algumas tradições, critica e avalia o atual estado político, ético, económico ou ecológico do nosso planeta. Considera-se que lhes foi confiada a missão de fazer uma revolução pacífica, para alcançar a unificação do ser humano consigo e com tudo o que existe no universo.

Ser espiritual, para os guerreiros da luz, é reaprender a sonhar para atrair forças de transformação. Eles apontam que estamos presos pelo sistema, por uma ordem baseada no consumo que não está apenas fora das estruturas económicas, sociais, políticas ou institucionais. A ordem está inscrita no ser com os diferentes corpos que a compõem. Devemos removê-lo do nosso corpo emocional, energético, físico, espiritual e de lá iniciar o movimento de mudança neste mundo criado por nós e onde toda a transformação parece inatingível por meios institucionais. Eles propõem a reunião com a natureza e as tradições consideradas como fontes da sabedoria humana.

Devido à ideia de unidade, cada ser, cada criação, constitui um correlato do cosmos. Cada indivíduo é em si mesmo toda a humanidade, universo. Cada corpo diz ao cosmos. Portanto, o próprio corpo também é constituído, como a galáxia, em nenhum lugar, terra paradoxalmente onde moram as nossas instituições, local de onde é julgada, onde a atual ordem planetária é valorizada. Para os guerreiros da luz, é do corpo que a transformação deve começar. Para isso, eles fortalecem-se com uma espiritualidade

construída a partir de alguma tradição. Esse imaginário exclui a possibilidade de um debate na arena política; deslegitima, acima de tudo, as nossas instituições políticas como forma de solucionar os estragos de um sistema mundial que ameaça não apenas exterminar qualquer possibilidade de vida no planeta, mas também a alma de humanos e não-humanos. Ser espiritual é um processo social, não faz sentido permanecer num movimento antártico, implica-se o sonho de alcançar um mundo melhor incluindo três reinos: vegetal, animal e mineral; além da cura de todos os elementos: água, terra, vento, fogo (Durán, 2013).

Para essa tendência utópica, não é a razão, mas a espiritualidade que potencializa o desejo de transformação. Lute pela santidade da natureza, da vida, do cosmos, do ser. É uma proposta ecosófica. As tradições são ajudadas precisamente porque ensinam não apenas, como Illich apontou, formas de socialização e produção, mas também nos fornecem técnicas e rituais para a reconexão de estar com a natureza, com sacralidade.

O MOVIMENTO MAIA GUATEMALO

A outra proposta de eco a que me vou referir é a do “Movimento maia guatemalteco”. Algumas populações indígenas de Chiapas e Guatemala começaram a considerar-se “maias”, em parte como um veículo de legitimação e sobrevivência cultural, mas com estratégias claras. Uma dessas estratégias foi o fogo e o sacerdócio maia, promovido pelo “Movimento maia da Guatemala”, que resultou num restabelecimento da simbologia, como a cruz cósmica, as cores, o círculo e a praça maia, além de uma postura ecológica. Um conteúdo político. Não é um grupo, nem mesmo é um “caso” numeroso, parece um fluxo que tende a se expandir além das fronteiras políticas e a tomar força da unificação étnica, se considerarmos que a ritualidade proposta pelo “Movimento de espiritualidade maia” se apresenta inclusiva e adota diferentes tradições, mundos diferentes.

A espiritualidade maia promove o recurso à tradição e uma intensa ritualidade que implica corantes políticos e favorece a unificação da comunidade, mas também dos povos atualmente assumidos como “maias”. Essa proposta de espiritualidade não apenas anseia por uma transformação para os povos indígenas, mas também trabalha duro para relações de género mais justas, para sistemas médicos e legais decorrentes dos próprios sistemas simbólicos indígenas; pela unificação de todos os povos indígenas da região, inclusive os de Chiapas, num grande grupo étnico maia, e pela geração de um ritual comum para promover essa unificação de

identidade. Um exemplo desse ritual é o que foi chamado de cerimónia de fogo maia. A cerimónia de fogo maia permite vários ritos de cura, eliminação do infortúnio, resolução de problemas pessoais ou comunitários, para dar alguns exemplos. É um rito de raízes indígenas da Guatemala, mas expandiu-se não apenas no mesmo país da Guatemala, mas entre extensas redes de espiritualidade no México e noutros países.

Aqueles que participam do ritual do fogo buscam não apenas a transmutação, a mudança em vários níveis de sua existência incluindo a transformação da ordem estabelecida. Nos pedidos feitos ao fogo, nas orações dos participantes, há um sentimento de farto, um desejo de sair da estagnação dos relacionamentos pessoais, dos processos íntimos individuais, do absurdo da existência, da loucura de uma ordem civilizacional. Ao rezar diante do fogo, solicita-se a união dos povos indígenas maias, a união de diversas tradições, a eliminação das fronteiras, o freio aos maus tratos à terra, aos animais, a consciencialização daquilo que implica a mineração não apenas para as pessoas, mas para o meio ambiente.

O vínculo que une aqueles que participam dele é um vínculo político ecológico e as interpretações e vozes que participam desse rito partilham esquemas interconectados. Ser maia, assumindo-se como tal, implica admitir que particularidades étnicas são deixadas de lado para se assumir uma categoria mais ampla e poderosa de atribuição em termos políticos.

Se, nos tempos antigos, não apenas os sistemas simbólicos subtis maias, mas mesoamericanos, foram construídos graças ao fogo que lhe dava um poder tanto para a continuidade da vida quanto para a transmutação, a *cerimónia maia de fogo* está a tornar-se um catalisador político como parte de uma identidade maia regional nascente e um ritual inspirador para muitos dos atores da extensa rede de espiritualidade, incluindo alguns povos indígenas de Chiapas, que tradicionalmente buscam um ponto de ancoragem para renascer para algo novo.

No *mundo maia* clássico, as festas do fogo selaram o início e o fim de diferentes estágios; atualmente, a sacralização e ritualização do fogo são alimentadas pelo grande mito da mudança de época, da transmutação de uma ordem civilizacional sufocante, do sonho com uma humanidade mais consciente e justa, não apenas consigo mesma, mas com animais, plantas, elementos.

O *padre maia* desempenha um papel importante como intérprete de fogo e como impulsor de um imaginário ecosófico entre os que realizam o ritual, sonha acordado e a proposta é ecosófica: a humanidade é natural, deve retornar à natureza e ser reconhecida como parte do cosmos, do todo.

E essa proposta de eco é apresentada aqui como uma inventividade social, não como uma preocupação epistemológica que deu origem ao termo.

Reunidos em torno de uma fogueira sagrada, ocorre um sonho coletivo: o sonho da transmutação. Cada participante faz a sua oração, comunica-se através do fogo com a sacralidade e faz os seus pedidos: passar da doença à saúde, da guerra à paz, do conflito à reconciliação, de uma ordem planetária para outra, do abuso ao respeitar a natureza, do ódio ao amor. Diante de uma chama que é especulativa e sofre, o *ajq'ij* promove a íntima relação de fogo com quem precisa de ajuda, ajuda-o a imaginar, a ouvir os murmúrios e gemidos velados do fogo, a ver nas entranhas da chama o presságio, as tempestades de luz e escuridão, o movimento do seu próprio espírito ígneo. Quem orienta a cerimónia incentiva os presentes a transformarem-se num ato simples: entregar ao fogo o que não querem mais de si mesmos. Cada um deve reconhecer, projetando a sua imagem no fogo, o que ele deve mudar para ser melhor no mundo e queimar numa fogueira que queima num movimento ascendente.

Diante desse ritual, um mito é imposto: podemos transcender-nos como seres humanos, superar as nossas próprias misérias, num ato de eco-imaginação criativa, um projeto que prevê uma realidade desejada. Nesse caso, é a produção de um sonho, de universos, de desejos, de imaginação libertadora. É o mito do eterno retorno, com um rosto ecosófico: a renovação do tempo, o advento de uma nova era mais carinhosa e gentil com a natureza, com os nossos relacionamentos, com nós mesmos. O fogo ajuda a lembrar o poder da natureza, da sua harmonia e da sua beleza. Ele permite-nos entrar em contacto interior com o universo por sermos produtores e recetores das nossas próprias imagens.

A razão do sucesso internacional da espiritualidade maia pode ser devida ao facto de responder a uma tendência e a uma procura por essas utopias: é espiritual, ecológica, mais complexa do que uma posição ecológica. As diferentes facetas adquiridas pelo especialista em fogo, o *padre maia*, permitem que ele interaja em mundos diferentes, interconectados pelo seu trabalho, com a mensagem de que *todos os seres humanos de todas as culturas devem retornar à origem, aos princípios e aos valores sagrados do verdadeiro sentido de estar diante da ameaça da vida em todas as suas dimensões*.

Se o ritual de fogo maia permite uma ampla variedade de usos interessantes do símbolo, também é verdade que ele promove, entre muitos membros da rede de espiritualidade, a reunião consigo mesmo, mas ao mesmo tempo que promove a unificação do indivíduo com o coletivo. Para esses atores dessa rede rizomática, o universo é um ecossistema social que não

se contenta em promover um relacionamento justo e harmonioso com a natureza, mas quer gerar novas subjetividades, novas mentalidades num impulso de auto-afirmação ontológica e autopoietica. Permite como ato performativo várias interpretações e a presença de mundos coexistindo com diferentes linguagens que convergem num interesse: retornar à natureza como um projeto social de reconstrução de mundos, de restauração do *si mesmo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais do que conclusões teóricas ou descobertas de pesquisa, gostaria de despejar nestas linhas o que podemos reter das propostas apresentadas, uma partilha de preocupações com o destino não apenas da humanidade, mas do planeta, tal como Iván Illich fez na época com outros contemporâneos como Naess ou o próprio Guattari. Ele propôs como saída o trabalho da imaginação, a criatividade pessoal e social, para construir outras possibilidades da realidade. A sua proposta de um mundo de convívio implica um tom espiritual, propondo humildade e austeridade como princípios éticos de um relacionamento convivial, amistoso e amoroso consigo mesmo, com o outro, com a natureza e com o planeta. Essa sociedade convivial implica grandes transformações não apenas das instituições e do uso das ferramentas, mas também de uma profunda transformação interna, de uma transformação do *si mesma*. Embora Illich tenha imaginado essa transformação como um trabalho analítico e racional, realizado por certas elites, o mundo de convívio que ele imaginava tinha uma aura espiritual. Do seu sonho transformador, ele fez, como Guattari, Naess e em muitos outros ecos, uma revelação lúcida da nossa desordem civilizadora, das nossas instituições vorazes e obsoletas. A humanidade é concebida como parte de um todo, da natureza para a qual a visão se volta com outra qualidade no olhar, um olhar respeitoso com um lampejo de sacralidade.

O retorno a *si mesmo*, esse reconhecimento do *si mesmo* tem uma dupla circulação; transformar, recriar, mas sem permanecer num movimento autárquico. É essencial transformar a própria subjetividade para gerar novas coletividades e se reconhecer como parte do todo. Essa é uma premissa básica de qualquer ecossistema.

A ecosofia geral luta por uma ciência que vira os olhos para si mesma para questionar as suas próprias suposições, para transcender as suas afirmações como um exercício epistêmico, mas também ontológico, comprometido com a vida e a transformação. Illich imaginou que a ciência deveria concentrar-se em pesquisas radicais, que ajudariam a aumentar a conscientização das nossas dependências em relação às ferramentas e que

eram capazes de gerar novos valores capazes de substituir aqueles que estão subjacentes ao consumismo e à produtividade industrial.

Guattari (2007), como Illich (1996a) e Naess (2002), questiona a aspiração da nossa ciência e propõe uma saída ecoética, que consiste em reinventar a existência. Os casos que apresentei de inventividade social espontânea parecem mostrar-nos que esse sentimento, essas preocupações, estão na agenda e alguns respondem criativamente à crise. Nos dois casos de criatividade social, mas também em Illich, em Guattari, em Naess e em geral nos vários ecos, as tradições vernaculares são reconhecidas como fonte de inspiração para gerar não apenas outras formas de estar neste planeta, mas também sendo ajudado como fonte de espiritualidade, como ponta de lança para construir algo novo. Como o próprio Iván Illich indicou, o perigo que enfrentamos não é apenas o de poluição e destruição, mas o de ficar sem mitos: “a espécie humana pode ser envenenada pela poluição. Também pode desaparecer devido à falta de linguagem, lei ou mito” (Illich, 2008, p. 449).

Não sei até que ponto nós, cientistas, estamos capazes ou dispostos a assumir esse papel que Illich nos disse, para evidenciar a hipertrofia da relação homem-ferramenta; mas estou a perceber que outras pessoas estão a fazer isso, sonhando, imaginando, quebrando os bloqueios impostos pela realidade e gerando as suas próprias convivências. E isso parece-me da maior importância: estão a tentar isso como coletividades rizomáticas.

O rizoma, uma forma de sobrevivência natural, talvez seja a chave para repensar o nosso trabalho coletivo e, acima de tudo, uma maneira de nos dar forças para transformar. Tendemos a pensar sobre o comum e a comunidade centralizados num espaço fechado num grupo. O próprio desenvolvimento do pensamento ecosófico, tanto na sua versão intelectual quanto na sua implementação pelas mesmas coletividades, indica um caminho importante: a força das semelhanças rizomáticas. Talvez tenhamos que aprender como académicos ou ativistas sociais a aprender com essas experiências de ecos para extrair força de uma organização onde os laços sociais são mais fluidos e, acima de tudo, dotados de esperança.

REFERÊNCIAS

- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza*. Madrid: Biblioteca filosófica - Aguilar.
- Costa, P. R. (2020). Eu sou tu. Tu és intelecto contingente. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 269-292). Braga: CECS.
- Dalai Lama XIV (1990). *My Tibet*. Nova Iorque: Thames & Hudson Ltd.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Durán, A. (2013). Guerreros de luz. Enseñanzas de don Lauro para una red cósmica de espiritualidad. *Liminar*, 13(2), 189-193. Retirado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272015000200015
- García Notario, M. (2005). *Ecología profunda y educación*. Tese de Doutoramento, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Espanha. Retirado de <https://eprints.ucm.es/7144/1/T28593.pdf>
- Guattari, F. (1996a). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Guattari, F. (1996b). *Caosmosis*. Argentina: Manantial.
- Illich, I. (1973). *A convivencialidade*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Illich, I. (1984). *El arte de habitar*. Barcelona: Integral.
- Illich, I. (2002). *La pérdida del mundo y de la carne. Carta a su amigo Hellmut Becker*. Bremen: Alemania.
- Illich, I. (2008). *Obras reunidas*. Madrid: FCE.
- Mannheim, K. (2004). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: FCE.
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. *Inquiry*, 16, 95-100. Retirado de <https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/naess-arne-the-shallow-and-the-deep-long-range-ecology-movement.pdf>
- Naess, A. (2002). *Life's philosophy: reason & feeling in a deeper world*. Georgia: Georgia Press.
- Naess, A. (2007). Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23(1), 98-101.
- Ricoeur, P. (1991). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. Madrid: F.C.E.

Citação:

Pinto Durán, A. M. (2020). Um diálogo de ecosofia com Iván Illich. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecológicas* (pp. 99-120). Braga: CECS.

OMAR FELIPE GIRALDO

ogiraldo@ecosur.mx

**Departamento de Sociología Rural, Universidade Autónoma
Chapingo, Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), México**

CONVIVIALIDADE E AGROECOLOGIA

RESUMO

Discutiremos como a agroindústria causou a crise estrutural em várias frentes, para ilustrar as respostas, inspiradas na agroecologia, que os agricultores da Nicarágua, Cuba e Índia estão realizando e a maneira pela qual essas reações podem ser interpretadas na perspectiva da construção de uma sociedade pós-industrial. Na crise do sistema, estão os elementos das alternativas. “Onde há o perigo, nasce também o que salva”, disse o poeta Hölderlin. A crise do modelo agroindustrial e os processos de transformação agroecológica que começam a crescer à escala planetária refletem a crise anunciada por Iván Illich, quatro décadas atrás. As ferramentas de convivialidade simples, mas eficientes, estão sendo defendidas, para que possam usar-se sem dificuldade, com a frequência desejada e para os fins que elas mesmo determinam (Kaller, 2012), de modo a não degradar a autonomia nem a criatividade pessoal, mas antes a expandir a coexistência e a convivialidade comunitária (Illich, 2006).

PALAVRAS-CHAVE

agroecologia; Illich; convivialidade; agroindústria

INTRODUÇÃO

Iván Illich rejeitava o progresso. Questionava a crença profundamente enraizada de que o caminho para uma sociedade cada vez mais

modernizada levaria as pessoas a aumentar os níveis de civilização. Illich criticava o otimismo desenvolvimentista e a certeza de que a crescente industrialização, em curso, poderia melhorar a vida das pessoas. Suspeitava daquela confiança moderna que afirma que todo o futuro será sempre superior ao presente e que, portanto, se pode ter fé em que as sociedades transcorrem numa rota civilizatória que vai sempre de menos para mais. De maneira totalmente oposta ao imaginário hegemónico do progresso, Ivan Illich previu a catástrofe à qual a hiperindustrialização levaria, expandindo-se sem comisseração por todas as regiões da geografia planetária. “Rejeito o progresso” – disse Illich (2012, p. 266) – “mas rejeito sugerindo que a rejeição só pode ser eficaz se entendermos claramente a natureza da ação social resultante dessa rejeição”.

Com essas palavras, Illich ensinava que a crítica da civilização industrial moderna ganha significado quando, no germe da crítica, surgem os fundamentos das alternativas que viriam substituí-la. Portanto, o questionamento da ferramenta industrial é útil na medida em que, no mesmo questionamento, encontramos as chaves para a conformação das ferramentas de convivialidade. O exercício é o seguinte: se dissermos que, nas sociedades industriais, a ferramenta converte homens e mulheres em seus escravos, castra a sua criatividade, aumenta a sua dependência e produz a uniformização, podemos deduzir que as ferramentas desejáveis devem ser controláveis pelas pessoas, potenciar a invenção social, tirar o melhor proveito da imaginação pessoal, aumentar a autonomia e melhorar os laços de convivência.

É o que Illich (2006) chamava de sociedade “convivial”. Ou seja, uma sociedade em que se abre a possibilidade de exercer o potencial criativo da pessoa integrada na comunidade, para que a liberdade individual seja exercida, sem nunca se impor ao outro um conhecimento, um consumo ou um trabalho compulsório. Illich acreditava, em oposição à civilização industrial, numa sociedade em que há livre acesso às ferramentas da comunidade, para que a espontaneidade dos indivíduos que as utilizam seja liberada. Illich pensava numa sociedade guiada pelo princípio da autonomia, onde reina a pluralidade de modos de produção e consumo, combinados com a ordem da natureza, “e equilibrando o trabalho da cabeça e o trabalho das mãos” (Burkhart, 2012, p. 52), em que os problemas e as necessidades são resolvidos através da ajuda mútua e da convivência diária.

Sem dúvida, Illich (2006) antecipou a crise, mas não foi suficiente: encontrou lá, na origem da catástrofe, as chaves para as alternativas de transformação que defenderiam os povos contra a ruína que o sistema

industrializado geraria. A crise previa isso como a violação de certos limites, que ele definiu como aqueles limites que uma vez ultrapassados, acabam por se voltar contra o seu fim, ameaçando a integridade e a existência dos seres humanos. Mas ele também tornou visível a solução para a crise, afirmando-a como a busca de ferramentas simples, mas eficientes, controláveis pelos seres humanos, para que nunca degradem a autonomia e a criatividade pessoal e, pelo contrário, promovam a imaginação coletiva e a cooperação.

Justamente o que quero mostrar é a maneira pela qual a reflexão teórica de Illich é absolutamente pertinente para entender não apenas a crise que levou à industrialização da agricultura, mas também como as alternativas agroecológicas que estão a lançar vários movimentos sociais em diferentes partes do mundo, são surpreendentemente semelhantes às pistas enunciadas pelo pensador vienense. Na primeira parte do capítulo, discutiremos como o agroextrativismo causou uma crise estrutural em várias frentes, para ilustrar o tipo de respostas que os povos estão a realizar e a maneira pela qual essas reações podem ser interpretadas na perspectiva da construção de uma sociedade pós-industrial.

AGROINDUSTRIALIZAÇÃO E CRISE AGROALIMENTAR

Para começar, vale a pena quantificar as consequências fatais que o agroextrativismo gerou em termos de injustiça distributiva, depredação ambiental, insalubridade alimentar, fome e desnutrição, deslocamento de populações rurais para as cidades e a crescente proletarização dos habitantes rurais que, é importante esclarecer, fora agudizada com força especial desde o início do milénio.

De acordo com dados apresentados pelo Observatório Global LandMatrix¹, desde o ano 2000, os investidores estrangeiros efetuaram compras, arrendamentos e concessões de terras no Sul global que somam 38,5 milhões de hectares – uma área equivalente a 1,5 vezes o território do Equador –, usados principalmente para a sementeira do que alguns autores chamam de “culturas curinga” (Borras, Franco, Gómez, Kay & Spoor, 2012), ou seja, culturas plurifuncionais que podem ser usadas para consumo humano, ração animal, agroenergia ou material industrial, como soja, azeite de palma, milho e cana-de-açúcar. Apesar do escandaloso deste número, a concentração é ainda pior porque no monitoramento de terras acumuladas

¹ Ver <https://landmatrix.org/data/by-investor-name/>

são incluídas apenas transações legais superiores a 200 hectares e realizadas por estrangeiros, o que deixa de fora essas aquisições menores e efetuadas por investidores do mesmo país. É um fenómeno que continuará a piorar, à medida que a pressão sobre os corpos naturais se intensifica para sustentar o modo de vida de uma sociedade cada vez mais industrializada que triplicará o seu crescimento económico e abrigará 9.000 milhões de pessoas em 2050. O Banco Mundial (2011) estima que em 2030 mais de 70 milhões de hectares deverão ser integrados na agricultura industrializada, dos quais dois terços corresponderiam a terras na África Subsaariana e na América Latina.

Os problemas derivados da acumulação de terras não se refletem apenas na injustiça distributiva, mas também na enorme degradação ecológica decorrente do desmatamento da terceira parte das terras monopolizadas. Ao exposto deve-se acrescentar o facto de que o modelo agrário implantado não apenas nos campos valorizados, mas em geral, em todas as terras transformadas pelos investidores capitalistas, gerou sérios efeitos em termos de erosão, compactação e esterilização do solo; poluição ambiental causada pelo uso de fertilizantes químicos e agrotóxicos; além disso, causou um sério aumento de pragas e doenças como resultado da simplificação do ecossistema e devido ao aumento da resistência aos pesticidas (LVC, 2010). Além disso, o modelo de produção agroindustrial que se espalha por todo o mundo gera entre 11 e 15% do total das emissões globais que produzem o aquecimento global. Embora, se incluirmos também o desmatamento devido à extensão da fronteira agrícola e à produção e distribuição da cadeia alimentar total, estima-se que os alimentos viajem em média cerca de 5.000 quilómetros do campo ao prato –, a sua responsabilidade pode representar cerca de metade das emissões de gases de efeito estufa (Grain, 2013).

Este número de cerca de 50% não inclui a produção de alimentos cada vez menos saudáveis e os riscos inerentes à saúde de agricultores e consumidores devido ao enorme uso de agrotóxicos. Como se isso não bastasse, é um sistema onde a terceira parte de alimentos é desperdiçada – um total de 1,3 bilhões de toneladas (Montagut & Gascón, 2014); um sistema que reduziu em 75% a diversidade agrícola e alimentar (FAO, 2010); e demonstrou a sua incapacidade de alimentar a população do planeta, porque, embora a agricultura industrial ocupe 75% da terra da melhor qualidade, ela fornece apenas 20% dos alimentos consumidos em todo o mundo (Grain, 2014) o que acontece ao mesmo tempo que, todos os dias, 842 milhões de pessoas vão para a cama com fome e desnutrição crónica – cerca de um oitavo de todos os seres humanos (FAO, 2014).

Sem dúvida, é um sistema que se voltou contra si mesmo e a necessidade de impedir a sua expansão está-se a tornar cada vez mais evidente. De facto, e apenas para citar uma consequência, existem estimativas que argumentam que, no caso de os agroenergéticos atenderem entre 25 e 30% da demanda de energia, teriam que ser expulsos das suas terras pelo menos 60 milhões de agricultores (Houtart, 2011). De facto, a apropriação de terras já levou ao deslocamento forçado de centenas de milhares de comunidades, na medida em que aproximadamente 45% das aquisições foram feitas em terras agrícolas e pastagens de pequena escala (Oxfam, 2012).

Em termos tecnológicos, a revolução verde, iniciada na década de 1960, tornou possível toda esta catástrofe. Essa “revolução” consistiu num pacote de tecnologias que incluía a introdução de variedades vegetais de alto rendimento, irrigação ou abastecimento controlado de água, uso de fertilizantes e pesticidas químicos, uso massivo de máquinas agrícolas assim como a “melhoria” da genética, da nutrição e da saúde animal (FAO, 1996). Hoje, não há dúvida de que a aparente eficácia e utilidade desses pacotes tecnológicos acabou por se transformar na sua antítese: a devastação da terra, a desertificação de forças vitais e o colapso progressivo das condições ecológicas de que precisamos para continuar a subsistir. Mas também conseguiu, como Illich antecipou muito bem, a completa alienação do ser humano ao ter sido substituído pela *megamáquina agroindustrial*, pois parece que nessa configuração industrial não há lugar para muitos dos agricultores originais, que tiveram que migrar, enquanto a grande capital instala, nos seus antigos territórios, culturas multifuncionais destinadas a estimular animais em estábulos, a desnutrir os seres humanos ou alimentar os automóveis.

A ferramenta agroindustrial transformou as paisagens naturais em grandes plantações de monocultura; transformou florestas em extensos campos de pastagem; e transformou animais domésticos em máquinas de produção confinadas a grandes estábulos, armazéns e pocilgas (Giraldo, 2013). A incrível biodiversidade de uma terra generosa foi disciplinada por meio de uma ordem regulada de seres vivos, cuja operação seleciona o útil para os negócios agroextrativistas e elimina os inúteis para a valorização do capital (Ceceña, 2013). Mas, além de divorciar e deslocar espécies, e devastar as interações ecossistémicas, a ferramenta industrial interveio e manipulou genes com o objetivo de privatizar as cadeias *nucleotídicas* e convertê-las numa vulgar mercadoria.

Esse império agroindustrial que impõe o padrão da fábrica como o modelo da natureza (Shiva, 2007), que exerce poder sobre a vida, e que se

apropriada da terra para transfigurá-la de acordo com a sua racionalidade econômica, também pretende padronizar todas as formas de existência dos povos num modelo homogêneo baseado em monoculturas com sementes geneticamente modificadas, uso intensivo de pesticidas e fertilizantes de síntese química. Como nem todas as comunidades prejudicam os negócios do agronegócio, mas existem outras que são úteis e, nesse cenário, surgiram vários dispositivos para incorporar populações locais nos circuitos globais de acumulação de capital. Para legitimar a apropriação de terras, a nova geopolítica do desenvolvimento agrícola procura fazer com que os enormes investimentos invasivos dos campos do Sul global não substituam as comunidades rurais. Pelo contrário, o objetivo é incluí-los nas cadeias produtivas da indústria agro-extrativa.

O imperativo de subsunção consiste em que os novos “agricultores empreendedores”, na mão das empresas do agronegócio, assumam todo o pacote tecnológico, substituindo a recuperação de sementes apreendidas pela natureza ao longo dos séculos pela compra de sementes transgênicas, e a adoção de trabalho associado à extração e fumigação com agroquímicos, como parte da lógica da competitividade e negação da complementaridade aprendida em séculos do policultivo (Giraldo, 2015b). Sem dúvida, essas são práticas totalmente acopladas aos dualismos modernos, que precisam de desestruturar os modos de vida, economias e conhecimento das comunidades camponesas, indígenas e afrodescendentes, para inseri-los subservientemente na lógica do desabitamento das plantações agroindustriais.

E, para possuir e controlar a terra, nem sempre é necessário despir-se e deslocar-se para o antigo modo de acumulação original. Também é importante controlar os discursos e práticas de toda a população, para o qual é essencial reproduzir certos conhecimentos e raciocínios, excluindo todos os conhecimentos e tarefas que são inúteis para o regime de verdade do desenvolvimento agrícola de cunho extrativista (Giraldo, 2015a).

Esses conhecimentos que interessam à agrotecnologia consistem na repetição mecânica de certas ferramentas industriais que acabam por dominar o agricultor. O exposto acima ocorre porque, numa economia de mercado, a sociedade acaba por ser governada e ordenada de acordo com as leis do mercado. Em vez da economia estar inserida nas relações socioambientais, são as relações socioambientais que são forçadas a serem encaixadas no totalitarismo econômico (Polanyi, 2003). E este império regido pelas leis de oferta e procura afirma que os bens iguais devem ser vendidos a preços iguais, o que só é possível quando se utiliza tecnologias iguais. O problema da padronização agrotecnológica é que ela atenta contra a ordem

do ecossistema e contra a diversidade cultural, uma vez que a agricultura só pode ser sustentada no mundo da diversidade, onde prevalece a heterogeneidade natural e cultural, e não a homogeneização e a padronização tecnoeconómica. A lógica do agronegócio e os padrões de acumulação de capital são totalmente incompatíveis com a reprodução socionatural, pois as leis do mercado ordenam a homogeneização dos seres humanos e a padronização da natureza, enquanto a reprodução humana e o ritmo cíclico da natureza funcionam de acordo com a linguagem da variedade, pluralidade e diferença (Bartra, 2008). As condições de reprodução das tramas vitais e a diversidade cultural dos povos são devastadas pela tecnologia intensiva e monótona da ferramenta agroindustrial, que visa igualar as ações de todos os seres humanos, enquanto tenta igualar a natureza.

O agrocoprativismo, associado à crença no progresso que Illich rejeitava, argumenta que haverá mais desenvolvimento, quanto mais avançada seja a sua tecnologia e, inversamente, quanto mais simples sejam as técnicas do processo económico, mais subdesenvolvimento, atraso e pobreza uma sociedade sofrerá. Hoje, esse modo de entender a realidade é, cada vez menos, defendido. Como Karl Marx sugeria um século e meio atrás, enquanto a tecnologia moderna encontra cada vez mais maneiras de se tornar sofisticada para que o capital aumente a si próprio, na mesma extensão, essa tecnologia atinga o substrato terrestre e humano do qual depende para existir.

A agrotecnologia não incentiva a criatividade dos povos, de modo que, pela sua engenhosidade, as suas capacidades de inovação, experimentação e inteligência coletiva sejam inscritas na natureza. Pelo contrário, eles são obrigados a ajustar-se aos manuais do usuário próprios da padronização tecnológica que promove uma economia regida pelas leis do mercado. A tecnologia da indústria avícola ou os pacotes agrotecnológicos da revolução verde são exemplos claros de como a tecnologia opera de maneira mecânica, totalmente isolada dos contextos em que são colocadas em prática. A biotecnologia do agronegócio é uma ideia *ex situ* e força a natureza e as culturas que habitam *in situ* a serem inseridas no seu molde produtivista (Giraldo, 2015c).

O conhecimento que é útil para o regime de verdade do sistema agro-extrativo não é a capacidade imaginativa e a habilidade dos povos de conceber a maneira de se conectar autonomamente às características específicas dos lugares habitados. Consiste, antes, na adoção fiel de ferramentas industriais e na execução de receitas que funcionam independentemente das diferenças ecológicas e culturais dos locais onde são colocadas

em operação. É um tipo de conhecimento repetitivo que pode ser reproduzido em diferentes espaços sem atender às características distintivas de cada território. A agrotecnologia, desenvolvida em laboratórios ao serviço do capital corporativo, emerge isolada do mundo vivido dos povos e dos seus ambientes ecológicos, e dos agricultores que a reproduzem em seus ambientes doméstico e de trabalho acabando por ser dominados por uma ferramenta industrial, uma vez que os agronegócios determinam a sua procura, governam as suas rotinas diárias e reduzem toda a margem de liberdade sobre as suas próprias vidas, convertidos em simples operadores mecânicos.

Não há dúvida de que a industrialização da agricultura ultrapassou todos os limites, virando-se contra o seu fim e ameaçando os seres humanos. Como Illich assegurava, “o aumento da instrumentação, para além dos limites críticos, sempre produz mais padronização regulamentada, maior dependência, exploração e impotência” (Illich, 2006, p. 377). No entanto, recordemos, na crise causada pelo aprofundamento do sistema industrial estão os elementos das alternativas que substituiriam esse sistema. “Onde há o perigo, nasce também o que salva”, disse o poeta Hölderlin (citado em Heidegger, 2008, p. 37), e disse bem, porque ali, no imenso perigo de ter ultrapassado todos os limites, é onde estão as alternativas para a construção de uma sociedade pós-industrial.

AGROECOLOGIA E CONVIVALIDADE

A agroecologia é uma ferramenta de convivialidade que visa substituir a ferramenta agroindustrial cujo sentido civilizatório está transformando os seres humanos em seus escravos. O que as iniciativas agroecológicas procuram é mudar os sistemas alimentares baseados no uso de combustíveis fósseis e orientados à agro-exportação e agrocombustíveis, para um paradigma alternativo, focado na agricultura camponesa baseada na inovação local e no uso da energia solar. O objetivo da agroecologia é que as famílias camponesas tenham uma dependência mínima de agroquímicos e insumos energéticos, para a qual é necessária a diversificação agrícola (Altieri & Toledo, 2011) e o acoplamento da produção aos ciclos dos ecossistemas (Giraldo, 2015c).

É importante lembrar que a ferramenta industrial construiu a sua engrenagem de forma independente das condições de regeneração da natureza, de modo que qualquer ferramenta de convivialidade desejosa de

ser realmente alternativa teria que se basear na base do substrato que possibilita a vida no planeta. Precisamente, a agroecologia pergunta sobre as várias maneiras pelas quais é possível transformar os ecossistemas para a produção agrícola, mas de modo a não prejudicar o substrato ecológico do qual o agro-sistema depende para continuar existindo. De facto, vários povos em toda a face da Terra souberam como o fazer, séculos atrás, mediante o método de tentativa e erro, tornando assim as suas maneiras de habitação compatíveis com a linguagem da natureza. Exemplos disso são os arranjos agroflorestais, os campos de milho e as *chinampas mesoamericanas*, os terraços andinos, as hortas familiares ou os sistemas agrossilvopastoris (zonas agrícolas, silvícolas e de pasto). Esses agroecossistemas são uma pequena amostra da maneira pela qual diferentes comunidades rurais e indígenas implementaram a reciclagem de materiais e energia útil, a fim de adaptar seus modos de existência com a biodiversidade e os ciclos ecossistémicos (Giraldo, 2015c).

O trabalho da agroecologia, por um lado, consiste em recuperar e compartilhar o conhecimento construído pelos povos nos seus processos milenares de transformação do ecossistema, que estão sendo afogados pela superindustrialização hegemónica em andamento, enquanto novos conhecimentos são fundados pelo diálogo e a criação de espaços de convivialidade para compartilhar experiências e conhecimentos. A agroecologia parte da ideia de que as experiências, visões de mundo e formas de conhecimento de cada povo são específicas do território e, portanto, historicamente diferentes. Por isso, o diálogo entre diferentes visões gera a co-criação de significados coletivos, bem como a reavaliação e atualização do conhecimento, que constituem o suporte para o surgimento de novos processos (Martínez & Rosset, 2014).

A difusão da agroecologia é realizada com a participação permanente de comunidades camponesas e indígenas que compartilham os seus conhecimentos, mas sem a intenção de constituir técnicas repetitivas, monótonas e universalizáveis. O objetivo, nesta perspectiva, é o de estabelecer um espaço propício para imaginar e criar maneiras diferentes de habitar, combinando os diferentes mundos da vida dos agricultores com as condições ecológicas dos seus territórios. Diferentemente da ferramenta industrial, a agroecologia é específica do local e, portanto, exige um profundo conhecimento dos ecossistemas, a fim de promover, nos agricultores, a sua capacidade imaginativa de transformar o agro-sistema, combinando as inovações técnicas que eles mesmos projetam com as particularidades dos lugares habitados.

O argumento anterior implica que a agroecologia não pratique uma extensão dos especialistas que transferem a tecnologia – como ocorre na educação industrial –, mas enfatiza a capacidade das comunidades para experimentar, inovar, avaliar e expandir o seu acervo de conhecimentos e as suas habilidades de inovação. Na verdade, a criatividade agroecológica surge nas próprias parcelas camponesas e caracteriza-se por serem técnicas não padronizadas (não podem ser replicadas como receitas de aplicação universal). São baseadas em princípios técnicos flexíveis, capazes de responder e adaptar-se a cada situação particular (Altieri & Toledo, 2011).

A metodologia “agricultor a agricultor” tem sido, com certeza, a melhor maneira de expandir a agroecologia e converteu-se na base dum movimento que avança de maneira impressionante na América Central, Cuba, Índia e Brasil. É um processo de troca de conhecimentos e informações, através do qual os pequenos agricultores formam redes informais de inovação e experimentação nos seus próprios lotes. A agroecologia, como um movimento social, surgiu quando os agricultores da Guatemala e do México começaram a mudar os seus sistemas produtivos, como resultado da profunda deterioração ambiental resultante da adoção dos pacotes tecnológicos da revolução verde (Holt-Gimenez, 2008).

Cabe lembrar que, desde a década de 1970, programas como o desenvolvimento rural integrado procuraram a modernização das práticas camponesas e a sua especialização produtiva, por meio de políticas de extensão agropecuária e assistência técnica, crédito agrícola, fornecimento de infraestrutura, reforma agrária, formação empresarial e apoio à comercialização. O desenvolvimento rural implicou, desde a sua criação, uma lógica de crescimento, injeção de capital e transferência da nascente tecnologia da revolução verde, a fim de expandir o agro-extratativismo e o surgimento de um sistema alimentar industrializado com uma notável uniformidade. O objetivo era que as populações “atrasadas” deixassem o seu passado letárgico e embarcassem no trem da modernização. A intervenção fez com que esses povos comessem a considerar-se inferiores, subdesenvolvidos e ignorantes, e comessem a duvidar do valor dos seus próprios saberes e culturas (Escobar, 2007).

Não se sabe com certeza quantos camponeses no mundo adotaram o pacote tecnológico da revolução verde, mas há quem acredite que se possa pensar que metade da população rural em algum momento tenha sido inserida de alguma forma no sistema agroindustrial. O modelo transformou muitas dessas pessoas em sujeitos altamente dependentes, vulneráveis a flutuações macroeconómicas como a desvalorização, o aumento

dos derivados de petróleo ou a queda dos preços dos produtos agrícolas. Produziu sérios efeitos ambientais com o estabelecimento das monoculturas, tais como pragas e doenças previamente desconhecidas nas suas parcelas, além da erosão, perda de fertilidade e fragilidade dos agroecossistemas a desastres naturais. Implicou, simultaneamente, uma perda dos conhecimentos tradicionais, uma crise de identidade e um desprezo pelos saberes nativos. Além disso, causou uma deterioração acentuada na saúde, como resultado da intoxicação por agrotóxicos e doenças crônicas associadas a uma dieta altamente industrializada. Em termos sociais, todos esses efeitos resultaram numa proletarianização crescente e um aumento incomum da migração para buscar mercados de trabalho não agrícolas.

O surgimento do movimento agroecológico de “Agricultor a agricultor” pode ser interpretado como uma resposta a esta crise. O processo surge, em algumas ocasiões, devido à rejeição da dependência e à busca de autonomia, com uma visão clara para percorrer um caminho alternativo, mas, na maioria dos casos, ocorre mais como um mecanismo de autoproteção contra os infortúnios causados pela ferramenta industrial (Rosset, 2015). De qualquer forma, o processo gerou a revalorização e a redescoberta dos conhecimentos tradicionais e a conformação de novos saberes, a construção de mercados alternativos; e, em várias ocasiões, a criação de novos discursos e disputas sobre o significado em relação ao modelo de desenvolvimento hegemônico. Para isso, foram muito importantes o estabelecimento de sinergias com instituições aliadas, como organizações não governamentais (ONG), organizações sociais, universidade e organizações religiosas, que ajudaram a construir metodologias pedagógicas baseadas na pedagogia de Paulo Freire e na pesquisa-ação participativa de Orlando Fals Borda. Dessa forma, formaram-se redes de conhecimento centradas nos agricultores, utilizando metodologias participativas e promovendo a educação não institucionalizada e não escolar que Iván Illich defendia.

A experiência dos agricultores na Guatemala e no México deu início a um movimento que começou em força na Nicarágua sandinista. Neste país, foi elaborada a figura do promotor do agricultor, que, no final, seria fundamental na escalada da proposta agroecológica. O promotor é um agricultor ou agricultora que aplica com sucesso algumas técnicas na sua propriedade e, posteriormente, promove e incentiva outros agricultores a adotá-las nas suas parcelas. Estes promotores são os impulsionadores de um processo de difusão do conhecimento agroecológico com os seus vizinhos, porque, com o exemplo deles, os incentivam a experimentar e inovar criativamente. A metodologia começa quando agricultores e agricultoras de

diferentes comunidades visitam a fazenda de um promotor; em seguida, eles retornam às suas unidades produtivas e começam a experimentar ou implementar algum aspecto que os interessou durante a visita. Assim, estão sendo criados novos conhecimentos partilhados com outras famílias, expandindo a transformação de fazendas dependentes de insumos externos e plantadas com monoculturas, em parcelas relativamente autónomas e diversificadas. É importante ter em mente que, devido ao facto de muitos desses agricultores terem níveis extremamente baixos de produtividade e a sua economia estar fortemente limitada pela degradação ambiental, a recuperação do agro-sistema causou frequentemente um aumento na produção de 100 a 200%, o que explica em parte o sucesso da multiplicação de práticas agroecológicas (Holt-Gimenez, 2008). O processo foi-se expandindo rapidamente, a tal ponto que, em 2002, 1.918 promotores trocavam conhecimento com 15.000 famílias de agricultores em todo o país (Vasquez & Rivas, 2006).

O crescimento mais impressionante da agroecologia na América Latina não ocorreu na Nicarágua, mas em Cuba. A ilha tinha-se especializado na produção de cana-de-açúcar e dependia da importação de alimentos, máquinas e suprimentos como fertilizantes, pesticidas e herbicidas do bloco socialista. Com a queda da União Soviética, o país mergulhou numa profunda crise alimentar, devido à impossibilidade de importar alimentos e materiais necessários para a agroindústria. A necessidade obrigou-os a alcançar a autossuficiência alimentar através da agroecologia em áreas rurais e urbanas, para as quais seguiram o exemplo centro-americano baseado na metodologia de “agricultor a agricultor”. Em grande parte, graças à disseminação de métodos agroecológicos – tração animal, policultivos, controle biológico das pragas, biofertilizantes, hortas urbanas –, entre os agricultores, foi possível superar o período crítico de escassez, uma vez que esses agricultores passaram a produzir 65% dos alimentos do país, com apenas 25% da terra. Em apenas oito anos, o movimento alcançou 100.000 famílias: cerca de um terço das famílias camponesas da ilha (Machín, Roque, Ávila & Rosset, 2010). Hoje, estima-se que 200.000 famílias cultivem as suas terras com métodos agroecológicos.

O caso da Índia também foi um ilustrador das respostas que os povos deram perante a crise produzida pela ferramenta industrial. A sementeira de monoculturas com sementes transgénicas da transnacional Monsanto, combinada com os créditos e a implementação de todo um modelo de revolução verde, causou uma epidemia de suicídios sem precedentes, como resultado do desespero causado pela incapacidade de pagar os créditos

contratados. De 1995 até hoje, estima-se que cerca de 290.000 agricultores tenham cometido suicídio. Esse fenômeno criou o terreno fértil para formar um movimento chamado “Agricultura natural com orçamento zero”² liderado por Subhas Palekar, um guru que, através de grandes oficinas, ensina princípios agroecológicos baseados em biofertilizantes, cobertura vegetal, integração com gado zebu, vermes locais, manejo ecológico de pragas e associação entre plantas. As técnicas fundem-se com um discurso baseado na não-violência de Ghandi, na espiritualidade, no respeito da mãe Terra e na simbologia religiosa hindu (Khadse, 2015).

O movimento começou em 2002 no estado de Karnataka, mas hoje estima-se que abranja quase quatro milhões de pessoas em todo o país. A divulgação é baseada em voluntários – uma figura semelhante ao promotor latino-americano – que surge espontaneamente e pratica o conhecimento baseado em “agricultor a agricultor”, implementando mudanças na sua própria quinta e convidando os vizinhos a visitar a sua experiência. O modelo varia e depende dos líderes locais, mas muitas vezes os vizinhos reúnem-se na casa de um agricultor para analisar a sua quinta e o seu plano de trabalho e trocar experiências. Na realidade, as técnicas de Palekar não são uma receita, mas cada agricultor faz ajustes na sua fazenda, e o seu sucesso é baseado na sua criatividade e na sua capacidade de inovação. O diálogo de saberes é complementado pelo uso de redes sociais, WhatsApp, além de rádios comunitárias e televisão local (Khadse, 2015).

Estes exemplos mostram-nos que o pacote tecnológico rígido, homogêneo e vertical – clássico da ferramenta industrial – pode tornar-se menos forte que o poder social de uma agricultura baseado na participação em massa e na criatividade coletiva. Apesar do que se possa acreditar, a ditadura tecnológica da revolução verde é mais fraca se comparada à inovação aberta de técnicas flexíveis que podem ser imaginativamente adaptadas às condições particulares do lugar habitado. O movimento “Agricultor a agricultor” é uma prova do potencial da circulação de ideias por meio de uma arquitetura fluida de redes auto-organizadas e da produção de conhecimento por meio da hibridação, diálogo, recombinação da informação e aprendizagem coletiva (Escobar, 2005).

Princípios simples e muitas vezes centralizados, baseados em ordem, hierarquia – como é o caso da Guru Palekar – e planejamento ativo – no caso cubano e nicaraguense – levam a entidades complexas, onde

² A informação do caso da Índia é baseada na dissertação de mestrado de Ashlesha Khadse (2015), no El colegio de la frontera sur, intitulada: *Movimientos campesinos y escalamiento de la Agroecología*.

vários atores interagem dinamicamente e seguem as regras locais em vez de ordens acima-abaixo de tipo descendente (Escobar, 2005). Esses exemplos, como Illich (2006) pensava, mostram-nos como é possível fortalecer a criatividade social e fortalecer os laços de convivência, uma vez que inteligências distribuídas horizontalmente são capazes de tornar a ferramenta ao serviço das pessoas integradas na comunidade, e não ao serviço de um corpo de especialistas. A agroecologia disseminada por “Agricultor a agricultor” mostra-nos que o poder social pode crescer em direções não planejadas. Na verdade, a ferramenta de convivialidade é imprevisível, porque sabemos onde começa, mas não podemos prever onde termina. O efeito borboleta ensina que pequenos distúrbios podem gerar mudanças espetaculares, como mostra o crescimento exponencial do movimento agroecológico na Nicarágua, Cuba e Índia.

De facto, os movimentos de escalada da agroecologia podem ser explicados como processos em que há uma mistura de componentes hierárquicos e componentes do tipo rede, uma vez que não se pode ignorar que o planeamento é muito importante nos casos da Nicarágua e Cuba. Nesses países, existem organizações nacionais responsáveis pela estruturação do processo com uma equipe técnica que, em diferentes escalas, executa uma organização bem planejada. No entanto, quando os promotores voluntários assumem a propriedade do instrumento de convivialidade, a dinâmica da expansão começa a marchar de forma mais espontânea, a ponto de a grande maioria das ações surgir sem um planeamento ativo. Dessa maneira, um movimento policêntrico começa a emergir, amplamente distribuído, que rapidamente se espalha imprevisivelmente. O mais interessante é que, uma vez que o movimento se auto-organiza flexivelmente e de maneira horizontal, os componentes do tipo rede acabam prevalecendo sobre o controle central e a verticalidade com a qual a escalada agroecológica começa, onde o crescimento começa a ser estabelecido de maneira caótica e difícil de controlar.

O desenho que se vai formando nas redes de experimentação e troca de informações do movimento “Agricultor a agricultor” é uma estrutura complexa na qual são criadas redes expansivas e descentralizadas. É uma trama de redes e inter-redes formada graças ao potencial epistémico da troca, mistura e reutilização do conhecimento localizado (Escobar & Osterweil, 2009).

Os três exemplos ensinam que o diálogo de saberes dessas práticas agroecológicas construídas no nível local pode ter um impacto profundo em outro nível. Assim, o encontro entre alguns agricultores do México e da

Guatemala iniciou um processo de expansão que foi primeiro irradiando para a Nicarágua e depois espetacularmente em Cuba; ou o processo na Índia já está impactando noutras latitudes asiáticas. A diferença radical entre o modelo rígido de comunicação de cima para baixo – tão comum nas práticas de desenvolvimento e de extensão da revolução verde – e o modelo dialógico da agroecologia é que, em vez de as pessoas serem apenas recetoras passivas de todos, os destinatários são emissores e criadores da produção local de conhecimento (Escobar & Osterweil, 2009).

Vale a pena ressaltar que a agroecologia está a servir de base para movimentos globais como a La Via Campesina. Numa declaração feita no “El foro internacional de Agroecologia” no Mali, em fevereiro de 2015, o movimento disse:

desenvolvemos os nossos sistemas de produção ancestrais ao longo de milénios, definidos com o termo agroecologia nos últimos 30-40 anos. A nossa agroecologia inclui práticas produtivas e bem-sucedidas, processos de Agricultor a Agricultor e territoriais, escolas de formação e sofisticadas formulações teóricas, técnicas e políticas. (La Via Campesina, 2015, § 3)

De acordo com o que Illich previa quando viu a catástrofe a que a ferramenta industrial nos levaria e a necessidade de trocá-la por uma ferramenta de convivialidade, a La Via Campesina (2015) continua: “a agroecologia oferece a resposta a como transformar e corrigir as nossas realidades num sistema alimentar e num mundo rural devastado pela produção industrial de alimentos e pelas chamadas Revoluções Verde e Azul” (§ 6).

Os povos organizados em todo o mundo estão a defender a agroecologia como uma ferramenta que não pode ser reduzida a uma “proposta de tecnologias ou práticas de produção” (La Via Campesina, 2015, § 7), nem pode gerar uniformidade ou dependência, como garantiu Illich. É por isso que a agroecologia

não pode ser aplicada da mesma maneira em todos os territórios. Pelo contrário, é baseado em princípios que, embora possam compartilhar semelhanças na diversidade de nossos territórios, são praticados de muitas maneiras diferentes, nas quais cada setor contribui com as cores de sua realidade e cultura local, sempre respeitando a mãe Terra e os nossos valores comuns e compartilhados. (La Via Campesina, 2015, § 9)

Várias comunidades, rurais e urbanas criticam a ferramenta industrial propondo, em alternativa, ferramentas de convivialidade como a agroecologia:

a superprodução de alimentos do modelo corporativo envenena-nos, destrói a fertilidade do solo, é responsável pelo desmatamento em áreas rurais, poluição da água, acidificação dos oceanos e esgotamento dos bancos de pesca. Os recursos naturais essenciais foram transformados em mercadorias e os crescentes custos de produção estão expulsando-nos de nossas terras. As sementes dos agricultores são roubadas, revendidas aos próprios agricultores a preços exorbitantes, já na forma de variedades selecionadas para depender de agrotóxicos poluentes e caros. O sistema alimentar industrial é um potenciador chave das múltiplas crises climáticas, alimentares, ambientais, de saúde pública e outras crises. O livre comércio e os acordos corporativos de investimento, de resolução de disputas entre Estados e investidores e as soluções falsas, como os mercados de carbono e a crescente financeirização da terra e dos alimentos, etc., contribuem juntos para agravar ainda mais estas crises. A agroecologia, no marco da soberania alimentar, oferece-nos um caminho coletivo para sair destas crises. Entendemos (a agroecologia) como a alternativa essencial a esse modelo e como o meio de transformar a maneira como produzimos e consumimos alimentos em algo melhor para a humanidade e para a nossa Mãe Terra. (La Via Campesina, 2015, § 10)

Não há dúvida de que a crise do modelo agroindustrial e os processos de transformação agroecológica que começam a crescer à escala planetária refletem de maneira surpreendente a crise anunciada por Iván Illich, quatro décadas atrás. Hoje, ferramentas simples, mas eficientes, estão sendo defendidas, disponíveis para todas as pessoas, para que possam usar-se sem dificuldade, com a frequência desejada e para os fins que elas mesmo determinam (Kaller, 2012), de modo a não degradar a autonomia nem a criatividade pessoal, mas antes a expandir a coexistência e o intercâmbio comunitário (Illich, 2006).

Illich afirmou que “uma sociedade convivial é a que oferece, ao homem, a possibilidade de exercer a ação mais autónoma e criativa, com a ajuda de ferramentas menos controláveis pelos outros” (Illich, 2006, p. 307). Acredito que a agroecologia está a dar um excelente exemplo de como

esse anseio se pode converter num anseio coletivo que, junto com a crise civilizacional, se começa a expandir por todo o mundo.

Tradução: Pedro Rodrigues Costa & José Pinheiro Neves

REFERÊNCIAS

- Altieri, M. & Toledo. V. M. (2011). The agroecological revolution of Latin America: rescuing nature, securing food sovereignty and empowering peasants. *The Journal of Peasant Studies*, 38(3), 587-612. <https://doi.org/10.1080/03066150.2011.582947>
- Banco Mundial. (2011). *Rising global interest in farmland: can it yield sustainable and equitable benefits?* Washington D.C.: Banco Mundial.
- Bartra, A. (2008). *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. México D.F.: Editorial Itaca.
- Borras, S., Franco, J., Gómez, S., Kay, C. & Spoor, M. (2012). Land grabbing in Latin America and the Caribbean. *Journal of Peasant Studies*, 39(3-4), 845-872. <https://doi.org/10.1080/03066150.2012.679931>
- Burkhardt, E. (2012). De la economía a la amistad. In G. Esteva (Ed.), *Repensar el mundo con Iván Illich* (pp. 98-112). Guadalajara: Taller editorial La Casa del Mago.
- Ceceña, A. E. (2013). Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica. In R. Ornelas (Ed.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (pp. 117-129). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Escobar, A. & Osterweil, M. (2009). Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas. *Tabula Rasa*, 10, 123-161.
- FAO, Food and Agriculture Organization of the United Nations. (1996). *Enseñanzas de la revolución verde: hacia una nueva revolución verde*. Retirado de <http://www.fao.org/docrep/003/w2612s/w2612so6.htm>

- FAO, Food and Agriculture Organization of the United Nations. (2010). *El segundo informe sobre el estado de los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura*. Roma: FAO.
- FAO, Food and Agriculture Organization of the United Nations. (2014). *El estado mundial de la agricultura y la alimentación 2014*. Roma: FAO.
- Giraldo, O. F. (2013). Hacia una ontología de la agri-cultura en perspectiva del pensamiento ambiental. *Polis Revista Latinoamericana*, 34, 95-115. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682013000100006>
- Giraldo, O. F. (2015a). Geopoéticas de la agri-cultura y el agroextractivismo industrial: la pregunta por el habitar. *Geograficidade*, 5, 76-88. <https://doi.org/10.22409/geograficidade2015.50.a12930>
- Giraldo, O. F. (2015b). Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una lectura desde la ecología política. *Revista Mexicana de Sociología*, 77(4), 637-662. Retirado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5482375>
- Giraldo, O. F. (2015c). Agroecología y complejidad. Acoplamiento de la técnica a la organización ecosistémica. *Polis Revista Latinoamericana*, 41, 1-20. Retirado de <http://journals.openedition.org/polis/11045>
- Grain. (2013). Commentary IV: food, climate change and healthy soils: the forgotten link. In *Trade and environment review 2013. Wake up before it is too late* (pp. 19-21). Genova: United Nations Publication. Retirado de https://unctad.org/system/files/official-document/ditcted2012d3_en.pdf
- Grain. (2014, 10 de junho). Hambrientos de tierra: los pueblos indígenas y campesinos alimentan al mundo con menos de un cuarto de la tierra agrícola mundial. Retirado de <https://www.grain.org/e/4956>
- Heidegger, M. (2008). *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Holt-Gimenez, E. (2008). *Campesino a campesino. Voces de Latinoamérica. Movimiento Campesino a Campesino para la agricultura sustentable*. Managua: SIMAS.
- Houtart, F. (2011). *El escándalo de los agrocombustibles para el sur*. Quito: Ediciones La Tierra - Ruth Casa Editorial.
- Illich, I. (2006). *Obras reunidas*, volume 1. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Illich, I. (2012). El mapa de las ideas. Iván Illich en conversación con Douglas Lummis. In G. Esteva (Ed.), *Repensar el mundo con Iván Illich* (pp. 257-276). Guadalajara: Taller editorial La Casa del Mago.

- Kaller, M. (2012). Quehaceres ante la crisis. In G. Esteva (Ed.), *Repensar el mundo con Iván Illich* (pp. 161-169). Guadalajara: Taller editorial La Casa del Mago.
- Khadse, A. (2015). *Movimientos campesinos y escalamiento de la agroecología*. Dissertação de Mestrado em Ciências em Recursos Naturais e Desenvolvimento Rural, San Cristóbal de las Casas, El Colegio de la Frontera Sur, México
- LVC, La Via Campesina. (2010, setembro). *Documento de posición de La Vía Campesina sobre la agroecología*. Comunicação no Seminário Internacional La contribución de los enfoques agroecológicos para satisfacer las necesidades alimentarias globales del 2050, Bruxelas.
- LVC, La Via Campesina. (2015). *Declaración Foro Internacional de Agroecología*. Retirado de <https://viacampesina.org/es/declaracion-del-foro-internacional-de-agroecologia/>
- Machín, B., Roque, A. M., Ávila, D. R. & Rosset, P. M. (2010). *Revolución agroecológica. El movimiento campesino a campesino de la ANAP en Cuba*. Bogotá: Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, La Vía Campesina.
- Martínez, M. E. & Rosset, P. M. (2014). Diálogo de saberes in La Vía Campesina: food sovereignty and agroecology. *The Journal of Peasant Studies*, 41(6), 979-997. <https://doi.org/10.1080/03066150.2013.872632>
- Montagut, X. & Gascón J. (2014). *Alimentos desperdiciados. Un análisis del derroche alimentario desde la soberanía alimentaria*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Oxfam. (2012, outubro). Nuestra tierra, nuestras vidas: tiempo muerto para la compra masiva de tierras. Retirado de https://cdn2.hubspot.net/hubfs/426027/Oxfam-Website/oi-informes/nota_intermon_oxfam_acaparamiento_tierras_banco_mundial.pdf
- Polanyi, K. (2003). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rosset, P. (2015, 07 de setembro). Construcción de espacios autonómicos en el agro genera alternativas para las familias campesinas. Retirado de <http://ljz.mx/2015/09/07/construccion-de-espacios-autonomicos-en-el-agro-genera-alternativas-para-las-familias-campesinas/>
- Shiva, V. (2007). *Los monocultivos de la mente*. Monterrey: Editorial Fineo.
- Vásquez, J. I. & Rivas, A. (2006). *De campesino a campesino. Nicaragua*. Managua: Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos.

Citação:

Giraldo, O. F. (2020). Convivialidade e agroecologia. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 121-139). Braga: CECS.

JACINTO RODRIGUES

jacintorodrigues@sapo.pt

**Centro de Estudos Africanos da Universidade do
Porto, Universidade do Porto, Portugal**

INTRODUÇÃO AO TRABALHO AUTOBIOGRÁFICO

RESUMO

Este texto pretende fazer uma aproximação à metodologia do autoconhecimento. Utiliza-se a abordagem de vários autores na investigação sobre as diferentes etapas da vida em busca de um autodesenvolvimento. Esse autodesenvolvimento procura articular-se em função de um desenvolvimento social consciente. O pensamento e o sentido da vida interagem e permitem revelar a busca duma iniciação quotidiana que dê sentido à vida.

PALAVRAS-CHAVE

autodesenvolvimento; pensamento emocional; desenvolvimento social;
meditação ativa; consciencialização

○ TRABALHO AUTOBIOGRÁFICO

O trabalho autobiográfico integra-se na investigação pedagógica com o objetivo de obter o autoconhecimento e o autodesenvolvimento no processo de vida que Jung (1979) denomina a individuação.

Morin (2013), aproveitando a noção dos três mestres formativos, o homem, a sociedade e a natureza, estabeleceu um esquema em que a autoformação (isto é, a minha vontade de autodesenvolvimento) se centra no diário biográfico, na meditação e no estudo do sentido da própria vida.

Por outro lado, a hétero-formação, proveniente especialmente do convívio com as pessoas, resulta da interação pessoal com a vontade dos outros sobre nós próprios. Gera-se então uma dialógica entre simpatia e antipatia, criando-se um ritmo que facilita a aprendizagem social.

Com a observação e transformação dos objetos existentes na natureza, cria-se uma atividade prática multidisciplinar que torna competente a transformação de nós próprios com a natureza e a natureza conosco.

Edgar Morin (2013) vai complementar estas três colunas mestras com a ecosofia, isto é, a capacidade de perceber a unidade entre a auto-formação, a hétero-formação e a eco-formação e simultaneamente a singularidade dos níveis natural, cultural e espiritual.

Esta unidade com multiplicidade guarda as singularidades de cada um dos elementos do conviver, fazer, saber e ser de que nos fala Jacques Delors (2012). A saber:

1. o “mestre da sociedade” implica uma metodologia expressiva, relacionamentos múltiplos e criativos de simpatia e antipatia (a convivência social);
2. o “mestre da natureza” implica uma metodologia operativa, uma transformação da natureza, a aprendizagem de competências e comportamentos (a sobrevivência);
3. o “mestre hétero-formativo” implica uma metodologia lógico-dedutiva, uma elaboração racional da conceção do mundo, aquisição de informação e elaboração de sistemas cognitivos (a consciência);
4. o “mestre auto-formativo” implica uma metodologia ético-normativa, metanóia volitiva inspirada na imaginação e intuição em busca da “revolução biográfica”, um autoconhecimento que se quer autodesenvolvimento. Este ponto, habitualmente ausente das preocupações pedagógicas e académicas, constitui um elemento essencial pois equivale ao trabalho em busca da sabedoria, ou seja, a consciência alargada no domínio do ser – a ecosofia.

Estes quatro pontos, que já tratei em vários textos (Rodrigues, 2003, 2007), constituem uma reflexão que tenho vindo a fazer em torno de Bachelard, Habermas, Edgar Morin e a pedagogia iniciática de Pierre-Yves Albrecht (1998, 2004).

Para desenvolver este quarto ponto existem metodologias específicas: a autobiografia, a meditação, os sistemas probatórios-iniciáticos, alguns jogos pedagógicos, técnicas de tiro-ao-arco e artes marciais (aikido, tai-chi, etc.), teatro psicodramático, dança, pintura, música, caligrafia, escultura, etc.

Na linha de René Barbier (1989), Gaston Pineau (2006), Christine Josso (2000), Delory-Momberger (2000) e Philippe Lejeune (2005), o trabalho biográfico consiste em construir sentido. Metamorfoseia-se a retrospectiva em prospectiva de modo a que o processo de desenvolvimento seja construído consciente e voluntariamente numa perspetiva ética.

No entanto, é necessário construir um outro plano de investigação espiritual para que a autoconstrução do “eu” não se reduza a uma formação causada pelo passado. Há que desenvolver uma autoconstrução proveniente da inspiração e imaginação em que o presente em metamorfose se constrói já com futuro. A escrita imaginal, a poesia, a pintura, a caligrafia, o teatro, etc., são buscas “utópicas” que permitem propostas proféticas em busca de uma construção futurante. É interessante trabalhar o ponto de vista de Joe Dispenza (2013), *Como criar um novo eu*, em que desenvolve uma metodologia fundamentada num paradigma quântico que já não se compadece com o mecanicismo e o dualismo do paradigma cartesiano e newtoniano ou ainda a visão lógico-positivista da modernidade racionalista.

O trabalho que realizei ao longo de vários anos, através da construção de um diário síntese, baseia-se na minha “história de vida” tomando em linha de conta o *diário intensivo* de Ira Progroff (1984).

Este trabalho pode abrir portas à investigação criativa futurante se se tornar descrição de “sinais” e referências simbólicas, que pré-anunciam mensagens potenciais reveladoras se tivermos uma observação inspirada sobre os acontecimentos que se desenrolaram na nossa vida.

Essa descrição exige experimentação sucessiva de novas “gre-lhas” para uma descoberta-encontro e uma ressonância entre quem procura e aquilo que é procurado.

A metodologia *goetheanística*, ou seja, a preocupação de Goethe em conjugar a observação objetiva e a subjetividade e ainda a vivência entre acaso e necessidade, entre o que é endógeno e o que é exógeno, o caos e a ordem, verticalidade e horizontalidade, luz e trevas, possibilitam dialogias que impedem a exclusão típica do dualismo mecanicista. Os trabalhos de Jung (1979), Corbin (1976), Durand (1995) e Morin (2013) são do maior interesse para a valorização desta dialógica.

Conicionados pela filosofia ocidental, a nossa tradição cultural oscila bipolarmente entre platonismo e aristotelismo, cartesianismo e vitalismo, idealismo e materialismo, entre outros.

No trabalho de investigação histórica em que enquadrámos a nossa preocupação sobre as pistas concretas da nossa vida, encontrámos marcos

indelévels que hegemonomizam a objetividade dos factos. Mas queremos também convocar sonhos e pesadelos, desânimos e alegrias, vivências íntimas e poéticas, estados de alma que vamos acumulando ao longo da nossa biografia. No corpo, as feridas caracteriais inscrevem-se na história da alma. E a história da alma articula-se com a biografia corporal. Neste sentido trabalhei com os textos de Wilhelm Reich (1975) e fiz formação em bioenergia que muito me ajudou.

Esperemos que nesta investigação biográfica o “imaginal” não se apague no factual.

Devo estas considerações ao facto de ter lido muitas autobiografias e por outro lado me ter debruçado sobre o estudo da minha própria autobiografia. Para isso apoiei-me nos trabalhos de Ira Progoff (1984), Gudrun Burkhard (1999), Edgar Morin (2013), entre outros.

Esther Harding (1968), aluna de Jung, compara o modelo da metamorfose biográfica à metodologia goethenística investigando assim a metamorfose da evolução humana nas quatro etapas:

1. do nascimento à maioridade, que constitui a primavera da vida;
2. da maturidade à luta pela realização, que constitui o verão da vida;
3. a maturidade realizada, que constitui o outono da vida;
4. a procura da sabedoria, que constitui o inverno da vida.

Esta trama biopsicosociológica, aparece também na tradição oriental, em particular no taoísmo e pode resumir-se ao seguinte provérbio chinês: 20 anos para aprender, 20 anos para lutar, 20 anos para realizar e 20 anos para amadurecer espiritualmente.

Ira Progoff (1984), autor do célebre método do diário intensivo, propõe ciclos de dez anos (ciclos convencionais que podem ser flexíveis) nos quais se pode revelar a consolidação desses períodos sem, contudo, se impor um plano telefinalista, abstrato e determinista. Só didaticamente se podem aceitar contornos esquemáticos que possam balizar o fio orgânico maleável e rubro da vida.

Também Treichler (2005) e Fintelmann (2006), na esteira de Rudolf Steiner (2014), orientam o estudo biográfico para o autodesenvolvimento como um itinerário de vida, uma caminhada onde vários sistemas probatórios, “ritos de passagem” conscientemente assumidos ou não, fazem descobrir a metamorfose das etapas e o sentido implícito duma vida.

Trata-se do estudo biográfico como percurso iniciático, em que cada etapa explicita uma “metanóia”, isto é uma mudança qualitativa na individuação, de que podemos ter consciência nas novas atitudes que assumimos.

As contribuições da sabedoria, do senso comum, dos filósofos, dos psicólogos e dos biógrafos, sugerem hipóteses duma fluidez da vida concreta que oscila entre mover-se num contexto e sistemicamente agir sobre esse contexto através da singularidade concreta e pessoal, num universo abstrato e impessoal.

Pode-se encontrar uma estrutura triádica flexível, em cada período, que exprime a hegemonia ora de fatores metabólicos e voluntaristas, ora de ritmos e emoções, ora de fatores intelectuais ou neuro-sensoriais. É aquilo que se costuma designar como vontade, sentimento e pensamento ou, corpo, alma e espírito na antropologia esotérica tradicional de Pappus (1995) assim como na antroposofia de Rudolf Steiner (2014).

Não basta, no entanto, dar-mo-nos conta das metamorfoses da pessoa. As transições são importantes e é preciso articular a metamorfose pessoal no quadro contextual. Esse quadro histórico-político tem referentes exógenos. Daí a importância da explicitação desses fatores na biografia da própria pessoa.

A dificuldade e a complexidade exigem a prática da compreensão interpretativa, pilotando a decifração e corrigindo-a à medida que se vai fazendo.

Estamos, como refere Gadamer (1998), sempre a rascunhar quando aceitamos que a compreensão é “ser em projeto”. Por isso escrevinhamos para retificar à medida que vamos descobrindo o sentido, mas sabemos também que o “fazer sentido” vai mudando em nós e nos contextos.

A consciência serve para nos darmos conta dos preconceitos e dos reducionismos com que habitualmente delimitamos o outro. Mas, compreender o outro só é possível com uma dose de distanciamento e impulso divinatório humilde. Com inspiração e imaginação controlada podemos ter uma antevisão possível do que o outro poderá ser... Mas, ainda assim, o mistério irreduzível ficará para sempre.

O trabalho biográfico, se tivermos em conta a individuação, só faz sentido quando alicerçado e sistemicamente articulado no contexto histórico e no paradigma tecno-civilizacional.

O seminário sobre a biografia humana, dirigido por Gudrun Burkhard (1999), os “trabalhos” com a equipa de estudo sobre Gurdjieff e a investigação em pedagogia iniciática com Pierre-Yves Albrecht, permitiram-me alargar o auto e o hétero conhecimento.

Também as leituras que fiz de Andreas Ebert levaram-me em busca de um olhar sensível na tentativa de conseguir interpretar o “outro”: decifrar impondo limites à subjetividade sem abandonar a inspiração do “imaginal” e o trabalho sobre os quatro temperamentos e as “personagens-tipo” do Eneagrama (Ebert, 2011).

Tudo isto implica aproximações metodológicas várias. Exige também uma logística que nos permita fundamentar o alicerçamento da nossa vida num ecossistema mais vasto, contexto histórico, geográfico e civilizacional.

Durante um longo período é necessário juntar fotografias, estabelecer cronologias, itinerários, diários, correspondência, diplomas, etc. Uma vez constituído este acervo documental, marcas da nossa vida, estamos aptos a constituir o enquadramento biográfico onde ficam alinhadas as principais datas dos acontecimentos, os lugares e as pessoas. A análise de álbuns fotográficos da família e amigos constituem não apenas âncoras desse desenrolar cronológico, mas possibilitam formas potencializadoras das recordações passadas.

O acervo documental, a iconografia, os dados meticulosamente recolhidos não impõem proibições a outras possíveis realidades que não conhecemos.

Com toda esta panóplia de conhecimentos e vivências vamos tentando compreender a personagem singular. Contudo, a intangibilidade e a impossibilidade de abarcar a singularidade da pessoa é uma realidade que se pode suprir pontualmente com o apelo da memória de terceiros.

Afinal, aquilo que fazemos quando alargamos os vetores para uma maior compreensão humana, é contribuir para aumentar o nosso assombro que é a nossa consciência cada vez mais alargada duma realidade concreta e encantatória que nos cerca.

Tentarei dar um exemplo concreto através de um resumo abrangente, do que foi o estudo de anos, sobre a minha autobiografia. Trata-se de uma reflexão sobre o meu processo evolutivo e contraditório nos ciclos das formas de pensar pessoal. Tenho consciência deste “eu” aqui e agora, entre vários “eus” múltiplos em etapas diferentes da minha história biográfica em lugares diversos.

“Eus” múltiplos no fluir da vida, revividos e revisitados com o “eu” consciente do “aqui agora”, mas, todavia, um “eu” perene e permanente embora renovável. Assim consigo perceber e compreender a manta de retalhos do meu viver. Sou sujeito e objeto ao mesmo tempo e posso, eventualmente, pilotar com distância e ética, a metamorfose permanente do

meu ser na mudança do mundo, da sociedade e deste meu envolvimento consciente e também inconsciente.

OS CICLOS DA MUDANÇA

Há um fio condutor que dá sentido a esta autobiografia que fui fazendo, construindo-me com a consciência de ter consciência disso ao intervir na minha própria construção. As divisórias, nos grandes ciclos que se seguem, são explicitadas pelas mudanças de mentalidade que fui adquirindo, por uma espécie de metanóia em que acordei para novas formas de pensar. Não seguem a mesma cronicidade formal dos decénios em que dividi a busca da minha história de vida. Surgem como *insights*, mudanças qualitativas no interior e na demanda desta nossa história:

1. primeiro ciclo: até aos 17 anos vivi num nimbo de catolicismo e cristianismo misturando, em especial na adolescência, Cristo, Gandhi, Schweitzer, Krishnamurti e Mumford, através de leituras dispersas que fazia e da “consciência possível” que experimentava sobre esses assuntos;
2. segundo ciclo: depois dos 17 anos e sobretudo a partir da universidade, avizinhei-me dum personalismo existencialista em que, mantendo o Gandhismo de Tagore acrescentei Mounier, Camus e Sartre que misturei com um ainda insípido marxismo. Gerou-se uma sopa ideológica construída com Yoga, Gandhi, Danilo Dolci, Garaudy, etc. Este foi o meu antifascismo inicial que desenhava o meu perfil ideológico quando fui preso na greve dos estudantes em 62 e depois em 63, quando estava na tropa;
3. terceiro ciclo: aos 25 anos, com o exílio, um marxismo básico de Georges Politzer a Nikitine forjou uma aproximação a Mao Tse Tung, Che Guevara, Gramsci e outros teóricos marxistas que fui lendo como Wright Mills, Charles Betheleim, Pierre Bourdieu, Henri Lefévre, Gilbert Murry, Roger Garaudy, Althusser, etc. Também fizeram parte das minhas leituras outros teóricos não marxistas e até críticos como Raymond Aron, que foi meu professor na Sorbonne, Alain Touraine e Georges Friedmann, também meus professores na École Pratique des Hautes Études;
4. quarto ciclo: com o Maio de 68, um anarco-maóismo e muita ecologia, Reich e utópicos autonomistas, fui-me consolidando em torno duma teoria da complexidade política alternativa. Essa experiência foi muito marcada pela minha frequência no Institut de Recherche et de Formation en vue du Développement Harmonisé, fundado pelo Padre

Louis Joseph Lebet e a minha formação paralela e mais prolongada, na Universidade de Vincennes onde realizei a minha *maitrise* em urbanismo. Este ciclo vai alargar as preocupações conceptuais da minha filosofia académica que começara na Universidade de Coimbra, para preocupações sociológicas e topológicas que se vão tornar dominantes na minha opção ecológica;

5. quinto ciclo: esta complexidade que foi sendo construída integra agora a poética duma gnose e do espiritualismo que reforça a visão da ecologia como ecosofia abrangendo preocupações de Serge Latouche, Pierre Rabhi e releituras intercivilizacionais que me tornam mais aberto a transculturalidades africanas, orientais e ameríndias. Trata-se de um alteromundialismo em que surgem pensadores como Edgar Morin, Serge Latouche, René Passet, Michel Onfray e Paul Ariés mas também preocupações de carácter espiritualista como os gnósticos e outros, como Mestre Eckart, Jacob Bohem, Rudolf Steiner, Gurdjieff, Pierre Rabhi, George Steiner, etc.

Deixo-me assim penetrar, especialmente depois da morte da minha filha Cristina, por uma espécie de filosofia *new age* onde experimentei demandas iniciáticas. Fiz viagens a Findhorn, ao Goetheanum, a diversos centros antroposóficos e ainda a outros centros como os sufis, maçons, etc. Contudo, não se trata de uma conversão e abandono de uma vida que, embora com mudanças, constituiu um caminho permanente de grandes linhas que mantiveram de uma forma constante grandes pilares na minha formação. Assim, encontro ainda hoje uma contribuição importante vinda do marxismo ao mesmo tempo que correntes libertárias se envolveram no degelo do dogmatismo juvenil que me marcou. Também heresias espirituais, gnósticas e outras corrigiram sempre credulidades e fidelismos dogmáticos.

Estes cinco ciclos epistémicos acompanham de forma orgânica leituras romanescas que vêm desde os romances de aventura da minha adolescência, Salgari, Alexandre Dumas e Charles Dickens até aos romances mais ou menos iniciáticos de Goethe, Herman Hesse e René Daumal. Em poesia uma linha mais constante vai-se consolidando em torno de Tagore, Nazim Hikemet, Pablo Neruda, Pessoa e Novalis.

REFERÊNCIAS

Albrecht, P.-Y. (1998). *Le devoir d'Ivresse*. Paris: Ed. Georg.

- Albrecht, P-Y. (2004). *Au coeur des Zaouïas - rencontre avec des soufis guérisseurs*. Paris: Ed. Presses de la Renaissance.
- Barbier, R. (1989). La recherche-formation existentielle. In G. Pineau & G. Jobert (Eds.), *Histoires de vie* (pp. 101-122). Paris: L'Harmattan.
- Burkhard, G. (1999). *Homem e mulher: a integração como caminho de desenvolvimento*. São Paulo: Antroposofica.
- Corbin, H. (1976). *L'archange empoupré*. Paris: Fayard.
- Delors, J. (Ed.). (2012). *Educação um tesouro a descobrir. Relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI*. Lisboa: Cortez.
- Delory-Momberger, C. (2000). *Les histoires de vie: de invention de soi au projet de formation*. Paris: Anthropos.
- Dispenza, J. (2013). *Como criar um novo eu*. Alfragide: Lua de Papel.
- Durand, G. (1995). *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70.
- Ebert, A. (2011). *A espiritualidade do eneagrama*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- Fintelmann, V. (2006). *Préparer sa vieillesse*. Paris: Ed. Aethera.
- Gadamer, H. G. (1998). *O problema da consciência histórica*. V.N. Gaia: Ed. Estratégias Criativas.
- Harding, E. (1968). *The I and the not I, a study in the development of consciousness*. Princeton: University Press.
- Josso, M. C. (2000). *La formation au cœur des récits de vie: expériences et savoirs universitaires*. Paris: L'Harmattan.
- Jung, C. G. (1979). *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Lejeune, P. (2005). *Signes de vie: le signes de vie pacte autobiographique*. Paris: Seuil.
- Morin, E. (2013). *Mes philosophes*. Paris: Fayard/Pluriel.
- Papus, G. (1995). *Tratado elementar de magia prática*. São Paulo: Edições Pensamento.
- Pinau, G. (2006). As histórias de vida em formação: gênese de uma corrente de pesquisa-ação- formação existencial. *Educação e Pesquisa*, 32(2), 329-343. Retirado de <https://www.scielo.br/pdf/ep/v32n2/ao9v32n2.pdf>
- Progoff, I. (1984). *Le journal intime intensif*. Montréal: Les Editions de l'Homme.

- Rodrigues, J. (2003). A corrente espiritual Soufi no Islão como forma de compreensão em torno da universalidade e do diálogo com as restantes religiões em África. In A. Gonçalves (Ed.), *O Islão na África Subsariana – Livro de atas do 6º Colóquio Internacional 'Estados, poderes, e identidades na África subsariana'* (pp. 35-44). Porto: CEA/FLUP.
- Reich, W. (1975). *Analisis del character*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodrigues, J. (2007). *Pedagogia para uma sustentabilidade*. Porto: ISMAT - Cadernos de Arquitetura.
- Steiner, R. (2014). *O mistério dos temperamentos*. São Paulo: Antroposofica.
- Treichler, R. (2005). *Les troubles psychiques au cours de la vie*. Paris: Triades.

Citação:

Rodrigues, J. (2020). Introdução ao trabalho autobiográfico. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 141-150). Braga: CECS.

MARIA LUIZA CARDINALE BAPTISTA

malu@pazza.com.br

**Amorcomtur – Grupo de Estudos e Produção em Comunicação,
Turismo, Amorosidade e Autopoiese (CNPq-UCS), Universidade de
Caxias do Sul, Brasil / Universidade Federal do Amazonas, Brasil**

QUEM É O SUJEITO DA COMUNICAÇÃO? A PERSPETIVA DO SUJEITO-TRAMA

RESUMO

O presente artigo discute a subjetividade contemporânea, na sua dimensão caosmótica, complexificada também pelos processos de mediatização, em tempos de internacionalização. Trata-se de relato de discussão pertinente a pesquisas realizadas na Universidade de Caxias do Sul, Brasil, com o apoio do CNPq. As investigações são transdisciplinares, com orientação qualitativa para a construção das estratégias metodológicas. O texto apresenta aspectos do processo teórico até a complexidade subjetiva que caracteriza os estudos comunicacionais contemporâneos, de interação direta ou mediada por dispositivos tecnológicos de comunicação. Com referencial esquizoanalítico, apresenta a proposição de sujeito-trama, composição de campo subjetivo caosmótico, marcado por múltiplos atravessamentos, também resultantes de fenômenos complexos, de agenciamentos midiáticos-socioeconômicos-políticos e culturais.

PALAVRAS-CHAVE

comunicação; subjetividade; caosmose; sujeito-trama; esquizoanálise

INTRODUÇÃO¹

O título deste artigo teve três origens diferenciadas.

Uma das origens remonta ao tema de um trabalho de alunos da disciplina Psicologia da Comunicação. “Quem é o sujeito da comunicação?”, eu lhes perguntei. A ideia era fazê-los compreender a complexidade da definição de “sujeito”, a partir da escolha de objetos empíricos. Uma das alunas dizia: “pensamos uma coisa, mas achamos que você não vai concordar. Não sabemos se pode ser, se o que pensamos é muito doido, se dá para estudar isso também... Nós pensamos que o sujeito da comunicação pode ser um taxista”. E todos riram. Eles queriam analisar, em Psicologia da Comunicação, a situação empírica da comunicação com os taxistas. Para surpresa deles, respondi: “e por que não?”. Na verdade, eu não considerava estranha essa opção. Era diferente do que vinha sendo proposto até então. Era um enfoque diferenciado para objeto de pesquisa. Na verdade, estudar a comunicação não tem necessariamente a ver com os meios de comunicação, com os média. A comunicação é o elemento essencial de qualquer interação entre sujeitos e “dentro” dos próprios sujeitos.

Outra pista surgiu-me no Congresso da Associação Latino-Americana de Pesquisa em Comunicação (ALAIIC), na Argentina. Na época, emergiu a discussão sobre o objeto da Comunicação Social. Alguns participantes defendiam que a Comunicação Social só pode ser considerada a partir da tecnologização dos meios, no século XIX, marcante pelo avanço tecnológico comunicacional. Segundo esses participantes no debate, não se pode falar em Comunicação Social antes do surgimento dos média, do espaço público mediático da imprensa. Nessa visão, a comunicação teria que ser necessariamente mediada por dispositivos, que permitiriam o fluxo informacional entre sujeitos de uma sociedade da comunicação. Eu não partilho desta visão. Penso que é necessário pensar a comunicação como mediação no seu sentido mais amplo.

A terceira fonte de inspiração foi uma ideia repetida pelos professores de Gramática, ao longo da minha vida: “o sujeito da frase é quem faz a ação”. O sujeito, no seu sentido atomizado, é quem faz a ação. No entanto, se a ação na comunicação tem, como essência, a ideia de compartilhar sentidos, informações, dados, significações, então podemos concluir que o sujeito da comunicação nunca poderá existir sozinho, será sempre parte

¹ Uma versão original (Baptista, 2014) deste texto foi apresentada no VI Colóquio Brasil-Estados Unidos de Ciências da Comunicação, evento componente do XXXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, promovido pela Intercom (Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação), realizado em Foz do Iguaçu de 2 a 5 de setembro de 2014.

de um coletivo. Não é possível analisá-lo individualmente, isoladamente, porque a comunicação se dá na partilha, na interação, no encontro de corpos que, nesse acontecimento, se contagiam mutuamente com inflexões de sentidos, com direcionamentos de significações que fazem com que eles, a partir desse momento de interação, estejam em outra condição, em outro lugar no universo de suas vidas. Em síntese: quando a comunicação acontece, ela reinventa os sujeitos, ainda que infimamente, fazendo-os seguirem uma existência a partir do “acontecimento comunicacional” que os transformou e que, em certas ocasiões, os desterritorializou.

Sejamos claros: a interrogação sobre o sujeito da comunicação não pode ser compreendida se não formos capazes de repensar a noção castradora de “indivíduo psíquico” no processo de comunicação. Implica necessariamente uma reflexão sobre a interface das áreas da Comunicação e da Psicologia, na busca de compreender o processo comunicacional. E, acima de tudo, trata-se de compreender o viés subjetivo desse processo constituindo o que venho denominando como “psico-comunicação complexa”. Nos meus 25 anos de docência e pesquisa na área da Comunicação, tenho procurado estabelecer interface com outras áreas do saber. As minhas pesquisas, em nível de mestrado e doutorado, na Universidade de São Paulo, foram transdisciplinares, com ênfase na interface nessas duas áreas, Psicologia e Comunicação, e com a perspectiva de discutir aspectos subjetivos em diferentes processos de comunicação. As pesquisas que se seguiram, como pesquisadora e docente, em outras cinco universidades brasileiras, tiveram a mesma marca.

Sendo um trabalho teórico recente, este texto decorre do estudo realizado na Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil, intitulado “Imagem, sujeito e mídia”, bem como de outros dois estudos: “Usina de saberes em comunicação e desterritorialização desejante em turismo e comunicação”. São estudos desenvolvidos em práticas de pesquisa no grupo que coordeno: “Amorcomtur! Grupo de estudos em comunicação, turismo, amorosidade e autopoiese”. Os meus estudos sobre Comunicação e Turismo dedicam-se, especialmente, à análise dos sujeitos, dos laços subjetivos e dos processos de afetivação desejante desses sujeitos, ou seja, o que os põe “em movimento”.

Da noção mais genérica de comunicação-trama, que defendi na tese de doutoramento, apresento, neste texto, o conceito de “sujeito-trama”, como composição de campo subjetivo caosmótico, em suas imbricações complexas.

EM BUSCA DO SUJEITO DA COMUNICAÇÃO

Poucos duvidam que a contribuição da Psicanálise é muito importante para se compreender a noção de “sujeito da comunicação”. Sigmund Freud (1976) contribuiu para compreender os mecanismos psíquicos do nosso consciente. Contudo, nos seus começos, a Psicanálise de Freud (1976) adotou as características dominantes na ciência da época, com seus traços mecanicistas, cartesianos e reducionistas. Embora nos desse algumas pistas para entender o social, a sua base foi o indivíduo, como um ser psíquico, a unidade central de análise. Esse mesmo indivíduo teve o seu campo psíquico fragmentado em instâncias psíquicas – ao nível da explicação do funcionamento. Freud (1976) parte de um sujeito, em si mesmo marcado essencialmente pelo coletivo familiar, embora apresente alguns trabalhos que apontem para o social, como é o caso de “Psicologia das massas e análise do ego”, “Totem e tabu”, “O mal-estar na civilização”, entre outros. Obstinado, Freud (1976) lançou-se na tarefa de demonstrar o caráter científico da Psicanálise em coerência com os pressupostos científicos positivistas dos começos do século XX. A própria metáfora do edifício desse sujeito psicanalítico expressa isso. “As teorias da resistência e da repressão do inconsciente, da significação etiológica da vida sexual e da importância dos acontecimentos infantis são os elementos principais do edifício teórico psicanalítico” (Freud, citado em Mezan, 1991, p. 4).

Considero importantes e muito úteis as concepções freudianas para compreender o ser humano e a sua condição de sujeito da comunicação. O criador da Psicanálise e seus seguidores ou opositores construíram um cenário com elementos conceituais com que se pode trabalhar ainda hoje. Há, no entanto, que se considerar a “transformação da paisagem” psicossocial.

Houve, certamente, um processo de complexificação que necessita de ser levado em conta. Uma das marcas de constituição do universo da psico-comunicação é a abordagem do “indivíduo” como uma unidade discreta indiscutível e não do processo que origina o “sujeito”. Nesse sentido, muitas vezes, as relações – e, portanto, a “comunicação” – tiveram uma explicação reducionista. A origem da palavra indivíduo explicita isso. Deriva de *individuum*, tradução latina do grego *atomon*. Pela etimologia, pode-se depreender a noção de átomo, unidade mínima indivisível, aqui, no caso, da sociedade.

O que se percebe é que, ao longo da história da “Comunicação”, diferentes pressupostos teóricos e concepções de mundo foram acionados para tentar responder à pergunta foco deste artigo. Mattelart (1999) faz uma retrospectiva, nesse sentido, que nos ajuda a pensar esta problemática. Ele

cita, em princípio, a perspectiva da Psicologia das Massas, como é o caso das obras de Sighele e Le Bon. Alguns trabalhos do final do século XIX, por exemplo, envolveram a perspectiva da psicologia das massas como manipuladas, através da sugestão. A primeira edição da obra de Sighele tinha sido publicada em 1891. Já na segunda edição, de 1901, o autor retrata o jornalista como “um agitador e seus leitores como o gesso molhado sobre o qual sua mão deposita sua marca” (Mattelart, 1999, p. 23). As teorias dos dois autores foram bastante estruturadas a partir da influência dos conceitos de contágio, sugestão e alucinação. No final do século XIX, início do século XX, o sujeito da comunicação era o emissor poderoso, detentor das tecnologias que possibilitaram o contato com a “massa manipulada”.

Le Bon teorizou sobre a Psicologia dos Povos e deu ênfase ao fator racial na argumentação sobre a “alma da massa”, como uma espécie de ser com autonomia com relação aos indivíduos que a compõem. Com Gabriel Tarde, um dos fundadores da Sociologia, a discussão avançou no sentido de constituir uma distinção entre massa e público. “Ao contrário da massa, conjunto de contágios psíquicos essencialmente produzidos por contatos físicos, o público ou públicos, produto da longa história dos meios de transporte e de difusão, ‘progridem com a sociabilidade’” (Mattelart, 1999, p. 24).

Mattelart lembra que a visão de Tarde também é bastante influenciada pelo conceito de “sugestão”, duramente questionado por Freud, no clássico texto “Psicologia das massas e análise do ego”. O seu mérito parece ter sido o destaque da “natureza subjetiva das interações sociais para evitar a reificação dos fatos sociais” (Mattelart, 1999, p. 26) Essa perspectiva o aproxima de Georg Simmel e da possibilidade de compreender o que este último chama de duplo processo paradoxal que compõe o social: a associação e a dissociação, enquanto aborda o fundamento psicológico da personalidade urbana. Trata-se, aqui, da capacidade de o indivíduo associar o que está separado e também de separar, possibilitando uma outra ordem de significação.

Depois da influência do que se convencionou chamar de Escola de Chicago, pode-se destacar o papel do funcionalismo no pensamento das Ciências da Comunicação. A tentativa de compreender “o comportamento”, “as reações”, as “respostas”, os efeitos caracterizam bem a perspectiva funcionalista da comunicação no século XX. No Brasil e na América Latina, os estudos de comunicação foram marcados pela influência dos pressupostos da Revolução Científica (Beltrán, 1981; Barbero, 1989; Freitas, 1978; Madrid, 1984; Sousa, 1995). Durante a maior parte do século XX, os estudos utilizaram o modelo vertical mecânico-reducionista-cartesiano, que

considera a comunicação como um processo em que um emissor emite e um recetor recebe uma mensagem, utilizando um canal, um código, para um recetor que recebe ou, no máximo, poder responder, reagir, produzindo *feedback*. E esse modelo comunicacional influenciou muitas das correntes teóricas das Ciências da Comunicação: funcionalismo, teoria da dependência, teoria da escola de Frankfurt (Santos, 1992; Sousa, 1995; Wolf, 1987).

Entendo modelo mecânico como sendo aquele em que não há nem verdadeiros atores nem verdadeiros intercâmbios. É o modelo em que comunicar é fazer chegar uma informação, um significado já pronto, já construído, de um polo a outro. Nele, a receção é um ponto de chegada daquilo que já está concluído. (Barbero, citado em Sousa, 1995, p. 40)

A grande rutura vai ocorrer nos anos 1990, quando algumas teorias, desenvolvidas no pós-Maio de 1968, se consolidam, abrindo caminho para um olhar mais complexo, para os processos socioculturais, para a subjetividade e para a comunicação (Sousa, 1995). Nesse viés se destacam vários autores, cada um à sua maneira, propondo a ampliação do olhar para os processos de interação de sujeitos, para a produção simbólica, para a movimentação subjetiva no tecido social.

NA COMUNICAÇÃO-TRAMA, A TRAMA SUBJETIVA

Em determinado momento, na construção da minha tese sobre os processos de escrita dos jovens adultos, propus a seguinte definição²: comunicação é a interação de sujeitos, através do fluxo de informações entre eles, numa espécie de trama-teia complexa, composta tanto de elementos visíveis quanto invisíveis, corporais e incorporais, significantes e a-significantes, podendo ser ou não mediada por dispositivos tecnológicos, na constituição de algo como um campo de força de encontro de energias, decorrente dos universos de referência de cada sujeito envolvido. Quer dizer, encontro de universos de sujeito, universos subjetivos (Baptista, 2000, pp. 33-34). Penso que a conceção ainda é válida como síntese do meu pensamento sobre o conceito de comunicação. Tenho, no entanto, refletido muito sobre o trecho que se refere ao “fluxo de informações entre

² O conceito está apresentado no artigo “Comunicação, amorosidade e autopoiese” (Baptista, 2004), um dos textos síntese dos pressupostos teóricos com os quais trabalho. Também está desenvolvido na minha tese de doutoramento, defendida na Universidade de São Paulo (Baptista, 2000).

os sujeitos”. Entendo que não é apenas um fluxo de informação que se produz no processo interacional em que ocorre a comunicação, mas algo mais denso, intenso, avassalador, um “encontro de corpos” que remete para o pré-individual, lembrando a noção de “corpos sem órgãos” de Félix Guattari (1992)³. Mais tarde, pude aprofundar esta questão a partir de outras leituras do autor e de pesquisas com base nesse referencial.

Num texto de proposição da *Nova teoria da comunicação*, Ciro Marcundes Filho (2013) cita Deleuze, fazendo referência a “coisas que me violentam”, como as que nos fazem pensar, porque nos tocam de maneira particular. Não são apenas sinais. Nessa perspectiva, penso que a “violência” envolve a intensidade da desterritorialização, no encontro de universos existenciais, a partir do choque de singularizações subjetivas, agenciadas por máquinas abstratas. Nesse sentido, parece esclarecedora a fala de Guattari (1992, p. 162): “não se poderá mais falar do sujeito em geral e de uma enunciação perfeitamente individuada, mas de componentes parciais e heterogêneos de subjetividade de ‘agenciamentos coletivos de enunciação’ que implicam multiplicidades humanas”. O agenciamento das máquinas abstratas passa, por sua vez, pelo engendramento de um complexo sistema maquínico, constituído por múltiplos componentes. Segundo Guattari (1992), são:

- componentes materiais e energéticos;
- componentes semióticos diagramáticos e algorítmicos (planos, fórmulas, equações, cálculos que participam da fabricação da máquina);
- componentes sociais, relativos à pesquisa, à formação, à organização do trabalho, à ergonomia, à circulação e à distribuição de bens e serviços produzidos;
- componentes de órgão, de influxo, de humor do corpo humano;
- informações e representações mentais individuais e coletivas;
- investimentos de “máquinas desejanter” produzindo uma subjetividade adjacente a esses componentes;

³ O conceito de “corpo sem órgãos” proposto em *O anti-Édipo*. Ovídio Abreu Filho (1998) comenta o conceito a partir de análise da sequência de livros de Deleuze e Guattari, intitulada *Mil Platôs*. Trata-se de um conceito que permite pensar o desejo como processo que produz o campo de imanência de seus agenciamentos e não na dependência da ideia do corpo como origem das necessidades e lugar dos prazeres. Criar, selecionar e articular os corpos sem órgãos plenos, eis o programa da esquizoanálise.

- máquinas abstratas se instaurando transversalmente aos níveis maquínicos materiais, cognitivos, afetivos, sociais, anteriormente considerados.

O “terreno” agora começa a ficar menos firme, mais complexo, mas a sua compreensão demanda alguns esclarecimentos teóricos, pertinentes à esquizoanálise.

CAOSMOSE SUBJETIVA E MEDIÁTICA

O cenário caosmótico está sendo considerado, aqui, conforme a perspectiva do psicoterapeuta e filósofo Félix Guattari. Esse autor, juntamente com o filósofo Gilles Deleuze, representa uma importante visão teórica que emergiu no século XX, denominada como esquizoanálise (Deleuze & Guattari, 1995).

Ela questiona dois equívocos científicos. O primeiro equívoco assenta no pensamento de Sigmund Freud (1976): a descoberta do inconsciente e a proposição da Psicanálise como ciência voltada essencialmente para o “indivíduo”. O segundo mal-entendido tem a sua origem numa interpretação apressada da teoria da comunicação de Karl Marx, com o viés explicativo das relações de produção capitalista, com predomínio da noção “economicista” de capital, como sendo o principal definidor da relação entre dominantes e dominados. Tal como defende Michel Foucault (2001), a teoria do sujeito marxista coloca a origem econômica do poder como essencial na compreensão do ser social. Os elementos de determinação ligados ao individual psíquico e biológico são, com algumas exceções, considerados menos irrelevantes ou, mais simplesmente, desprezados.

A perspectiva esquizoanalítica considera o sujeito “em situação”, em sua complexidade e múltiplos agenciamentos/atravessamentos, com uma subjetividade decorrente de processos de produção (Guattari & Rolnik, 1986; Rolnik, 1989, 1992a; 1992b; 1992c; 1993). Guattari fala de uma subjetividade maquínica, produzida através de dispositivos múltiplos de subjetivação, dispositivos maquínicos agenciados em um contexto de ordem capitalística. Neste contexto, os meios de comunicação agem como equipamentos coletivos de produção de subjetividades, que interagem com outros dispositivos, compondo universos de referência significantes e a-significantes.

A esquizoanálise considera uma lógica produtiva, de maquinismos abstratos e concretos, em que o sujeito está atravessado/tranversalizado

por múltiplos sistemas maquínicos que o constituem. Esses sistemas são fatores/equipamentos coletivos de produção de subjetividade, assim como Guattari (1992) define os meios sociotécnicos e, entre eles, os de Comunicação Social. Essa perspectiva teórica, concebida e representada principalmente por Deleuze e Guattari (1995), questiona os complexos freudianos e o caráter universalizante das concepções da Psicanálise – tanto a partir de Freud como de alguns dos seus sucessores, como o próprio Jacques Lacan. Entendo que Deleuze e Guattari (1995), não negando totalmente a validade dos ensinamentos da Psicanálise, acabam por questionar duramente a rigidez totalitária do estruturalismo dessa teoria. A esquizoanálise aborda a complexidade das relações e o universo de produção de subjetividade não olvidando a mediação, o atravessamento, dos dispositivos maquínicos, entre eles, os mediáticos.

A expressão *caosmose* dá título a um livro de Felix Guattari (1992): baseia-se na junção de três palavras: caos, osmose e cosmo. A associação das palavras, nessa fusão, informa sobre a condição caótica e de osmose que caracteriza o cosmo. Os processos comunicacionais englobam tanto os universos corporais com os incorporais, as dimensões visíveis e invisíveis que se entrelaçam, na produção da trama complexa, de saberes, de vivências, de sujeitos. Estes sujeitos estão envolvidos em relação, por muitos agenciamentos, em uma engrenagem maquínica⁴ que se movimenta por maquinismos abstratos, mais que nas expressões semiológicas e nas axiomáticas territorializadas⁵.

Nesse sentido, a *caosmose* é a característica fundamental do mundo contemporâneo, marcado pelo caos em múltiplas dimensões – social, económico, político e também em termos de maquinismos e redes mediáticas. Vivemos num mundo em que alternam duas éticas fundamentais:

⁴ Aqui é importante fazer a ressalva, no sentido de que os maquinismos a que me refiro têm sustentação teórica nos textos de Deleuze e Guattari (1995). Para Guattari (1992), a máquina não é a máquina mecânica, mas representa um conjunto de fluxos e engendramentos, concretos e abstratos, onde feixes interacionais vão constituindo algo como um campo de potência para devires. Essas máquinas abstratas podem ser desde uma instituição, como uma universidade, ou um território geográfico, como um país, mas no que elas extrapolam o visível, o dizível, o concreto. Tudo isso é considerado, mas sempre em condições simultâneas, ao que escapam as leis e padronizações narrativas de qualquer organização maquínica.

⁵ O termo território também precisa de ser revisto com base na esquizoanálise, representando algo maior que uma delimitação geográfica física. Território é a configuração de limites passíveis de serem compreendidos na sua dimensão flexível, móvel, mutante, por natureza. Territórios são cristalizações existenciais. Podem estar expressando regiões, mas sempre, no sentido esquizoanalítico, vão representar mais do que a descrição lógica, racionalista e reducionista teve a tendência a fazer, na ciência clássica. Os feixes de fluxos incorporais a-significantes, em constante transformação, constituem o território e são postos em ação na desterritorialização.

a dos corpos sensíveis em comunhão harmoniosa com o coletivo e a das máquinas-corpos como uma economia-narcísica do sujeito.

A perspectiva esquizoanalítica acredita que duas lógicas permeiam a tessitura ética, na contemporaneidade: a lógica pulsátil (presente nos corpos vibráteis, que não repelem o mundo da sensorialidade, visto que procuram uma existência plena e para isso desejam afetar e ser afetados) e a lógica maquínica (presente nos corpos transformados em máquinas homeostáticas, que perdem qualquer potência de expressão e constroem uma economia narcísica do sujeito). (Peres, Borsonello & Peres, 2000, p. 37)

A heterogênese caosmótica apresenta-se dividida dentro de cada um de nós. O caráter esquizo da subjetividade contemporânea, ou seja, uma subjetividade fragmentada, é atravessada por dois polos extremos: o corpo-sensível e o corpo-máquina. É por isso que cada vez mais emerge uma subjetividade do tipo “barata tonta”.

O processo comunicacional no mundo atual pode ser entendido como uma “comunicação-trama”. E o sujeito contemporâneo também pode receber essa atribuição. Ele não é “um” ser, mas uma singularidade existencial, cuja composição é sempre múltipla, plural, decorrente de múltiplas instâncias, matérias e substâncias, principalmente no plano das significações. Os universos de referências dessas singularidades foram e são formados por espécie de campos de força, literalmente uma trama existencial.

O inconsciente esquizoanalítico, segundo Guattari (1987), não se opõe totalmente ao antigo modelo psicanalítico. Primeiro, o inconsciente não se limita a elementos do mundo da representação, a conteúdos representativos, é também o “lugar de interação entre componentes semióticos e sistemas de intensidade os mais diversos” (Guattari, 1987, p. 168). Além disso, no processo esquizo não há uma sintaxe universal; ao contrário, tudo está em constante mutação no inconsciente também. Nesse sentido, as relações intersubjetivas e interpersonológicas ocupam uma posição de destaque, mas há que se considerar também a existência de múltiplas relações.

Sistemas de entidades abstratas (maquinismo abstrato), ladainhas musicais (...) traços de rostidade que não pertencem propriamente às identificações humanas, traços de animalidade, de paisageneidades, sistemas maquínicos, econômicos dos mais diversos. (Guattari, 1987, p. 169)

Do próprio Guattari (1992, p. 102), destaco a citação: “o mundo só se constitui com a condição de ser habitado por um ponto umbilical de desconstrução, de destotalização e de desterritorialização, a partir do qual se encarna uma posicionalidade subjetiva”. Há várias conexões possíveis, a partir dessa afirmação. A primeira delas é a das explosões geradoras de universos, como a desconstrução das estrelas. O mesmo parece ocorrer com sujeitos, grupos, movimentos sociais, com a eclosão de processos subjetivos de sujeitos singulares e coletivos. Dos estudos de Maturana (1998), a partir da célula, à compreensão do universo físico, com Fritjof Capra (1990, 1991, 1997), tudo parece fazer parte de uma narrativa universal. Somos o todo, somos integrantes do universo caosmótico. Entender isso parece um bom começo para entender processos comunicacionais, os acontecimentos e, principalmente, a incomunicabilidade⁶. Em tempos de globalização acelerada, aprofundar o conhecimento sobre a dimensão caosmótica dos processos de comunicação apresenta-se como uma necessidade e uma urgência.

Nesse sentido, vale a pena ressaltar, também, a conexão com o conceito de autopoiese de Maturana (1998). Autopoiese é autoprodução, reinvenção de si, o que significa desconstrução para reconstruir, posteriormente, outra condição de existência. Desterritorializar, para reterritorializar territórios existenciais, a partir de um ponto umbilical do qual “se encarna uma posicionalidade subjetiva”, para retomar a citação de Guattari (1992, p. 101). É como se Guattari dissesse que a vida se produz de explosões múltiplas e contatos de universos subjetivos, sob o que ele chama de “foco de caosmose”. Acontece uma reconciliação entre o caos e a complexidade. O foco de caosmose relaciona-se diretamente com o núcleo de autopoiese, “sobre o qual se realizam constantemente e se formam, insistem e tomam consistência os territórios existenciais e os universos de referências incorporais” (Guattari, 1992, p. 102).

Segundo a visão de Guattari (1990), a subjetividade é produzida por instâncias individuais, coletivas e institucionais. Subjetividade considerada sob o ângulo da sua produção, sem que isso signifique a retomada da dicotomia determinista infraestrutura material versus superestrutura ideológica. “Os diferentes registros semióticos que concorrem para engendrar a subjetividade não conservam relações hierárquicas obrigatórias, fixadas de uma vez por todas” (Guattari, 1990, p. 3).

⁶ Neste ponto, refiro-me às noções trabalhadas pelo grupo Filocom, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, na proposição da nova teoria da comunicação. O termo incomunicabilidade vem sendo usado pelo professor universitário Ciro Marcondes Filho, para representar as dificuldades inerentes à realização contemporânea do que ele chama de acontecimento comunicacional.

Vários são os termos que o autor utiliza para representar essa subjetividade em produção: subjetividade maquínica, esquizo, plural, polifônica. Todos indicam um engendramento múltiplo, complexo, ajudando a compreender a constituição do ser sujeito campo de forças a que venho me referindo. Reforço, então, nesse sentido, que o encontro dessas forças não é sistematizável hierarquicamente em eixos cartesianos, o que possibilitaria uma espécie de “decupagem” das forças de composição para saber as suas funções. Longe disso, compreender o sujeito passa por enveredar-se por uma trama de atravessamentos, uma espécie de nó conflitual – campo de forças, sem que exista um único fio que possa representar o início da teia da vida desse ser. Todos os fios o constituem na sua existência trama. O desafio é compreendê-lo na sua singularidade, na sua condição de sujeito-trama, no seu emaranhado do *si mesmo*.

Félix Guattari (1990) ressalta a importância de ampliar a definição de subjetividade, no sentido de abandonar a dicotomia sujeito individual/social, bem como de revisar os modelos de inconsciente. Resume em três considerações as molas propulsoras dessa discussão. Primeiro, a crescente importância dos fatores subjetivos na história da humanidade. Depois, o desenvolvimento massivo das produções maquínicas da subjetividade. E, em terceiro, a posição de destaque dos aspectos etológicos e ecológicos relativos à subjetividade humana.

A esquizoanálise não é o suporte teórico exclusivo de minhas proposições, mas é, no caso da discussão do sujeito da comunicação, a mais importante referência. Desse modo, consigo pensar o sujeito contemporâneo, como maquínico e complexo. Sujeito que vale pela sua potência. Tem sentido, como existência, à medida em que estiver em processo de autopoiese, de produção de vida. O sujeito surge, sim, na relação com o “outro”, mas este surgimento está ligado a uma relação intensa de reconhecimento, de um ver-se a si e não de introjeção dos limites, das regras do campo do “outro”, como embrião do projeto social.

REFERÊNCIAS

- Abreu Filho, O. (1998). Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. *Mana*, 4(2), 143-146. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000200008>
- Baptista, M. L. C. (2000). *O sujeito da escrita e a trama comunicacional: um estudo sobre os processos de escrita do jovem adulto, como expressão da trama comunicacional e da subjetividade contemporâneas*. São Paulo: ECA/USP.

- Baptista, M. L. C. (2004, setembro). *Comunicação, amorosidade e autopoiese*. Comunicação no IV Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom, XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Porto Alegre. Retirado de <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/142120151171703635339999300420813463589.pdf>
- Baptista, M. L. C. (2014, setembro). *Quem é o sujeito da comunicação?* Comunicação apresentada no VI Colóquio Brasil-Estados Unidos de Ciências da Comunicação, XXXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Foz do Iguaçu. Retirado de <http://www.intercom.org.br/sis/2014/resumos/R9-2233-2.pdf>
- Barbero, J. (1989). Panorama bibliográfico de la investigación latinoamericana en comunicación. *Telos*, 19, 140-147.
- Beltrán, L R. (1981). Estado y perspectivas de la investigación en comunicación en América Latina. In *Memorias de la Semana Internacional de la Comunicación* (pp. 37-55). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana de la Facultad de Comunicación Social.
- Capra, F. (1990). *O tao da física. Um paralelo entre a física moderna e o misticismo Oriental*. São Paulo: Cultrix.
- Capra, F. (1991). *O ponto de mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix.
- Capra, F. (1997). *A teia da vida. Uma nova compreensão dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Foucault, M. (2001). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- Freitas, J. M. (1978). *Teorias da comunicação: questões e proposta. O Primeiro de Maio*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Freud, S. (1976). *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago.
- Guattari, F. (1987). *Revolução molecular. Pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense.
- Guattari, F. (1990). Linguagem, consciência e sociedade. *Saúde Loucura*, 2(3), 3-17.
- Guattari, F. (1992). *Caosmose. Um novo paradigma ético-estético*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (1986). *Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.

- Madrid, J. E. (1984). Ciespal y la Ciencia de la Comunicación. *CHASQUI – Revista Latinoamericana de Comunicación*, 11, 20-27.
- Marcondes Filho, C. (2013). *O Projeto “Nova teoria da comunicação” e suas aplicações na pesquisa comunicacional atual*. São Paulo: Cultrix.
- Mattelart, A. (1999). *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola.
- Maturana, H. (1998). *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: UFMG.
- Mezan, R. (1991). *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva.
- Peres, R. S., Borsonello, E. C. & Peres, W. S. (2000). A esquizoanálise e a produção da subjetividade: considerações práticas e teóricas. *Psicologia em Estudo*, 5(1), 35-43.
- Rolnik, S. (1989). *Cartografia sentimental*. São Paulo: Liberdade.
- Rolnik, S. (1992a). *Subjetividade e história. Mesa redonda no curso de Psicanálise*. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae.
- Rolnik, S. (1992b). *Cidadania e alteridade. Mesa redonda no IV encontro regional de Psicologia Social*. Rio de Janeiro: ABRAPSO.
- Rolnik, S. (1992c). *A morte de Guattari. Homenagem a Guattari*. Rio de Janeiro: Colégio Filosófico Internacional de Estudos Interdisciplinares.
- Rolnik, S. (1993). *Memorial. Concurso para ascensão na carreira para professor titular*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Santos, R. E. (1992). *Introdução à teoria da comunicação*. São Bernardo do Campo: Editora do IMS.
- Sousa, M. W. (1995). *Sujeito. O lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense.
- Wolf, M. (1987). *Teorias da comunicação*. Lisboa: Presença.

Citação:

Baptista, M. L. C. (2020). Quem é o sujeito da comunicação? A perspectiva do sujeito-trama. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. Castro de & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 151-164). Braga: CECS.

JORGE MOREIRA

shakti@sapo.pt

**Centre for Functional Ecology, Science for People & the Planet,
Universidade de Coimbra, Portugal/Universidade Aberta, Portugal**

A ECOLOGIA ESPIRITUAL É TAMBÉM UMA INDIVIDUAÇÃO

RESUMO

A partir do livro *Eu sou tu. Experiências ecocríticas*, tratamos o tema à luz da crise ecológica, dando visibilidade a duas correntes da ética ambiental ecocêntrica – a ecologia profunda e a ecologia espiritual – que se cruzam na ecosofia, um caminho pessoal para tentar perceber e sentir a realidade mais profunda que emerge da teia da vida e que tudo liga. Essa procura implica uma dupla rutura epistemológica, para incluir a transdisciplinaridade e uma narrativa mais em consonância com a realidade da vida, assim como potenciar o florescimento das ligações empáticas entre seres humanos e não-humanos e a natureza. Trata-se de alargar as fronteiras do indivíduo, para incluir o todo, que também o é, sem, contudo, perder a sua própria singularidade. Quando a percepção e a experiência ecosófica forem límpidas e profundas, é natural que haja uma identificação do indivíduo com a natureza. Nesse momento é mais fácil passar a respeitá-la e cuidar dela, porque a sua proteção integra a proteção do indivíduo.

PALAVRAS-CHAVE

crise ecológica; ecologia profunda; ecologia espiritual; individuação

A inteligência que em mim pensa faz também florescer os campos e
cantar a ave.

A vida que corre nas veias da criança não é estranha à seiva que faz
crescer as árvores...

Já não me apercebo a mim mesmo senão como uma expressão particular entre outras deste Todo que é Uno e então, na interconexão vivida de todas as coisas, conheço a imensidade e o repouso. (Leloup, 2000, p. 23)

INTRODUÇÃO

Foi com alegria que recebi o convite de José Pinheiro Neves para redigir algumas palavras sobre o texto *Eu sou tu. Experiências ecocríticas*, editado conjuntamente com Pedro Rodrigues Costa, Paula de Vilhena Mascarenhas, Ilda Teresa de Castro e Virginia Román Salgado. Um trabalho pertinente que contribui para diagnosticar as patologias subjacentes à crise social e ecológica que afeta a contemporaneidade.

O trabalho em questão, de base psicossociológica, estuda a individuação humana, recorrendo, essencialmente, a autores como Gabriel Tarde, Carl Gustav Jung, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze e Bruno Latour. Incorpora também novos conhecimentos das Ciências da Natureza, da mente e do cosmos, relacionando-os com o estético, o sagrado e o saber ancestral, numa transdisciplinaridade alargada às racionalidades leigas. Coloca justamente em causa os paradigmas antropocêntricos, apontando as patologias do narcisismo e da imitação – no sentido de repercutir ideias e ações dos outros em detrimento de um florescimento interior – como atributos, ora dominadores no sentido exterior, ora submissivos na aceitação do que vem do exterior, que afeta as relações entre seres humanos e entre estes e o mundo natural.

Sabemos desde há muito como as grandes corporações do capitalismo neoliberal aproveitam avidamente a energia emanada em volta desses atributos, deificando-os subtilmente, através do marketing manipulador, cunhado de economia de mercado, que arrasta multidões, cobra as almas dos políticos e consome tudo o que toca, com consequências humanas e ecológicas catastróficas. Isto acontece porque os seres humanos se deixaram capturar por várias cosmovisões fragmentárias, alicerçadas por dogmas religiosos e cartesianos que levaram a uma rutura tanto com o coletivo como com a interioridade. O *eu* e o *tu* separados, tal como o homem e a mulher, a matéria e o espírito, o humano e a natureza.

A INDIVIDUAÇÃO

A educação formal atual, enclausurada em quatro paredes e encimada pela dominante tecnociência, bem como a forma de viver o coletivo baseada na venda assalariada da energia do trabalho, perpetuam em grande medida essas dicotomias, com a excessiva valorização do ego pessoal e a competição contínua, tendo em vista o lucro imediato. Desde muito jovens, as mentes dos humanos na sociedade hegemónica são formatadas para desempenharem determinada função no coletivo, como dizem os autores, *numa universalidade postiça*, e para ligar a felicidade à submissão de uma imagem que o sistema impõe, à dependência dos poderes das empresas e do Estado. Ambos, sociedade e indivíduos já formados, encontram-se aprisionados pela ilusão da separatividade, incapazes de perceberem a unidade da vida, a inter-relação e a interdependência entre tudo o que existe.

Que ou quem seríamos nós sem as estrelas, o dia, as árvores, o chilrear dos pássaros, a beleza de uma rosa, ou o cheiro da terra que acabou de ser beijada pela chuva?
Que ou quem seríamos nós sem o sorriso do bebé, o perfume do incenso, o oceano ou as montanhas?
Que ou quem seríamos nós se os rios secassem, as abelhas se extinguissem ou os golfinhos deixassem de brincar?
Que ou quem seríamos nós se todas as bactérias que habitam o nosso organismo nos abandonassem imediatamente?
Que ou quem seríamos nós sem o amor e a amizade?¹

A individuação humana equilibrada, defendida pelos autores, processa-se numa interação contínua do eu consigo mesmo, com a sua pré-individualidade biológica e física, e, ao mesmo tempo, com o transindividual, o coletivo. Não é uma individualização-socialização doentia com o objetivo de anular a singularidade de cada um, mas antes uma individuação que aprende a gerir o intermédio que somos, na forma como redescobrimos ao mesmo tempo o sentido de comunidade sem abafar as nossas idiossincrasias, a nossa subjetividade. A singularidade de sermos humanos continuará afirmada, mas enriquecida pelo *continuum* inseparável entre nós e o coletivo humano em que nos encontramos inseridos ou, numa escala planetária, como partículas proativas e conscientes de Gaia. De acordo com a teoria científica de James Lovelock (1988), todo o planeta Terra (Gaia) é um superorganismo vivo, na medida que o complexo sistema biogeoquímico que o constitui, entre outros fatores, regula o clima e mantém as condições homeostáticas indispensáveis à vida.

¹ Poema original e inédito do autor.

Esta individuação equilibrada é como uma ecosofia pessoal, similar à da Ecologia Profunda – uma corrente ecocêntrica da ética ambiental. A ecosofia implica autoconhecimento, um trabalho individual que cada um deverá realizar sobre si mesmo. Trata-se de uma abordagem sistêmica, sobre as relações socioecológicas, que leva o indivíduo a identificar-se como parte do todo (Devall & Sessions, 2004). Isto advém da expansão da sua consciência fundada na experiência, emoção-afeto e na sabedoria. Fundada e fundamentada numa compreensão da teia da vida e da experiência plena de comunhão com a natureza, longe da dualidade sujeito e objeto e da separação do mundo humano e não-humano. Toda a natureza é abordada como uma indivisível unidade, sendo o ser humano uma extensão do mundo natural (Varandas, 2009). A maturidade do indivíduo dá-se quando o círculo de identificação é o mais alargado possível (Vaz & Delfino, 2010), o que conduz à “espiritualidade”. Um termo mal compreendido, tanto nos meios académicos como nos religiosos, que devemos tentar perceber melhor.

INDIVIDUAÇÃO E ESPIRITUALIDADE

A espiritualidade não é nenhum dogma religioso. É uma palavra que vem do termo “espírito”, em sânscrito – *atman*, em latim – *spiritus*, em grego – *pneuma* e em hebraico – *ruah*, que significa “sopro”. Assim, espiritualidade é qualidade do *sopro* que anima o indivíduo, que se emerge dele, mas que se encontra ligado ao todo. O desabrochar dessa qualidade baseia-se na sabedoria e na experiência direta (Taimni, 1995) que proporciona a capacidade do indivíduo em se aproximar dos mistérios da vida (Roof, 1993; Taimni, 1995; Taylor, 2005). A espiritualidade envolve valores éticos (Taylor, 2005), mas é culturalmente transversal, ultrapassa as idiosincrasias religiosas, mas identifica-se com os seus últimos objetivos: o despertar, a salvação, o nirvana ou o *samadhi*. Poderá relacionar-se também com a etimologia inicial do termo “religião”, *religare* de Lactâncio e Tertuliano (Benveniste, 1969), no sentido de religar o ser humano ao absoluto ou à perspectiva sagrada da vida. A espiritualidade encontra-se no mais elevado objetivo do esforço humano que procura a realidade última que existe no âmago do universo manifestado (Taimni, 1995). É a mais sagrada aspiração da condição humana. A forma mais elevada de consciência, o conhecimento universal manifestado no local (UNEP, 1999), descrita por místicos como consciência divina e por investigadores contemporâneos como consciência quântica não local (Goswami, 2009). Carl Sagan disse

que “a ciência não só é compatível com a espiritualidade, mas é também uma fonte de espiritualidade profunda” (Sagan, 1996, p. 43). Várias teorias da ciência holística revelam essa dimensão, por exemplo, a teoria da ordem implícita de David Bohm diz que

a realidade mais abrangente, profunda e intrínseca não é nem a mente nem o corpo, mas sim uma realidade de dimensão mais elevada, que é a base comum de ambos e cuja natureza está além de ambos. Cada um deles é então apenas uma subtotalidade relativamente independente, sendo que essa relativa independência deriva da base de dimensão mais elevada na qual a mente e o corpo são essencialmente um só (assim como verificamos que a relativa independência da ordem manifesta deriva da base da ordem implicada). (Bohm, 1980, p. 265)

Fritjof Capra afirma que “a consciência ecológica profunda é em última análise uma consciência espiritual” (Capra, 1996, p. 45). Assim, ao estimularmos a investigação aberta, pertinente e conectada (Capra, 1996) sobre nós próprios, as nossas ações e relações com os outros seres humanos e não-humanos, e com os diversos coletivos, sociedades e ecossistemas, estamos a contribuir para alcançar uma consciência espiritual, uma ecosofia, uma individuação. Contudo, ter uma consciência espiritual desenvolvida não é sinónimo de ação (co)[r]recta. O *paradoxo de Giddens* (2010) explica a inércia das pessoas em alterar as suas atitudes e comportamentos, mesmo (re)conhecendo factos.

Assim, onde podemos fazer a diferença na nossa ação quotidiana perante as patologias-catástrofe do “eu” e do “coletivo” que afetam os seres humanos?

A resposta ao problema passa pela construção urgente de uma nova ciência, fundada numa dupla rutura epistemológica, tal como defende o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (1999). Um espaço onde a hermenêutica diatópica pode florescer a par da tradução, entre o saber hegemónico e as racionalidades leigas. Uma nova ciência transdisciplinar (na senda dos autores do livro) capaz de abordar os fenómenos como um todo sem cair num holismo simplificador. A investigação científica, quando aberta, é uma mais-valia para compreender as relações entre tudo o que existe. A Ecologia, por exemplo, mostra uma teia de vida que tudo une, biota e abiota, patente no fluxo de matéria e energia nos ecossistemas. Nada consegue sobreviver sozinho, quanto mais evoluir. O ser humano, tal como os outros seres, são elos dessa enorme cadeia de vida. Paralelamente, existem

propriedades emergentes que só se manifestam no coletivo e são indispensáveis à evolução da vida e da consciência. Muitas dessas propriedades não são visíveis, nem palpáveis, como os campos mórficos de Rupert Sheldrake (1996), uma espécie de memória coletiva, que está por detrás das formas de todos os seres e tem efeito organizativo sobre o comportamento. A experimentação científica comprova-o.

UMA SÍNTESE

Discorre-se, aqui, embora em nota de rodapé, acerca das novas descobertas no campo da epigenética, onde o ambiente pode influenciar os genes, o filogenético. Vários outros estudos ligados às Neurociências referem a possibilidade de reprogramar ontogeneticamente as conexões neuronais do nosso cérebro, a fim de deixar um vício ou desempenhar eficientemente uma nova tarefa. Afinal, existe saída para o nosso problema. Mudar o ambiente psicofísico, mesmo num indivíduo, tem repercussões também no coletivo, como mostra bem Sheldrake (1996). Uma ecologia profunda poderá dar um contributo positivo, através da ecosofia, indagando sobre as origens das crises e, individualmente, tentando corrigir comportamentos e atitudes. Uma individuação, não só reflexiva, mas também ativa, iluminada por uma ética abrangente – a ética ambiental, portadora de valores de uma cidadania renovada (Soromenho-Marques, 1998), num balanço entre direitos e responsabilidades (Vaz & Delfino, 2010). Um *cluster* entre saber, consciência, ação e participação, fundamentais na construção de coletivos mais equitativos, solidários, cooperantes. Coletivos onde o respeito pelas outras formas de vida, rochas, rios, florestas, montanhas e ecossistemas seja, essencialmente, uma realidade natural e não forçada. A educação tem o papel *a priori* capacitando o indivíduo a envolver-se e a empenhar-se na transformação social (O’Loughlin, 1992). Contudo, a construção do saber nas escolas não deve continuar refém de um espaço isolado e condicionado pelos interesses corporativos, mas assumir ativamente uma postura integradora da realidade ecológica e cultural (Parreira, 2004). Deve ser um local para aprender a refletir, a pensar de maneira diferente, no outro, no todo, nas ações e nas consequências. Um local onde se deve potenciar o florescimento das ligações empáticas, compassivas e cooperativas. Da mesma forma, cada um de nós é capaz de destruir coletivamente e individualmente algumas conexões neuronais ego e antropocêntricas, construindo um novo “ADN”. A meditação é um excelente método de reprogramação, como mostram os estudos realizados por uma equipa de psiquiatria do Massachusetts

General Hospital, onde conclui que a sua prática regular pode levar a alterações consideráveis em determinadas regiões cerebrais relacionadas com a autoconsciência, a empatia e a memória (Hölzel et al., 2011).

Paralelamente, os seres humanos começam pouco a pouco a redescobrir os aspetos positivos dos coletivos ditos pré-modernos, onde o sagrado desempenhava um papel fundamental no equilíbrio e respeito pelo outro ser humano, não-humano e pela natureza, patente em muitas culturas primevas. Não se trata de um retorno ao nosso passado, mas a uma intuição esclarecida pela emoção da comunhão com o outro. Uma civilização que incorpora técnica, estética e ética e (re)coloca o ser humano em harmonia com os outros seres e os sistemas ecológicos naturais. Isto só será possível através da individuação e de uma prática de vida esclarecida que advém da percepção espiritual da unidade que subjaz na ecosfera. A propósito, a análise de Einstein é bem elucidativa:

um ser humano é uma parte do todo, a que chamamos “Universo”, uma parte limitada no tempo e no espaço. Ele experimenta-se a si mesmo, aos seus pensamentos e sentimentos, como algo separado do resto - uma espécie de ilusão ótica da sua consciência. Esta ilusão é uma espécie de prisão para nós, restringindo-nos aos nossos desejos pessoais e ao afeto por algumas pessoas que nos são chegadas. A nossa tarefa é libertarmo-nos desta prisão, alargando o nosso círculo de compaixão até ao ponto de abraçar todas as criaturas vivas e toda a natureza na sua beleza. (Sullivan, 1972, p. 22)

Que bela forma de enunciar a individuação!

No fundo, trata-se de fazer florescer aquela intuição bem oculta que habita no âmago de nós, que se identifica com a teia de vida da qual fazemos parte. Quando esta intuição é despertada pela nossa consciência/ação que envolve empatia, ela é acompanhada por uma felicidade inefável. Embora esse sentimento seja só nosso, vivido no nosso interior, só é possível alcançá-lo quando a nossa consciência/ação trespassa as fronteiras da nossa individualidade, passando a ser também o outro, a sociedade, a Terra, o Universo. Uma propriedade emergente latente, que o indivíduo pode fazer fluir crescentemente com o seu alargamento de horizontes. Na verdade, todos os seres, da qual a humanidade faz parte, pertencem à mesma família terrena e têm a sua função no sistema cósmico. Com esta identificação, muitas das causas que levaram às crises social e ecológica da contemporaneidade cessarão. Defender a sociedade ou a Terra como um todo passa assim a ser a defesa de si próprio.

REFERÊNCIAS

- Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. Londres, Nova Iorque: Routledge Classics.
- Capra, F. (1996). *A teia da vida*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Devall, B. & Sessions, G. (2004). *Ecologia profunda, dar prioridade à natureza na nossa vida*. Águas Santas: Edições Sempre-em-Pé.
- Giddens, A. (2010). *A política da mudança climática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Goswami, A. (2009). *Deus não morreu*. Lisboa: Planeta Editora.
- Hölzel, B., Carmody, J., Vangel, M., Congleton, C., Yerramsetti, S., Gard, T. & Lazar, S. (2011). Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 191(1), 36.
- Leloup, J. Y. (2000). *O corpo e seus símbolos*. Petrópolis: Vozes.
- Lovelock, J. (1988). *As eras de Gaia – uma biografia da nossa Terra Viva*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- O’Loughlin, M. (1992). Science education: Beyond Piagetian constructivism towards a socio-cultural model of teaching and learning. *Journal of Research in Science Teaching*, 29(8), 791-820.
- Parreira, F. (2004). Holismo ético: uma emergência social. In *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia. Sociedades contemporâneas: reflexividade e acção* (pp. 26-32). Atelier: Ambiente.
- Roof, W. C. (1993). *A generation of seekers*. San Francisco: Harper.
- Sagan, C. (1996). *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, B. (1999). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.
- Sheldrake, R. (1996). *A presença do passado: ressonância mórfica*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Soromenho-Marques, V. (1998). *O futuro frágil. Os desafios da crise global do ambiente*. Lisboa: Publicações Europa-América.

- Sullivan, W. (1972, 29 de março). The Einstein papers: a man of many parts. *New York Times*. Retirado de <https://www.nytimes.com/1972/03/29/archives/the-einstein-papers-a-man-of-many-parts-the-einstein-papers-man-of.html>
- Taimni, I. K. (1995). *O Homem, Deus e o universo*. São Paulo: Pensamento.
- Taylor, B. (2005). *Encyclopedia of religion and nature*. Londres, Nova Iorque: Continuum.
- UNEP, United Nations Environment Program. (1999). *Cultural and spiritual values of biodiversity*. Londres: Intermediate Technology Publications.
- Varandas, M. J. (2009). *Ambiente – uma questão de ética*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.
- Vaz, S. & Delfino, A. (2010). *Manual de ética ambiental*. Lisboa: Universidade Aberta.

Citação:

Moreira, J. (2020). A ecologia espiritual é também uma individuação. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 165-173). Braga: CECS.

DOMINGOS VAZ

dmvaz@sapo.pt

**Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais
(CICS.NOVA), Universidade da Beira Interior, Portugal**

REPENSAR A ECOLOGIA NO URBANISMO CONTEMPORÂNEO

RESUMO

Repensar a ecologia no urbanismo é assunto de extrema pertinência. No urbano, *sou mais tu* do que aquilo que se pode pensar. A cidade que se desurbaniza das antigas formas de urbanidade, submetida a um mundo crescentemente homogeneizado provocado pela globalização e sua retórica, deve questionar a sua própria lógica de organização social e urbana do espaço. Se o urbanismo influencia os modos de vida, e se, ao mesmo tempo, é reconhecida a importância do espaço na estruturação das interações sociais (agir sobre o espaço é, simultaneamente, agir sobre a sociedade), as preocupações com a melhoria do ambiente urbano devem ser capazes de ensaiar estratégias de mudança e de desenvolvimento que tenham em conta a criação de um protagonismo real por parte das coletividades territoriais, das suas organizações e dos seus atores.

PALAVRAS-CHAVE

cidade; urbanismo; ecosofia; complexidade; espaço

INTRODUÇÃO

A relação entre a ecologia e o urbanismo requer um olhar que tenha em conta o tempo histórico e as suas cosmovisões, na busca da cidade “ideal”, na procura de modelos de ordenamento ligados a valores prevalentes de cada época, desde os tempos mais recuados. Faz sentido a

interrogação: qual é a escala e a dimensão do homem? Qual é o equilíbrio entre o espaço e o tempo? Será que a morfologia espacial condiciona as características sociais dos indivíduos?

O tempo e o espaço não são independentes entre si. Os ambientes onde vivemos influem sobre a nossa maneira de ver a vida, a nossa maneira de sentir e de agir. A intervenção sobre o espaço tem efeitos no projeto coletivo, na sociedade, e, desta forma, devemos reconhecer a importância que a concepção do espaço tem na estruturação das relações sociais, aceitando a forte plausibilidade de que agir sobre o espaço é também agir sobre a sociedade.

O novo cenário passa por uma mundivisão que combine os espaços urbanizados e o comportamento humano. Aqueles que projetam edifícios, bairros, espaços públicos e cidades precisam da contribuição dos vários saberes que permitem compreender os processos, o simbolismo e os comportamentos das pessoas. Não é suficiente apenas a busca da beleza no projeto, porque acima de tudo importa servir a qualidade de vida das pessoas, a sua harmonia com o ambiente, o encontro e a ajuda mútua. As estruturas urbanas devem incentivar o sentido de pertença, a sensação de enraizamento, dentro da cidade que nos envolve e que nos deve unir. Assim, é decisivo que os projetos arquitetônicos e urbanísticos estejam subordinados a uma nova racionalidade não tecnocrática que estimule uma sociedade ecologicamente sustentável.

CIDADE, QUE URBANIDADE?

O processo urbanizador que tem a sua máxima expressão na cidade-metrópole contemporânea, enquanto macroestrutura urbana, apresenta uma complexidade tal que faz com que aquela não só não seja um espaço de intimidade, como se apresente também como um espaço de profunda fragmentação social, espacial e cultural. Neste contexto, a vida urbana é questionada como o é o espaço público, submetidos como estão à lógica de transformação dos fluxos de informação, o que vai afetar as formas de apropriação, de ação e de interação humana que se exercem, igualmente, à distância. A primazia da dinâmica de criação de imagens urbanas atrativas para um consumo competitivo face a outras cidades vai ganhando forma numa lógica que opõe as zonas “montra-da-cidade” às áreas de habitação de grupos socialmente pouco recomendáveis à promoção turística urbana. Escreve Baptista (2016) que, uma vez globalizada a economia, as cidades são estimuladas a conceberem-se e a programarem-se como uma marca

(*brand*), capazes de competir a nível internacional e de se tornarem atrativas e mais fáceis de consumir. Uma lógica fragmentária é favorecida onde os padrões de consumo e os diversos estilos de vida são determinantes para a sua integração ou exclusão social, face a uma gestão que promove a ideia de cidade orientada para consumidores globais que a rentabilizam.

Em resultado destas tendências o planeamento urbanístico tende a valorizar os grandes projetos e as grandes funções urbanas. Os valores que estão subjacentes a este urbanismo são, sobretudo, valores económicos. Estes valores pautam-se por tornar as cidades competitivas – a nível de valores fundiários e imobiliários. Construimos cidades competitivas, cidades que se especializam e outras que se elitizam. Temos territórios competitivos e territórios consumíveis que se tornam aptos para fins lúdicos. Esta forma de enunciar as cidades e os territórios tende a ser antagónica das cidades participadas e até dos conceitos de cidadania. Também se incompatibiliza com a qualidade que queremos, com a justeza de uma governação que integra ativamente os cidadãos na condução dos seus destinos e gestão.

Isto leva-nos ao problema crucial que gira em torno da construção de um sistema de valores (ou de princípios perenes) que seja paradigma de uma nova condição urbana para a sociedade contemporânea. A questão de fundo reporta-se à dificuldade de como entender e gerir a nova condição social e urbana na era da “terceira revolução urbana moderna” ou da terceira modernização. A expressão é de François Ascher (2004) que, ao refletir sobre o urbanismo na atualidade, sublinha as profundas mudanças na forma de pensar, produzir e gerir os territórios. Estaríamos no decurso de uma terceira fase de modernização (as primeiras corresponderiam, respetivamente, à cidade do Renascimento e à cidade da Revolução Industrial), como resultado da combinação histórica de três dinâmicas sócio antropológicas – individualização, racionalidade e diferenciação social. O século XX trouxe consigo uma crise intensa e extensiva da modernidade refletida na falência de ideias e paradigmas que evidenciavam uma humanidade reunida em torno de um projeto global creditado nos valores do progresso e da universalidade¹.

Assim, teria cabimento uma noção de modernidade a partir da sobrecarga das ordens antropológicas do humano por via da intensificação

¹ Uma crise que corresponde a um processo de densificação da modernização por sobrecarga e reflexividade constante: caos, incerteza e complexidade aparecem como formas de racionalidade reflexiva. A individualização intensifica-se com a multiplicação e personalização de perfis individuais (cada vez mais diferenciados) com as opções de escolha, com a própria substituição do projeto coletivo por uma cultura de individualidade.

dos regimes de tempo e espaço na contemporaneidade. Em paralelo com uma concomitante perda do lugar antropológico de que nos fala Marc Augé (1998) que assinala três figuras de excesso: o excesso de signos na superabundância de acontecimentos, o excesso de espaço na aceleração do tempo e o excesso de individualismo na individualização das referências. Neste sentido, não seria exagero admitir que, de forma cabal, a cidade como lugar antropológico, isto é, identitário, relacional e histórico, corresponderia já a um mito quando se trata de formações urbanas extensas, social e territorialmente diversificadas e fragmentadas. Ascher (2004) sugere a metáfora do hipertexto para qualificar a sociedade contemporânea. Marcada pela multiplicação, enfraquecimento e especialização dos vínculos sociais e por uma estrutura funcional em rede onde cada indivíduo multi-pertence a campos sociais diversificados, à sociedade hipertexto, em concomitância com uma nova economia cognitiva estratégica (baseada na produção, apropriação, venda e uso de conhecimentos, informação e procedimentos), coloca desafios que, para além do mais, reforçam a necessidade de se encontrarem novos critérios e mecanismos de leitura, interpretação e intervenção nos territórios da atualidade.

Remy (1995) fala-nos do desfasamento entre as normas urbanísticas e os usos urbanos. Para o autor, o problema está na tensão entre *territorialidade de rede* e *territorialidade de zonamento*, sendo importante atribuir aos lugares uma multifuncionalidade que é a base de uma desejável variedade de redes relacionais, e uma condição para a formação de uma territorialidade, na medida em que desenvolve uma associação do homem com o meio ambiente. Remy estabelece uma conexão entre as redes e a individualização² dos territórios, entendendo-se por redes “tudo o que assegura a comunicação” (1995, p. 143). Assim, a tomada de consciência da existência destas redes, não deveria implicar a recusa em regulá-las eficazmente após compreender as tendências sociais como a individualização que as redes permitem que aconteça. As implicações sociais do processo de individualização quase não são consideradas nas normas urbanísticas de conceção e gestão, além de os políticos tenderem a confundir muitas vezes individualização e individualismo.

² Importa distinguir “individualização” de “individualismo”. Diz-nos Remy, que “individualismo supõe que cada um faça as suas escolhas sem levar em consideração as consequências coletivas. A individualização supõe que cada um quer controlar a sua rede” (Remy, 1995, p. 143). Por outro lado, na linha de Simmel (1993), a individualização e a socialização, são duas tendências que coexistem “de modo reforçado” na sociedade moderna. Alerta Remy que querer reprimir a individualização para permitir a socialização suporia uma sociedade de coerção generalizada, que arriscaria aumentar a propensão à desagregação.

A questão colocada por Kevin Lynch (1999) sobre a *boa forma da cidade* tem interesse para este nosso propósito cujo alcance ultrapassa, em muito, o estrito funcionamento da cidade (de adequação entre forma e função), pois remete para as estruturas de valor do ser social. Na asserção de que os modelos são uma necessidade prática na criação de ordem e na gestão de problemas reais complexos, Kevin Lynch apresenta três teorias normativas e modelos de cidade que procuram representar, a partir de metáforas ou estruturas organizacionais simples, os três principais estádios de desenvolvimento da condição urbana: o *modelo cósmico*, pré-moderno, que se centraliza na sacralização do lugar e na configuração territorial como forma de resposta ao exercício de forças sobrenaturais; o *modelo máquina*, essência da cidade modernista, que traduz, a partir de fórmulas de eficiência como sejam a segmentação, a segregação ou a standardização, os paradigmas da modernidade – progresso e universalidade; por último, o *modelo ecológico*, mais recente e que surge como resposta aos problemas afetos à industrialização – um modelo holístico que se apoia na diversidade, no hibridismo e na interação dos seus diversos componentes e agentes, e num processo dinâmico de constante autorregulação e organização.

Por sua vez, Thomas Sieverts (2003), na perspectiva de encontrar medidas para avaliação, leitura e intervenção na cidade, passíveis de articular sistemas de valores e aplicações objetivas a práticas concretas, sugere cinco conceitos-chave – *urbanidade, centralidade, densidade, uso misto e ecologia* – que deveriam enquadrar: a) as novas configurações de urbanidade – espaços que deem lugar a formas de socialização cosmopolita, estimulando as novas possibilidades culturais e uma diversidade cultural descentralizada; b) a revisão da estrutura tradicional da cidade, binária e hierárquica, e reconhecer uma nova estrutura polinucleada mais adequada às sociedades de hoje pluralistas e democráticas; c) o estabelecimento de diferentes tipos de densidade que, conjugados, promovam um novo equilíbrio ecológico; d) a definição, através de estratégias adequadas, de uma mistura de usos integradora de população e atividades que tire partido das novas potencialidades e da flexibilidade nas condições de localização e combinação de funções; e) a promoção de um desenvolvimento sustentável, compatibilizando a integração da cidade no ecossistema.

Temos preocupações comuns em Lynch (1999) e Sieverts (2003) visando a estruturação de teorias normativas sobre o que deveria ser a *nova forma da cidade* que, ao promoverem uma legibilidade e inteligibilidade da paisagem urbanizada que Sieverts (2003) denomina de *Zwischenstadt*, se tornem em condições indispensáveis à formulação de uma boa teoria da

decisão (concretização, desenho, produção e regulação) no contexto da realidade urbana e ecológica atual.

Para o urbanista e filósofo francês, Paul Virilio (2000), o mundo está esmagado num único plano, como se fosse uma lente, sendo legítimo equacionar as seguintes interrogações: qual é a escala e a dimensão do homem? Qual é o equilíbrio entre o espaço e o tempo?

A BUSCA DA CIDADE IDEAL

Leituras particulares da cidade podem ser observadas desde os tempos mais remotos. Na questão urbanística é possível encontrar a afirmação de visões do mundo dentro de parâmetros cósmicos. Na construção de uma explicação da realidade em que o cosmos é o sujeito de leis que estão subordinadas a uma ordem universal. Isso pode ser encontrado nas etapas de organização do espaço de grupos primitivos. O conjunto de valores da sociedade determinava a forma da cidade. Esta refletia uma razão mítica destinada a sacralizar o mundo por meio da tentativa de organizá-lo (Eliade, 1992). Não é por acaso que a questão da ordem se confunde frequentemente com a questão do ideal, enquanto desígnios maiores da inquietação humana.

A procura do ideal e da razão na constituição de cidades remonta à Antiguidade. Num sentido político, a consciência da vida social e a polis, são assumidas para estabelecer uma ordem social perfeita. Platão descreve a “primeira cidade informada”, a partir da escolha do lugar, da análise dos recursos naturais existentes, e, estabelecendo um conjunto de ordens quantitativas no que se refere ao número de parcelas, edifícios e de habitantes. Na busca de um mundo ideal, pensadores dedicaram-se igualmente à procura de modelos de cidades. Nesse sentido, Michel Ragon, ao estudar o urbanismo e o discurso da ordem, concluiu que construímos as nossas cidades em “oferenda à deusa Razão” (1968, p. 75).

A procura de novos modelos urbanos manifesta-se no Renascimento através de um conjunto de cidades imaginárias que cada vez mais se afastam do mundo real. No entanto, a dimensão onírica é fundamental para a formulação de desejos, de experiências e de estratégias para uma nova ordem social, urbana e cultural. Thomas More (1995) relata-nos, em 1516, com grande pormenor, a capital da ilha da utopia – Amaurota. A cidade é descrita através dos elementos arquitetónicos e urbanísticos, mas é o homem que, através da adoção de um modelo de organização social singular, dá origem a um desenho urbano e a uma arquitetura “perfeitos”.

São os valores da igualdade, da organização administrativa, do predomínio da comunidade e do interesse público face ao interesse individual que permitiam uma vida equilibrada na Cidade do Sol, de Tomás Campanella.

O período Oitocentista caracteriza-se pela multiplicidade de um tempo em que são confrontadas duas ordens conceptuais distintas: conceção romântica do homem e da natureza e o racionalismo que se empenhará na defesa da industrialização. A obra de Júlio Verne (1994) oferece, no final do século XIX, uma antevisão de metrópoles gigantes apoiadas na ideia de cidade máquina. Os seus textos são reflexões sobre o avanço técnico, a cidade ortogonal, a casa tipo, os transportes e as relações entre o homem e o território. Nomes como os de Claude Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, Jean Baptiste Godin estão relacionados com as aspirações operárias do século XIX. Owen (1991), na sua “cidade ideal”, preconiza a harmonia e a cooperação num plano quadriculado para 1.200 pessoas, rodeados de 1.000 a 1.500 acres de terreno. As suas preocupações incidem na organização espacial, tendo em vista o bem-estar da população, estabelecendo regras para os edifícios públicos, para os espaços de utilização coletiva e para os espaços verdes. Fourier (2007) propõe substituir a cidade pelo Falanstério, edifício social que albergaria cerca de 1.600 pessoas; enquanto Godin (citado em Choay, 1998) propõe e realiza o familistério³ uma criação interessante que tem por ambição uma comunidade humana autossuficiente.

Nas primeiras décadas do século XX, o urbanismo moderno mantém uma preocupação higienista, incorporando a ideia de um maior contacto com a natureza. Choay (1965) identifica, como principais modelos, o progressista, o culturalista e o naturalista. Com visões do mundo distintas e com soluções diversificadas, essas propostas incorporavam a relação entre o ambiente natural e o ambiente construído. Se a primeira conduziu à corrente racionalista e tecnocrática enunciada por Le Corbusier que culmina na Carta de Atenas (1933), a segunda foi influenciada pela “cidade-jardim” de Howard, uma constante integração com a paisagem, enquanto a terceira se materializa no organicismo, desenvolvido por Frank Lloyd Wright e, mais tarde por Alvar Aalto, declara uma aproximação sedutora pelo mundo da natureza e explora uma conexão profunda da arquitetura com o lugar.

O movimento modernista agregava a ideia de um sistema de parques e áreas verdes como complemento do tecido urbano. Em certo grau

³ Uma forma de falanstério, composto por três blocos quadrados unidos por ângulos, cada um com um corredor coberto de vidro com a mesma função das ruas previstas por Fourier (2007). O familistério possui jardim e numerosos serviços coletivos.

pode-se considerar que os desdobramentos dessas propostas foram influenciados pelo bucolismo das cidades-jardim, ao mesmo tempo que buscavam a eficiência do conceito de cidade-máquina.

ESPAÇO E INDUSTRIALISMO

No Ocidente, o tipo de cidade que emerge na sociedade industrial é marcado por uma organização do espaço urbano segundo as necessidades da produção e do consumo capitalistas, enquanto as cidades oriental e medieval eram espaços importantes da ação política onde a organização do espaço esteve desligada das necessidades da indústria. Por contraposição, no dizer de Lefebvre (1968), a cidade medieval era um lugar menos subjugado à lógica do modo de produção vigente. Para ele, antes da industrialização, a vida urbana produzia obras e não produtos. O tipo de organização espacial da industrialização faz com que a cidade se afaste do que este autor acredita ser o ideal de espaço urbano, ou seja, um lócus de encontro entre pessoas de diversas origens sociais. A impossibilidade desse encontro tornaria mais difícil o exercício da democracia. Na obra, *Le droit à la ville*, Lefebvre (1968) preconiza o desenvolvimento de uma ciência da cidade que se esmere em conhecê-la e em criar uma estratégia política de ação voltada para a recuperação da “vida urbana”, condição de um humanismo e de uma democracia renovados. O autor compara a cidade à obra de arte, criação dos seus habitantes. É uma obra a ser fruída e não consumida. Tal fruição – das ruas e praças, dos seus edifícios e monumentos – está relacionada com a ideia de festa, “que consome improdutivamente, sem nenhuma outra vantagem além do prazer e do prestígio” (Lefebvre, 1968, p. 11). A industrialização fez com que a cidade perdesse essa característica, ganhando forma de um espaço voltado prioritariamente para a troca. O “direito à cidade”, tão enfatizado pelo autor, possibilitaria as condições de apropriação coletiva, cabendo à política o estímulo à criação de espaços favoráveis ao encontro e à interação entre os cidadãos⁴.

Será que a morfologia espacial condiciona as características sociais dos indivíduos?

Isto remete para a tese antiga que invoca a relação entre o social e o espaço, segundo a qual o espaço influi nas formas de pensar, fazer e viver a cidade. A intervenção sobre o espaço teria efeitos no projeto coletivo, na

⁴ Proença Leite (2009, pp. 196-198), nas pegadas de Certeau e outros autores, formulou a noção de espaço público “intersticial” definido a “partir das interfaces entre os conceitos de esfera pública (da qual retira a categoria de ação) e de espaço urbano (do qual retém a sua referência espacial)”.

sociedade, e, assim, devemos reconhecer a importância que a concepção do espaço tem na estruturação das relações sociais, e aceita-se que agir sobre o espaço é também agir sobre a sociedade.

Em Sociologia, o espaço adquiriu a categoria de análise em diversos autores e tradições. Durkheim (2002), um dos “fundadores” da disciplina, pensou o espaço como uma categoria de entendimento, tal como o tempo. Para ele o espaço permite fazer uma primeira ordenação dos dados, confusos, da realidade social, da experiência do vivido, conferindo-lhe um sentido. O espaço refletiria, as divisões sociais da sociedade em que se insere. Mas será a aplicação ao espaço dos conceitos da *ecologia humana* que vai permitir aos sociólogos da escola de Chicago tentar compreender como as comunidades caracterizadas pela proximidade geográfica se estruturam e se relacionam. Definem “comunidades ecológicas” que permitem organizar a ordem, ordenar o heterogêneo, que permitem considerar o conjunto do *habitat* e dos seus habitantes. Tratava-se não só de indicar os problemas surgidos entre o homem e o seu ambiente natural, mas também de acentuar os aspetos sociais da sua adaptação⁵. Numa tentativa de definir ecologia humana, Park (1976) escreveria que se trata de uma “ciência distinta e separada” que se apresenta como uma concepção filosófica do mundo, organizada em torno de alguns conceitos chave e caracterizada por um darwinismo social moderado. Com esta última assertiva, Park (1976) queria explicar que abandonara a ideia de seleção da espécie e, em contrapartida, ressaltara a da luta pela existência e a tendência para a solidarização entre espécies do mesmo grupo humano. A luta pela existência a que este autor se referiu seria, não uma luta entre indivíduos ou entre espécies, mas uma luta entre cada espécie e o seu ambiente. Era a luta de agregados humanos que se organizam, como nas comunidades animais, e que unem todas as suas energias para resistir à pressão de forças externas. O termo comunidade adquiriu aqui uma significação específica. Nesta medida, as maiores ameaças para os seres humanos são as respeitantes à alteração da relação existente entre a população e os recursos naturais do *habitat*. Este fenómeno, que Park (1976) denomina de “crise ambiental”, gera um aumento selvagem da competição até à formação de nova fase de “divisão do trabalho social”⁶, adaptada, por sua vez, a novas condições de vida.

⁵ A ecologia humana produzida por Robert Park, mais do que uma simples exigência interdisciplinar expressa a vontade de restabelecer a perspetiva do darwinismo social na análise da sociedade contemporânea.

⁶ A noção de “divisão do trabalho social” deve-se a Durkheim (2002) que declarou que a um aumento da densidade demográfica corresponderia a diferenciação e a especialização dos homens, componentes primeiros da sociedade.

Esta perspetiva, quando aplicada ao estudo do meio urbano, induz Robert Park (1976) a considerar que a cultura urbana não tem carácter autónomo, separado das leis naturais. A sociedade urbana, como qualquer outra sociedade, faz derivar as suas instituições da combinação de forças vitais que tendem a gerar um “reagrupamento” organizado. Ademais, a cidade é entendida como uma unidade ecológica, inserida num território nacional e com uma rede de conexões com outras cidades (Bettin, 1982, p. 77). Esta seria, portanto, uma perspetiva que colocaria o espaço como um fator determinante das relações sociais, já que teria a capacidade de resgatar os indivíduos da desordem e do anonimato para uma comunidade, com relações sociais e redes de interação definidas e permanentes. Segundo Remy (1995) um paradigma como este é, deste modo, compatível com a ideia de que existem “ilhas de ordem parcial” que ganham sentido sob um fundo de desordem que é uma ameaça constante. Havia que ir mais longe, Remy e Voyé (1976), dizem que o espaço pode ser um fator de determinação em dois sentidos: a um nível estrutural (ajuda a definir as relações sociais, as redes de interação), e a um nível simbólico ajudando a estruturar as relações de si e dos outros, da relação aos outros e da sua forma de ser e de estar no mundo social. Ele é assim fator de estrangimentos e de possibilidades, e conjugado com outras determinantes do mundo social, as relações de associação e oposição, de integração e de exclusão no mundo social.

Grafmeyer (1995, p. 44) afirma que “o espaço que nos é dado é, portanto, o contrário de uma superfície neutra”. Uma dada configuração espacial é produto e, ao mesmo tempo, coprodutora de modelos culturais que lhes estão associados e que fazem com que determinados espaços sejam mais valorizados do que outros. Esta produção do espaço como elemento cultural e socialmente significativo é variável de época para época, de sociedade para sociedade, estando relacionada com a história. Nas palavras do autor “as configurações urbanas são, portanto, o resultado da história acumulada” (Grafmeyer, 1995, p. 44). O espaço é significativo, atribuidor de estereótipos e rotulador porque tem uma história, porque foi habitado por determinados grupos, foi afetado por determinadas representações, foi rotulado de determinada forma. O espaço em si, como estrutura física, não contém estes significados sociais, mas estes são construídos por sucessivas apropriações feitas pelo homem⁷.

⁷ Lefebvre (2000) que também refletiu as questões do espaço na sua obra *La production de l'espace* procura reabilitar a noção de “autonomização” do espaço, numa leitura não fragmentada, mas integrada, definindo o conceito de “espaço social”. O que significa que o espaço tem, também, a sua história e o seu tempo.

Servindo-nos, ainda, de Remy e Voyé (1976) temos que o território é uma categoria de mediação entre os homens e a cultura. E “pertencer e estar situado em” são dimensões da condição de cidadão. Se “pertencer” significa fazer parte daquilo que se conhece como um “nós”, estar legitimamente situado no mundo significa ter direito a ocupar posições e a desempenhar papéis que regulam o acesso a recursos materiais e simbólicos socialmente providenciados. Como afirma M. Augé (1998), o lugar é histórico, pois conjuga identidade e relação e define-se por uma estabilidade mínima. Nesta medida pertencer a grupos ou categorias sociais identificáveis é também possuir uma localização no mapa social, ou seja, ocupar uma posição reconhecida e legítima. De outra forma, situar-se num lugar – espaço com sentido – compartilhado. Sem domicílio ou referências pessoais, é-se “coisa fora do lugar”, “ser de natureza incerta ou duvidosa” (Augé, 1998, p. 23).

Do ponto de vista das observações socio antropológicas torna-se então muito interessante operar uma deslocação do espaço para o lugar, e, assim, abrir novas perspectivas nas abordagens que possam ser levadas a cabo. Se, tradicionalmente, as abordagens baseadas em estudos sobre o processo urbanizador davam relevância a temas como a habitação, as infraestruturas, os transportes, admitimos que a ênfase na política dos lugares vem relevar diversas temáticas, como as do campo das identidades, as da agregação de sentidos aos espaços e edificações constitutivos das paisagens urbanas, de *habitats* ambientalmente equilibrados, e aquelas relativas à cidadania e aos direitos culturais.

Sabemos como a produção e reconstrução permanente do lugar reforça o sentimento de pertença e poderá, por sua vez, conferir a esse lugar identidades vibrantes que participam na transformação das paisagens urbanas, agregando-lhes sentidos e expressando-se através delas. A paisagem urbana deve ser um constructo de estruturas físicas e representações, de significados e sentidos simbólicos. A paisagem não se refere apenas à organização cognitiva de conjuntos de objetos edificados ou naturais, como sugere Lynch (1982), mas resulta de processos de confronto e negociação de interesses diversos (Arantes, 2013; Jackson, 1984; Zukin, 1991), e na perspectiva da sua humanização é importante ver se evocam, à maneira *bourdieusiana*, redes de sociabilidade através das quais se constroem proximidades e distâncias sociais, como parte de processos de reprodução de *habitus* e distinção.

A intervenção sobre o espaço é tanto mais consequente quanto essa mesma ação agir sobre as dimensões de *interface* de diferentes esferas, o que significa integrar, em simultâneo, o social (a apropriação multicultural

do espaço, a formação profissional e o emprego), o espaço físico (a sua requalificação, o planeamento urbanístico, o desenho urbano) e o ambiente urbano (qualidade ambiental, mobilidade sustentável, património urbano)⁸.

SOCIEDADE E NATUREZA

Os debates sobre a relação sociedade/natureza prosseguiram, mas será já na década de 1970 que estudiosos, principalmente nos Estados Unidos, começam a testar modelagens de espaços urbanos para esse fim. Esses modelos serviam de base para novas tendências de planeamento urbano e regional. Nas últimas décadas, definições de desenvolvimento sustentável, embora tenham sido objeto de inúmeros debates, contribuíram para o avanço da abordagem ambiental no urbanismo. Sachs (1993, p. 30) define desenvolvimento sustentável como “a atitude de promover um desenvolvimento socioeconómico equitativo, através de estratégias ambientalmente adequadas e suportáveis no âmbito ecológico”. Este autor adota a premissa de que a promoção de um meio de vida sustentável deve tornar-se parte da linha mestra de desenvolvimento. Considera que este não pode ter sucesso sem a participação dos grupos e das comunidades locais.

Na atualidade, a temática ambiental urbana tem gerado abordagens com um consenso construído em torno da ideia de “cidades sustentáveis”. Para alguns, como Heloísa Costa (2000), a conceção envolve contradições de fundo, embora aponte caminhos para uma reflexão. Para outros, a proposta seria compatível com os ideais de um desenvolvimento humano que respeite os limites da natureza. Contudo, tais premissas e as visões do mundo que as acompanham modificaram as formas pelas quais o urbanismo e o planeamento urbano e regional tratavam o tema. A temática ambiental passou a ocupar lugar central na construção de modelos de cidade ideal, como se revela claramente no caso das propostas de cidades sustentáveis.

Uma abordagem específica da temática ambiental é a que guarda relações estreitas com o desenvolvimento da ecologia. No século XX, essas ideias foram difundidas principalmente com a escola filosófica da “ecologia profunda”, fundada pelo filósofo norueguês Arne Naess (2007) no início dos anos de 1970. A ecologia profunda não separa seres humanos ou qualquer outra coisa do meio ambiente natural. Ela vê o mundo como uma rede

⁸ Em última análise, trata-se de uma visão sistémica, que procura integrar as várias dimensões e componentes da vida urbana.

de fenómenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece o valor inerente de seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida.

Em boa medida, também a qualidade da cidade está relacionada com a existência de equipamentos e serviços de conforto urbano, nomeadamente ao nível dos equipamentos sociais de suporte à vida quotidiana em sentido amplo (da relação casa-trabalho, de suporte à vida familiar, aos de lazer e desporto). Depois, a cidade com qualidade liga-se ainda a uma identidade urbana. Pela capacidade de cada um gostar do sítio, do bairro e da cidade onde reside porque se identifica com ele. Trata-se da geração de um sentimento de pertença que tem consequências não apenas nas formas de apropriação individual e familiar, mas também no investimento social e coletivo na vida local. Das condições para o direito à diferença, e de todos terem o direito de sentir que têm um lugar na cidade. O sentimento de pertença e de identificação são determinantes na produção do urbanismo quotidiano⁹.

O propósito centrado no urbanismo quotidiano (Guerra, 2003; Vaz, 2006) tem a vantagem da proximidade, de uma intervenção localmente decidida, assente em compromissos institucionais de várias escalas e tipos (privado, público, etc.), capaz de integrar, em simultâneo, o urbano, o emprego, o social, o ambiente, as culturas locais e as formas de participação. Esta postura articula-se com o conceito de governância urbana, abordado por diversos autores, e que procura traduzir uma nova forma de governo das cidades onde se reinterprete o papel da democracia e dos seus instrumentos de regulação e funcionamento tendo em vista um processo de produção e gestão do espaço urbano aberto e participado. De acordo com François Ascher (2004), entendemos por governância urbana como

um sistema de mecanismos e modos de ação que associa representantes da sociedade civil a instituições para desenvolver e implementar políticas e decisões públicas. (...) implica um enriquecimento da democracia representativa por novos procedimentos deliberativos e consultivos. (Ascher, 2004, p. 204)

Por sua vez, Portas, Domingues e Cabral (2003), aproximando as noções de governabilidade e governância, dizem que

⁹ Daí a importância das intervenções orientadas tanto para identificar as memórias e patrimónios urbanos que sedimentam as identidades locais e reabilitá-los, modernizá-los e valorizá-los no contexto urbano, como para gerar novas identidades (espaciais, arquitetónicas, artísticas) com base na história recente das regiões.

se a governabilidade fica conotada com a legalidade e eficácia dos resultados em função dos objetivos previstos e planejados, a governância privilegia o modo de o fazer através do envolvimento de parceiros da sociedade civil, favorecendo a construção de consensos e a compatibilização de interesses em presença e procurando criar ou aproveitar oportunidades (previstas ou não), que se traduzam na incorporação de recursos materiais, de know-how ou de vontades. (Portas et al., 2003, p. 197)

O pensamento sobre as cidades exige a necessidade de desenvolver capacidades técnicas capazes de ler e de interpretar os territórios de intervenção, e de identificar os elementos fundamentais que estruturam a cidade, de forma a não os subverter nem os diluir em intervenções anónimas. Muitas das intervenções que atualmente se realizam nos núcleos urbanos são genéricas, não refletem a especificidade de cada um dos locais, conduzindo a uma notória banalização dos espaços urbanos. Em relação aos novos espaços justifica-se que o desenho urbano seja realizado em concordância com os sítios, retirando partido das suas características morfológicas e de com elas estabelecer, de uma forma clara, os princípios estruturantes fundamentais dos espaços urbanos: as suas centralidades, hierarquias e a sua tradução em espaços edificados e humanizados.

UM PARADIGMA NOVO

A cidade que se desurbaniza das antigas formas de urbanidade, submetida a um mundo crescentemente homogeneizado provocado pela globalização e sua retórica, deve questionar a sua própria lógica de organização social e urbana do espaço. Se o urbanismo influencia os modos de vida, e se, ao mesmo tempo, é reconhecida a importância do espaço na estruturação das interações sociais (agir sobre o espaço é, simultaneamente, agir sobre a sociedade), as preocupações com a melhoria do ambiente urbano devem ser capazes de ensaiar estratégias de mudança e de desenvolvimento que tenham em conta a criação de um protagonismo real por parte das coletividades territoriais, das suas organizações e dos seus atores. Trata-se de procurar uma política de organização territorial que leve em linha de conta a necessidade de estabelecer um equilíbrio entre o homem, a sociedade e a natureza, elementos que formam uma equação particularmente desafiadora. Na medida em que a *boa forma* da cidade na contemporaneidade não é separável de um urbanismo próximo do cidadão, ou seja, de um urbanismo

de pormenor cujo processo de decisão – conceção e produção do espaço urbano e sua gestão – dê lugar à participação próxima do cidadão e da comunidade em geral sob formas democráticas de representação.

Estas considerações, e pensando particularmente nos últimos decénios, a alusão aos problemas da cidade e à abordagem ecológica, não evocam apenas – nem sequer principalmente – os temas clássicos da escola de Chicago. Faz antes acudir à mente a relação entre o urbanismo, entendido como transformação “artificial” do ambiente, e o contexto natural e biológico. A associação ecologia-cidade propõe de imediato como objeto de reflexão o papel que o urbanismo tem na alteração do equilíbrio entre as sociedades humanas e os ecossistemas de que fazem parte.

É necessário reinventar a cidade e o espaço de um novo tempo, reinventar a *polis*.

A questão central do nosso tempo reside em procurar um equilíbrio e correlação entre espaço edificado e a paisagem, o território. Desenvolver um planeamento de matriz ecológica e bioclimático, em que se potencialize o aproveitamento da água, da energia solar, dos elementos térmicos, da criação de jardins nas coberturas, da construção de muros verdes; todos os elementos numa relação direta com a natureza nas suas mais diversas vertentes. Na demanda da identidade do lugar, cada lugar é único e irrepetível, gerando um conjunto de possibilidades que variam profundamente no nosso planeta. Preconizando o desígnio de suplantar a visão tecno-economista que funciona de forma abstrata, que invade a política e consequentemente o território, a cidade, a demografia, a ecologia, o bem-estar e o lazer. Do mesmo modo que a crise ecológica exige resposta planetária e que se reexaminem as condições em que se opere uma revolução política, social e cultural que reoriente os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Segundo Guattari (2001) precisamos de aprender a aprender “transversalmente”, porque a cultura e a natureza estão juntas, à medida que, aprendemos a pensar sobre cultura e natureza e entendê-las, seremos capazes de interpretar os problemas e apontar soluções para melhores condições de vida das populações.

Para Edgar Morin (1999), a simplificação promove a ideia única, o pensamento unidimensional, não procurando as várias dimensões que a cidade encerra. Desta forma, será melhor para o pensamento que este procure a distinção, a objetivação, a seleção, voltar a juntar, evitar separar, identificar a multiplicidade dos fenómenos, reconhecer a presença do sujeito no objeto, aprender com qualquer conceito – torná-lo esclarecido e esclarecedor – numa interligação de conceitos. Não devemos cair no erro de

produzir ideias simples quando a sociedade é cada vez mais complexa, não devemos procurar visões unidimensionais para territórios cada vez mais multidimensionais.

Devemos ter em conta a diversidade, suplantar a visão tecno-economista que funciona como uma entidade abstrata, que invade a política e conseqüentemente o território, a cidade. O que está em questão é a forma de vida, confrontada que está com a aceleração das mutações técnico-científicas.

A busca de um novo paradigma urbano será o grande desafio deste século XXI. Não nos devemos alhear da política se queremos compreender o nosso mundo, o nosso tempo. A reformulação de questões, tal como a busca de respostas às novas necessidades, reside numa constante crítica ao modelo de sociedade vigente e parte de um constante desejo de transformação ideológico, social, económico e cultural. Mas a política e as instâncias executivas apresentam-se incapazes de apreender a integração global e as suas implicações.

Hoje, num mundo tão mediatizado, para além da cidade em si, há a imagem da cidade. Esta bipolaridade entre realidade e imagem cria uma nova leitura, relação e ligação à cidade. Esta suposta bipolaridade sobre o espaço urbano recai numa vertente imaginária de sedução pela urbe, na experiência de fragmentos de cidades “ideais”, oníricas; mas simultaneamente também numa estrutura espacial e social de degradação, de deterioração do *habitat* e de deficiências estruturais do espaço urbano (Santiago, 2009).

Da contradição, dos opostos pode renascer um equilíbrio desejado e saudável, a consolidação da cidade num conjunto de lugares e referências, entre presente e passado, nas memórias e na experiência do habitar, num espaço de surpresa, de descoberta, de mistério, em que a dimensão programática atribui uma consciência coletiva que se projeta no futuro. A cidade sonha, não só com o passado, mas também com o futuro, com a mobilidade, com o consumo, com a própria imagem.

Parafraseando o pensamento de Santiago, “retomar os mitos enunciados, agora, com o auxílio e referência da ecologia deve ser o elemento formador e catalisador de um novo pensamento e desenho urbano, compreendendo a ecologia como possível corte epistemológico” (Santiago, 2009, p. 95). Partilhamos a ideia de que esta abordagem só será possível, com a participação de uma cidadania ativa e consciente, promovendo uma relação equilibrada na paisagem, no território e na cidade, entre o homem, natureza, cultura e técnica. É necessária uma educação, formação e estratégia de planeamento baseadas no conhecimento, na análise, na

reflexão e no espírito crítico. Esta redefinição de espaço necessita de uma ação prática e competente que promova uma alternativa de sociedade ecologicamente sustentável. O modelo atual assente nas energias fósseis, num crescimento contaminador, numa produção quantitativa, produtora de uma crescente poluição exige uma vocação transdisciplinar capaz de criar novas metodologias para que a intervenção profissional se situe numa articulação ético-política. Ecosófica, como diria Guattari, entre os três registos ecológicos – o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana (Guattari, 2001). Trabalhando para uma nova visão da sociedade. Só uma abordagem complexa e sistémica pode enunciar e apelar para a proposição de um novo paradigma.

REFERÊNCIAS

- Arantes, A. A. (2013). Espaço e poder: a construção social do espaço público nas grandes cidades contemporâneas. In C. Fortuna; L. Bógus; M. A. Corá & J. S. Junior (Eds.), *Cidade e espectáculo: acena teatral luso-brasileira contemporânea* (pp. 23-41). Coimbra: CES.
- Ascher, F. (2004). *Los nuevos principios del urbanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Augé, M. (1998). *Não-lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Lisboa: Bertrand Editora.
- Baptista, L. (2016). A dimensão lúdica da cidade: uma perspetiva de análise a propósito da programação global de lugares para o entretenimento urbano. In N. Miguel (Ed.), *A sociedade em debate* (pp. 349-363). V. N. Famalicão: Edições Húmus.
- Bettin, G. (1982). *Los sociólogos de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Choay, F. (1965). *L'urbanisme, utopies et réalités. Une anthologie*. Paris: Seuil.
- Choay, F. (1998). *O urbanismo: utopias e realidades, uma antologia*. São Paulo: Perspetiva.
- Costa, H. (2000). Desenvolvimento urbano sustentável: uma contradição em termos? *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 1(2), 55-71. <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2000n2p55>
- Durkheim, E. (2002). *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta Editora.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Fourier, C. (2007). *A infância emancipada*. Lisboa: Antígona.

- Grafmeyer, Y. (1995). *Sociologia urbana*. Mem Martins: Europa-América.
- Guattari, F. (2001). *As três ecologias*. Campinas: Papirus.
- Guerra, I. (2003). Tensões do urbanismo quotidiano. In N. Portas; Á, Domingues & J. Cabral (Eds.), *Políticas urbanas. Tendências, estratégias e oportunidades* (pp. 237-251). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Jackson, J. (1984). *Discovering the vernacular landscape*. New Haven: Yale University Press.
- Lefebvre, H. (1968). *Le droit à la ville*. Paris: Anthropos.
- Lefebvre, H. (2000). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Leite, P. (2009). Espaços públicos na pós-modernidade. In C. Fortuna & P. Leite (Eds.), *Plural de cidade: novos léxicos urbanos* (pp. 187-204). Coimbra: Almedina.
- Lynch, K. (1982). *A Imagem da cidade*. Lisboa: Arte e Comunicação.
- Lynch, K. (1999). *A boa forma da cidade*. Lisboa: Edições 70.
- More, T. (1995). *Utopia*. Lisboa: Edições Europa-América.
- Morin, E. (1999). *As grandes questões do nosso tempo*. Lisboa: Notícias editoriais.
- Naess, A. (2007). Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23(1), 98-101.
- Owen, R. (1991). *A new view of society and other essays*. Londres: Penguin Books.
- Park, R. (1976). A notícia como forma de conhecimento. In C. Steinberg (Ed.), *Meios de comunicação de massa* (pp. 168-185). São Paulo: Cultrix.
- Portas, N., Domingues, Á. & Cabral, J. (2003). *Políticas urbanas. Tendências, estratégias e oportunidades*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Ragon, M. (1968). *L'homme et les villes*. Paris: Albin Michel.
- Remy, J. (1995). As modas, as posições intermédias e as espacializações do social. *Sociedade e Território*, 21, 132-144.
- Remy, J. & Voyé, L. (1976). *La ciudad y la urbanización*. Madrid: Estudios de la Administración Local.

- Sachs, I. (1993). Estratégias de transição para o século XXI. In M. I. Bursztyrn (Ed.), *Para pensar o desenvolvimento sustentável* (pp. 29-56). São Paulo: Brasiliense.
- Santiago, M. (2009). *Cidades a três cores*. Lisboa: Arquitectura 21.
- Sieverts, T. (2003). *Cities without cities. An interpretation of the Zwischenstadt*. Londres: Spon Press.
- Simmel, G. (1993). *La tragédie de la culture*. Paris: Payot.
- Vaz, D. (2006, outubro). *Urbanismo quotidiano para uma cidade com qualidade*. Comunicação apresentada no XII Congresso Iberoamericano de Urbanismo – Ecologia y Ciudad: Buscando modelos urbanos más sostenibles, Salamanca.
- Verne, J. (1994). *Vinte mil léguas submarinas*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Virilio, P. (2000). *A velocidade de libertação*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Zukin, S. (1991). *Landscapes of power*. Berkeley: University of California Press.

Citação:

Vaz, D. (2020). Repensar a ecologia no urbanismo contemporâneo. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 175-193). Braga: CECS.

EDMUNDO CORDEIRO

edmundo.cordeiro@ulusofona.pt

Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens
(CICANT), Universidade Lusófona, Portugal

GANHAR FORMA – UMA PALAVRA SOBRE SIMONDON

RESUMO

Este texto discorre sobre a noção de forma em Gilbert Simondon enquanto forma em continuação, em contraste com a ideia de uma oposição matéria bruta/forma pura. A continuação, a fluidez, o líquido, marcam o nosso tempo e obrigam a rever os conceitos mais clássicos à luz da ideia de identidades.

PALAVRAS-CHAVE

forma; técnica; exceidade

INTRODUÇÃO

O que é que quer dizer “ganhar forma técnica”? Em primeiro lugar, isto é sinónimo de “individuação técnica”. Mas a palavra “técnica” nomeia aqui menos o ato do que o objeto – ou seja, a sua existência e a sua função. Simondon (2005) detém-se neste caso de individuação – a individuação técnica – porque é o exemplo onde, aparentemente, o esquema hilemórfico parece impor-se mais. Evidentemente, Simondon pretende mostrar que não é exatamente assim. E, como iremos ver, Simondon pretende colocar uma questão fundamental em relação à técnica.

Questão: quais são as condições físicas da tomada de forma técnica? É sempre o problema do par hilemórfico matéria bruta/forma pura, o qual,

ao fim e ao cabo, exclui a individuação; tal par hilemórfico não dá conta, para Simondon, do processo de individuação. De certa forma, pode dizer-se que nem a matéria é bruta, nem a forma é pura. Aliás, no caso deste texto de Simondon (2005), as condições físicas da tomada de forma são também formas – formas que Simondon apelida de implícitas (“formas implícitas”). No fundo, *tudo é forma*, ou, pelo menos, as formas estão por todo o lado.

E é bem verdade que há formas por todo o lado, isso é talvez um dado de base da nossa síntese perceptiva – contudo, coloca-se a questão de, no pensamento de Simondon, se tirar as devidas consequências disto. E Simondon desenvolve a sua narrativa com um detalhe muito fino, fazendo a descrição das formas de conjunto presentes na matéria até um nível quase molecular. São os seus exemplos da floresta, da madeira, as formas (não qualidades) da madeira “até um escalão definido de pequenez” (Simondon, 2005, p. 52), nas suas palavras. E, claro, existe, nos seus exemplos, a atividade do carpinteiro, ou seja, o agente/instrumento da tomada da forma técnica (Simondon, 2005).

A ECCEIDADE

Retomemos a questão: quais são as condições físicas da tomada de forma técnica? Elas constituem três níveis de ecceidade, logo, três níveis de existência singular, existência localizável, se assim se pode dizer – topológica; níveis que são, por consequência, primeiros face à tomada de forma técnica. Estes níveis são ainda mais primeiros em relação à tomada de forma na medida das suas condições físicas.

Mas, com justiça, estes níveis de ecceidade não são primeiros – eles são “a” tomada de forma técnica. Estes níveis de ecceidade já pertencem ao processo de individuação, eles já pertencem ao “sistema apropriado”. Como diz Simondon:

é necessário que a matéria esteja estruturada de uma certa maneira, que ela tenha já as propriedades que são a condição da tomada de forma. Pode-se dizer, num certo sentido, que a matéria contém a coerência da forma antes de ganhar forma; ora, esta coerência é desde logo uma configuração com a função de forma. (Simondon, 2005, p. 52)

¹ Em particular, a secção 2 do capítulo 1, a qual pertence à Parte I do livro de Simondon. Esta secção intitula-se “Significação física da tomada de forma técnica”. Divide-se em 3 pontos: “1. condições físicas da tomada de forma técnica”, “2. formas físicas implícitas e qualidades” e “3. a ambivalência hilemórfica”.

Por conseguinte, o primeiro nível de ecceidade corresponde a uma ecceidade de conjunto: digamos que a matéria apresenta formas que condicionam a tomada da forma técnica – que são, portanto, por elas mesmas, condições de escolha, antes da elaboração da matéria, ou seja, antes do trabalho sobre (ou com) a matéria.

O segundo nível de ecceidade faz sentir a sua influência quando há elaboração da matéria. E, nesse caso, e muito bem, respeita-se ou não as formas implícitas – estas duas maneiras de ganhar forma não acontecem sem consequências. É um nível de ecceidade (formas implícitas, topológicas) que, sendo vinculativo, não impõe um limite absoluto.

Saber utilizar uma ferramenta, não é apenas ter adquirido a prática dos gestos necessários; é também saber reconhecer, através dos sinais que chegam ao homem através da ferramenta, a forma implícita da matéria que se elabora, no local preciso que a ferramenta ataca. A plaina não é apenas o que retira uma lasca mais ou menos espessa; é o que permite sentir se a lasca se eleva lisa, sem estilhaços, ou se ela começa a ficar rugosa, o que significa que o sentido das linhas da madeira é contrariado pelo movimento da mão. (Simondon, 2005, p. 53)

Há uma espécie de potencial pragmático da forma implícita:

esta forma implícita, expressão de singularidades antigas do crescimento da árvore – e através delas, de singularidades de toda a ordem: ação dos ventos, dos animais –, transforma-se em informação quando ela conduz uma nova operação. (Simondon, 2005, p. 53)

O terceiro nível de ecceidade, por sua vez, impõe um limite absoluto ao ganhar forma técnica – como diz Simondon:

não é a matéria como realidade inerte, mas a matéria portadora de formas implícitas que impõe limites prévios à operação técnica. (...) se, por exemplo, queremos construir um filtro feito de uma lâmina fina de madeira atravessada por orifícios, não se podem fazer orifícios mais pequenos que os canais que se encontram naturalmente formados na madeira; as únicas formas que se pode impor pela operação técnica são aquelas de uma ordem de grandeza superior às formas elementares implícitas da matéria utilizada. (Simondon, 2005, p. 53)

Consequentemente, não é apenas uma questão de conveniência (ou, pelo contrário, de violência) – muito simplesmente, existem formas que não se podem impor pela técnica enquanto condição física da tomada de forma.

Pode-se dizer que há uma “técnica da natureza” que entra em relação, que se dedica ao uso e à operatividade técnica. Se encararmos a “técnica da natureza” fazendo abstração da natureza, temos simplesmente técnica, ou seja, formas técnicas; pelo contrário, se encararmos a tomada de forma técnica abstraindo da técnica, temos *formas-matéria*, que podem existir sem função – pelo menos, sem a sua função técnica de base.

Vejamos o caso do trabalho artístico de Marcel Duchamp, o seu célebre *readymade*. O que é que ele faz? Temos objetos técnicos já individualizados, e mesmo muito individualizados, se assim se pode dizer, na medida em que possuem uma forma ligada à sua função. Ele contorna o primeiro destino do objeto – e, com isso, confere-lhe, como diz José Gil (1996), uma vocação expressiva nova, imprevista. Portanto, ele não deforma, ele faz ver que a forma, hilemórfica (funcional), tem em si mesma uma outra coisa – é, em si mesma, outra.

No segundo ponto da secção do livro intitulada “Formas físicas implícitas e qualidades”, trata-se, para Simondon, de fazer a distinção entre formas implícitas e qualidades – é sempre a questão daquilo que o esquema hilemórfico não permite pensar. Como ele diz, “as qualidades verdadeiras não comportam exceção, enquanto que as formas implícitas comportam, no mais alto grau, exceção” (Simondon, 2005, p. 54).

TOMADA DE FORMA

Mas qual é efetivamente o propósito de Simondon? Parece-me que o seu propósito reside na aproximação da tomada de forma técnica às exceções naturais – há uma espécie de afeção, de atração e reconciliação. Os primeiros objetos técnicos foram matérias já estruturadas, como ele diz, “numa escala próxima da escala das ferramentas humanas” (Simondon, 2005, p. 55). Dando uma imagem ao acaso, vê-se, no filme de Raymond Depardon, *La captive du désert* (1985), uma pele de cabra que, sendo uma pele de cabra (com a forma e o volume do animal, cheia de água), é também um recipiente de água.

E a questão da metalurgia vai surgir (será retomada por Deleuze e Guattari, 2004) quando a tomada de forma implica transformações qualitativas:

neste caso [o caso da metalurgia], a tomada de forma não se concretiza em nenhum momento de maneira visível,

mas antes em diversas operações sucessivas; não se pode distinguir estritamente a tomada de forma da transformação qualitativa; o forjamento, primeiro, e a imersão do aço, depois, significa que um é anterior e o outro posterior ao que poderia ser designado pela tomada de forma propriamente dita; forjamento e imersão do aço são, porém, constituições de objetos. (...) apenas a dominância das técnicas aplicadas às matérias tornadas plásticas pela preparação pode assegurar ao esquema hilemórfico uma aparência de universalidade explicativa, porque esta plasticidade suspende a ação das singularidades históricas dadas pela matéria. Mas esse é um caso limite, que esconde a ação da informação singular na gênese do indivíduo. (Simondon, 2005, pp. 56-57)

Acerca desta questão do *plástico* e do esquema hilemórfico, olhemos para o filme de Alain Resnais, *Le chant du styrène* (1958). Pode dizer-se, depois do visionamento deste filme, e apesar de Simondon, que quando ele diz que a “plasticidade suspende a ação das singularidades históricas fornecidas pela matéria” (Simondon, 2005, p. 57), que talvez a ação não se suspenda.

Terceiro ponto da sua apresentação, que se intitula “A ambivalência hilemórfica”. Aqui, no que se refere a toda a seção, Simondon faz o balanço da questão geral do hilemorfismo *versus* o princípio da individuação. Simondon, nesta parte, tem argumentos cujo sentido é desde logo político, na medida em que atribui a justificação do funcionamento universal do esquema hilemórfico, enquanto modo de pensamento, a condicionalismos sociais “a forma é genérica, não logicamente, nem fisicamente, mas socialmente” (Simondon, 2005, p. 57). E mais à frente: “pode dizer-se que numa civilização que divide os homens em dois grupos, os que dão ordens e os que executam, o princípio da individuação, segundo o exemplo tecnológico, é necessariamente atribuído seja à forma, seja à matéria, mas nunca aos dois em conjunto” (Simondon, 2005, p. 58).

Mas eis as suas palavras de “conclusão” – que neste caso são sobretudo de interrogação:

o que faz com que apareça a crítica do esquema hilemórfico, a saber, a existência, entre a forma e a matéria, de uma zona de dimensão média e intermediária – a das singularidades que são o esboço inicial do indivíduo na operação de individuação – deve, sem dúvida, ser considerada como uma característica fundamental da operação de individuação. É ao nível destas singularidades em que se encontram matéria e forma na individuação técnica, e é neste nível de realidade que se situa o princípio de individuação, sob

a forma de esboço inicial da operação de individuação: podemos interrogar-nos se a individuação em geral não poderá ser compreendida a partir do paradigma técnico obtido por uma reformulação do esquema hilemórfico, deixando, entre a forma e a matéria, um lugar central à singularidade, desempenhando um papel de informação ativa. (Simondon, 2005, p. 60)

NOTA FINAL

Uma nota “psicológica” final sobre a individuação (uma nota alegre): a individuação, como processo, como devir, vai do pré-individual ao indivíduo, e continua – não tem fim, porque o processo de individuação não esgota todos os potenciais pré-individuais. Pode dizer-se – e é uma proposição alegre – que “eu”, eu mesmo, *não existe*. Podemos ser atormentados pelo *nosso* eu, ou seja, pelas fixações do “eu” – mas o que impede a individuação de continuar é qualquer coisa de violento e, num certo sentido também, é algo de falso.

Continuemos, pois, sempre – “nós” estamos e somos a continuar, sempre... Continuamos a ganhar forma.

REFERÊNCIAS

- Delueze, G. & Guattari, F. (2004). *O anti-édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Depardon, R. (Realizador). (1985). *La captive du désert* [Filme]. Paris: Universal.
- Gil, J. (1996). *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e metafenomenologia*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Resnais, A. (Realizador). (1958). *Le chant du styrène* [Filme]. Paris: Les Films de la Pléiade.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Millon.

Citação:

Cordeiro, E. (2020). Ganhar forma – uma palavra sobre Simondon. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 195-200). Braga: CECS.

ALBERTINO GONÇALVES

albertinog@netcabo.pt

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(CECS), Universidade do Minho, Portugal

O COEFICIENTE HUMANÍSTICO

RESUMO

O homem, contrariando a tradição bíblica, não é feito de barro, a moldar, mas de fluxo, a acompanhar. Ao defender a presença de um “coeficiente humanista” na investigação sociológica, Znaniecki (1934) consagra-se como precursor da epistemologia do singular (Ferraroti, 1983). O sociólogo deve atender ao modo como os indivíduos traduzem na sua experiência de vida as lógicas institucionais que os envolvem. As dobras, os fluxos e os fragmentos das histórias de vida convocam a diferença e a individuação.

PALAVRAS-CHAVE

coeficiente humanístico; individuação; fluxos

Por conseguinte, sendo todas as coisas causadas e causantes, auxiliadas e auxilantes, mediatas e imediatas, e estando todas elas interligadas por um laço natural e insensível que une as mais distantes e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo; assim como conhecer o todo sem conhecer as partes cada uma de *per si*. (Pascal, 1998, p. 39)

Blaise Pascal é uma referência intelectual de estimação. E este pensamento figurava bem como miniatura nas margens do livro *Eu sou tu*.

Experiências ecocríticas, de José Pinheiro Neves, Pedro Rodrigues Costa e outros. Ele condiz com as artes e os horizontes dos autores: o estudo dos fluxos, dos entrelaçamentos, das imperfeições e das mediações entre ordens de natureza e de grandeza distintas. A teoria da individuação não é nova. Mas parece. Existem ideias votadas a pousios mais ou menos longos. A revisitação das teorias da individuação por José Neves e Pedro Costa abre janelas em corredores bafientos. Centrado em autores clássicos como Gabriel Tarde, Max Weber, Georg Simmel, Vilfredo Pareto, Alfred Schütz, Carl Jung e Gilbert Simondon, desafia-se e promete-se. Um chamamento.

Há quem se canse da esperança. Para Pedro Andrade, um prefácio é uma extrodução que “não cita, mas in-cita a um texto, tanto quanto excita em relação a esse texto” (Andrade, 2020, p. 85). Vou limitar-me a recitar. O *Angelus Novus*, de Paul Klee, na interpretação de Walter Benjamin (1985) “Sobre o conceito de história” (1940), é empurrado pelo vento da mudança, com o olhar fixo nas ruínas do passado. Na verdade, a olhar para trás também se vê, porventura com menos brilho do que as atuais estrelas cadentes, mas também com menos ofuscação. Um livro distingue-se pelo seu “sistema de relevâncias” (Schütz, 1962). É essa a marca e a medida do seu valor. Convocar outros autores e outras ideias significa incorrer num desvio distraído. Mas é uma tentação. A leitura do livro recordou-me três autores dos tempos de Max Weber, Georg Simmel e Vilfredo Pareto. Com imaginação, talvez afluem, entre uns e outros, algumas afinidades.

Florian Znaniecki (1882-1958) foi coautor, com William I. Thomas, da obra clássica *O camponês polaco na Europa e na América* (1918-20), estudo pioneiro no recurso a documentos pessoais. No rescaldo da I Guerra Mundial, Znaniecki regressa à Polónia, seu país natal, onde promove, nos anos 1920, uma das maiores recolhas de histórias de vida de que há memória. À semelhança de Gabriel Tarde, demarca-se de Émile Durkheim, a quem crítica a diluição do indivíduo no coletivo.

Ao defender a presença de um “coeficiente humanista” na investigação sociológica, Znaniecki (1934) consagra-se como precursor da epistemologia do singular (Ferraroti, 1983). O sociólogo deve atender ao modo como os indivíduos traduzem na sua experiência de vida as lógicas institucionais que os envolvem. A inspiração na fenomenologia resulta explícita no seguinte excerto:

porque nós não investigamos aqui a consciência, isto é, a forma como o indivíduo concreto se revê experienciando, mas apenas a forma que os dados da experiência assumem no decurso da experiência. O nosso problema não é psicológico, mas fenomenológico. (Znaniecki, 1919, p. 27)

As dobras, os fluxos e os fragmentos das histórias de vida convocam a diferença e a individualização. Um último apontamento acerca da postura do sociólogo segundo Znaniecki: “o sociólogo corre o risco de ao trabalhar sobre uma sociedade esquecer tudo o que poderia compreender trabalhando com ela”. (Markiewicz-Lagneau, 1976, p. 594)

Quando olhamos para o passado, como o *Angelus Novus*, e avançamos de costas para o futuro, assalta-nos uma certa lentidão de vida. Redescobrem-se, contudo, relíquias que os sábios nunca deviam ter esquecido. Interessa revitalizar o patrimônio da Sociologia. Sem raízes, sem profundidade, o húmus esteriliza. Raízes, profundidade e húmus não faltam, afortunadamente, ao pensamento de José Pinheiro Neves e Pedro Rodrigues Costa.

Georgy Lukacs (1885-1971), húngaro, aluno de Georg Simmel e frequentador da casa de Max Weber em Heidelberg, concebe, no livro *A teoria do romance* (1965), a figura do herói problemático. Subjetivo, singular, inquieto, inacabado, contraditório, o herói romanesco embarca numa travessia sem cais num mundo sem sentido, contingente. “O processo segundo o qual foi concebida a forma interna do romance é a peregrinação do indivíduo problemático rumo a si mesmo” (Lukacs, 1965, p. 82), num “mundo abandonado por deus” (Lukacs, 1965, p. 92). Esta busca, porventura errante, nunca chega a superar o hiato entre ser e dever ser; neste sentido, nunca chega a cumprir-se. Para Georgy Lukacs, “a psicologia do herói romanesco é a demoníaca” (1965, p. 89): a sua interioridade não se concilia com “um mundo em que a vida apodrece em silêncio”. Para ilustrar este perfil demoníaco, Lukacs socorre-se de J. W. Goethe:

este qualquer coisa não era divino, pois parecia irracional; nem humano, pois não tinha nenhum entendimento; nem diabólico, pois era benevolente; nem angelical, pois muitas vezes deixava notar um prazer perverso. Equivalia ao acaso, pois não dava mostra de coerência; tinha um certo ar de providência, pois oferecia um encadeamento. Tudo que nos limita parecia-lhe permeável; parecia manipular a bel-prazer os elementos necessários à nossa existência; contraía o tempo e distendia o espaço. Só parecia deliciar-se com o impossível e repelir o possível com desprezo. Este ser que parecia penetrar por entre todos os outros, os separar, os unir, chamei-lhe “demoníaco”. (Lukacs, 1965, p.88)

Esta demanda do sentido de si e do mundo, que se impõe ao personagem problemático, aproxima-se, em vários aspetos, do processo de

individualização abordado por José Pinheiro Neves e Pedro Rodrigues Costa. O ser humano, problemático, aventura-se numa exploração, tensa e incerta, pelos meandros da consciência e da existência.

Mikhail Bakhtin (1895-1975), autor russo, propõe, também, uma teoria do romance. Declina, porém, a noção lukacsiana do herói problemático. Para Bakhtin, o que caracteriza o género romanesco é o plurilinguismo (Bakhtin, 1988).

Ao contrário da epopeia, no romance coexistem várias vozes, várias línguas e vários mundos. Um camponês ou um burguês falam as suas próprias línguas e situam-se em consonância com as respetivas origens. A história não é contada por um narrador monológico. A pluralidade de línguas permite o dialogismo. As vozes e os mundos, eventualmente conflitantes, entram em diálogo. O próprio autor do romance, ora se aproxima, ora se afasta desta ou daquela personagem, da sua língua e da sua visão do mundo. Mikhail Bakhtin (2010) aponta os romances de François Rabelais como exemplo precoce deste plurilinguismo. É, contudo, a análise da obra de Fiódor Dostoievski que importa relevar. Dilacerados e polifónicos, os personagens debatem-se num diálogo interno complexo e crucial. Mas, nos romances de Dostoievski, a procura não resolve nem a tensão, nem as clivagens. A descompensação, a falha no processo de individualização, desagua, como diria Gustav Jung, “no sofrimento e na doença psíquica” (Jung, 1979, p. 23), no lado sombra da existência. Em suma, o plurilinguismo e o dialogismo de Mikhail Bakhtin contemplam tanto a demanda interna do indivíduo como as mediações que costuram a sua ligação à sociedade e ao mundo.

À semelhança dos personagens de Dostoievski, dispomos de várias pontas para desfiar o mundo, mas muito se ilude quem espera por fios de Ariana. Os fios dos heróis de Dostoievsky são infinitos e rizomáticos. Enredam-nos no labirinto.

José Pinheiro Neves e Pedro Rodrigues Costa converteram-se, já vão alguns anos, à eco(socio)logia e à teoria da individualização. Dedicaram-lhes tempo e pensamento. O eu sou tu amadureceu. Na atual viragem para uma ciência apressada e infografada, a originalidade e a profundidade já não são o que eram. Neste livro, os autores abordam os principais teóricos da individualização, designadamente Carl Jung e Gilbert Simondon. Michel Maffesoli (1990) sugere que as ideias costumam passar por três fases: a secreta, a discreta e a ostensiva. Estou em crer que a teoria da individualização ainda se encontra, em Portugal, numa fase discreta, com aspiração a ostensiva. *Eu sou tu. Experiências ecocríticas*, é uma espécie de manifesto que concorre para esse desígnio. Recorda-nos que o homem, contrariando a tradição

bíblica, não é feito de barro, a moldar, mas de fluxo, a acompanhar. Concluo como comecei: “tudo é um, tudo é diverso” (Pascal, 1998, p. 61). Valha-nos a diversidade, que o uno já enfastia.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Andrade, P. (2020). Extrodução: uma configuração emergente de escrita sociológica. In J. P. Neves, P. R. Costa, P. de V. Mascarenhas, I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 81-98). Braga: CECS.
- Bakhtin, M. (1988). O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária. In M. Bakhtin, *Questões de literatura e de estética. A teoria do romance* (pp. 13-70). São Paulo: UNESP.
- Bakhtin, M. (2010). *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: Pedro & João Editores.
- Benjamin, W. (1985). *Magia e técnica, arte e política*. S. Paulo: Editora Brasiliense.
- Ferrarotti, F. (1983). *Histoire et histoires de vie*. Paris: Librairie des Méridiens.
- Jung, C. G. (1979). *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Lukacs, G. (1965). *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34.
- Maffesoli, M. (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris: Plon.
- Markiewicz-Lagneau, J. (1976). L'autobiographie en Pologne ou de l'usage social d'une technique sociologique. *Revue française de sociologie*, 17(4), 591-613.
- Pascal, B. (1998). *Pensamentos*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Schutz, A. (1962). *Collected papers I: the problem of social reality*. Dordrecht, Holanda: Martinus Nijhoff Publishers.
- Znaniecki, F. (1934). *The method of Sociology*. New York: Rinehart & Company, Inc.

Znaniecki, F. (1919). *Cultural reality*. Chicago: The University of Chicago Press.

Citação:

Gonçalves, A. (2020). O coeficiente humanístico. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 201-206). Braga: CECS.

DALILA MONTEIRO & PAULA DE VILHENA MASCARENHAS

dalilamon@gmail.com; pvmascarenhas@gmail.com

Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal | Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

“ESTAR COM O UNIVERSO”. AS NOVAS ESPIRITUALIDADES DOS MOVIMENTOS SOCIAIS DA NOVA ERA

RESUMO

A divulgação da espiritualidade através dos movimentos sociais da Nova Era está a desencadear a transformação dialética do indivíduo num sentido profundo de união com os cosmos. Com o desenvolvimento tecnológico, a internet revolucionou o modo de disseminação da informação ao facultar livremente o acesso a conteúdos sobre a filosofia oriental na base destes movimentos. No contexto de rutura com o modelo cultural judaico-cristão das religiões patriarcais, os indivíduos reconheceram nestas filosofias os modos de sentir para os quais, até então, não tinham obtido qualquer esclarecimento. Devido à aprendizagem das práticas e técnicas provenientes de filosofias orientais, os indivíduos reconfiguraram as suas relações coletivas. Paralelamente, assiste-se à modificação do paradigma regido pelas religiões tradicionais com a emergência do paradigma ecológico centrado na ética e na espiritualidade.

PALAVRAS-CHAVE

paradigma social; espiritualidade; movimentos sociais Nova Era; identidade; interação social

INTRODUÇÃO

Após uma reflexão sociológica em torno do modo como os indivíduos redefinem as suas identidades através da espiritualidade, pretende-se

perceber algumas características das experiências da espiritualidade na concepção de ser parte integrante do cosmos e na transformação dialética dos indivíduos. Mais especificamente, pretende-se saber se existe esta transformação dialética nos movimentos da Nova Era e como ela gera novas identidades e interações sociais. A busca duma espiritualidade simbolicamente, sem o peso das religiões tradicionais, tem motivado a adoção de novas práticas espirituais fora dos espaços tradicionais da religião. O objetivo deste estudo visa precisamente compreender como um processo gradual de autoconhecimento, promovido pela busca da espiritualidade através dos movimentos *New Age*, pode produzir mudanças tão radicais na identidade dos indivíduos, ao ponto de estimular ruturas com as religiões tradicionais patriarcais em que nasceram e cresceram ao longo da vida. Também se pretende compreender o que essa mudança traduz no âmbito das interações sociais. Consideramos que, em termos de investigação, é um assunto que, do ponto de vista sociológico, ainda está pouco explorado. Os novos movimentos sociais da espiritualidade convidam a uma transformação interior, considerada por alguns autores como um *neo-narcisismo* (Lipovetsky, 1989, p. 51).

As novas tecnologias e o aparecimento da internet revolucionaram o modo de difusão da informação ao facilitar o livre acesso a conteúdos de conhecimento sobre a espiritualidade. O desenvolvimento tecnológico, essencialmente aquele que promove a internet, contribui para o surgimento de novas formas de relacionamento, de comunicação e de organização humana. Nesse sentido, tendo conhecimento das gigantescas proporções deste fenómeno, diversas pesquisas recentes têm confirmado os níveis mais elevados de envolvimento dos indivíduos com a espiritualidade. Giddens (2005), Bateson (1979), Boff (2008), Barros e Betto (2009) são apenas alguns dos vários autores que ilustram a forma como está a ser feita a transformação do paradigma, com uma velocidade particularmente mais acentuada desde as décadas de 60 e 70 do século XX. Anteriormente, a informação sobre estas matérias era apenas facultada através de livros específicos ou entre conversas informais. Com a internet, os movimentos sociais da Nova Era passaram a difundir as práticas, técnicas e ideais orientais que estão na génese destes movimentos. Seduzidos pela mensagem veiculada por essa nova informação obtida através da internet sobre a espiritualidade, os indivíduos apreenderam novos conhecimentos sobre o "eu". A aprendizagem de novas lógicas conduziu à mudança de identidade, conforme sugere Bateson (1979, p. 142). No decorrer do processo de interação social, a transformação dialética contagiou os outros, conduziu

a mudanças nos limites do modelo das relações sociais e promoveu novos padrões de itens de ação (Bateson, 1979, p. 145). Deste modo, por um lado, a espiritualidade dos movimentos Nova Era está a propagar-se exponencialmente. Por outro lado, ela abre espaço a uma nova configuração social que rompe com o paradigma anterior da secularização e das religiões tradicionais. Com a transformação do paradigma social, também os padrões sociais se readaptam ao “meta” padrão (Bateson, 1979). Igualmente, a elevação do nível de educação suscita uma nova mudança na identidade individual e social (Bourdieu, 2003). O novo paradigma transforma gradualmente o individualismo característico da pós-modernidade numa nova dialética espiritual re-ligada com o uno e o cosmos.

CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICA

O tema justifica-se pela crescente importância do fenómeno social das novas espiritualidades e da ecologia em Portugal. De facto, as primeiras décadas do século XXI estão marcadas pelo aparecimento de novos movimentos sociais ligados à espiritualidade. Esta tendência contradiz alguns autores que defendem o desencantamento da vida social e política, o individualismo acerbadado e o afrouxamento dos valores espirituais, sociais e religiosos. Por isso, o interesse em conhecer as dinâmicas destes movimentos sociais emergentes e saber, até que ponto, a nova espiritualidade pode desencadear novas formas identitárias centradas no ser cósmico e ecológico (Mascarenhas, 2013).

O fenómeno social dos movimentos Nova Era promove a busca da espiritualidade através de diversos caminhos, de forma a atingir o bem-estar e a harmonia individual, familiar, e coletiva e, até certo ponto, a harmonia com o universo em busca de outras formas de sentir e de agir. Esta transformação, segundo Maffesoli (2010), parece nascer da saturação que o indivíduo alimenta perante o mundo material e caótico do consumismo como um desencantamento do mundo. Por um lado, a pós-modernidade acentua o individualismo, por outro lado, assistimos à recriação e à reconstrução dos laços dos indivíduos com o cosmos. Trata-se de um sentido inverso à liquidez permanente da identidade de que fala Bauman (2005) e da cultura da leveza (Lipovetsky, 2016) entre outros autores.

UM NOVO PARADIGMA SOCIAL

Marcelo de Barros e Frei Betto (2009) aplicam a palavra *paradigma* como critério para explicar o conjunto de novas práticas que estão na base

de uma nova teoria que sustenta o mundo através da espiritualidade. O novo paradigma social inclui todas as dimensões da vida dos indivíduos com a capacidade básica de sentir através do espírito (Boff & Betto, 1999, p. 15).

A sociedade consumista, protagonista da modernidade e da pós-modernidade, desencadeou um movimento de contracultura nas décadas de 60 e 70 do século XX, caracterizado por uma nova e expressiva configuração social nos movimentos Nova Era. Vários movimentos sociais ecologistas começaram a surgir com o objetivo de alertar o mundo para um compromisso com a ecologia, capaz de provocar mudanças profundas nos indivíduos, representando "a cultura nascente que agora está pronta para passar à era solar" (Capra, 1982, p. 397). A crescente preocupação de diversos movimentos pela preservação ecológica do planeta despoletou a "espiritualidade naturalista" (Barros & Betto, 2009, p. 22). Ainda nestas décadas, Arne Naess (1972, citado em Mascarenhas, 2013) defendeu uma visão ecossistêmica e ecosófica (Mascarenhas, 2013, pp. 65-88), propondo uma ecologia profunda como alternativa de aproximação mais espiritual à natureza, exemplificada nos escritos de Aldo Leopold (1949) sobre a ética igualitária do ecossistema e a consciência ecológica de Rachel Carson (1962) segundo Mascarenhas (2013). De facto, esta aproximação faz-se por uma abertura mais fina a nós próprios e à vida não-humana que nos rodeia. Uma interrogação constante do porquê e do como permitirá ir além do nível da ciência factual até ao nível da sabedoria sobre o eu e sobre a Terra (Naess citado em Mascarenhas, 2013). A ecologia profunda tenta estruturar uma visão global do mundo, religiosa e filosófica cujos fundamentos são as instituições básicas e a experiência de nós próprios e da natureza, as quais incluem a consciência ecológica, os valores e a ética que se desenvolvem por processos e modos de vida meditativos. Ao elaborar uma análise do novo paradigma social, Boff (2008) aponta à Física Quântica a responsabilidade pelas novas reflexões sobre as ciências do espírito e pelas questões da metafísica (Boff, 2008, p. 154). Esta análise da revolução da nova física e como ela chega a uma visão metafísica da realidade semelhantes à das religiões orientais e à inter-relação ecológica deve-se a Fritjof Capra (1982, 1989), alvejando uma ecologia profunda como proposta para a humanidade futura (Capra, 1982). A visão de uma *sinfonia universal* (Boff, 2008, p. 157) é um dos aspetos mais marcantes do movimento Nova Era onde se excluem a presença de dogmas religiosos. A combinação de técnicas de relaxamento importadas de filosofias orientais tem gerado novas práticas no ocidente, num sinal claro da procura de uma cultura que não é tão visível no pensamento judaico-cristão. Nesse contexto, existem evidências de que

este fenómeno da espiritualidade não é exclusivo de Portugal. A avaliar pela proliferação de informação que circula pelos meios de informação, sobretudo pela internet, trata-se de um fenómeno social visível em todas as sociedades ocidentais. Esta nova ecologia terrestre toma o lugar ocupado pelas religiões antigas (Vallet, 1993, p. 66). Nas últimas décadas, tem-se assistido a uma emergência difusa de um novo sincretismo espiritual. No ocidente, estes movimentos têm a sua expressão através de um dos seus principais traços: a fusão da influência oriental com a metafísica e o animismo, com traços provenientes das culturas orientais. Assiste-se simultaneamente a um processo paradoxal de mercantilização das novas espiritualidades que se exprime através da ênfase nos ganhos materiais resultantes da comercialização de livros alusivos ao tema, de cursos de renovação espiritual e de novas terapias, de abertura de novos espaços físicos como lojas e centros com caráter empresarial, entre outros.

Contudo, a avaliação ética do comportamento assume contornos cada vez mais fortes nos movimentos espiritualistas da Nova Era, colocando em causa o modelo religioso tradicional. Surgem novos estudos centrados na dimensão da relação dos indivíduos e o do cosmos. A observação da sociedade com base na defesa de uma ecologia espiritual (Boff, 2003) ganha fôlego. Todos estes novos movimentos são cada vez mais divulgados através dos meios de comunicação. Parece evidente o desabrochar de um contramovimento, de uma "contra-cultura" (Lipovetsky, 1989, p. 48). Esse contramovimento promove os laços de união e coesão social, isto é, estabelece precisamente o lado oposto ao enfraquecimento dos laços sociais propostos na modernidade líquida. Ao mesmo tempo, reforça a ideia da vivência da espiritualidade ao promover a busca do autoconhecimento. A mudança individual transforma-se assim na mudança social. Os movimentos da Nova Era exaltam a necessidade de rutura com as religiões institucionalizadas. Em certa medida, os estudos empíricos sobre estes movimentos demonstram a rejeição e a rutura com os modelos considerados clássicos e difundidos pelas religiões ocidentais de inspiração monoteísta patriarcal. Perante este fenómeno social das novas espiritualidades voltado para a re-ligação com o cosmos, tudo parece apontar para um novo paradigma social.

AS ESPIRITUALIDADES DA NOVA ERA

A dimensão espiritual sempre foi explorada por vários pesquisadores e esteve sempre presente na história social da humanidade, de um certo

modo reinventando-se. Durante séculos, a cultura judaico-cristã moldou socialmente as práticas, os usos, os costumes e a vivência da fé em todos os domínios. Nas últimas décadas, assiste-se a uma deslocação da ideia de religião que era concretizada em espaços institucionais para a ideia da valorização da espiritualidade como dimensão interativa e comunitária dos homens sem ser preciso o recurso a formas hierárquicas de viver a experiência do sagrado. Assim, a espiritualidade é um conceito de múltiplas visões com redefinições ao longo dos tempos que importa dissociar do conceito complexo de religião. A ideia de alma surge como um dos aspetos mais enunciados pelos diversos defensores da visão tradicional. Todas as sociedades são marcadas pela relação com o sagrado. Para Émile Durkheim (2002) "não existe sociedade que não encontre um sistema completo de representações coletivas que se referem à alma, à sua origem e ao seu destino" (p. 249). Max Weber (2006) destaca a fé como parte do indivíduo e frisa mesmo que "não há sociedades sem fé". Logo, a crença faz parte da construção da identidade social e individual. A espiritualidade remete, segundo Caliman (1998):

está de novo no palco histórico, movida pela força da emoção, do encanto do sagrado, pela busca de uma identidade como que perdida no complexo mundo globalizado, de múltiplas relações sociais, económicas, políticas, culturais. (Caliman, 1998, p. 7)

O sentimento do espiritual individual converte-se numa vivência religada ao próprio sentido do sagrado como resposta para saciar a necessidade de busca permanente da dimensão misteriosa da existência humana. Neste sentido, Coutinho (2012) enuncia dois tipos de espiritualidade. A espiritualidade objetiva centra a relação do sujeito numa relação com algo superior a si de forma a colher benefícios através do culto religioso, através da oração. A espiritualidade subjetiva coloca o sujeito como "experiência, tenta aprofundar-se a relação do indivíduo consigo mesmo, para se conhecer melhor, se aperfeiçoar ou desenvolver as suas capacidades individuais" (Coutinho, 2012, p. 181) através das filosofias de vida inspiradas nas culturas orientais. A espiritualidade implica religar. A aplicação do termo à componente mais espiritual de cada indivíduo não destitui o sentido que a palavra encerra em si, ou seja, voltar a ligar, a se re-ligar, religar-se a si mesmo, para depois religar-se com o todo, o cosmos. A espiritualidade é uma forma e um método para o sujeito se ligar ao sagrado, implica o relacionamento do indivíduo com o mundo, com o outro, consigo mesmo e com

a crença numa divindade que pode ou não ser plural (Durkheim, 2002, p. 249). Vários sociólogos têm refletido sobre a necessidade de assumir a espiritualidade como parte da natureza, exigindo assim um "refinamento do seu espírito" (Barros & Betto, 2009, pp. 21-22) e uma abordagem pelo mistério. "Antes que nada está a experiência do mistério" (Boff & Betto, 1999, p. 17). A espiritualidade naturalista é a "dimensão espiritual, mais ampla do que a religiosa, é uma componente da cultura e se integra em um conjunto maior que está à disposição de todos nós" (Barros & Betto, 2009, p. 86). A proposta lançada por estes autores visa a consagração de uma espiritualidade ecológica assente no encanto da vida humana e na comunhão com o universo que "se propõe a ir além das religiões (sem rejeitá-las) como atitude de amor que redescubra o encanto da vida presente em nós mesmos, em todo o ser humano e no Universo" (Barros & Betto, 2009, pp. 22-24). A vivência da espiritualidade visa "instaurar uma comunhão reverencial com o mistério mais profundo, presente em cada ser. Isso exige de cada pessoa uma contínua conversão na forma de lidar consigo mesma, com os outros e com a natureza" (Barros & Betto, 2009, p. 24).

O sentido de místico descrito por vários autores visa a experiência de ser e de sentir do indivíduo que interioriza a vivência desse mistério (Boff, 2003, p. 102). Tudo o que é místico tem as suas raízes no sentido dos rituais e da iniciação. Embora a espiritualidade e a mística sejam duas formas de sentir a ligação ao "todo", a espiritualidade é *o estar com* o cosmos ao invés do *sobre* o cosmos (Boff, 2003, p. 102). A espiritualidade significa sobretudo uma palavra só – união. Sem dogmas, sem rituais. Para que a aprendizagem da espiritualidade seja de facto integradora, é preciso considerar a *animus*, numa dimensão masculina referente à conquista e à racionalidade, ordem e poder; e a *anima* associada à dimensão feminina da percepção dos valores e de toda a simbologia da intuição e da espiritualidade, duas forças que fazem parte do ser humano (Boff, 2008, p. 152). A versão mais recente do animismo está representada na ecologia que "promove o respeito pelos espaços e pelas espécies" (Vallet, 1993, p. 66). A espiritualidade implica o sentido de mistério que está profundamente ligado à experiência dos rituais de iniciação e ao cariz "suprasocial-comunitário (racional) de uma doutrina ou revelação" (Boff & Betto, 1999, pp. 13-14), ou seja, a mística. "A palavra mística é adjectivo de mistério" (Boff & Betto, 1999, p. 13). Apenas quem é místico experimenta o mistério (Boff & Betto, 1999, p. 16). Tudo o que é místico tem as suas raízes no sentido dos rituais e da iniciação. O mistério é um conceito que engloba uma dimensão profunda inscrita nos próprios indivíduos e na totalidade do ser mesmo nos

aspectos mais incompreensíveis, pois “cada pessoa é um mistério” (Boff & Betto, 1999, p. 14). A mística é a atitude que se tem diante do mistério (Boff & Betto, 1999, p. 16). Segundo Boff e Betto (1999, p. 16), a mística não é privilégio de alguns, mas antes uma “dimensão da vida humana” à qual todos acedem. Logo, todos os indivíduos são místicos por natureza. Embora a espiritualidade e a mística sejam duas formas de sentir a ligação ao “todo”, a espiritualidade é o estar com o cosmos ao invés do sobre o cosmos. A espiritualidade significa sobretudo uma palavra só: união. A “transformação dialética” (Barros & Betto, 2009, p. 24) do sujeito ocorre através de um trabalho individual e íntimo. Este conceito de espiritualidade implica re-ligar o sujeito com o cosmos (Barros & Betto, 2009, p. 24). Todavia a espiritualidade não deve ser confundida com espiritualismo tal como nos advertem os autores acima mencionados. O espiritualismo implica uma doutrina e a espiritualidade implica um modo de estar e de sentir o espiritual. Propomos um conceito de nova espiritualidade dos *New Age*, relacionando a teoria com os discursos dos entrevistados.

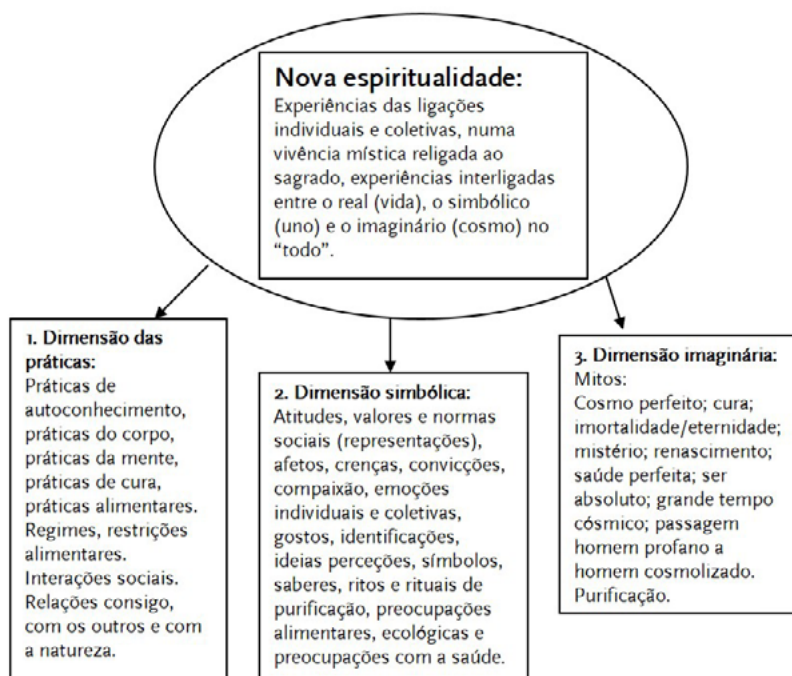


Figura 1: Esquema conceptual da “nova” espiritualidade dos *New Age*

Fonte: Adaptado do esquema conceptual de culturas alimentares, Mascarenhas, 2007, p. 100

É certo que a nova espiritualidade “existe e é independente das estruturas metafísicas e teológicas” (Simondon, 2009, p. 371). A nova espiritualidade dos *New Age* oferece-lhes a eternidade do ser através das experiências das ligações, individuais e coletivas, numa vivência mística religada ao sagrado, experiências interligadas entre o real (vida), o simbólico (uno) e o imaginário (cosmo) no “todo” e que geram novas relações consigo mesmo com o outro e com a natureza. Por conseguinte, a nova espiritualidade tem uma dupla significação da relação, isto é, “o ser separado e ligado, como único (ser individuado) e como membro do coletivo. O ser individuado é simultaneamente um ser único e não único” (Simondon, 2009, p. 373). Assim sendo, a nova espiritualidade emerge da relação do indivíduo com os outros e com a natureza, a transindividuação¹. É a partir da afetividade e da emoção, segundo Simondon (2009), que se dá a transformação que parte do ser individuado religando-o ao coletivo individuado, isto é, o processo de individuação dos grupos – os *New Age* – emergindo da relação entre ambos, alcança a cultura espiritualizada destes grupos sociais. Desenvolveremos em seguida, o aparecimento e caracterização dos movimentos sociais *New Age*.

OS MOVIMENTOS NOVA ERA

A nova visão da espiritualidade ganhou expressão através de diversos movimentos sociais designados por Nova Era sobretudo a partir das décadas de 60 e 70 do século XX, nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. Trata-se de movimentos sociais que tentam romper com o modelo religioso tradicional e implementar um novo tipo de espiritualidade inspirado nas filosofias tradicionais do Oriente (Giddens, 2005, p. 443). Deste modo, as religiões institucionalizadas perdem terreno e influência nas diversas esferas da vida social (Giddens, 2005, p. 437). Algumas teorias associam os novos movimentos espirituais a uma reação à secularização², como um desvinculo dos indivíduos das religiões tradicionais e dos seus rituais considerados desprovidos de “sentido espiritual” (Giddens, 2005, p. 444).

Os novos movimentos sociais espirituais são, em parte, responsáveis pelas atuais transformações dialéticas em curso. Ajudam a estabelecer

¹ O processo de transindividuação guia a relação homem-natureza e permite a relação entre sujeitos (Simondon, 2009).

² Giddens (2005, p. 437) refere duas visões defendidas por diversos autores para a secularização: a primeira visa uma definição de religião vinculada à igreja tradicional; a segunda defende a necessidade de ser nela incluída a dimensão da espiritualidade pessoal. Sobre este tema, consultar o autor Jacques Ellul (2003).

uma nova configuração da vivência da espiritualidade, para além da religiosa, uma emergência de uma sensibilidade religiosa conforme aqui se pretende demonstrar. Isto significa, segundo Giddens (2005) que "outras formas de atividades religiosas estão em ascensão" (p. 443).

O incremento das novas tecnologias impulsionou o movimento social *New Age* ao encontrar um "nicho favorável na cultura de massas espetacularizada da pós-modernidade capaz de conjugar polaridades tradicionalmente tidas como inconciliáveis: corpo-espírito; visibilidade-invisibilidade, misticismo-ciência" (Felinto, 2005, p. 11). O novo padrão de práticas fez com que diversos investigadores falassem no retorno da religião. Deste novo caldo social espiritual nasce a Nova Era, uma designação que deriva do termo inglês *New Age*. O fenómeno social da nova espiritualidade pode ser explicado pela necessidade de os indivíduos se religarem ao sagrado, não de um modo ritualizado como acontece nas religiões, mas dentro de si, como dimensão do individualismo. Este é o ponto-chave defendido pelos movimentos da Nova Era. As novas práticas da espiritualidade permitem ao sujeito deslocar o lugar do religioso dos espaços consagrados aos rituais de culto para o "espaço" dentro de si próprio, transformado num indivíduo-espaço-sagrado. Deste modo, a espiritualidade renova-se, de algum modo, num espaço sagrado que é o próprio "eu", reunindo os indivíduos em torno das suas crenças. O individualismo refunda, assim, um espaço sagrado na sociedade pós-moderna. Nesse sentido, a vivência de uma dita nova espiritualidade pautada na sacralização do próprio indivíduo não parece acontecer ao acaso. Leonardo Boff (2008) entende que a universalidade do movimento se deve à evolução própria da humanidade para cumprir a lógica sequencial, defendida por Edgar Morin, da "ordem-desordem-interação-organização-criação" (Boff, 2008, p. 152).

Perante a perpetuação das filosofias orientais, o movimento da Nova Era cumpre-se no presente e abre caminho para o futuro, como uma totalidade orgânica que se movimenta por vários terrenos micro e macro físicos, repleta de conexões entre os indivíduos, o planeta e o universo (Boff, 2008, p. 152). Elsa Bishop (2007) refere que o *New Age* é um movimento amplo constituído por práticas, crenças e novas espiritualidades em interconexão segundo novos modos de organização, visando uma transformação pessoal e planetária. Este movimento organiza-se em volta dos valores de contracultura e de uma nova "espiritualidade" ou ainda de uma nova "consciência universal" que só se pode adquirir a partir de uma transformação dialética. A ideia de uma transformação pessoal que desencadeia uma percepção cósmica exige um trabalho sobre o "eu interior" e sobre as

energias, atraindo as espiritualidades de todo o mundo, operando de um modo sincrético e eclético aberto às crenças de cada um.

INTERAÇÃO SOCIAL NOVA ERA

O modelo sistêmico de interação social elaborado por Bateson (1979) explica porque é que numa interação social dois indivíduos conseguem relacionar-se apenas pelos comportamentos que apresentam na relação que estabelecem entre si, por exemplo, uma relação entre dois sujeitos adapta-se quando ocorre uma "evolução de itens de comportamento" (Bateson, 1979, p. 146). O autor menciona três elementos fundamentais para a unidade mínima de interação entre sujeitos: o estímulo, a reação e o reforço (Bateson, 1979, p. 142). A reação implica ser o reforço do estímulo, o reforço é o "reforço" da reação, a reação reforça o estímulo (Bateson, 1979, p. 142). A mecânica do relacionamento tem por base padrões de itens de ação:

A tentará várias ações em B e verificará que B só aceitará determinados contextos. Isso quer dizer que A deverá preceder determinadas ações de outras ações, ou colocar algumas de suas próprias ações em estruturas temporais (sequenciais de interação) que são preferidas por B. A propõe; B dispõe. (Bateson, 1979, p. 145)

Quando ocorre uma "evolução de itens de comportamento" (Bateson, 1979, p. 146), ou seja, quando B ajusta o seu comportamento face a A, a relação evoluiu para "novos contextos de ação" (Bateson, 1979, p. 146) que conferem novos padrões de interação dentro do sistema da relação. Essa mudança assume o termo de "evolução de ajustamento" na relação dos indivíduos, traduzindo-se num importante processo de aprendizagem (Bateson, 1979, pp. 146-147). O autor defende que este é um jogo que leva a estrutura para a ação e promove a mudança social através da integração de comportamentos (Bateson, 1979, p. 147).

A interação social implica a existência de laços relacionais de dois tipos, os laços sociais fracos e os laços sociais fortes, os quais estabelecem sentido de pertença, segundo o sociólogo Mark Granovetter (1973). Os laços fortes acontecem pela intimidade, proximidade e intencionalidade dos sujeitos em produzirem e manterem uma ligação (Granovetter, 1973, pp. 1930-1938) e são esses que interessam para esta investigação. O conhecimento das experiências que se adquire ao longo da vida não pode ser excluído do processo de análise. As mudanças ocorrem entre os sujeitos e correspondem ao nível de dependência e apoio que existem dentro da

relação (Bateson, 1979, p. 141). Na interação inclui-se um padrão particular da relação (Bateson, 1979, p. 141) sujeita às interpretações individuais de cada elemento na relação. Assim, numa relação quando o sujeito compreende o comportamento do outro manifesta-se um "novo tipo lógico" de aprendizagem (Bateson, 1979, p. 142). Tal como refere Medeiros (2007), qualquer interpretação está sempre vinculada a experiências vividas no quotidiano e relacionadas com os vínculos sociais, geracionais, de género e de formação intelectual de cada sujeito.

As relações fazem parte de um "meta" padrão (Bateson, 1979). O que é? Nessa linha de ideias, a configuração social é um "padrão mutável" com uma "existência própria" objetivada pelas expressões, pelas ações e pelo intelecto dos indivíduos que estão numa dada relação de interdependência, tal como o exemplo descrito por Elias (1999, p. 142), um jogo de cartas, para exprimir o seu conceito de configuração social. "Uma configuração é uma estrutura de jogo que pode ter uma hierarquia de várias relações de 'eu' e 'ele', 'nós' ou 'eles'" (Elias, 1999, p. 142). O processo de configuração implica "um equilíbrio flutuante e elástico e um equilíbrio de poder, que se move para diante e para trás, inclinando-se primeiro para um lado e depois para o outro. Este tipo de equilíbrio flutuante é uma característica estrutural do fluxo de cada configuração" (Elias, 1999, p. 143). Assim, extrapolando para a vivência em sociedade, a configuração social é tão concreta quanto a configuração intelectual de cada indivíduo nela incluída (Elias, 1999, pp. 142-143). E sem interdependência não existe configuração social, "quer sejam aliados ou adversários" (Elias, 1999, p. 142). Para Elias, os indivíduos estão "continuamente moldando e moldando em relação umas às outras" (Elias, 1999, pp. 22-23). Segundo o sociólogo, cada interveniente cria ideias que

não existiam antes ou leva adiante ideias que já estavam presentes. Mas a direção e a ordem seguidas por essa formação e transformação das ideias não são explicáveis unicamente pela estrutura de um ou outro parceiro, e sim pela relação entre os dois. (Elias, 1999, pp. 22-23)

Glosando Elias, nos rituais das novas espiritualidades, ao contrário do que se passa nas religiões hierarquizadas por uma crença numa divindade exterior à interação e à percepção interna, há uma tendência para valorizar a autonomia da interação com os outros participantes, mediada por uma transformação interior de tipo percetivo num equilíbrio flutuante e elástico e num equilíbrio de poder, que se move para diante e para trás,

como uma dança, inclinando-se primeiro para um lado e depois para o outro. Numa palavra, abandona-se, de certa forma, uma religiosidade de submissão a uma autoridade exterior para se valorizar a inter-relação com o sagrado no aqui e no agora. É por esta razão que uma das saudações mais comuns entre os participantes dos movimentos Nova Era é a palavra *namasté* que significa o sagrado que está dentro de mim saúda o sagrado que está dentro de ti, ou seja, *eu sou tu*.

PROCESSOS IDENTITÁRIOS DA NOVA ERA

Numa visão comum, a identidade pessoal, é vista como uma unidade discreta que se converte num fenómeno privado, mas na verdade, numa perspetiva sociológica, cada indivíduo está ligado aos outros por "laços invisíveis", tais como, os instintos, os afetos, o trabalho ou mesmo a propriedade, mesmo que de modo aparente lhe sejam estranhos e sem qualquer tipo de vínculo social (Elias, 1990, p. 15). Os indivíduos, vivendo numa "rede de dependências" (Elias, 1990, p. 15) têm grandes dificuldades em modificar ou romper com ela. Por isso, essas ligações invisíveis só se estabelecem por forma voluntária "até onde a própria estrutura dessas dependências o permite" (Elias, 1990, p. 15), não sendo, por isso, uma mera soma de vontades individuais. Constituem uma *gestalt* que se autonomiza de forma dialética e que é, muitas vezes, contraditória em relação às vontades individuais.

Todavia, este processo de criação do eu social não é determinista e permanente. Pelo contrário, apresenta "atributos móveis e impermanentes" (Hall, 2006, pp. 11-12) e características líquidas (Bauman, 2005). O sujeito pós-moderno apresenta uma identidade "formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam" (Hall, 2006, pp. 11-12). No entanto, não se pode negar que existe um aspeto permanente fruto de "todo o processo de individualização" (Elias, 1990, p. 21) e da socialização. É por isso que se diz que a identidade implica o processo de socialização, o qual acontece durante a interação social. Aplicando ao contexto desta pesquisa, os movimentos sociais da Nova Era surgem aqui como agentes de socialização. E, apesar de se nascer imerso numa cultura própria, isso não quer dizer que não sejam capazes de manter a sua individualidade e livre-arbítrio (Giddens, 2005, p. 43). A construção da identidade implica a autoconsciência gerada durante esse processo de socialização, com a estruturação de um pensamento e ação independentes (Giddens, 2005, p. 43).

A teoria sistêmica desenvolvida por Bateson (1979) explica, em parte, o processo complexo e dinâmico de reconfiguração da identidade nos indivíduos. Ao longo da vida, a identidade do indivíduo reconfigura-se devido à aprendizagem de novos padrões de ação durante as relações sociais. Os novos padrões de ação fazem parte de um “meta padrão”, isto é, o “padrão dos padrões”, o qual “define a vasta generalização”. Nesse sentido, são “padrões que ligam” (Bateson, 1979, p. 20). Os padrões associados ao “meta padrão” registam alterações regulares (Bateson, 1979, pp. 20-21). A mente humana é moldada por estes padrões, nomeadamente através de vários processos de abdução que permitem aplicar exemplos adquiridos pelo indivíduo noutros domínios de conhecimento diferentes (Bateson, 1979, p. 129). Deste modo, num relacionamento simples a mensagem existente entre o sujeito A e o sujeito B que estão nessa relação, não tem de ser sempre simples ou direta. No entanto, ela é codificada entre A e B – os sujeitos que estão nessa relação. Para que B entenda a mensagem de A é, absolutamente, indispensável que conheça o significado que nela vem codificada. Deste modo, vem à superfície uma mensagem proveniente de uma “classe diferente de informação que B terá de assimilar” através da mensagem de A e o instruirá acerca das mensagens e codificações de A (Bateson, 1979, p. 124). Trata-se de meta mensagens, inseridas numa lógica diferente da original, pois,

por trás das mensagens sobre simples codificação, existem mensagens muito mais sutis que se tornam necessárias porque os códigos são condicionais; quer dizer, o significado de um determinado tipo de ação ou de som muda de acordo com o contexto, e muda também especialmente de acordo com a mudança do estado do relacionamento entre A e B. (Bateson, 1979, p. 124)

A aprendizagem é assim construída pela comunicação. A teoria desenvolvida por Bateson, com o argumento que aprender implica um contexto, menciona que é necessária a adaptação dos indivíduos a esse contexto para posteriormente ser generalizado na mente. Assim sendo, poderemos explicar o florescimento dos novos movimentos identitários da Nova Era com “o fato de que um certo número de pessoas, graças à elevação de um certo nível de instrução, tiveram condição de ter acesso pessoalmente à produção cultural, à autogestão espiritual” (Bourdieu, 2004, p. 124). É neste caldo de comunicabilidade que se pode extrapolar o papel e o contributo da informação para o processo de socialização e para a formação de novas percepções que ajudam a mudar a identidade do indivíduo. Isto representa o

mesmo que "aprender sobre o eu de uma maneira que poderá resultar em alguma mudança no eu" (Bateson, 1979, p. 140).

Se a nova espiritualidade implica olhar o todo como uma unidade gestáltica que não se resume a uma soma de indivíduos atomizados, separando, de forma antropocêntrica, o humano do não-humano, a definição de identidade aqui exposta segue uma lógica não antropocêntrica de identidade cujo padrão de união se inscreve também nas percepções identitárias dos indivíduos. Nessa medida, podemos afirmar com alguma segurança que os movimentos sociais da Nova Era preenchem as "lacunas deixadas pela perda do uno e do todo através da invocação abstrata da autoridade de um sistema científico cada vez menos transparente" (Habermas, 1990, p. 38) ou de uma divindade monolítica exterior.

METODOLOGIA

O objetivo desta investigação é estudar a experiência da nova espiritualidade dos movimentos sociais da Nova Era por contraponto com as formas de experiência do sagrado nas religiões institucionalizadas. Pretendemos compreender como os indivíduos reconstruem a identidade no âmbito de uma transformação dialética profunda impulsionadora de novas percepções e re-significações, acompanhada de mudanças nas práticas, nas interações sociais e nas representações individuais e coletivas.

Esta constatação levou-nos às seguintes perguntas de partida: de que forma a experiência da espiritualidade destes movimentos da Nova Era desencadeia uma transformação dialética? E como este processo de transformação individual pode gerar novas identidades e interações sociais?

A hipótese geral que elencamos consiste em que a nova espiritualidade dos movimentos da Nova Era gera novas identidades e interações sociais.

Do ponto de vista metodológico, adotamos o método de abordagem hipotético indutivo, privilegiando a interação entre a teoria e o trabalho de campo. De acordo com este método foram elaborados conceitos através da experiência do pesquisador chegando à hipótese que deriva da intuição. Além de gerar conjecturas possíveis sobre a realidade, também se confrontam os fenómenos através da observação e/ou experiências.

A seleção da amostra obedeceu a características específicas. A técnica de amostragem por caso múltiplo permite estudar um grupo homogêneo; neste caso, os participantes têm em comum o facto de participarem em grupos focalizados na espiritualidade. Procedeu-se à seleção de um público-alvo de 20 indivíduos, com idades compreendidas entre 16 e 65

anos, de ambos os sexos, todos incluídos em movimentos sociais focalizados na espiritualidade da Nova Era, em particular os espíritas e os reikiianos, com o objetivo de participarem numa discussão centrada em tópicos pré-definidos com interesse para a pesquisa. Os participantes foram circunscritos segundo características de controlo de uniformidade, ou seja, segundo características partilhadas por todos que, neste caso, é o facto de uma vivência da espiritualidade dentro de movimentos sociais específicos e escolhidos de forma a poderem falar das suas vivências espirituais.

A técnica de investigação privilegiada foi a de *grupos de foco*, constituindo-se dois grupos: 1) o dos espíritas; 2) o dos reikiianos. Elaborámos um guião que serviu de base a todas as questões. A sua estrutura contemplou perguntas abertas de forma a incentivar o diálogo e o debate entre os participantes. A discussão durou 120 minutos e foi lançada a partir de questões abertas, gravadas e, posteriormente, transcritas. Depois, procedemos à transcrição dos conteúdos das entrevistas coletivas. Por último, procedemos à análise de conteúdo da informação, mediante uma grelha de análise, dando atenção às semelhanças e às diferenças de opinião, e comparando-as com os resultados provenientes de outras fontes tais como a pesquisa documental através de *links* na internet. Utilizámos ainda duas técnicas de investigação: a observação participante em palestras espíritas e em encontros reikiianos.

O trabalho de campo durou aproximadamente três meses, alternando a recolha documental e a aplicação de grupos de foco. Esta última permitiu chegar a detalhes dos sentidos e significados atribuídos pelos indivíduos na sua envolvimento com a espiritualidade e entender algumas ambiguidades que os próprios discursos evidenciam. Perceber as conceções dos participantes com a interferência dos outros, captar emoções e as representações no exato momento em que acontecem. Aferimos e confrontámos os dados com as teorias e as hipóteses de trabalho avançadas. Em sequência disso, o estudo da espiritualidade na mudança de identidade e a promoção da interação social apresenta um modelo de análise com quatro dimensões: a espiritualidade no seu processo de subjetivação, os movimentos sociais no processo de socialização; a interação social para compreensão da configuração social; e, por fim, a identidade. A primeira dimensão, a espiritualidade no seu processo de subjetivação, deseja especificar os sentidos de interioridade e exterioridade dos indivíduos no decurso da procura pelo "eu". A segunda dimensão, o processo de socialização nos movimentos *New Age*, pretende analisar os significados atribuídos à informação que circula através das novas tecnologias tais como os conteúdos programáticos

de cursos, de filmes, os livros digitais e as conversas a que os indivíduos acedem para obter conhecimento sobre o que é a espiritualidade. Pretende-se ainda analisar os fatores que levam a essa procura de informação. Ao mesmo tempo focar o paradigma ao qual estão submetidos antes e depois da internet. A terceira dimensão, a configuração social dos grupos *New Age*, pretende analisar a interação social através das reproduções sociais. Ainda, avaliar a inovação, a réplica e as relações dos indivíduos perante a nova espiritualidade. A quarta dimensão, processo de mudança na identidade *New Age*, visa identificar e compreender as percepções espirituais, os fatores e as representações que motivaram a transformação nos indivíduos em virtude da temática em pesquisa. De igual modo, compreender como a espiritualidade desencadeia a reprodução, a inovação e a mudança identitária.

A maior dificuldade encontrada nesta pesquisa foi a construção de uma amostra o mais representativa possível da configuração social que está associada aos movimentos Nova Era, uma vez que a maioria dos seus elementos são mulheres. Nesse sentido, pode-se referir que o *grupo de foco espírita* foi o único que correspondeu às expectativas de uma amostra abrangente, pela homogeneidade de género que se conseguiu e, ainda, pela abrangência de idades. O *grupo de foco reikiano* não apresentou a mesma representatividade, pois a maioria dos participantes eram mulheres numa faixa etária pouco diversificada, o que por si só foi encarado como uma limitação ao estudo. Uma outra dificuldade neste estudo foi a composição final deste último grupo, uma vez que a pesquisa foi forçada a reorientar-se para a escolha de um novo grupo de reikianos devido a diversos constrangimentos suscitados pelo grupo inicialmente delineado. Foram excluídas duas entrevistas em profundidade devido ao tempo disponível para a transcrição das mesmas. O objetivo seria reforçar aspetos incluídos na investigação, introduzindo uma nova variável no estudo que indicasse a vivência da espiritualidade fora dos movimentos sociais Nova Era.

A NOVA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DOS DISCURSOS DOS ENTREVISTADOS

Nos grupos dos espíritas e no reiki, as pessoas procuram a união com o "todo" e o cosmos o que nos remete para um conceito de espiritualidade mais amplo do conceito enunciado por Weber, isto é, que privilegia a "redenção do indivíduo para concretizar a sua busca pessoal de respostas sobre o sagrado, assente numa devoção que se transforma em prática quotidiana" (Weber, 2006, p. 197). A espiritualidade é, então, uma

dimensão própria dos indivíduos revelada como a experiência pessoal mística quotidiana da qual falam Barros e Betto (2009, p. 21). De facto, os entrevistados abordam a espiritualidade como uma vivência da riqueza da interioridade humana "aquilo que somos naturalmente que é sermos almas ou espíritos com um histórico intemporal" algo "do qual já não se consegue desligar" (G1M1)³, entre o ser, o uno e a totalidade, assumindo uma conotação normativa da vida. O grupo dos espíritas enquadraram-na no "nosso verdadeiro eu, com o ser espiritual e a ligação que existe também com o restante mundo invisível, que é palpável mas que nos passa muito ao lado pela inerência da vida" (G1H2), apresenta-se como a "descoberta de uma nova vida" (G1H3) em específicos contextos de vivência individual e, ao mesmo tempo, corresponde à necessidade de "respeitarmos a nossa essência e despir mais até que propriamente esta realidade que é mais completamente limitada e permitirmo-nos sermos nós" (G1H4). A espiritualidade permite "uma postura pela vida de maior responsabilidade, essa maior responsabilidade também é um eixo livre que permite continuar a ter defeitos" (G1H1).

Para o *grupo de foco reikiano*, a percepção da espiritualidade "não é explicável, é sentida" (G2M1) através da crença em "algo que nos faz estar aqui" (G2M1), algo que "alguns sentimos, alguns vemos, outros não" (G2M8), pois "não é palpável" (G2M3) embora seja uma "coisa que nos acompanha de vida em vida, ou seja, de corpo em corpo que não morre e permanece sempre de pessoa em pessoa" (G2M2). A espiritualidade implica "ter consciência da plenitude do ser" (G2H1). A atitude de amor pelo encanto da vida humana e de comunhão com o universo, inculca uma espiritualidade que "se propõe a ir além das religiões (sem rejeitá-las) como atitude de amor que redescubra o encanto da vida presente em nós mesmos, em todo o ser humano e no Universo" (Barros & Betto, 2009, pp. 22-24). Os grupos de foco, espírita e reikiano, conferem esta perspetiva de uma espiritualidade subjetiva que coloca o sujeito como experiência, permite aprofundar a relação do indivíduo consigo mesmo, de forma a "se conhecer melhor, a se aperfeiçoar ou desenvolver as suas capacidades individuais" (Coutinho, 2012, p. 175) através de práticas de meditação inspiradas nas filosofias de vida das culturas orientais. Deste modo, afasta-se da "*espiritualidade objetiva*" (Coutinho, 2012, pp. 171-193) inserida no contexto da religião judaico-cristã e na qual foram educados. Contudo, a espiritualidade é

³ A indicação dos testemunhos dos grupos de foco é representada pela indicação da sigla G1 para *grupo de foco espíritas* e G2 para o *grupo de foco eikianos*. O género de cada testemunho surge representado com a indicação de H para o género masculino e de F para o género feminino.

concretizada enquanto forma de ser e de sentir que interioriza a experiência do mistério implícito na vivência mística (Boff, 2003, p. 102). Um dos participantes do *grupo de foco espíritas* comenta mesmo que "ser religioso não tem nada a ver com o ser espiritualizado, absolutamente nada" (G1M5). Para o *grupo de foco reikiano*, a espiritualidade é tudo o que se pretende viver e "já se vivia, mas não sabia qual era bem qual era o caminho" (G2M1). O místico experimenta o mistério (Boff, 1999, p. 16) como dimensão que "acompanha a vida" (G2M2). Assim sendo, as espiritualidades descritas pelos grupos de foco espíritas e reikianos baseiam-se numa procura pessoal de respostas sobre o significado e sentido da vida em alguns casos comparada à "descoberta de uma nova vida" (G1H3). Ao mesmo tempo, "o refinamento do espírito" (Barros & Betto, 2009, p. 22) apela à necessidade de "respeitarmos a nossa essência e despir mais até que propriamente esta realidade que é mais completamente limitada e permitirmo-nos sermos nós" (G1H4).

Viver a espiritualidade pode revelar uma rutura com o padrão das práticas instituídas. Para o *grupo de foco espírita*, a Igreja Católica transformou a vivência da espiritualidade subjetiva num assunto "oculto" (G1H3), reservado aos estudiosos da teologia. Uma das participantes refere que "não se falava abertamente" (G1M1); dois membros do grupo espírita expressam que "não existiam conversas livres acerca de aspetos e dúvidas da espiritualidade porque se sentia medo" (G1H4, G1H3).

Deste modo, a vivência da dimensão espiritual e da relação com os outros e com a natureza foi "castrada" (G1M5) pela religião tradicional católica "por questão de educação" (G1H5) e transformada, assim, pela sociedade num tema "tabu" (G1H4) sobre o qual os indivíduos sentiam necessidade de se "proteger" (G1H4). O "medo" (G1H4) de abordar o assunto é um dos significados simbólicos atribuídos pelos grupos de foco relativos a algumas práticas da religião católica institucionalizada. Como referem os espíritas, "não se falava abertamente" (G1M1) porque o assunto "era oculto" (G1H3), havia "medo" (G1H3) porque "o tabu era muito grande e tinham de se proteger" (G1H4).

A dimensão espiritual é mais ampla do que a religiosa e faz parte da cultura, estando sempre à disposição de todos (Barros & Betto, 2009, p. 86). A conservação do poder religioso (Boff & Betto 1999, p. 18) estava bem vinculada nas representações sociais dos portugueses. Em Portugal, no período anterior ao regime democrático, a informação sobre a espiritualidade era veiculada praticamente pelo catolicismo. Para se ter acesso era preciso "pesquisar muito em livros" (G1M1) ou até mesmo socorrer-se de práticas

esotéricas da “bruxazinha da zona e o curandeiro não sei de onde” (G₁H₂) e sujeitar-se a “corpos-abertos, beber azeite em jejum” (G₁H₅), conforme relata um participante espírita. Por outro lado, “o 25 de Abril de 1974 marcou um salto brutal” (G₁H₅). O aparecimento das novas tecnologias, em pleno contexto de liberdade democrática, fez da espiritualidade “um assunto cada vez mais debatido” (G₁H₁). Segundo os grupos de foco, o acesso à informação passou a ser muito mais livre, num contexto de valores sociais diferentes de “mais respeito, mais responsabilidade, mais sentido de vida e um olhar mais maravilhado e mais encantador com as coisas que nos rodeiam” (G₁H₅). A revolução de 1974 representa “um trampolim de 50 metros para cima, um salto de 50 anos” (G₁H₅) para a liberdade de expressão. Uma “realidade completamente diferente” (G₁H₅) das proibições do período salazarista indicadas por um participante do *grupo de foco espírita*: “o livro do espiritismo era proibido. Estou a falar de realidades completamente diferentes, de coisas que hoje são acessíveis a qualquer um e antes não era” (G₁H₅).

Os participantes nos grupos de foco colocam em evidência a existência da espiritualidade fora do poder da religião institucionalizada e demonstram insatisfação pelos dogmas da religião católica. Na opinião de um espírita, tratava-se de “um sistema quase obrigatório, era imposto” (G₁H₁). A relação com Deus tem uma “racionalidade que não encaixava: a questão do inferno e do céu e os purgatórios e a instituição da igreja em particular” (G₁H₁). E, em vez de “aproximar da espiritualidade na essência, bem pelo contrário, afastou-me” (G₁H₁), acrescenta o participante. Só quando se deslocou ao centro espírita é que percebeu “que seria uma oportunidade de perceber melhor sobre do que afinal estaríamos a falar” (G₁H₁), adianta. Daí que, viver a espiritualidade no atual paradigma representa uma rutura com o padrão cultural institucionalizado pelas religiões institucionais. Verifica-se, portanto, uma clara rutura com a religião em si mesma, dando espaço psíquico, emocional e espiritual para uma vivência apenas na espiritualidade. Porém, é fora dos espaços da religião católica, ou seja, nos centros de reiki, que todos assumem procurar respostas para o “eu” individual, isto é, respostas para a espiritualidade que dizem sentir e viver.

De facto, a mensagem do movimento Nova Era apela à vivência da espiritualidade subjetiva para “instaurar uma comunhão reverencial com o mistério mais profundo, presente em cada ser” (Barros & Betto, 2009, p. 24). Para os grupos de foco “abriu-se completamente a cortina” (G₁M₅). O próprio sujeito resgata a sua relação com o cosmos e a relação com outros

passa a ter um olhar e um novo sentido, uma nova harmonia, "olhar mais para os outros" (G2M1).

A espiritualidade é um atributo do sagrado. A hierofania⁴ (Eliade, 2006, p. 25) explica porque é que o sagrado se manifesta nos indivíduos como conhecimento diferente do profano. "O sagrado equivale ao poder" (Eliade, 2006, p. 27) conferido pelos participantes nos grupos de foco espírita e reikiano como a conquista do poder sobre o domínio de si enquanto indivíduo na forma de reconciliação com o cosmos conforme retrata o depoimento de um espírita: "há uma reconciliação conosco próprios e percebe-se que, afinal, não sou assim tão maluco, que se é um ser espiritual e começa-se a dar também a oportunidade aos outros de serem como são" (G1H1).

Estaremos, portanto, perante uma reconstrução do sagrado através da vivência de uma espiritualidade consciente, manifestada dentro do próprio sujeito que se transforma, pois, a mensagem que identificam agora é nova suscitando interrogações permanentes. Neste sentido, a espiritualidade é o aspeto mais relevante e agenciador de mudança de paradigma, suscitando um diálogo infinito entre o indivíduo e todas as dimensões da vida. Cada sujeito apresenta-se como um mistério com capacidade básica de sentir através do espírito (Boff & Betto, 1999, p. 15) num processo de grande "envolvência" (G1H5) e de "sensibilidade" (G1H5) individual que suscita transformações identitárias evidenciadas pelos membros dos grupos de foco: "é quase como reencontrar uma nova vida" (G1H3).

A modificação de paradigma parece ser um facto incontornável e arasta consigo esta nova forma de viver e de sentir a espiritualidade (Capra, 1982, p. 397). Capra menciona um declínio inevitável do paradigma velho. O *ponto de mutação* está na compreensão destes processos de mudanças evolutivas (Capra, 1982, p. 397). Esta é a visão partilhada pelos participantes dos grupos de foco em análise. O grupo espírita acredita que a humanidade vai "continuar a seguir este caminho que já estamos a trilhar" (G1M2) e que "com esta abertura no campo espiritual" (G1H5) os indivíduos têm perante si "uma inesgotável esperança" (G1H5). O futuro das sociedades já não pode dispensar a espiritualidade. Através da re-ligação com o cosmos, a convivência social será "mais aberta" (G1H3) e com "uma velocidade superior" (G1H4). A espiritualidade será "o futuro" (G1M3), com uma difusão de informação de conteúdo sobre ela "muito mais rápido" (G1H1), até porque "por exemplo na América do Sul, o espiritismo já se aprende nas escolas" (G1H5). A "espiritualidade do eu" (Giddens, 2005, p. 444), para os reikianos

⁴ Hierofania exprime algo que se manifesta como sagrado em objetos ou símbolos, por exemplo.

“é a oportunidade de ser melhor” (G2H1) que “pode ajudar a avançar mais” (G2H2) através da “fraternidade” (G2M9) e do “amor” (G2M3). O “amor incondicional” (G2H1) é o ingrediente “essencial” (G2M7) que os indivíduos “têm de aprender” (G2H8) para serem “pessoas melhores” (G2H8), com “simplicidade e humildade” (G2M2). “O amor incondicional leva a perceber todo o cosmos e a caminhar para a Luz” (G2H1).

Assim sendo, os participantes nos dois grupos de foco reconhecem que a nova espiritualidade modifica os modos de sentir e agir em relação consigo mesmo, em relação com os outros e com a natureza. A partir da aprendizagem das práticas e técnicas provenientes de filosofias orientais, os participantes reconfiguraram as suas interações sociais, as relações coletivas e os processos identitários. Podemos estar em presença de uma modificação do paradigma regido pelas religiões tradicionais com a emergência do paradigma ecológico centrado na ética e na espiritualidade. Um novo paradigma social no qual os relacionamentos se modificam gradualmente, mas com o objetivo de estabelecer uma harmonia universal.

INTERAÇÃO SOCIAL *NEW AGE* – CONFIGURAÇÃO SOCIAL *NEW AGE*

Se o indivíduo muda com a construção de uma nova identidade mais espiritualizada, pode haver uma repercussão ao nível da interação social, tal como indicam alguns testemunhos: “ninguém pode dizer que eu mudo e o resto não muda” (G1H2). Os laços sociais fortes da intimidade (Granovetter, 1973) permitem constatar mudança nos outros, seja na “família, na sociedade, na profissão” (G2H1), com “as pessoas” (G1M4) quando a espiritualidade surge como tema de conversa. As experiências dos indivíduos com a espiritualidade são “difíceis de dar a entender aos outros” (G2M1) mas apelam a reconfigurações sociais. O *grupo de foco reikiano* relata vários pontos de mudança na projeção do “eu” nos outros: “mais respeito pelo ser humano” (G2M6), ser “mais tolerante” (G2M3), ter mais “calma” (G2M4), “mais paciência” (G2M4) e uma maior compreensão para os “comportamentos” (G2M4) dos membros familiares ou dos colegas de trabalho. Igualmente, o *grupo de foco espírita* identifica como principais alterações nas disposições interiores: “uma abertura diferente” (G1M3), “descobrir o prazer de ter muitos amigos” (G1H4) a par do “prazer de partilhar, o prazer de falar e o prazer de ouvi-los” (G1H4), ainda a “aceitar os outros tal como eles são” (G1M1) e a aceitação de si mesmos com todos os seus “limites e qualidades” (G1M1). Antes do aparecimento das novas tecnologias, as “regras” (G1H2) “obrigadas a seguir” (G1H2) eram outras. Tanto o grupo dos espíritas como o dos

reikianos restringiam-se ao código da mensagem da religião católica institucionalizada, no qual nasceram, como relata uma participante espírita: "tive muitas situações que eu ouvia e com medo de que acontecesse o mesmo a mim ficava reservada" (G1M3). Contudo, o acesso à mensagem sobre a nova espiritualidade serve como estímulo para a mudança nas interações ao nível da sua unidade mínima (Bateson, 1979, p. 142).

Os entrevistados acedem à informação, como refere um deles, para "descobrir informação" (G1H2) que "abre determinadas novas portas" (G1H2) para a espiritualidade. Os espíritas referem como maior desafio admitir que o "outro também pode ser falível" (G1H1), o que, em certa medida, "traz tranquilidade" (G1H1) interior, pois exige "ser diferente forçosamente" (G1H1). Para os reikianos, o maior desafio é a própria mecânica do relacionamento, em particular na relação com o outro em contexto familiar. Um dos casos relatados no *grupo de foco reikiano* é a relação entre duas irmãs, ambas participantes neste estudo. A irmã mais velha confessa ter como "estímulo" (Bateson, 1979, p. 145) a sua participação no grupo de reiki, apenas o intuito de conseguir ajudar numa mudança de "comunicação" (G2M8) da irmã mais nova, para "que ela perceba que tem de falar quando não gosta" (G2M8) de algo. Deste modo, passou a "compreender mais a sua relação com os outros" (G2M8) e passou a passar essa mensagem sempre que interagia com a irmã, reforçando assim o estímulo inicial. Através de diversas ações consequentes de outras ações, a irmã mais nova que "não gostava sequer de dar um beijo" (G2M2), passou a "dar um beijo, um abraço, enfim, pedir" (G2M2), assumindo novos "padrões de itens de ação" (Bateson, 1979, p. 145). Deste modo, a relação entre ambas foi alvo da integração de novos comportamentos (Bateson, 1979, p. 146). Como no caso descrito os laços sociais são fortes (Granovetter, 1973), quando a irmã mais nova compreendeu o comportamento da irmã mais velha manifestou-se um "novo tipo lógico" de aprendizagem (Bateson, 1979, p. 142) e o relacionamento produziu uma "dupla descrição" (Bateson, 1979, p. 140). Este é o tipo de inovação mais comum nas relações de interação social descritas por ambos os grupos de foco em análise. Trata-se do processo de aprendizagem (Bateson, 1979, p. 147) comum. A interação social permite a deslocação de limites na interação (Bateson, 1979, p. 147) através da passagem da informação entre indivíduos. E, nesse sentido, "a relação com as pessoas passa a ser completamente diferente" (G1M2), conforme também identifica o *grupo de foco espírita*. A espiritualidade, segundo alguns testemunhos, promoveu melhorias significativas nos relacionamentos com familiares e amigos, ainda mudanças na perspetiva de olhar e de

aproximação face aos outros, de modo a potenciar o “prazer de ter muitos amigos, o prazer de partilhar, o prazer de falar e o prazer de ouvi-los” (G1H4). A inovação na interação social começa por ser individual quando “aprendemos a aceitar os outros tal como eles são e aceitamo-nos com os nossos limites e as nossas qualidades” (G1M1). As disposições interiores do indivíduo transformam-se em “sossego cá dentro, uma pacificação interior” (G1M1) para, posteriormente, propagar-se para os outros “quando se começa a ter alguns conhecimentos e sobretudo quando começamos aos pouquinhos a conseguir aplicar esses conhecimentos no nosso dia-a-dia” (G1M1). Pela lógica do modelo descrito por Bateson (1979), segue-se o reforço da reação do sujeito na interação, quando o indivíduo vê o seu novo eu espelhado nos outros. A réplica sucede-se no momento em que o outro começa a reconhecer “as diferenças” (G1H1) e “copiam porque também têm necessidade” (G1H2) de mudar. O indivíduo que inicialmente responde ao estímulo da espiritualidade passa a ser um “exemplo” (G1H2) e uma “referência” (G1H2) diferente do “padrão” (G1H2) ao qual “estão habituados” (G1H2). Deste modo, a interação social promove ajustamentos dos padrões individuais e consequentes adaptações ao “meta padrão” implícito nesta pesquisa, ou seja, a espiritualidade. A adaptação traduz uma transferência da aprendizagem anterior difundida através de mensagens e meta mensagens (Bateson, 1979, p. 23). Como a configuração social é um padrão móvel e objetivada pelas expressões, ações e pelo intelecto, os indivíduos que estão nas relações de interdependência social aqui descritas vão estabelecendo um novo “equilíbrio” na estrutura social (Elias, 1999, p. 143).

PROCESSO DE MUDANÇA NA IDENTIDADE *NEW AGE*

A identidade individual do sujeito não se esvazia, pelo contrário, ela emerge do silêncio profundo a que esteve votada ao longo da vida. Os relatos dos participantes espíritas conferem a transformação dialética de que falam os autores Barros e Betto (2009). As transformações pela espiritualidade exigem o permanente diálogo do indivíduo consigo mesmo, em comunhão com o cosmos (Barros & Betto, 2009, p. 24).

O conhecimento das percepções espirituais que se adquire ao longo da vida não pode ser excluído do processo de análise. Segundo os grupos de foco, antes da internet, o tema da espiritualidade despoletava a percepção de viverem “num mundo à parte” (G1H4). Por esse motivo o “assunto ficou em ‘standby’ durante muitos anos” (G1H4). Os indivíduos sentiam-se constrangidos pelo “refreamento, controle afetivo, renúncia e

transformação dos instintos" (Elias, 1990, p. 25), levando a momentos de tensão social que, segundo os testemunhos, originavam a repressão da vivência e partilha das percepções espirituais. De facto, os discursos dos nossos entrevistados revelam o medo e o secretismo vivenciados em relação à nova espiritualidade. Um deles refere que "escondia-se das pessoas" (G1M3), ao ponto de "inventar milhentas desculpas (...) por vergonha, pela maneira de eles falarem em relação a esses assuntos" (G1M3).

Este aspeto identitário da espiritualidade apenas passa a ser demonstrado e comunicado abertamente muito recentemente. "Há mais abertura social" (G1H5) necessária para poder expressar-se livremente sobre o assunto. A intensidade das proibições sociais induzidas é também testemunhada pelos grupos de foco através da percepção que os espíritas tinham de si, devido à diferenciação social a que foram submetidos durante décadas, em Portugal: "tinha um defeito" (G1M3), "porque é que não me encaixo?" (G1M1) ou "perguntava porque é que não era como eles – católicos – assim fácil? e estava sempre a moer nestes assuntos?" (G1M1).

O conflito interior dos entrevistados provoca recalcamientos associados ao medo, gerando sentimentos negativos do "eu" tais como a vergonha ou o embaraço em relação à nova espiritualidade. Neste sentido, os espíritas veem a espiritualidade como uma "expressão sumamente inadequada da verdadeira relação existente entre os seres humanos" (Elias, 1990, p. 25) e, portanto, "confusa" (G1M2). Diante de perguntas "numerosas e insistentes" (G1M1) apenas expressas no pensamento, os indivíduos começaram a procurar emergir de "um eterno conflito entre indivíduo e sociedade" (Elias, 1990, p. 25).

"Os motivos são variados" (G1H1), pois a maioria diz que "não fazia a mínima ideia do que era, mas procurava respostas" (G1M2) devido a "medos e inseguranças" (G1M2). Os episódios de vida traumáticos conduzem a uma procura de ajuda e esclarecimento sobre a nova espiritualidade por ambos os grupos. As manifestações mediúnicas são os motivos mais mencionados para essa indagação: "foi quando comecei a descobrir a minha mediunidade" (G1H3); um dos participantes refere que "o que é decisivo é a maturidade espiritual e a base de dados que se traz de vidas pretéritas que faz com que alguém ao passar por algo, uma conversa, um livro ou um filme ou outra coisa, seja tocada ou não de acordo com aquilo que já tem dentro de si" (G1H4); "achei que tinha uma má relação com a espiritualidade" (G1H1). Os casos de percepção extrassensorial são os mais comuns segundo os reikianos: "ouvia um senhor que já tinha morrido a tocar flauta" (G2M8). O *grupo de foco espírita* indica também motivações como a

"curiosidade" (G1M4), "a sede de conhecimento muito grande" (G1M2) que o assunto inspira, a fascinação pelos "contos fantásticos do vampirismo e dos lobisomens" (G1H1) e, sobretudo, os "problemas da vida" (G1H2). Os reikianos indicam ainda a "doença" (G2M4), porque "a pessoa tem de se agarrar a alguma coisa" (G2M1), "a necessidade de se agarrar a algo superior" (G2M7), ideia partilhada também por espíritas. Os relatos de espíritas e de reikianos expõem um "eu" antigo que era "tímido" (G1M3), "era reservado" (G1H4), "teimoso e prepotente" (G1H1) ou, ainda, terem "muito a mania de julgar antes de conhecer" (G2M6) são abundantes.

A partir do momento em que encontram esclarecimentos "tudo fez sentido" (G1M2), permitiu "acreditar que é por aqui o caminho" (G1M2). A mente estabelece vários processos de abdução (Bateson, 1979, p. 129), a informação testemunhada pelos grupos de foco é a de que a espiritualidade implica o "todo", isto é, a vivência do cosmos, uma "rede de laços invisíveis" (Elias, 1990, p. 15). Deste modo, cada indivíduo restabelece o sagrado. Os processos identitários passam a ser disposições interiores, tais como: "ser melhor pessoa, minimizar melhor os problemas do quotidiano porque há uma responsabilidade maior" (G2H1), que "não é do caráter intelectual, dos conhecimentos ou do caráter material, é sim do caráter da pessoa, de ser melhor pessoa" (G2H1). Neste sentido, a mensagem da espiritualidade surge sempre presente e "codificada" (Bateson, 1979, p. 124), inserida na mesma lógica da informação codificada na meta mensagem e, assim, a aprendizagem do indivíduo é construída no contexto muito mais abrangente, o cosmos. Conforme acima descrito, o cosmos aparece como o "meta padrão" (Bateson, 1979, p. 19), no qual os laços invisíveis (Elias, 1990, p. 15) aparecem reforçados na própria configuração social do movimento Nova Era. Um outro aspeto confirmado é o efeito de "contágio" (G1M3) da mudança na identidade. A transformação ocorre com a aprendizagem e quando o padrão individual deixa de ser estático e regista as alterações do "meta padrão" (Bateson, 1979, p. 20), em particular, na "mudança de comportamentos" (G1H4) que embora seja concretizada de uma forma "lenta" (G1H4), confere uma "mudança de comportamento pelo processamento da informação de uma forma completamente diferente que acaba por alterar tudo" (G1H4). A "autogestão espiritual" e a "elevação do nível de instrução" (Bourdieu, 2004, p. 124) levam a profundas mudanças da identidade. A identidade recria-se através dos movimentos Nova Era e traduz mudanças substanciais para a vida dos indivíduos. A infância "deslocada da sociedade e dos amigos" (G1H4) que mergulhava a identidade num "casulo" (G1H4), na idade adulta passa a ser "normal" após o

contato com "mais informação" (G1H2) acerca da espiritualidade, fruto do processo de socialização pela aprendizagem a partir da comunicação. O *grupo de foco espírita* refere o "estudo" (G1M1) com agente de mudança em predisposições e crenças, "preconceitos" (G1M1). Uma participante espírita vinca mesmo mudança nos traços de personalidade: "era uma pessoa muito tímida, não dizia aquilo que pensava, com muitos medos, dúvidas e incertezas". Depois percebeu "a realidade que é a vida" (G1M2), o que fez dela "uma pessoa completamente diferente" (G1M2). Num outro testemunho, a percepção do sentimento de culpa passou a ser diferente: "não é a tua culpa, mas é a minha culpa, pá, é o meu exemplo, não é para ti, mas é o exemplo para mim" (G1H5). Outros relatos indicam uma mudança no sentido de ver "um Deus completamente diferente" (G1M5). O *grupo de foco reikianos* declara que há "uma grande responsabilidade na família, na sociedade, na profissão" (G2H1), percepção de "maior respeito pelo ser humano" (G1M6), "não julgar antes de conhecer" (G1M6), "ser melhor pessoa" (G2M5). Uma outra perspectiva dos reikianos é a mudança de alguns hábitos alimentares, incluindo "abdicar a quase cem por cento das carnes vermelhas" (G2M4) ou "beber muita água" (G2M4).

Na nova cosmologia (Newnum, 1994), a realidade é vista como uma teia de verdades, a revelação não é algo feito, mas antes manifestações da vida que se movimentam. Antes do aparecimento das novas tecnologias, Luckmann (1973, p. 108) aludia que a modernidade estava a provocar a conversão da identidade pessoal para um fenómeno privado. Após o advento da internet e a globalização, as teorias começaram a apontar para um caminho oposto e a formação de uma "celebração móvel" (Hall, 2006, pp. 11-12).

Uma parte da mudança de paradigma deve-se à proliferação de novos meios de difusão de informação. A configuração social manifesta-se no espaço social através de um novo sistema de relações (Fernandes, 1992, p. 62) mediado pela internet, desde a explosão tecnológica. A forma como a informação surge divulgada através da internet reconfigura os processos de socialização. Os grupos estudados referem que o avanço da tecnologia "levou a perceber a parte que é para além da ficção dos filmes" (G2H1), suscitando mudanças nas práticas e nas representações sociais que "estão na base de uma nova teoria que sustenta o mundo através da espiritualidade fazendo despertar um novo paradigma social (Boff & Betto, 1999, p. 15). Uma parte da mudança de paradigma deve-se à proliferação de novos meios de difusão de informação. A configuração social manifesta-se no espaço social através de um novo sistema de relações (Fernandes, 1992, p. 62) mediado pela internet. A forma como a informação surge divulgada

através da internet reconfigura os processos de socialização. É neste contexto que a espiritualidade ganhou terreno nos últimos anos, ao encontrar na *world wide web* um terreno mais favorável de propagação (Felinto, 2005, p. 11). Antes da expansão dos média, "não havia internet nem se podia pesquisar como fazem muitos hoje em dia" (G1H4). A informação sobre o que era a espiritualidade era obtida a partir de relatos "com os mais velhos" (G2M5) que "contavam coisas que as pessoas falavam" (G2M2), "principalmente nas aldeias" (G2M3). Uma outra opção era "falar com o padre" (G2M8) para "questionar o porquê do que é que andamos aqui a fazer" (G2M5) o qual "dizia que era saudade" (G2M8). Os grupos de foco indicam que, agora, o cinema, a televisão e, em particular, a internet estão a "influenciar" (G1H1) na busca de respostas e evidências sobre a nova espiritualidade. Dois membros do grupo referem que:

pode caminhar em paralelo uma vida inteira, mas não houve ali um ponto de contato e não se aproxima, mas há outros que podem se esbarrar em milhares de conversas e milhares de filmes ou livros e estão muito longe de assimilarem a ideia, serem adeptos. (G1H4)

Desde o aparecimento da internet, os grupos de espíritas e de reikiianos conferem que "há muita informação na net" (G1H2). A sociedade passou a dispor de uma panaceia de conteúdos nunca antes vista. Portanto, tudo está mais acessível e a espiritualidade "é um assunto cada vez mais debatido em todo o lado, até nos órgãos de comunicação social" (G1H1). Nesta perspetiva, o *grupo de foco espírita* frisa a propósito da procura de centros espíritas que "há vinte e tal anos havia uma percentagem de pessoas, um em cada 10, que vinham por eles próprios ou através de terceiros e agora é uma opção mesmo" (G1H4).

Os livros também são indicados pelos grupos em estudo como uma fonte de informação. Para os espíritas, os "livros de autoajuda são cada vez mais" (G1H1). Na opinião do grupo reikiianos, a "leitura" (G2H1) faz parte da busca pela dimensão espiritual da vida.

Deste modo, os grupos estudados passam por diferentes processos de socialização. Paraphraseando Bishop (2007), fazem parte de um movimento amplo Nova Era constituído por novas práticas e novas representações sociais, por crenças e rituais e por novas espiritualidades em interconexão segundo novos modos de organização, visando uma transformação pessoal e planetária. Este movimento organiza-se em volta dos valores de "contracultura" e de uma nova "espiritualidade" ou ainda de uma nova

“consciência universal” que só se pode adquirir a partir de uma transformação dialética. A ideia de uma transformação pessoal que desencadeia uma percepção cósmica exige um trabalho sobre o “eu interior” e sobre as energias, atraindo as espiritualidades de todo o mundo, operando de um modo sincrético e eclético aberto às crenças de cada um.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nova espiritualidade tem maior ênfase devido ao seu caráter agregador social. Abre novas possibilidades ao indivíduo para que se possa concretizar enquanto sujeito espiritual. A partir do nosso estudo exploratório, podemos confirmar a nossa hipótese inicial de que a espiritualidade conduz os indivíduos a mudanças na identidade que promove a interação social e modifica o contexto social. A nova era da espiritualidade desencadeia a transformação dialética dos indivíduos.

A análise de conteúdo permitiu compreender e identificar o processo gradual de transformação através do processo de espiritualização. O processo conduz a importantes mudanças na configuração social através da aprendizagem de novos itens de ação conforme defendeu Gregory Bateson (1979). Com o desenvolvimento tecnológico, a internet assumiu um papel importante na difusão da informação acerca dos novos movimentos sociais Nova Era. Ao mesmo tempo disponibilizou à escala planetária os conteúdos e ideias desses movimentos, desencadeando um movimento mais amplo da Nova Era. O sentimento de insatisfação dos indivíduos para uma espiritualidade satisfatória eclodiu face à ausência de respostas da religião católica dominante. Com o acesso a nova informação através da internet, os indivíduos identificaram-se com as concepções dos novos movimentos Nova Era, dando início ao processo interno da espiritualização do eu e de uma nova ideologia orientada para a natureza, associando os malefícios do mundo tecnológico moderno. Através dos processos de socialização adquirem-se novas aprendizagens. O processo de “subjetivação” (Foucault, 1984) leva progressivamente a uma transformação individual e cósmica que poderemos apelidar de transformação dialética, um diálogo constante entre o eu e o cosmo. Esta transformação dialética gera mudanças de identidade que motiva um padrão diferente de ação. Como consequência da introdução de novos itens de ação individuais, a interação social com os outros sujeitos foi alvo de reajustes. Deste modo, processam-se reconfigurações identitárias coletivas e individuais. Através da espiritualidade vivenciada, os indivíduos mudam e conseguem transportar alterações na interação social

em contextos familiares e entre amigos. A alteração na configuração social é constatada teoricamente, além de confirmada durante esta pesquisa através da utilização das técnicas de investigação qualitativas.

O nosso estudo leva-nos a concluir que parece que estes grupos estão mergulhados no novo paradigma da espiritualidade e ecologia de que falam vários autores, tais como Boff, Barros e Betto. É nessa lógica que o paradigma se estabelece na sociedade ocidental através do elemento feminino, mais simbolicamente *anima*, coerente com a nossa noção de *yin* social. As novas tecnologias apoiam a mudança para um paradigma assente na vivência da fé, na forma como as sociedades representam a espiritualidade. Simbolicamente, o equilíbrio entre *yan* e *yin*, defendido por estes movimentos sociais da Nova Era, é um processo transformativo que pode demorar porque a transformação social é gradual. A relevância do tema de investigação sugere a elaboração de estudos mais aprofundados sobre a espiritualidade na vivência da pós-modernidade. Pretende-se apreender melhor esta mudança nas dimensões simbólica e imaginária dos sujeitos envolvidos, como resultado da integração da espiritualidade na vida quotidiana. Ao mesmo tempo, solidificar a base teórica que assume a existência de um novo paradigma social. Deste modo, uma pesquisa futura deverá incluir o estudo da cultura destes movimentos da Nova Era, na medida em que são evidentes os sinais de uma crescente propensão dos indivíduos para uma nova espiritualidade. Conforme foi exposto anteriormente, alguns indicadores evidentes dessa transformação são a informação disponibilizada pelas novas tecnologias associada aos fatores que desencadeiam a reconfiguração do padrão de identidade e da interação social cada vez mais orientadas para a espiritualidade, como um "abraço teo-antropo-cósmico" (Agostini, 2004, p. 17). "Não é algo acrescentado; exprime a própria identidade dentro de uma situação. Em vista de nossa condição histórica, a vida espiritual é um processo sempre inacabado, enquanto caminhamos no tempo" (Agostini, 2004, p. 17).

Estes movimentos da Nova Era poderão constituir-se como um movimento alargado que nos permita afirmar que estamos numa Nova Era, no encantamento do mundo pela fé? Se assim for, torna-se impossível negar a transformação de paradigma social para a espiritualidade.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Agostini, N. (2004). O que a espiritualidade tem a ver com as ciências humanas. *Revista Magis, Cadernos de Fé e Cultura*, 45, 21-27.
- Barros, M. & Betto, F. (2009). *O amor fecunda o universo – ecologia e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Agir.
- Bateson, G. (1979). *Mente e natureza*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bishop, E. (2007). *Le New Age aux Etats-Unis. 1980 à 2000 – le cas de San Diego*. Tese de Doutoramento, Universidade de Lyon, Lyon, França. Retirado de http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2007/bishop_e/download
- Boff, L. (2003). *Ethos mundial. Um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Boff, L. (2008). *La opción Terra. La solución para la Tierra no cae del cielo*. Madrid: Editorial Sal Terrae.
- Boff, L. & Betto, B. (1999). *Mística y espiritualidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bourdieu, P. (2003). *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de século.
- Bourdieu, P. (2004). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- Caliman, C. (1998). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Capra, F. (1982). *Ponto de mutação*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Capra, F. (1989). *O tao da física. Uma exploração dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental*. Lisboa: Editorial Presença.
- Carson, R (1962). *Silent spring*. Estocolmo: Houghton Mifflin. Retirado de http://library.uniteddiversity.coop/More_Books_and_Reports/Silent_Spring-Rachel_Carson-1962.pdf

- Coutinho, J. P. (2012). Religião e outros conceitos. *Sociologia*, 24, 171-193. Retirado de <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf>
- Durkheim, E. (2002). *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta Editora.
- Eliade, M. (2006). *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- Elias, N. (1990). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Elias, N. (1999). *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70.
- Ellul, J. (2003). *Les nouveaux possédés*. Paris: Mille et une nuits, Fayard.
- Felinto, E. (2005). *A religião das máquinas: ensaios sobre o imaginário da cibercultura*. Porto Alegre: Sulina.
- Fernandes, A. T. (1992, setembro). *Espaço social e suas representações*. Comunicação apresentada no VI Colóquio Ibérico de Geografia, Porto.
- Foucault, M. (1984). *História da sexualidade (Vol. II: O uso dos prazeres)*. Rio de Janeiro: Graal.
- Giddens, A. (2005). *Sociologia*. Porto Alegre: Editora Porto Alegre.
- Granovetter, M. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1930-1938. <https://doi.org/10.1086/225469>
- Habermas, J. (1990). *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Leopold, A. (1949). *A sand county almanac*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipovetsky, G. (1989). *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Lipovetsky, G. (2016). *Da leveza, para uma civilização do ligeiro*. Lisboa: Edições 70.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Maffesoli, M. (2010). *Elogio da razão sensível*. Lisboa: Editora Vozes.
- Mascarenhas, M. P. (2013, novembro). *Alimentação ecosofia e ecologia*. Comunicação apresentada no II Simpósio Internacional de Ecosofia e Ecologias no Mundo contemporâneo, Braga.

Medeiros, S. E. (2007). Recensão do livro Ideologia e utopia. *Revista eletrónica Boletim do Tempo*, 1, 202-208.

Newnum, R. S. (1994, agosto). *A nova cosmologia e a espiritualidade da criação*. Comunicação no Seminário Interdisciplinar sobre os Novos Paradigmas, São Paulo.

Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus y La Cebra Ediciones.

Vallet, O. (1993). *As religiões no mundo*. Lisboa: Instituto Piaget.

Weber, M. (2006). *Sociologia das religiões*. Lisboa: Relógio D'Água.

ANEXOS

CARACTERIZAÇÃO DOS GRUPOS DE FOCO

GRUPO DE FOCO 1 - ESPIRITISMO

H1, 41 anos, comunicação, Braga

M1, 32 anos, limpezas, Braga

H2, 28 anos, militar GNR, Braga

H3, 63 anos, reformado, Braga

H4, 48 anos, administrativo, Braga

M2, 29 anos, administrativa, Braga

M3, 42 anos, fisioterapia, Braga

M4, 16 anos, estudante, Braga

M5, 65 anos, reformada, Braga

H5, 58 anos, desempregado, Braga

GRUPO DE FOCO 2 - REIKI

H1, 59 anos, inspetor Tributário, nível IV, Braga

M1, 55 anos, escriturária aposentada e artista plástica, Braga

M2, 35 anos, esteticista, nível I, Braga

M3, 38 anos, técnica de fisioterapia, nível I, Braga

M4, 44 anos, desempregada, nível I, Braga

M5, 45 anos, aposentada, nível I, Braga

M6, 52 anos, aposentada (economista), Braga

M7, 52 anos, educadora de infância, Braga

M8, 34 anos, cabeleireira, nível I, Braga

H2, 59 anos, empresário, nível I, Braga
M9, 61 anos, nível I, Braga

Citação:

Monteiro, D. & Mascarenhas, P. de V. (2020). "Estar com o universo". As novas espiritualidades dos movimentos sociais da nova era. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 207-240). Braga: CECS.

ÁNGEL ROLDÁN PARRODI

marover69@hotmail.com

Consejo Mexicano para el Desarrollo Rural Sustentable / Escuela superior de agricultura hermanos Escobar, México

UM ECO-ECUMENISMO PARA CUIDAR DO PLANETA QUE HERDAMOS

RESUMO

Os seres humanos empenharam-se em destruir e contaminar o nosso planeta, e mais recentemente desenvolveram novas maneiras de alterar a natureza, como a produção de transgênicos e a fabricação de armas atômicas. Subsiste, no entanto, alguma esperança, já que vários países do mundo estão a caminhar para acordos no sentido de reduzir as emissões de gases de efeito estufa. As várias tradições religiosas do mundo devem unir forças numa espécie de eco-ecumenismo para cuidar do planeta que herdamos e viver em harmonia com toda a criação. Um fim nada fácil de atingir, nestes tempos de intolerância ideológica e fanatismo religioso.

PALAVRAS-CHAVE

ecologia; eco-ecumenismo; poluição; cooperação ambiental; ecumenismo ambiental

Sou um simples engenheiro agrônomo com informações muito limitadas em Ciências Humanas, como Filosofia, Antropologia, Sociologia e ciências relacionadas.

Embora eu me tenha, quase sempre, preocupado com a relação da espécie humana com a natureza, estou atualmente a ler alguns textos, com ênfase em Leonardo Boff (2010) onde aparece a noção de ecologia interior.

Parece-me, de facto, que nós humanos nos temos empenhado em afetar e, por vezes, destruir, os recursos colocados ao nosso alcance. O solo, a floresta e, em geral, a vegetação, a água e até o ar, fazendo o deserto crescer, graças à erosão, ao corte selvagem, à salinização dos solos pelo abuso da irrigação e fertilizantes, inseticidas, fungicidas, herbicidas, hormonas e a “joia da coroa”: os transgénicos, que embora ocorram muito ocasionalmente na natureza, na manipulação atual alteram a resistência natural a esses agentes químicos, sem mencionar os efeitos nos seres vivos, mamíferos, incluindo diretamente mulheres e homens.

Mas é preciso dizer: há tanta agressão ao nosso belo planeta, à nossa Terra inteira. Existem previsões sombrias: daqui a cem anos talvez não tenhamos mais oxigénio para respirar, ou mais água para beber, e todos os humanos possam desaparecer. A Terra continuará o seu caminho no espaço, mas sem nós.

Naturalmente, recusamos esta previsão. Julgamos que se Deus nos dotou de inteligência e sensibilidade, isso é evidenciado pelo facto de que, desde agosto de 1945, não explodiu uma terceira bomba atómica. Contudo, agora estão “explodindo” todos os dias minibombas que destroem um pouco da vida em todo lugar.

Uma pequena prova de que é possível evitar o destino fatal começou a *tomar forma* apenas em dezembro de 2015, no Acordo de Paris, comprometendo a quase totalidade dos países do mundo a impedir o aumento dos gases que causam o aquecimento global por meio do efeito estufa. Precisamos de cumprir as metas, mas já é positivo os dirigentes dizerem: “sim, queremos salvar o nosso planeta”.

Teríamos a obrigação de cuidar da nossa herança, a Terra, o nosso planeta, que tem vida em si, com valores cristãos, mas também budistas, judeus, muçulmanos e, claro, indígenas dos cinco continentes, numa espécie de eco-ecumenismo. O desafio central é o de permitir a convivência entre todos, incluindo todo o mundo vegetal, animal e mineral.

Obviamente, parece uma utopia numa era de intolerância. Cabe-nos, a todos sem exceção, reconstruir, reparar as ideias que criamos e continuar a *dar forma* à nossa *casa comum*.

Tradução: Pedro Rodrigues Costa & José Pinheiro Neves

REFERÊNCIAS

Boff, L. (2010). *Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo*. São Paulo: Editora Record.

Citação:

Roldán Parrodi, Á. (2020). Um eco-ecumenismo para cuidar do planeta que herdamos. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 241-243). Braga: CECS.

JOSÉ BRAGANÇA DE MIRANDA

jbmiranda@netcabo.pt

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

CARTA AOS QUE ESTÃO A CHEGAR

RESUMO

As máquinas estão a desaparecer. E como elas eram confiáveis, sempre próximas, trabalhando à medida do nosso desejo. No século XIX, Marx descobriu uma inimizade com elas que era nova, como se elas se estivessem a revoltar. Mais certa é a atitude de Clarice Lispector que lhes fez um dos últimos elogios, agradecendo à sua máquina de escrever por “correr bem e correr suavemente”: “o ruído baixo do teclado acompanha diretamente a solidão de quem escreve” (Lispector, 2013, pp. 69-70). Caso se revoltassem teriam justificação, dado o papel de escravos que lhes está destinado.

PALAVRAS-CHAVE

anima; máquina; homemlsto

Há umas boas centenas de anos ou mais, um velho grego andou à procura de um homem de lanterna na mão, sem ter encontrado nenhum. À luz do dia juntou a da lanterna... e nada. Conta-se que terá vindo depois um homem, mas nem ele acreditava que o era. Preferia ser filho de Deus... e lá se escapuliu. Como censurá-lo? Ter a forma de homem não bastava. É que monstros de todo o género têm especial predileção pela forma do homem. Apesar de tudo eram mais confiáveis de farda, essa pele *pronta-a-vestir*. O pior é que tiradas as fardas pouco ou nada está dentro, sobram uns manequins rígidos e a desolada trouxa de roupa no chão. Com a moda atual, as fardas variaram tanto que se disfarçam de não-fardas.

Dizia-te que é preciso procurar companhia, mas não como aquele herói de Rosny-Aîné que descobriu depois de infindáveis buscas que era o último homem da Terra, deitando-se na areia do deserto para ser absorvida pela nova vida ferromagnética. Na vida que tudo avassala o homem é um ínfimo milagre. Com Targ aprendi cedo que se deve saber quando parar, e ainda que só é homem aquele que se dispõe a procurar.

Pode-se sempre arranjar um animal. Gatos e cães habitam as nossas casas desde tempos imemoriais, mistos de fera e de adestramento. Mas também os animais se tornaram raros. Agora colecionam-se coisas como peixes e lagartos, jacarés e até mesmo vírus. Têm o traço comum de serem absolutamente indiferentes, de não devolverem o olhar. Atitude sábia é a de escolher um destes bichos, pois, como disse Platão, na pupila está um espelho. E quem quer passar pela provação de ter de fugir aterrado desse pequeníssimo espelho redondo que devolve um rosto absurdo, ansioso ou vazio?

Até as máquinas estão a desaparecer. E como elas eram confiáveis, sempre próximas, trabalhando à medida do nosso desejo. No século XIX, Marx descobriu uma inimizade com elas que era nova, como se elas se estivessem a revoltar. Mais certa é a atitude de Clarice Lispector que lhes fez um dos últimos elogios, agradecendo à sua máquina de escrever por “correr bem e correr suavemente”: “o ruído baixo do teclado acompanha diretamente a solidão de quem escreve” (Lispector, 2013, pp. 69-70). Caso se revoltassem teriam justificação, dado o papel de escravos que lhes está destinado...

Mas também elas estão a desaparecer. Cada vez mais miniaturizadas, escondidas em falsas paredes ou falsos armários. O fax ficou reduzido a um ícone no computador, o telefone a uns quadrados no *touch screen*, como desapareceram já há muito as velhas máquinas de fotocópias, enormes, que deixavam nas nossas mãos um trémulo negativo, onde algo se lia em letras fantasmais. Lembro-me que os negativos tinham de ser entregues com as fotocópias. Quando chegou o 25 de Abril já essas fotocopiadoras tinham passado a história.

As poucas máquinas que sobrevivem como as enormes escavadoras têm de ficar longe das cidades e ocultas. Quando por acaso nos deparamos com elas, como não sentir que são como os dinossáurios atuais, os mamutes do fim dos tempos? E quando nos filmes vemos um cemitério de automóveis, empilhados e esventrados, com fios a tremer ao vento ou caídos como limos nas águas do mar, como não lembrar aqueles cemitérios de elefantes que na nossa meninice nos fazia sonhar, sabendo que os elefantes se ocultavam para morrer sozinhos?

Por mim resisto. É certo que o “meu” computador já foi muitos outros, uma verdadeira selva de heterónimos, um drama em máquinas, como vagamente disse um literato. Mesmo assim nunca desapareceram ou nem os mandei para o lixo. Como animais verdadeiramente estimados dei-os ao cuidado de amigos, procurei-lhes casa, se calhar amor.

Às vezes quando chego com um pequeno presente, mais um software, um *scanner*, uma *pen drive*, sabe-se lá que mais – são sempre mais pequenos e mais potentes – sinto o meu computador cada vez mais distante, como que destinado a desaparecer, sem que eu possa fazer nada.

Certo é de que não andarei de lanterna à procura da última máquina, nem do último animal. E sobre o último homem estamos falados.

Diógenes só poderia ter reconhecido outros homens se estes se tivessem lembrado de trazer lanterna também. Se estivessem combinados. Só que cada um é acompanhado de objetos sempre outros – para um a cruz, para outro a espada, outro ainda, o papel ou o pincel. Se calhar o grego coincidiu com outros, sem os ter reconhecido. Ou talvez seja errado procurar, sinal de impaciência e de arrogância.

Afinal ainda nascem crianças, esse misto de animal, máquina e homem. São elas o que esperamos desde sempre, para que continuem a procurar.

REFERÊNCIAS

Lispector, C. (2013). *A descoberta do mundo*. Lisboa: Edições 70.

Citação:

Miranda, J. B. (2020). Carta aos que estão a chegar. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 245-247). Braga: CECS.

MOISÉS DE LEMOS MARTINS

moiseslmartins@gmail.com

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

A BIBLIOTECA DE BABEL E A ÁRVORE DO CONHECIMENTO

RESUMO

A ideia de *logosfera* surgiu, à primeira vista, enquanto força que irradia conhecimento absoluto e comunicação universal, como que prolongando o sonho das comunidades científicas de todas as épocas. Mas tal não passa de um equívoco. O que há é um efeito de mobilização, dos trabalhadores para a competitividade no mercado. Além disso, o imperativo tecnológico da teoria da informação dispensa o imperativo ético da racionalidade comunicativa. O esquema informativo vem agora ajustar o homem à tecnologia informativa, sendo seu propósito reduzir as perdas de mensagem. Às novas tecnologias de informação ouvimos chamar-lhes “tecnologias limpas”, numa expressão que mistura a admiração e o deslumbramento e que contraria as “tecnologias velhas”, poluentes, capazes do debaste. Porém, Gianni Vattimo (1991) vislumbra aqui algo menos “limpo”: as novas tecnologias da informação caracterizam esta sociedade não como mais transparente, nem como mais consciente de si ou mais iluminada, mas como uma sociedade mais complexa, até caótica. E, também para Virilio (2000), o que há é uma mudança radical na nossa cultura ao deslocarmos-nos dos átomos para os bits. Passamos do espaço da matéria ao tempo da luz. Esta desmaterialização contraria a nossa visão da violência, tradicionalmente centrada na carne e no sangue. Mas não dissolve a violência. Nem a supera. Não há, de modo nenhum, transparência humana, nem harmonia ecológica, na racionalidade informativa.

PALAVRAS-CHAVE

tecnologias; informação; internet; racionalidade tecnológica

Estamos a abandonar a logosfera, reino do manuscrito e da escrita, e a entrar no admirável mundo da eletrónica e dos hipermedia. Vai ficando para trás o mundo da representação, da presença e da edição crítica, com todos os mitos e rituais da escrita que nos precederam. Inexorável, emerge à nossa frente um Novo Mundo, cuja virtualidade e simulação, como espaço/não-espaço (utopia), temos de praticar. (Mourão, 1997, p. 253)

UM CONHECIMENTO ABSOLUTO E UMA COMUNICAÇÃO UNIVERSAL¹

Quando, há não muito tempo, António Fidalgo abandonou a *logosfera* pela porta da eletrónica e dos hipermedia e nos deu a visão de uma comunidade científica universal, a ser instaurada pelas novas tecnologias da informação, fê-lo de uma forma absolutamente surpreendente. O espírito que animaria este novo mundo da sociedade da comunicação generalizada era medieval e também iluminista. Depois de um longo período de gestação nas universidades medievais e nas academias do iluminismo, o espírito, totalmente livre, da circulação de ideias, saberes e pessoas, que universaliza a ciência e a comunidade científica, irradiaria agora por todo o universo como uma bem-aventurança, soprado pelos novos meios de comunicação (Fidalgo, 1996).

Na Idade Média, criaram a universidade, os manuscritos gregos e árabes, que haviam seguido para Oriente com os cristãos heréticos (monofisitas e nestorianos) e com os judeus perseguidos por Bizâncio. Por muitos anos, refugiados nas escolas e nas bibliotecas muçulmanas, Aristóteles, Euclides, Ptolomeu, Hipócrates, Galiano, regressavam agora à Europa e colocavam-na em permanente sobressalto, não mais dando tréguas à ordem das ideias. As universidades competiam entre si pelo ensinamento das obras pagãs, comentavam filosofias e cosmologias que contrariavam a verdade dogmática da Igreja, e os estudantes e os mestres andavam num corupio intelectual, circulando à (a)ventura numa Europa unida pela religião e pela língua. Nos séculos XVII e XVIII, pelo debate das ideias e pelo patrocínio de jornais científicos, as academias divulgaram o paradigma científico moderno, de Copérnico, Galileu, Leibniz e Newton. Os serviços postais tiveram então grande desenvolvimento, e os homens do Iluminismo fizeram largo uso dos serviços da malaposta. Voltaire terá escrito cerca de 20.000 cartas e Leibniz umas 15.000. O Latim ainda permanecia como

¹ Texto original de 1998 (Martins, 1998).

língua franca, embora fosse crescente a influência do Francês, que por momentos pôde ocupar o espaço que é hoje da língua inglesa. Universalização da ciência e da comunidade científica, fora já esse o sonho das universidades medievais e das academias iluministas. Mas a abrir-lhe as portas estariam os novos meios de comunicação, afinal de contas, os diferentes serviços da internet, as novas tecnologias de informação, que a associação das telecomunicações e da informática tornou possíveis: o correio eletrónico (email), o protocolo de transferência de ficheiros (ftp), a ligação remota a computadores (telnet), e sobretudo a rede em hipertexto (*world wide web*). Realização dos mitos que a “árvore do conhecimento” e Babel figuram na nossa tradição judaico-cristã, a internet aparece então com a vertigem do conhecimento absoluto e da comunicação universal, prolongando o sonho das comunidades científicas de todas as épocas, que fizeram das bibliotecas o último reduto dessa esperança indefinidamente adiada. E na verdade, quando em 1941, Jorge Luís Borges escreveu “A biblioteca de Babel”, a biblioteca era já o computador moderno, uma espécie de máquina-universo, que “existe *ab aeterno*” e cujo “número de símbolos ortográficos é de 25” (Borges, 1941, p. 128). Sobre os cacos de Babel e a memória do Jardim do Éden, a biblioteca figurada por Borges fazia já adivinhar a biblioteca universal hipertextual, que a digitalização e as telecomunicações tornam hoje possível. Universal, porque biblioteca virtual de todos os documentos guardados em todas as bibliotecas do mundo, a rede espalha-a, *urbi et orbi*, de modo que ela também existe em Portugal, e está à nossa disposição do Minho ao Algarve, através dos seus servidores.

CORPOS DÓCEIS E ÚTEIS

Talvez não passe, no entanto, de um equívoco unanimizante e homogeneizador, tanto sobre a natureza do conhecimento, como sobre a natureza da comunicação, a ideia de um conhecimento universal, comunicado universalmente através das novas tecnologias informativas. É o que acontece quando a razão comunicativa se esgota na lógica da razão informativa. O imperativo tecnológico da teoria da informação dispensa o imperativo ético da racionalidade comunicativa, dispensa a razão do “outro” (Dussel, 1994), que preside à participação e à comunicação do conhecimento, dispensa o “corpo”, que é preciso dar à comunidade (Bougnoux, 1993). E há mais, há que denunciar também a ideia de comunicação que é alienada pela razão liberal, como se, espaço aberto a quem nele queira entrar, o discurso fosse de livre participação, na única condição de exibirmos suficiente talento e

mérito. Bem o sabemos, do que geralmente se trata quando falamos de participação no trabalho, de cultura e de identidade nas empresas, de comunicação nas organizações, é da mobilização dos trabalhadores para a competitividade no mercado. O mercado sim é que é lei, e não as efetivas relações de comunicação, exercidas nas condições concretas de um dado campo social. Efetivas relações de comunicação, quero dizer, a abertura a uma comunidade de corpos “reais”, onde o tempo do “outro” se impõe como uma exigência ética (Martins, 1997). E da mesma maneira, é ainda uma questão de mobilização tecnocientífica (eletrônica), da comunidade científica para a competitividade no mercado, a proposta de uma comunicação universal do conhecimento. A racionalidade informativa funda-se na relação entre um locutor que utiliza uma expressão e um destinatário que a compreende. E este ponto de vista é por demais tributário de uma teoria da informação “ao serviço das companhias telefônicas” (Geninasca, 1991, p. 12). A clássica teoria matemática da informação de Shannon e Weaver preocupa-se, fundamentalmente, com a transmissão de mensagens, e especificamente com a neutralização e a compensação de ruídos. Não se preocupa com a interação (entendida como interrelação de sujeitos concretos, com interesses precisos, em condições específicas de espaço e de tempo, o que quer dizer, seguindo as linhas de força de um determinado campo social). Em meu entender, é no desenvolvimento desta lógica informativa, formalista, tecnoinstrumental, que se compreende a revolução informática, telemática e de digitalização interativa, atualmente em pleno curso. A racionalidade informativa apoia-se em sofisticados aparelhos, quer de captação de imagem e de teledeteção, quer de telecomunicação por ondas hertzianas, por cabo ou por satélite, e inunda o planeta com um fluxo contínuo e gigantesco de mensagens sonoras e visuais. No entanto, o esquema locutor-destinatário apresenta-se como uma mera razão instrumental universal, que apenas dá a ideia de trazer um novo fôlego à ideologia do progresso. É essa a lição a tirar do mundo das organizações industriais e das tentativas feitas por Taylor, Ford e Fayol, no começo deste século, para o racionalizar. Dividindo o trabalho em tarefas concretas e mecanizando o operário na única tarefa que lhe atribuía, o esquema da *organização científica do trabalho* ajustava o homem à máquina, tendo em vista evitar as perdas de tempo. Podemos dizer, por analogia, que o esquema informativo vem agora ajustar o homem à tecnologia informativa, sendo seu propósito reduzir as perdas de mensagem. O paradigma informativo é assim um projeto de modernidade, um projeto racionalizador. Racionalizador do espaço e racionalizador do tempo.

O TEMPO DA LUZ E A SUA VIOLÊNCIA

Talvez seja o fenómeno da globalização do tempo (conhecer tudo mais depressa, conhecer tudo já, conhecer tudo imediatamente), a principal característica da nossa modernidade. É ela que nos dá a ilusão da vizinhança global. E os principais fatores de globalização do tempo talvez sejam a mobilidade da tecnologia e a mobilidade da informação, ao lado sem dúvida de outros fatores, como a mobilidade dos transportes e a mobilidade dos recursos económicos e financeiros. As novas tecnologias da informação e as chamadas autoestradas da informação constituem hoje os grandes ídolos da nossa modernidade. Ouvimos chamar-lhes “tecnologias limpas”, numa expressão que mistura a admiração e o deslumbramento. As tecnologias da primeira e da segunda revolução industrial conhecemo-las bem: são poluentes e procedem por desbaste (de montanhas, florestas, oceanos e rios). Quanto às novas tecnologias informativas, como que seriam exatamente o contrário: produziriam mensagens sonoras e visuais nas mais perfeitas harmonias ecológicas e transparência humana. A tese de que a computadorização produz a ideologia da transparência comunicacional e desencadeia o declínio das grandes narrativas e a crise de legitimidade (o que quer dizer, de autoridade) data de *La condition postmoderne*, de Jean-François Lyotard (1979). Entretanto, Gianni Vattimo (1991) introduz uma nuance: as novas tecnologias da informação caracterizam esta sociedade não como mais transparente, nem como mais consciente de si ou mais iluminada, mas como uma sociedade mais complexa, até caótica, sendo precisamente neste relativo caos que residem as nossas esperanças de emancipação. Há, é verdade, uma mudança radical na nossa cultura ao deslocarmos-nos dos átomos para os bits. Paul Virilio (2000, p. 25) caracteriza esta deslocação como a passagem “do espaço da matéria ao tempo da luz”. O que quer dizer que há uma desmaterialização da relação homem-máquina. Esta desmaterialização contraria a nossa visão da violência, tradicionalmente centrada na carne e no sangue. Mas não dissolve a violência. Nem a supera. Não há, de modo nenhum, transparência humana, nem harmonia ecológica, na racionalidade informativa. Não há o retorno a um “novo humanismo”.

Gostaria de me ater, por uns momentos, a este “tempo da luz” e à sua violência “desmaterializada”, interrogando, a título ilustrativo, a natureza da mensagem televisiva. É minha ideia que a mensagem é um efeito de visibilidade mediática, que impõe a exclusão e que procede por desbaste. Penso que a mensagem é o outro nome da notícia, o outro nome da atualidade, o outro nome da informação. E supõe um processo de escolha, de

seleção, que desbasta e exclui. A mensagem é uma estrela que nos ofusca e nos faz cegos na terra dos homens (cegos à exclusão e à desbastação). Digo que a mensagem é uma estrela reverberante que nos deslumbra e cega. E com efeito, notícia é Versace, Christian Dior, Valentino, e mais duas dúzias de criadores de moda. Notícia é Cláudia Schiffer, Elle Mcpherson, Naomi Campbell, e mais outras tantas dúzias de *top models*. Notícia é Ronaldo, Romário, Luís Figo, e mais uns tantos futebolistas. Notícia é Belmiro de Azevedo, Américo Amorim, Stanley Ho, e mais uma plêiade de empresários (neste último exemplo, cinjo-me, por comodidade, ao caso português). A notícia parasita e vampiriza a esperança de populações inteiras. A notícia desbasta o sonho de populações inteiras. Alimenta-se de todos nós que sonhamos com o caminho das estrelas, sem nada sabermos da usurpação, da confiscação e da desbastação. E depois, os centros difusores das notícias constituem uma restrita oligarquia. Os dois principais bancos de imagens alimentam a quasi-totalidade das estações de televisão do mundo. Mais de três quartos das informações da imprensa emanam apenas de cinco agências ativas no plano mundial (Associated Press, United Press International, Reuter, France Press e Tass). Diz-se que gerir informações é gerir poder. E com razão, porque gerir informação é gerir o tempo das pessoas, é ser seu guardião, é “colonizar-lhes o espírito”, na expressão de Edgar Morin (1983). Nesta medida, as novas tecnologias da informação são instrumentos de dominação. Pode dizer-se também que o fenómeno da globalização do tempo vai a par com o fenómeno da inversão do seu conceito. O que é, por exemplo, manifesto na inversão da experiência que pobres e ricos têm da temporalidade. Podemos assim dizer que o estilo de vida dos verdadeiros ricos do nosso tempo em nada se assemelha ao estilo de vida dos ricos de antigamente. Sempre a correr de aeroporto em aeroporto, a uma velocidade cada vez mais vertiginosa, conectados em permanência com as bolsas de Nova Iorque, Tóquio, Frankfurt, Londres e Paris, os nossos grandes homens de negócios não têm tempo para nada nem para ninguém. A pressa impede-os de ver os outros; e deste modo, fazem um caminho solitário. Escravos do tempo que não têm, dir-se-ia que constituem a prova clamorosa de um crime de confiscação e usurpação do tempo. Não era assim antigamente. Rico era aquele que tinha todo o tempo do mundo. E com todo o tempo que tinha, podia gozar os prazeres da vida, conviver com os seus iguais... podia mesmo ser generoso. Com os pobres deu-se um processo inverso. Trabalhando de sol a sol, e também pela noite dentro, com uma prole numerosa para sustentar, o pobre não tinha tempo para nada. A sobrevivência era para si um pesado e absorvente encargo.

O que não acontece hoje. Ao pobre sobra-lhe agora o tempo todo, para morrer aliás a todo o momento. E é um eufemismo falar de “bolsas de pobreza”, porque os pobres são uma multidão que alastra assustadoramente no mundo. As Ciências Sociais criaram, em sua intenção, a categoria de excluídos. Excluídos da vida. Excluídos dos circuitos do progresso.

O CORPO “REAL” E O TEMPO DO OUTRO

Não querendo, de modo algum, inscrever a minha voz no coro que se levanta em alarido crescente contra a dissolução dos fundamentos do mundo moderno, diabolizando a técnica e dando mecha às cruzadas antitecnológicas, tecnófobas, avessas a computadores, entendo, no entanto, que a racionalidade tecnológica é um projeto da modernidade, que racionaliza o espaço e o tempo, e nos normaliza. Por um lado, anula e compensa ruídos, ajustando o homem à máquina, de maneira a evitar perdas de mensagem. Por outro, globaliza o tempo, impondo-nos a ilusão de uma vizinhança global: banaliza todas as misérias deste mundo, ofusca-nos com o brilho de sonhos que nos vampirizam a alma e produz o conformismo. Era Borges quem escrevia em “A biblioteca de Babel”: receio que “a espécie humana – a única – esteja quase a extinguir-se, e que a Biblioteca perdue: iluminada, solitária, infinita, perfeitamente imóvel, recheada com volumes preciosos, inútil, incorruptível, secreta” (Borges, 1941, p. 128). Iluminada, solitária, infinita. Inútil, incorruptível, secreta. É verdade que a ideia de Borges tem muitos contraditores. Não falta quem entenda que é pública e profana a nova cultura de uma escrita transportada pela eletricidade. Ao entrar na internet pelo ecrã digital, a nova escrita ter-se-ia libertado do templo, do cânone e das autoridades, furtando-se à legalidade da instituição. E seria interativa: a nova escrita eletrónica não seria meramente informativa; seria também interativa. Seria escrita de movimento, de engendramento, de transformação: múltipla, pública, espetacular, imaterial. No ciberespaço hipertextual, a escrita conteria a sua própria transformação visual e emocional (Mourão, 1997). Mas nesta imaterialidade da luz, nem a nova escrita, nem a nova comunidade informativa, têm um corpo “real”, o tempo do “outro”, a exigência ética. Talhada à medida cognitivo-instrumental e própria da filosofia da consciência, a racionalidade informativa é uma “racionalidade teleológica”, que dispensa a “razão comunicacional”, que dispensa o carácter argumentativo da racionalidade, ou seja, o moralmente prático e o esteticamente expressivo (Habermas, 1990, p. 291). Hoje, não há limites que possamos erguer contra a capacidade de fazer: o imperativo

tecnológico legitima-se pela potência. E não é excessivo dizermos, neste contexto, que a racionalidade informativa tecnológica alimenta um desígnio de homogeneização universal, impondo ao planeta uma razão macrocéfala e total.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Bougnoux, D. (1993). *Sciences de l'information et de la communication (textes essentiels)*. Paris: Larousse.
- Borges, J. L. (1941). A biblioteca de Babel. In G. Gharbonnier (Ed.), *Entrevistas com Jorge Luís Borges* (pp. 125-138). Lisboa: Europa. América.
- Dussel, H. (1994). La razón del otro. La 'interpelación' como acto-de-abela. In H. Dussel (Ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel* (pp. 55-89). Madrid: Siglo Veintiuno de España Ed.
- Fidalgo, A. (1996). Os novos meios de comunicação e o ideal de uma comunidade científica universal. In *Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*. Retirado de <http://www.bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-novos-meios.pdf>
- Geninasca, J. (1991). Du texte au discours littéraire et à son sujet. *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 10(11), 9-34.
- Habermas, J. (1990). *Aporias de uma teoria do poder. O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote.
- Liotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- Martins, M. L. (1997). Vontade e representação no discurso. A cultura organizacional como modo de enunciação. *Cadernos Noroeste*, 10(1), 215-225. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/24103>
- Martins, M.L. (1998). A biblioteca de Babel e a árvore do conhecimento. *O Escritor*, (11-12), 235-240. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/30068>
- Morin, E. (1962/1983). *L'esprit du temps*. Paris: Grasset.

Mourão, J. A. (1997). *Para uma poética do hipertexto – a ficção interactiva*. Lisboa: Edições Universitárias.

Vattimo, G. (1991). *A sociedade transparente*. Lisboa: Ed. 70.

Virilio, P. (2000). *A velocidade de libertação*. Lisboa: Relógio D'água.

Citação:

Martins, M. L. (2020). A biblioteca de babel e a árvore do conhecimento. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. Castro de & V. R. Salgado (2020), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 249-257). Braga: CECS.

BRUNO LATOUR

assistante.latour@gmail.com

Institut d'Etudes Politiques de Paris (Sciences Po), França / London School of Economics, Reino Unido / Universidade Harvard, Estados Unidos da América

ONDE ATERRAR? COMO NOS PODEMOS ORIENTAR NA “POLÍTICA”?

RESUMO

Este ensaio propõe relacionar três fenómenos como sintomas da mesma situação histórica: a globalização, as desigualdades por esta provocadas e a mutação climática. Mas este último fenómeno – a mutação climática – coloca-nos um desafio sem precedentes: onde aterrar? Agora, se não há planeta, terra, solo ou território que possa abrigar o mundo da globalização para o qual todos os países pretendiam aceder, então ninguém tem, como dizem, um “sou eu” garantido. Assim, cada um de nós se depara com a seguinte pergunta: “devemos alimentar sonhos de fuga ou procurar um território habitável para nós e para os nossos filhos?”. Por outras palavras, ou negamos a existência do problema ou procuramos onde aterrar. Isso é o que atualmente nos divide, muito mais do que nos juntarmos à direita ou à esquerda.

PALAVRAS-CHAVE

política; mutação climática; globalização; aterrar

INTRODUÇÃO

Este ensaio pretende aproveitar a eleição de Donald Trump, a 11 de novembro de 2016, para relacionar três fenómenos que alguns comentadores já identificaram, mas cujas ligações nem sempre são realçadas – o que equivale a não ver a imensa energia política que poderia derivar da sua associação.

No início dos anos 90, logo após a “vitória contra o comunismo” simbolizada pela queda do Muro de Berlim, ao mesmo tempo que alguns acreditavam que o curso da história havia acabado (o caso de Francis Fukuyama, entre outros), outra história tinha começado. Uma história marcada, em primeiro lugar, pelo que foi chamado de “desregulamentação” dando à palavra “globalização” um sentido cada vez mais pejorativo. Mas essa história também indica, em todos os países simultaneamente, o início de uma explosão cada vez mais vertiginosa de desigualdades. Finalmente, e embora seja o menos indicado, a imprensa começa neste momento a negar sistematicamente a existência da mutação climática (o “clima” é aqui entendido no sentido geral das relações humanas com as suas condições materiais de existência).

Este ensaio, então, propõe perceber esses três fenômenos como sintomas da mesma situação histórica. Tudo parece indicar que boa parte das classes dominantes (o que agora é chamado, muito imprecisamente, as “elites”) concluiu que não há espaço suficiente na Terra para elas e para o resto dos seus habitantes.

Portanto, as elites acabaram por considerar inútil a ideia de que a história está a caminhar para um horizonte comum onde “todos os homens” podem prosperar da mesma maneira. Desde os anos 80 que as classes dominantes já não pretendem liderar, mas antes estar seguras fora do mundo. Dessa fuga, da qual Donald Trump é apenas um sintoma entre muitos, todos sofremos as consequências, alienados como estamos por causa da ausência de um mundo comum para partilhar.

A hipótese é que as posições políticas assumidas desde há 50 anos são incompreensíveis se não se conceder um lugar central à questão do clima e à sua negação. Sem a ideia de que entramos num “novo regime climático”, não se pode entender a explosão das desigualdades, a extensão da desregulamentação ou a crítica da globalização, ou, acima de tudo, o medo que dá origem ao anseio de retornar às antigas proteções do estado nacional – o que é injustificadamente chamado de “ascensão do populismo”.

Para resistir a essa perda de orientação comum, será necessário “aterrar” nalgum lugar. Daí a importância de saber como se orientar. E, conseqüentemente, desenhar algo como um mapa das posições impostas por essa nova paisagem, na qual não apenas os afetos da vida pública são redefinidos, mas também o que está em jogo.

As seguintes reflexões, escritas num estilo voluntariamente abrupto, tentam explorar se algumas emoções políticas podem ser canalizadas para

novos objetos. O autor, sem qualquer autoridade em Ciência Política, só pode oferecer aos leitores a oportunidade de desafiar essa hipótese e buscar as respostas possíveis.

EVENTOS QUE MOBILIZAM

Devemos agradecer aos eleitores de Donald Trump por ajudarem a trazer essas questões à "luz do dia", levando-o a sair, a 1 de junho de 2017, do Acordo de Paris sobre o clima.

Nem o ativismo de milhões de ambientalistas, nem os alertas de milhares de cientistas, nem a ação de centenas de industriais, nem até o Papa Francisco, têm conseguido chamar a atenção para a questão. Ao invés, Trump fez isso: agora todos sabem que a questão climática está no centro de todos os desafios geopolíticos e diretamente ligada ao problema da injustiça e da desigualdade.

Ao se retirar do acordo, Trump finalmente desencadeou, explicitamente, se não uma guerra mundial, pelo menos uma guerra contra a realização do teatro de operações: "nós americanos não pertencemos ao mesmo planeta Terra. O 'seu' pode ser ameaçado, mas o nosso nunca será!".

Essa atitude revela as consequências políticas, muito em breve militares e, em todo o caso, existenciais, que Bush-pai havia anunciado em 1992, no Rio de Janeiro: "o nosso modo de vida não é negociável!". Agora, pelo menos, as coisas são claras: não existe mais o ideal de um mundo partilhado pelo que, até agora, era chamado de "o Ocidente".

Primeiro evento histórico: *bretxit*. O país que inventou o espaço de mercado indefinido, tanto no mar quanto na terra; ele que implacavelmente exortou a União Europeia a não ser simplesmente uma vasta boutique... Esse mesmo país, confrontado com o surgimento de algumas dezenas de milhares de refugiados, decide, por impulso, não continuar a jogar a globalização. Em busca de um império que há muito desapareceu, está a tentar separar-se da Europa (à custa de dificuldades cada vez mais inextricáveis).

Segundo evento histórico: a eleição de Trump. O país que impusera ao mundo a sua globalização particular, e com que violência; o país fundado na emigração, que eliminou os seus primeiros habitantes, confia o destino àqueles que prometem isolá-lo como fortaleza, não permitindo que refugiados entrem, não participando de nenhuma causa fora da sua terra, continuando a intervir em todas as partes com o mesmo constrangimento desavergonhado.

Esse novo interesse pelas fronteiras, em países que defenderam o seu desmantelamento sistemático, sela o fim de uma maneira de conceber a globalização. Dois dos principais países do antigo “mundo livre” dizem aos outros: “a nossa história não tem nada a ver com a tua; vai para o inferno!”.

Terceiro evento histórico: o retorno, a extensão e a ampliação das migrações. Ao mesmo tempo que cada país se ressentia das múltiplas ameaças da globalização, muitos têm que se organizar para receber milhões de pessoas nas suas terras – alguns dizem que são dezenas de milhões! – e que a ação acumulada das guerras, a falhas de desenvolvimento económico e a mudança climática lançam a busca por um território habitável para eles e para os seus.

Pode-se dizer que é um problema antigo? Não, porque esses três fenómenos são aspetos diferentes da mesma e única metamorfose: a própria noção de solo está a mudar na natureza. O terreno sonhado da globalização começa a desaparecer. Há toda uma novidade do que, pontualmente, é chamada de “crise migratória”.

Se a angústia é tão profunda é porque começamos a sentir que o chão desaparece sob os nossos pés. Porque estamos a descobrir, com relativa clareza, que estamos todos a migrar para territórios a redescobrir e a reocupar.

E isso é por causa de um quarto evento histórico, o mais importante e menos discutido: em 12 de dezembro de 2015, em Paris, durante o acordo climático: a cúpula COP21 (Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas).

Para medir o verdadeiro impacto dessa cúpula, o importante não é tanto o que todos os delegados decidiram, nem mesmo o facto de que esse acordo é aplicado ou não (os negacionistas farão o que for preciso para destruí-lo). Não, o importante é que naquele dia todos os países signatários, embora aplaudissem o sucesso de um acordo improvável, entenderam com horror que, se executassem os seus respetivos planos de modernização, não haveria planeta compatível com as suas expectativas de desenvolvimento. Eles precisariam de vários planetas, mas só existe um.

Agora, se não há planeta, terra, solo ou território que possa abrigar o mundo da globalização para o qual todos os países pretendiam aceder, então ninguém tem, como dizem, um “sou eu” garantido.

Assim, cada um de nós se depara com a seguinte pergunta: “devemos alimentar sonhos de fuga ou procurar um território habitável para nós e para os nossos filhos?”.

Por outras palavras, ou negamos a existência do problema ou procuramos onde aterrar. Isso é o que atualmente nos divide, muito mais do que nos juntarmos à direita ou à esquerda.

E isso aplica-se tanto aos antigos habitantes dos países ricos quanto aos futuros. Para os primeiros, porque eles devem entender que não há planeta propício à globalização e que serão forçados a mudar o seu modo de vida; para os últimos, porque terão que deixar o seu antigo solo devastado e aprender, de uma vez por todas, a mudar o seu modo de vida.

Por outras palavras, ajudamos na generalização da crise migratória.

Para os migrantes vindos do exterior, que têm de atravessar fronteiras ao preço de imensas tragédias para deixar o seu país, devemos acrescentar agora os migrantes do interior que sofrem, permanecendo no mesmo lugar, o drama de serem abandonados pelo seu país. O que torna difícil pensar sobre a crise migratória é que esse é um sintoma doloroso, em maior ou menor medida, de um teste comum para todos: encontrar-se privados de terra.

Este teste é o que explica uma certa indiferença à urgência da situação, e nos permite entender por que somos todos "quietistas climáticos" quando confiamos que, sem fazer nada, "tudo acabará sendo resolvido ...". É inevitável perguntar sobre o efeito na nossa mentalidade das notícias diárias sobre o estado do planeta. Como não se sentir interiormente destruído pela ansiedade de não saber como enfrentar a situação?

Essa preocupação, tanto pessoal quanto coletiva, torna a eleição de Trump tão importante, sem a qual nada mais seria do que o roteiro de uma série de televisão medíocre. Os Estados Unidos tinham duas opções: ao perceberem o alcance da mudança e a magnitude da sua responsabilidade, poderiam, finalmente, ser realistas e tirar o "mundo livre" do abismo. Ou, pelo contrário, poderiam ir mais fundo na negação. Aqueles que se escondem atrás de Trump decidiram atrasar o pousio e prolongar o sonho da América por mais alguns anos, o que acaba por arrastar os outros países para o abismo – talvez definitivamente.

ONDE ATERRAR?

Até agora, os países que decidiram "modernizar" o planeta não fizeram essa pergunta a si próprios. A pergunta foi feita, e com quanta dor, àqueles que sofreram, por quatro séculos, o impacto das "grandes descobertas", dos impérios, da modernização, do desenvolvimento e, finalmente, da globalização. Eles sabem perfeitamente o que significa ser privado

da sua terra e até ser expulso dela. Pela força de viver as duas experiências, tornaram-se especialistas em sobreviver à conquista, ao extermínio e à desapropriação do seu solo.

A grande novidade para a modernização dos povos é que, a partir de agora, essa questão é dirigida tanto a eles como aos outros. É talvez menos sangrento, menos brutal, menos detetável, mas é um ataque extremamente violento para tirar o território daqueles que, até agora, possuíam uma terra – na maioria das vezes porque tinham roubado os outros no curso das guerras de conquista.

Isso acrescenta um sentido imprevisto ao termo "pós-colonial", como se houvesse uma relação entre dois sentimentos de perda: "você perderam o nosso território? Nós o roubamos? Saibam que agora estamos também a perder...". Então, curiosamente, na ausência de uma fraternidade que seria indecente, aparece algo como um novo elo que desloca o conflito clássico: "como conseguiram resistir e sobreviver? Seria bom se também aprendêssemos convosco". Perguntas seguidas por uma resposta irónica, expressa no início de forma muda: "bem-vindo ao clube".

Por outras palavras, a impressão de vertigem, quase de pânico, que perpassa toda a política contemporânea, vem do facto de que o chão cede aos pés de todos de uma só vez, como se se sentisse atacado, em todos os lugares, nos seus hábitos e até na propriedade.

Já repararam que as emoções que se colocam em jogo não são as mesmas ao se pedir para defender a natureza – é provável bocejar de tédio – ou defender o seu território – aqui talvez se fique imediatamente mobilizado?

Se a natureza se tornou o território, não há quase nenhum problema ao se falar sobre "crise ecológica", "problemas ambientais", uma questão de "Biosfera" para recuperar, salvar, proteger. Isto é muito mais vital, existencial – e também muito mais compreensível porque é muito mais direto. Quando se puxa o tapete sob os pés, compreende-se imediatamente que terá de se preocupar com o chão...

É só uma questão de apego, de estilo de vida, de que nos estamos a separar, o chão, a propriedade, cede sob os nossos pés e essa ansiedade tediosa também, atingindo tanto os antigos colonizadores como o antigo colonizado? Não! Isso permite maior impacto entre os antigos colonizadores, muito menos acostumados a esta situação, do que entre os colonizados. O que é claro, é que todo o mundo fica com falta de espaço universal para partilhar terra habitável.

Mas de onde vem o pânico? Do profundo sentimento de injustiça sentido por todos aqueles que se viam privados das suas terras no momento das conquistas, então durante a colonização e, finalmente, durante a era do "desenvolvimento": um poder vindo de outro lugar está a privar-nos do território e não há como o segurar. Se isso é globalização, então entendemos, em retrospectiva, que resistir ao colonizador sempre foi a única solução; os colonizados estiveram sempre certos em tentar-se defender.

Esta é a nova maneira de sentir a condição humana universal, uma verdade universal bastante perversa (um acordar universal), mas a única que tínhamos, agora que a anterior, a da globalização, parece estar em afastamento na linha do horizonte. A nova universalidade é sentir que o chão está a ceder.

Não é suficiente concordar e prevenir futuras guerras pela apropriação de espaço? Provavelmente não, mas é a nossa única questão: descobrir em comum qual o território habitável e com quem partilhar.

O outro ramo da alternativa é fazer de conta que nada está errado e prolongar, protegendo atrás de uma parede, o sonho acordado do "modo americano de vida" que sabemos que, em breve, nove ou 10 mil milhões de seres humanos não tirarão disso qualquer benefício...

Migrações, explosão de desigualdades e um novo regime climático: toda a mesma ameaça. A maioria dos nossos concidadãos subestimam ou negam o que afeta o planeta Terra, mas entende perfeitamente que a questão dos migrantes está a comprometer os seus sonhos de uma identidade assegurada.

Neste momento, tem sido bem trabalhado pelos chamados partidos "populistas", ao apreenderem a transferência ecológica por, apenas, uma das suas dimensões: a ideia de que nas fronteiras entram pessoas que eles não querem; daí a resposta: "vamos construir fronteiras estanques e vamos escapar à invasão!".

Mas é a outra dimensão dessa mesma mutação que eles ainda não sentiram totalmente: o novo regime climático há muito que varre todas as fronteiras e nos expõe a todos os ventos, sem que nós possamos construir paredes contra esses "invasores". Se queremos defender os nossos pertences, teremos que identificar também essas migrações sem forma ou nação a que chamamos clima, erosão, poluição, esgotamento de recursos, destruição de habitats. Mesmo selando fronteiras para refugiados, nunca se vai parar o movimento para outros passarem.

"Mas, então, ninguém está mais em casa?"

Não, de facto. Nem soberania do estado nem vedação de fronteira poderá ser resolvido pela política.

“Mas então tudo está aberto, seria necessário viver fora, sem qualquer proteção, jogado por todos os ventos, misturado com todos, lutando por tudo? Não há mais garantias, tudo se move constantemente, vamos perder toda a identidade, todo o conforto? Quem pode viver então?”.

Ninguém está com a razão toda. Nem pássaro, nem prisão, nem um migrante, nem um capitalista. Até Diógenes (o cínico) tem direito a um barril; um nómada, direito à sua tenda; um refugiado, direito ao seu asilo.

Não por se acreditar, nem por um segundo, naqueles que pregam a chamada do mar aberto, a “tomada de risco”, o abandono de todas as proteções e que depois continuam a fingir acreditar no horizonte infinito da modernização para todos; esses bons apóstolos só assumem riscos se o conforto estiver garantido. Em vez de ouvir o que eles dizem, olhe-se bem para o que eles têm nas costas: ver-se-á um brilho no paraquedas de ouro, com cuidado redobrado, que lhes assegura a existência contra todos os caprichos da existência.

O direito mais básico é sentir-se seguro e protegido, especialmente quando as antigas proteções estão a desaparecer.

Este é o significado da história para descobrir: como renovar fronteiras e proteções; como encontrar uma base levando em conta tanto o fim da globalização, à escala da migração, bem como os limites impostos à soberania dos estados que agora enfrentam as mudanças do clima? Acima de tudo, como tranquilizar aqueles que não veem outra salvação a não ser a ideia de identidade nacional ou étnica – ainda que sempre reinventada?

E, além disso, como organizar uma vida coletiva em torno deste desafio formidável de acompanhar, procurando por um solo sustentável para milhões de estrangeiros?

A questão política é tranquilizar e abrigar todas as pessoas forçadas a começar, enquanto os desviam da falsa proteção de identidades e fronteiras impermeáveis.

Mas como tranquilizar? Como dar a todos os migrantes a sensação de que estão protegidos sem descansar imediatamente numa identidade, numa raça, numa descendência ou numa fronteira indígena, à prova de água e seguro contra todos os riscos?

Para tranquilizar, seria preciso o sucesso de dois movimentos complementares que a modernização não fez: concretizar a modernização só num lado; para globalizar no outro lado. Até agora, é verdade, tal operação foi entendida como impossível: entre os dois, diz-se, foi necessário

escolher. É a essa aparente contradição que a história presente pode estar a concluir.

Tradução¹: Pedro Rodrigues Costa & José Pinheiro Neves

REFERÊNCIAS

Latour, B. (2017). *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.

Latour, B. (2020). *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Citação:

Latour, B. (2020). Onde aterrar? Como nos podemos orientar na "política"? In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 259-267). Braga: CECS.

¹ Este texto resulta da tradução da introdução (pp. 9-22) da versão original francesa *Où atterrir? Comment s'orienter en politique* (Latour, 2017). Contudo, ao sair, em meados de 2020, o livro em português editado pela Bazar do Tempo, os editores da obra *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* confrontaram-se com a necessidade de atualizar os estatutos editoriais. Assim, e com a amabilidade da direção da editora Bazar do Tempo, a versão aqui reproduzida resulta também de consultas a essa versão (Latour, 2020).

PEDRO RODRIGUES COSTA

pcosta7780@gmail.com

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

EU SOU TU. TU ÉS INTELECTO CONTINGENTE

RESUMO

O que o *eu sou tu* sugere é a importância das associações entre o *eu* e o *tu*. Há qualquer coisa de comum na medida em que o *eu* imita o que o *tu* imita, o *eu* pensa e vive de modo semelhante ao *tu*. Porém, todas as associações que o *eu* e o *tu* estabelecem são da ordem do contingente. Não estão desprovidas de passado, mas também não fogem da instabilidade propiciada pelo presente. Estão em permanente formação, subjetivação, individuação. A contingência é a tónica das associações que faz o *eu* ser o *tu*. *Eu* e *tu* participam de associações contingentes, que conduzem posteriormente a imitações, oposições e adaptações dobradas pela subjetivação e pela individuação. À luz de Tarde e da teoria do ator-rede (ANT), este texto propõe uma sociologia das associações contingentes.

PALAVRAS-CHAVE

associações; intelectos contingentes; imitação; oposição; adaptação

INTRODUÇÃO

Quando dizemos “eu sou tu”, tal significa que o “outro” não existe? Não. Significa que existe como um “outro”, menos condicionado por mim, por ti, por ele, por eles. Mas continua lá, esse “outro” é um “eu sou tu” parcial, apenas naquilo que se nos atravessa em comum, portanto nas intersubjetividades, nas ideias comuns que circulam. O outro define-se

sobretudo por maior frequência de oposições do que de imitações. Pelo contrário, onde e quando é que “eu sou (mais vezes) tu”? No momento da imitação. Ao imitar, “eu sou tu” em pleno. Porque tu és o “eu” que, como eu, imita. E imita o quê? Sobretudo a contingência, quer dizer, o possível realizado, que entra nas correntes de imitação. À definição de “sociedade” de Gabriel Tarde (1978, p. 9), a saber, “uma coleção de seres na medida em que se estão imitando entre si”, ou na ampliação da noção de “social” que Latour (2012) “reivindica” e “reagrupa” através da ideia de associação, só acrescentamos mais um ponto: a sociedade é o conjunto de imitações e associações que sucedem em determinada contingência. O “social” é esse amplo conjunto de associações que a contingência, por intermédio das possibilidades realizadas, leva a imitar, a opor e a adaptar.

E quando é que o “eu” é um “outro”? Sou “tu” diante das imitações. Sou “outro” se me diferenciar e conseguir ter pouco ou quase nada de ti. O que, na maioria das vezes, acaba logo a partir do momento em que ages sobre contingências já imitadas. Estudamos e vemos o “outro” quando estudamos a diferenciação entre as imitações contingentes. O “outro diferente”, como sugere Byung Chul-Han (2018), é aquele que conecta o que eu não conecto, que imita o que eu não imito, que na rede de outras associações que não as minhas vive como eu não vivo. Quando dizemos que existe um intelecto contingente, esse não é singular. Há o do “eu” e o do “outro”. É sempre da ordem do plural. Mesmo dito no singular, refere-se sempre a “intelectos contingentes” que fazem com que o “eu” seja, em alguma ou em muitas partes, “tu”. Já o “outro” é aquele que age e que é coagido sobre o efeito de outros, distantes, intelectos contingentes em permanente interação.

○ INTELECTO CONTINGENTE

A ANT (em Inglês, *ator-network theory*; em Português, teoria do ator-rede) postula cinco grandes incertezas no estudo do social: 1) não há grupos, apenas existe o seu movimento a caminho de uma pretensa formação; 2) a ação é sempre assumida a partir de outrem, estejamos em posição de intermediário ou de mediador; 3) os objetos também agem socialmente, na medida em que conectam os sujeitos em várias dimensões, “atuando” e

¹ Para Latour, o estado de “intermediário” é um estado passivo, onde o que entra nele sai de lá do mesmo modo. Por seu turno, o estado de “mediador” é um estado ativo, em que o que entra nunca define o que sai: “os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam” (Latour, 2012, p. 65).

“desempenhando papéis” sobre e com as várias dinâmicas; 4) não existem questões de facto, mas antes de interesse; 5) é fundamental escrever relatos de risco com base nas descrições dos atores (Latour, 2012, pp. 49-179).

Entre os vários méritos da ANT, que aqui utilizaremos, a dimensão da “verdade” não alcança o destaque que consideramos crucial. Não uma “verdade absoluta” mas uma verdade relativa e personalizada, quer dizer, as associações que os intelectos, intermediários ou mediadores, fazem com as coisas – que era aquilo a que Tomás de Aquino (2000) se referia com a expressão *veritas est adequatio rei et intellectus* (a verdade é uma adequação do intelecto à coisa). Neste caso, não se trata de uma noção de “verdade” universal, mas antes de uma noção de “verdade” subjetiva e relativa, que coloca o intelecto em adequação à contingência vivida e como tal se adensa como um farol da ação, do pensamento, das emoções e até das sensações.

Façamos então um conjunto de “associações” teóricas, provindas desde a Grécia Antiga e passando pela filosofia Árabe, para entendermos o enquadramento teórico em causa.

Inspirado pelas traduções de Al-Farabi à obra de Aristóteles, Ibn Sina escreveu o texto *A origem e o retorno*. Assente naquilo a que designou de metafísica lógica, tendo como método uma redução da explicação ao absurdo, o filósofo persa retoma aí a discussão filosófica sobre o ser (Iskandar, 2011, p. 18). Partindo das teses do *estagirita*, divide o ser em dois: “o ser necessário e o ser possível” (Ibn Sina, 1985, p. 104). Sobre o ser necessário, indaga acerca da sua total independência face aos fatores externos. Na sua glosa, o ser necessário “é por si próprio”, de nada depende, sendo seu suposto dependente um absurdo. Tudo aquilo que é por si só, basta-se. Pelo contrário, o ser possível é “o ser dependente de outrem”, portanto contingente. Falar de independência num ser possível é, na sua ótica, também absurdo.

Influenciando grande parte dos teóricos da escolástica, sobretudo Tomás de Aquino, Ibn Sina estaria aqui claramente dentro, imitando de certo modo, de um dos axiomas fundamentais de Aristóteles: *o agir segue o ser e o modo de agir segue o modo de ser*. Mas o aqui evocado é o ser possível, já que na sua ótica o ser necessário não é corruptível por qualquer agente externo. Ao invés, o ser possível está sujeito às forças do intelecto agente, esse que resulta da ação do ser necessário por si mesmo. Note-se que, no entender de Aristóteles, o intelecto agente supera a racionalidade, inscrevendo-se também na ação como intelecto impregnado (Campos, s.d.).

Separemos, contudo, o axioma aristotélico, analisando-lhe o sentido: “o agir segue o ser”. Que quer isto dizer? Sendo, em Aristóteles, a alma racional um agente indissociável do corpo, podemos indagar sobre

a possibilidade do *estagirita* querer conferir ao ser a importância do agir, físico e metafísico. Ou seja, o agir, como resultado de sucessivos acidentes, segue o ser. Aquele que segue é aquele que de certo modo imita as suas pisadas, percorre o mesmo trilho. No entanto, dizer que este agir “segue” o ser é, também, retomando alguns dos seus termos, qualquer coisa como “assombrar”, “perseguir”, “influir”, “perturbar” o ser. O “acidente” altera as condições de possibilidade do ser contingente, que age e realiza o possível.

De acordo com a noção de *enteléquia* (= intelecto), este tende a efetivar-se quando a substância se torna forma. Ou seja, a *enteléquia* resulta da passagem da potência ao ato (Aristóteles, citado em Reale, 1994, p. 387). Assim, a substância que compreende a matéria age sobre a forma, tal como a forma age sobre a matéria. Tal indicia que o “modo de agir” segue o “modo de ser”, porque lhe retira caminho e forma, instalando-se nos modos. O “modo de agir” persegue o modo de ser, influencia-o, induz uma forma àquele que “está a ser”.

O hilemorfismo está presente na teoria social. Inclusive na ANT. E já em Gabriel Tarde, provavelmente o maior inspirador da ANT, se constava que “os possíveis são os futuros contingentes e definem-se por serem forças latentes e potenciais. (...) os possíveis são o objeto próprio da ciência” (Marques, 2019, p. 244). Munido de sentidos que alcançam a contingência onde está o possível realizado, o ser “tem capacidade de receber as formas sensíveis sem a matéria, como a cera recebe a marca do anel sem o ferro ou o ouro” (Aristóteles, citado em Reale, 1994, p. 393). Munido de sentidos e influenciado pelos “modos de agir”, geram-se “modos de ser”. Neste sentido, agir funciona como um constante intelecto agente. Já o “modo de ser” apresenta-se como qualquer coisa de potencial, logo contingente. Se quisermos levar mais longe esta ideia, dizemos que o agir é um intelecto agente sobre o ser; porém, o “modo de ser” é um intelecto contingente que se impregna como potencialidade, na passagem contingente da potência ao ato, sobre o modo de agir e que condiciona, na contingência, o modo de ser².

É desta ligeira nuance que extraímos o conceito de intelecto contingente. Ele aparece como um “modo de agir” que age sobre o “modo de

² Não é por acaso que aqui está feita uma espécie de genealogia do pensamento grego “traduzido” pelos filósofos árabes e interpretado longamente até à atualidade. Referimos que Al-Farabi traduziu Aristóteles, que Ibn-Sina compreendeu Aristóteles através de Al-Farabi, que Tomás de Aquino utiliza no corpo central da sua ontologia um Ibn-Sina mesclado pela análise à tradução de Al-Farabi sobre os escritos do *estagirita*, e que os pensamentos da escolástica se inscrevem em inúmeras teses, da “modernidade” à “pós-modernidade”. Ao fazermos esta correlação, estamos precisamente a reforçar as “leis da imitação” e as “leis da opinião” de Tarde (1978, 1992), bem como a sua importância no reforço e entendimento dos intelectos contingentes.

ser”. Em termos simples, o intelecto contingente exprime a vida dentro das suas condições, lugares e formas possíveis, permitindo ao ser possível a possibilidade de deambular entre as formas dadas e as novas possibilidades vividas, tornando-se potência a agir, potência a imitar ou potência a diferenciar. O que, em certo sentido, vai ao encontro do pensamento do filósofo Simmel: “a vida, enquanto vida, tem necessidade da forma e, enquanto vida, ela tem necessidade de algo mais do que a forma. Pesa sobre ela uma contradição, ela não consegue encontrar o seu lugar entre as formas” (Simmel, 1918, pp. 22-23).

Queremos com isto sublinhar uma das ideias fundamentais de Aristóteles sobre o intelecto: “o intelecto não pode ter nenhuma natureza, exceto, justamente, esta, de ser potencialidade” (Aristóteles, citado em Reale, 1994, p. 395). No nosso entender, o intelecto contingente que descrevemos é uma potencialidade concreta que, não raras vezes, se torna ato, se torna “modos de ser”, configura “modos de agir”, condiciona e é condicionado. Apresenta-se como parte do possível, inscrito e presente nas possibilidades do sujeito face à sua contingência e de acordo com as idiossincrasias do tempo vivido³.

POR UM PRINCÍPIO DE ASSOCIAÇÃO

Dentro deste enquadramento, estamos inteiramente de acordo com Bruno Latour (2012) sobre a necessidade de “reagregar o social” para se perceber o “eu sou tu”, quer dizer, sobre a necessidade de se redefinirem os limites daquilo que a sociologia clássica apelidava de “social” – dando continuidade ao que já havia sido feito por Tarde (1978), por Elias (1982), por Deleuze (2000) e atualmente por Letonturier (2005), entre outros.

³ Os intelectos contingentes funcionam como uma espécie de “metafísica prática”; nunca como força oculta ou abstrata. Estão presentes em todo o lado, como princípios de associação incertos, como princípios de adequação do intelecto à coisa. Muito menos serve de depósito para onde se atira a explicação social tendo por base a ideia de que existem “forças invisíveis e inexplicáveis”. Não se trata de um “ator invisível trabalhando nos bastidores” da ação, como sugere Latour (2012, p. 85) quando se reporta às obscuridades da “ciência do social”. Os intelectos contingentes são atores visíveis, coisas concretizáveis, objetivas, que resultam de imitações, oposições e de adaptações concretas, efetuadas na contingência, sendo posteriormente assumidas com maior atividade ou passividade por parte dos atores nos vários domínios. Servem como guia e alívio para a não “invenção” de outros modos de agir ou como alívio na “recusa” dos modos de agir existentes. Isto é, os intelectos contingentes estão em permanente demonstração do social em sentido lato; não o postulam como uma “caixa-negra” impenetrável. Trata-se de um modo de dar forma, dar figura, àquilo que normalmente apelidamos de “social” pela via da incerteza transportada pela noção de “verdade”. Neste caso, “intelecto contingente” é um modo de dizer, em duas palavras, o conjunto de forças visíveis e concretas: as imitações contingentes, as oposições contingentes e as adaptações contingentes, perpetradas por coisas humanas e não humanas.

É um facto que no tempo dos fundadores da Sociologia as condições eram outras: nem na técnica, nem tampouco nas ramificações entre associações, significações e vínculos, é comparável. Esta ciência social dava, aí, os primeiros passos e adequava-se às necessidades de outrora. Por isso importa acrescentar e agregar, aos conhecimentos adquiridos e testados pela “sociologia do social” (Latour, 2012), algumas noções, associações e teorias que, ficando de fora, empobrecem a teoria social. Às noções absolutamente imprescindíveis, conquistadas pela clássica “sociologia do social” e alicerçada em termos

como “IBM”, “França”, “cultura maori”, “mobilidade ascendente”, “totalitarismo”, “classe média baixa”, “contexto político”, “capital social”, “enxugamento”, “construção social”, “agente individual”, “motivações inconscientes”, “pressão do grupo”, etc. (...) cumpre “seguir os próprios atores”, ou seja, tentar entender suas inovações frequentemente bizarras, a fim de descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos, que métodos elaboraram para sua adequação, quais definições esclareceriam melhor as novas associações que eles se viram forçados a estabelecer. (Latour, 2012, p. 31)

Tal como os atores em geral, também os sociólogos necessitam de (re)entender de modo mais efetivo as “novas e diversas associações” que a vida nas suas “contingências” acaba por impor e exigir. Na contingência os atores vivem de explicações, algumas “bizarras”, que lhes orientam o caminho (Latour, 2012). É, pois, de adaptação que também falamos quando discutimos a vida humana e as suas ligações, conexões e associações.

Ora, “reagregar e redefinir o social” para repensar o desafio lançado pelo aforismo “eu sou tu” implica ir ao início da teoria social repescar o que ficou por explorar, o que ficou menos exposto e o que saiu menos vitorioso no debate entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim (Marques, 2019, p. 227). Disso é exemplo uma das definições mais simples, mas também mais provocadoras de “sociedade”, oferecida por Tarde (1978): “a sociedade é a imitação”. *Eu sou tu* em imitação. O que Tarde queria aqui dizer era evidente: o que constitui uma sociedade é um “princípio de conexões (...) e que o estudo da inovação, e particularmente da ciência e da tecnologia, era um terreno fértil da teoria social” (Latour, 2012, p. 13).

Nesta ótica, princípios como o de “relação”, “associação” e “conexão” sustentam a base da organização humana, permitindo-lhe o substrato para a sua constante dinamização. Sugerir a sociedade como um

“resultado de imitações” é sublinhar a importância de que esse tipo particular de conexões (a imitação), do bebé ao adulto, do jovem ao idoso, da mulher ao homem, norteia agrupamentos e coletividades nas suas respectivas contingências, afetando-as de alto a baixo. Este “princípio da associação imitativa” permite fornecer elementos e informações sobre o passado e orienta esse passado em direção ao que está por vir – o possível é um futuro contingente, dotado de força latente e potencial (Tarde, 1978). Nesse sentido, a imitação funciona como elo conector entre passado e presente, entre extremos verticais (cima e baixo) e horizontais (esquerda e direita). É pelo estudo da imitação na sua dinâmica com a oposição e com a adaptação que tudo se pode repensar para “reagregar”.

Este princípio de associação imitativa teve os seus inimigos. Pensar em termos de conceitos largos, como “desigualdades”, “identidades” ou “socialização”, algo aparentemente consistente, racional e elaborado, dava aos primórdios da Sociologia, uma ciência que se queria ainda afirmar, uma segurança maior. Daí que o “consenso” ou o seu contrário (o conflito), esse resultado “limpo” e “lógico” proveniente de processos de transformação social fossem privilegiados no estudo e na teoria social (Marques, 2019). Ao estudar conceitos como produtos “acabados” e “tangíveis”, a Sociologia tornava-se aparentemente mais legítima, mais segura e mais lógica. Para quê estudar as imitações, lógicas ou não lógicas, se perceber certos conceitos parecia chegar? Aliás, se existisse insucesso no estudo desses processos, portanto o contrário do consenso que deveria gerar, tal seria uma forma de criar um binómio aparentemente ainda mais eficaz e mais capaz de variar e se verificar entre duas extremidades, apanhando todos os intermédios associados – consenso, conflito e adaptação. Esta lógica arrumou assim com o estudo das imitações de Tarde (Marques, 2019, pp. 227-229). Os modelos teóricos, por vezes demasiado abstratos (como é o caso do conceito de “consciente coletivo”), conferiam um lado místico ao investigador, beneficiando-o na legitimação, mas prejudicando-lhe as análises devido ao misticismo teórico aplicado (Latour, 2012; Marques, 2019)⁴.

⁴ Este modelo, celebrado por Émile Durkheim, legitimou-se, adaptou-se e foi privilegiado, permitindo a consolidação, ora mais arreigada ora mais subtil, da ainda atual e vigente noção de “social” (Marques, 2019). Em Durkheim “não existe sociedade que não encontre um sistema completo de representações coletivas que se referem à alma, à sua origem e ao seu destino” (Durkheim, 2002, p. 249). Mas se se relativizarmos esta noção? Que sociedade estava Durkheim a defender? Não estaria a querer sustentar as ideias de “origem” e “destino” capturadas pela força dos movimentos religiosos? Teleológicos? E os agrupamentos que não entendem concepções de “origem” e “destino”, conectando-se com outros intelectos contingentes? Não constituem “sociedades”? Claro que Durkheim fazia sentido – e ainda faz, muito – no que concerne à explicação da sociedade dita “tradicional”. Este “social” descrito por Durkheim existe e é, hoje como há cem anos atrás, factício. Porém, a dimensão

Esta “sociologia do social” não colocava a hipótese de que, por exemplo, um qualquer objeto técnico (como por exemplo o caso do ecrã), através de uma opinião de um qualquer *influencer*, fosse capaz de agir, como se de um ator independente se tratasse, tão decisivamente sobre a ação social e com isso criando novas redes de associações e conexões (que é o que acontece diariamente na era da internet). É óbvio que esta questão da internet nunca poderia ser tida em conta como “social” simplesmente porque não existia na altura; muito menos poderia ser teorizada com profundidade porque nem sequer os conhecimentos da psicologia do olhar, nem tampouco as novas técnicas e investigações do neuromarketing ou das redes sociais com os vários tipos de instrumentos de medição (como é o caso do *eye-tracker*), entre outras técnicas, seriam capazes de tornar legítima e coerente a análise psicossociológica sobre a informação (Letonturier, 2005). É por associações deste género que entendemos a necessidade de acrescentar à sociologia do “social” uma sociologia das associações contingentes, capaz de dar primazia aos processos contingentes que levam às imitações, oposições e adaptações dos atores.

De facto, o princípio das associações que Tarde clamava estava focado fundamentalmente nas imitações, formais e informais, bem como nas ligeiras micro-diferenças introduzidas subtilmente pelos atores (Tarde, 1978; Neves & Costa, 2010). Pressupunha um enquadramento epistémico capaz de ir um pouco mais longe, concedendo espaço a outras forças (sobretudo entre os extremos imitação-oposição-adaptação) e permitindo um alinhamento teórico indiciador de causas e efeitos da imitação dos humanos face às coisas não humanas. Daí ao fio esticado por outros teóricos da técnica que perspetivaram, tanto simultaneamente como mais tarde, a sociedade como uma “corrente que liga sujeitos a sujeitos através de objetos” (como foi o caso de Simmel), onde o objeto técnico alcançaria uma espécie de “modo de existência” (ao estilo de Simondon), foi um passo lógico e coerente (Garcia, 2003, p. 302). Era também a individuação social e técnica, em permanente diálogo com a contingência, que Tarde sugeria quando descrevia a imitação e as ligeiras oposições que cresciam até dar lugar a novas imitações. Ainda que nunca o tenha dito, o germe da individuação⁵, em Tarde (1978), era a imitação dobrada pela intersubjetividade.

demasiado abstrata de alguns conceitos foge dos atores, que fazem coisas simples, imitando ou diferindo do que lhes chega, de modo lógico na maioria das vezes. Além disso, escapa muitas vezes o estudo do relato da “verdade contingente”, aquela que faz o ator acreditar e mover-se, que o conduz à ação e à associação. Os conceitos dessa sociologia clássica tornaram-se “caixas-negras”, bastando-se sem mais (Latour, 2012).

⁵ Citando o texto presente neste livro de Jorge Leandro Rosa, “a individuação não é uma apropriação de si, mas um abrir do presente a esse passado sempre ‘anterior’ ao que poderia constituir imposição

CONTINGÊNCIA: UMA CONEXÃO MORDAZ E CRÍTICA

Ora, este passo estica uma linha direta com uma “sociologia crítica”, tendo por base uma forte afinidade com as leis da imitação⁶ (Tarde, 1978) e com a ANT (teoria do ator-rede) (Callon, Latour & Akrich, 2006; Latour, 2012; Law, 1994). Ao sugerir a importância das coisas não humanas na vida social, aliás, no próprio interior do conceito de “social”, estamos a ser coerentes com esta linha que vai desde a simples imitação de um gesto apanhado inconscientemente até à imitação clara da criança sobre o “moinho de vento” que se move (Benjamin, 1992). Ou, recorrendo aos exemplos mais recentes, à imitação de uma ideia ou opinião dada por um *influencer* *ecrânico* (Costa, 2013). Pensar as associações, conexões e relações que se estabelecem com humanos e não humanos de modo lógico e não-lógico é redefinir o “social”. Mais: é colocar o “social” nas condições de possibilidade das ações e dos modos de agir. Se a exclusão social depende de processos e contextos de educação e socialização que não estão de acordo com as “dinâmicas contingentes da inclusão”, de acordo com a base explicativa da “sociologia do social”, também não estar dotado de “princípios de associação” impostos pelas subjetividades apreendidas e desenvolvidas dentro de uma determinada contingência, como por exemplo a da atual “cultura digital”, afasta fatores explicativos fundamentais. Considerar que não existe interferência, nas diversas relações, dos fatores não humanos que tipicamente se encontram fora das ditas “esferas sociais”, deixa de lado poderosos instrumentos de análise social, que, utilizando os termos da “sociologia clássica”, também “educam” e “socializam”. Mas é precisamente aqui que ampliamos a necessidade de redefinir o social: não é só a necessidade de agregar ao “social” o que é ou era considerado lateral; é o não considerar da própria contingência em que “eu estou (ou não) a

de uma posição. É o possível que não pode ser assumido. Dar o nascimento como único evento não é instaurar a unicidade do que acontece, mas apenas retirá-lo à ordem do acontecimento efetivamente ocorrido. Não é esse, contudo, o clima sociológico em que mergulha hoje a tecnociência: ao invés, toda a possibilidade é compelida a ser ocorrência, tanto no sentido ecotécnico como no sentido logotécnico. Daí que a ocorrência seja, cada vez mais, sinónimo da implantação, em sentido ontológico e genético, ao invés, precisamente, do nascimento onde nada acontece, sendo esse o seu possível” (Rosa, 2020, p. 52).

⁶ As leis da imitação são lógicas e não-lógicas. As lógicas são três: a) uma invenção surge da recombinação de imitações existentes e influenciadas pela comunicação (intermental e intersubjetiva) presente no contexto e pelas capacidades dos envolvidos; b) a imitação propaga-se com maior ou menor sucesso em função da sua capacidade de adaptação; c) a adoção de uma imitação ocorre ou por substituição entre alternativas ou por acumulação de imitações. As leis não-lógicas da imitação são também de três ordens: a) as forças de individuação para o exterior; b) as forças sugestivas e contagiosas no sentido do superior para o inferior; c) a alteração do costume e da moda numa relação horizontal de imitação (Tarde, 1978).

ser tu” como um fator inextrincável, muitas vezes catalisadora de vínculos poderosos nos destinos das imitações que fazem escola e educam, que se inscrevem na sociedade, que estruturam formas sociais e psicológicas e que são alvo de oposições e adaptações até que novas linhas de imitação, pensamento e ação se imponham para renovar os ciclos sociais.

Os avisos foram vários sobre esta necessidade epistémica. Antes do aparecimento das novas tecnologias, Luckmann (1973, p. 108) sugeria a modernidade como provocadora de conversões, da identidade pessoal para um fenómeno privado. Após o advento da internet e do crescendo tecnológico, as teorias começaram a apontar para um caminho oposto, com a formação de uma “celebração móvel” (Hall, 2006, pp. 11-12). Estava aqui implícita uma necessidade de alteração epistémica, movida precisamente pelas forças da contingência que demonstrava um conjunto de novas associações que necessitavam de outras abordagens.

Podemos considerar que o advento das novas tecnologias, essa imensa “biblioteca de Babel” composta por uma gigantesca “árvore de conhecimentos”, não passa “de um equívoco unanimizante e homogeneizador, tanto sobre a natureza do conhecimento, como sobre a natureza da comunicação” (Martins, 1998, p. 236). Essa ideia de “um conhecimento universal, comunicado universalmente através das novas tecnologias informativas”, que contém indubitavelmente perversidades várias como, entre outras, a “dispensa [d]o imperativo ético da racionalidade comunicativa, [a] dispensa [d]a razão do ‘outro’, [a] dispensa [d]o ‘corpo’ que é preciso dar à comunidade” (Martins, 1998, p. 236), existe atualmente quase sem mais, e age “seguindo” o ser, criando “modos de agir” e impelindo, conectando e articulando novos “modos de ser”.

Para tal, vamos explicar esta pertinência epistémica com um exemplo concreto quando falamos da existência de um intelecto contingente que “segue” o ser; que na contingência está sempre dotado de coisas humanas e não humanas, lógicas e não-lógicas, mas que nos coloca, enquanto membros de uma coletividade, dentro de uma sensação comum, de uma atmosfera geradora de subjetividades aproximadas de carácter coletivo. O acontecimento foi em Portugal, 06 de julho de 2019, no jornal *Público*. Um artigo de opinião que revelou uma atmosfera presente em partes do país, uma subjetividade inscrita coletivamente, alertando uns e subscrevendo outros. Maria de Fátima Bonifácio (2019), com o artigo de opinião “Podemos? Não, não podemos!”, disfero o argumento de que “não podemos integrar por decreto” (§ 1). Até aqui, nada de estranho. Porém, a questão que gerou enorme polémica, discussão, repulsa e também apoio, não foi

a de questionar se a “integração social” por decreto é capaz e suficiente. A questão irradiou, devido aos argumentos enunciados, para o rótulo de ódio, racismo e xenofobia, resultando até num processo em tribunal aposto por um conjunto de personalidades (queixa crime por parte da associação portuguesa SOS Racismo).

Se o racismo, o ódio racial e a xenofobia são partes bem estudadas pela “sociologia do social”, também concorreram para uma gigantesca repercussão “social” deste caso os fatores técnico e contingencial. Primeiro, a telemática a disparar para os objetos técnicos com acesso à internet nas mais variadas redes sociais digitais; depois, a contingência atual, isto é, as condições de “possibilidade” de opinião. Por fim, e como sempre, os intelectos contingentes dominantes como forças de sobreposição. Independentemente do conteúdo e das posições concretas, os fatores dinâmicos desse caso foram três, e muito concretos: a telemática; o modo como os líderes da opinião contrária responderam ao assunto; e a contingência idealista atual que, ainda que muitas vezes pela mera razão de um “politicamente correto”, atuou de modo coercivo.

Vejamus a contingência da telemática atual. Um mundo permanentemente conectado pela internet, em que existe uma espécie de autoestrada à velocidade da luz entre o acontecimento (neste caso, não sendo um direto, é objeto imaterial que é colocado a determinado momento e que se expande pelas redes sociais), os emissores e os recetores, e que estes, através de dispositivos móveis e portáteis, são capazes de dinamizar *in loco*, afirmando os tempos em que vivem e as condições e os modos de existência do instante. Toda esta contingência não era tida como objeto da clássica “sociologia do social”, nem objeto de estudo do racismo, da exclusão, do ódio ou da xenofobia. O fator telemático introduz aqui forças concretas de associação, gerando imitação, oposição e adaptação, portanto funcionando como um “actante”. Além disso, a telemática permite um tipo específico de interação com o objeto, não possível no passado. Como tal, proporciona uma mediação e uma ação diferente do passado. Ora, o tal “social clássico”, existente e tangível, não tinha estas condições de possibilidade de resposta. Tudo isto era um “possível não realizado”⁷. Como tal, não teria estas novas condições de possibilidade para a formação de subjetividades. A formação de subjetividades depende das percepções na medida em que em diferentes “épocas históricas altera-se, com a forma de existência coletiva da humanidade, o modo da sua percepção sensorial” (Benjamin, 1992, p. 80).

⁷ Para Tarde (citado em Marques, 2019, p. 244), “os possíveis são os futuros contingentes e definem-se por serem forças latentes e potenciais”. “Os possíveis são o objeto próprio da ciência. A ciência não é uma história nem uma profecia, mas a afirmação da necessidade de relações certas”.

As conexões tecnológicas suplantam, pois, o projeto das tecnologias da informação e comunicação matemáticas pensadas por Shannon e Weaver. Este “agir” conectivo “segue” o sujeito criando “modos de agir” ao “anula[r] e compensa[r] ruídos, ajustando o homem à máquina”, bem como impõe “a ilusão de uma vizinhança global: banaliza todas as misérias deste mundo, ofusca-nos com o brilho de sonhos que nos vampirizam a alma e produz o conformismo” (Martins, 1998, p. 239).

Este evento usado aqui apenas como mero exemplo poderá ter significado para muitos que lhe estiveram sujeitos, uma alteração da percepção sobre Portugal, expondo um país porventura mais racista e xenófobo do que poderia ser pensado anteriormente. Coisa que poderia escapar se seguissemos teorias clássicas, que não olhassem para as conexões e para as imitações que a ligação telemática produz. Atualmente, tão importante como os fatores “educação” e “socialização” enquanto “agentes primários” são as associações telemáticas, as associações grupais em rede, as ligações “ecrânicas” e as conexões reticulares permitidas por comunidades que partilham interesses e elementos em comum (Costa, 2013). Já se pensou no que aconteceu, após a leitura atenta desse mesmo artigo, nos grupos digitais fechados, pró e contra esta opinião? Que correntes de ligação, “de sujeito a sujeito”, foram operadas? Até onde já chegou a vontade de agir coletivamente? Ao processo de queixa-crime contra a autora por parte da associação SOS Racismo, outros eventos “sociais” associados a estes se seguirão, direta ou indiretamente, de modo mais objetivo ou mais subjetivo.

Ora, o fator telemático interpenetra-se com o fator das “condições de possibilidade” de expressão, de opinião e de liberdade. Vivem-se tempos em que são fortes, e com voz forte, os defensores de uma democracia assente nos ideais de liberdade, mas também no respeito pela integração, pela diversidade cultural e pela diferença. Ao contrário de um passado, muito característico sobretudo num Portugal sob o regime de Salazar em que os líderes de opinião defendiam “uma portugalidade” como modo de segurar as províncias ultramarinas (Sousa, 2017), o “25 de Abril” propagou um ideal de liberdade e das suas imitações subjetivadas tem crescido a ideia, sustentada em diversas frentes da investigação, de que Portugal necessita de eliminar velhos dogmas do antigo regime, de deixar de pensar e de gerar a ideiação de colonizador⁸. Isto é também um exemplo de uma individuação imposta pela dobra que os intelectos contingentes acabam por impor.

⁸ São também vários os artigos de opinião neste sentido. Ver, entre outros, o artigo “Da celebração ao combate” (Delgado, Furtado, Ba & Habib, 2016).

Assim, não só as correntes de opinião foram desfavoráveis aos argumentos da autora, como as correntes de imitação impostas pelas estruturas legais (crime de incitação ao ódio e ao racismo), pelos processos de “educação” e “socialização” (tendo como base a vida num estado de direito com igualdade de oportunidades, da necessidade de integração e de acolhimento assente em direitos humanos e universais), desfavoreceram a autora de tal rastilho, envolvendo-a numa aura de crime e de necessidade de punição.

Contudo, e é aqui que é importante pensar a contingência das associações, se o artigo em questão tivesse sido escrito antes de 1974, no antigo regime português, e se as condições técnicas e telemáticas fossem as mesmas, provavelmente as reações teriam um eco diferente, uma vez que de certo modo se alinhariam com a opinião dominante de outrora – eis a “adequação do intelecto à coisa”. Tal sublinha a necessidade de se repensar também o “social” como reflexo de uma contingência que abrange uma determinada lógica, legitimada e dominante. Em suma, este acontecimento, protagonizado pelo artigo de Maria de Fátima Bonifácio, resultou de um conjunto de reforços obtidos porventura entre intelectos contingentes que contrariam as posições dominantes. Bonifácio foi, pois, um “ator na rede”, e tinha “rede em toda a sua ação”⁹. Só não teve a contingência a favor¹⁰.

Alarguemos, no entanto, o assunto da importância dos intelectos contingentes dominantes e das diferentes associações que se geram em função das condições de possibilidade das épocas. Em *Onde Aterrorizar* (2017), texto parcialmente presente neste livro, Latour aborda a “perda de terra” devido ao “aquecimento global”. De acordo com esta ideia, isto acrescentaria uma novidade ao termo e ao estudo sobre o movimento “pós-colonial”. No seu entender, o “colonizado” de outrora, atacado recentemente pelas superpotências sobretudo no Norte de África, passaria a servir de referência para os problemas atuais. Como já viveram a “perda de terra”, saberiam

⁹ O agir é sempre condicionado pela rede. Essa rede comporta intelectos contingentes que orientam a ação. Um *habitus* académico gerou gerações diferentes da dos pais. Um padrão social (idade, peso, renda e escolaridade) constituiu pessoas apaixonadas pelos mesmos padrões. Foi a rede que se apaixonou. Não tanto o eu singular. Essa rede possui um intelecto contingente, não totalmente consciente, não totalmente inconsciente. Mas contingente. Defende um misto que vai das regras, das normas e dos *habitus* aos desejos e prazeres (Latour, 2012, pp. 72-73).

¹⁰ O intelecto contingente difere da noção de consciência coletiva. Tanto na maleabilidade com que se coloca diante das coisas e do tempo, como na relação que estabelece com os vários elementos, humanos e não humanos. O conceito de consciência tende a ficar associado a uma ideia de genético, de durável, de estático, de sólido. A ideia de contingência, mais líquida, permite a associação com as inúmeras relações possíveis em determinado espaço-tempo (que nunca são repetíveis, tanto em forma como em relação).

como “aterrar novamente”. O que Latour (2017) está a sublinhar, ainda que indiretamente, é que eu “sou”, neste aspeto, cada vez mais “tu”. Desta feita, sou-o por um fator contingente que também no passado não se vislumbrava: as alterações climáticas e a situação de “perda de terra”. Esta associação, aparentemente “improvável”, sugere a importância de pensarmos em imitações e inovações marcadas pela contingência em rede, pelos nexos causais que essas relações acabam por impor e dirigir na contingência.

Mas não só. Mudemos de tema. Falemos das máquinas. Como escreve neste livro Bragança de Miranda, “também elas estão a desaparecer. Cada vez mais miniaturizadas, escondidas em falsas paredes ou falsos armários. O fax ficou reduzido a um ícone no computador, o telefone a uns quadrados no *touch screen*” (Miranda, 2020, p. 246). Isto é *o agir a seguir o ser e o modo de agir a seguir o modo de ser*. O modo de existência do objeto técnico está em permanente devir sobre o ser e sobre o modo de ser (Simondon, 1989).

Que quer isto dizer? Em primeiro lugar, que “o modo em que a perceção sensorial do homem se organiza – o *medium* em que ocorre – é condicionado não só naturalmente, como também historicamente” (Benjamin, 1992, p. 80). Depois, que a contingência transparece e espalha um intelecto apontando direções possíveis, na opinião, na imitação e na oposição, condicionando o pensamento e a ação. Ou seja, o “social” é condicionado não apenas pelas tradicionais esferas e variáveis, mas também, e sobretudo, pelas associações e conexões que as linhas dominantes fazem com as coisas humanas e não humanas. Mais do que um construtivismo social, estamos diante de um conectivismo que liga ou desliga imitações e conexões, associações e relações, a favor de algo que se alinha com a contingência. Tal permite a passagem da potência ao ato, o aparecimento de intelectos contingentes que sublinham ideias, linhas de ação, de sentimento ou de perceção, bem como aqueles que se opõe liminarmente. Os intelectos contingentes funcionam como potenciais concretos que pairam de modo tácito nas coletividades, livres de permitir desvios e nuances, mas suficientemente fortes nos modos de inclinar tendências imitativas e propagadoras. A lógica não obedece a critérios de cientificidade ou de busca objetiva de uma “verdade”, mas antes a critérios contingentes de adequação, alinhamento ou legitimidade para com a coisa vivida¹¹.

A figura do intelecto contingente reforça a ideia de que mais importante do que a força, é a capacidade de adequação à contingência. Por isso Bauman (2006), quando falava em liquidez, ou Deleuze (2000), quando

¹¹ Quando aqui falamos de dominante, não se trata de uma questão numérica. O dominante é sempre da ordem do qualitativo, na medida em que faz parte da elite presente na decisão (Deleuze, 2000).

falava de fluxo, ou Latour (2012), quando fala do ator-rede, ou até mesmo Sloterdijk (2004) quando fala de mobilidade infinita, desconstroem as caixas-negras reificadas do pensamento cristalizado, a vida feita “coisa” (Heidegger, 1987). Essa ideia segura, de que os conceitos são eternos e imutáveis, que são feitos de “coisa” com vida própria e que todas as vezes se agigantam face às associações, é frágil diante da análise das contingências em associação.

UMA SOCIOLOGIA DAS ASSOCIAÇÕES CONTINGENTES

Assim, o que é decisivo na sociologia das associações contingentes é a tripla relação imitação-adaptação-oposição em dinâmica com a subjetivação e com a individuação, o *estar-a-ser* atravessado pelas associações da contingência. *Estar-a-ser* pressupõe a vida no quadro de um conjunto de associações contingentes. O termo “associações contingentes”, no plural, pode servir de ideia central desta sociologia, na medida em que em função dessas se estabelece o estar-a-ser, a individuação.

Estudar o *estar-a-ser*, o ser em individuação e associação na contingência, remete-nos para a importância do processo de construção de interdependências como fator dinâmico, relacionando as trajetórias dos sujeitos e dos seus processos (socialização, educação, aculturação) (Elias, 1982, p. 67). Assim, entendemos que as forças exercidas pelas redes de interdependência, aquelas que procuram formar um indivíduo “típico do seu grupo social”, são mediadas pela posição contingente que ocupa nesse sistema de relações, bem como pela trajetória singular percorrida ao longo de sua biografia. As associações na contingência provocam mudanças de longo prazo, quer na estrutura das redes como na constituição psíquica e social dos próprios indivíduos, nas suas imitações, inovações e adaptações (Letonturier, 2005).

Neste sentido, o intelecto contingente, agente que segue o ser e que providencia interconexão entre modos de agir e modos de ser, propaga-se através dos seguintes domínios: a) na base da formação de “verdades” enquanto adequações à coisa; b) na base de formação de grupos; c) pelos objetos que agem sobre os sujeitos; d) pela contingência das ações (possibilidades existentes de imitação, oposição e adaptação vigentes, de modo passivo ou ativo); e) pelos factos legitimados, ao serem imitados, na contingência.

Na formação de “verdades”, o intelecto contingente serve de reforço grupal, de força externa. Para a base da formação dos grupos, o intelecto

contingente serve de atmosfera. Ainda que não seja de modo impositivo nem fechado, aponta ou condiciona as linhas mestres dos sentimentos gerais e assinala os tabus ou as linhas vermelhas, construindo uma espécie de consenso tácito sobre os mais variados assuntos. Pela contingência dos objetos, indica os “modos de agir” técnicos, objetivos e subjetivos, emitindo sinais sobre os tipos de subjetividades e de associações a criar e sobre o modo como esta está mais ou menos legítima (Latour, 2012). Pela contingência das ações, contamina com modos de imitação e de oposição, presentes na contingência: “modos de agir”, “modos de fazer” e “modos de ser-em-ação”. Pelos factos legitimados na contingência, contamina com estruturas mentais e sociais, com reificações que a contingência celebra e incentiva, contrariando ou limitando o seu contrário.

Deste modo, o estudo do intelecto contingente faz-se tendo em linha de conta três vetores fundamentais: o estudo da contingência imitativa; o estudo das oposições contingenciais; e o estudo dos modos contingenciais de adaptação. Ao se estudarem estes três vetores sobre um determinado fenómeno social, recria-se o modo de investigação social que havia sido ignorado nos primórdios da Sociologia (sobretudo a proposta epistémica de Gabriel Tarde) e coloca-se em cena uma atenção permanente entre as associações contingentes e os acontecimentos (ampliando a noção de social e, ao mesmo tempo, fortalecendo-a).

Ao se interligarem os estudos sobre “contingências imitativas”, “oposições contingenciais” e “modos contingentes de adaptação”, estamos, por um lado, a reforçar a importância da contingência sobre o sujeito bem como todo o dispositivo de individuações que o atravessam, e, por outro, a revelar, como se fossem descascadas uma a uma, as camadas do intelecto contingente que mais afetam e penetram a existência dos sujeitos e seus grupos. A sociologia clássica trabalhou como nenhuma outra ciência a relação entre o sujeito e os chamados “círculos sociais”, camadas descritas como “casca de cebola” que variam desde o lado mais exterior, mais hipotético, até ao lado mais íntimo e subjetivo do sujeito, na indução e na dedução (Quivy & Campenhoudt, 2003, pp. 144-145). Com isso, tanto a sociologia das associações contingentes como a noção de intelecto contingente só tem a aprender, ainda que a possam ampliar e tornar mais concreta: a relação entre o sujeito e as suas exterioridades obedece a uma estrutura de camadas imitativas, opositoras ou adaptativas, ora mais próximas e presentes (família, amigos, pares, escola), ora mais afastadas (trabalho, meios de comunicação e informação), em que a contingência individuada é, senão o principal, um dos principais fatores da dinâmica social.

Existem, pois, duas dimensões de associações entre os intelectos contingentes e os agregados sociais: nível e sentido. O nível pode ser macro e micro. O sentido pode ser analisado na horizontal, na vertical ou em ambos. Em função do nível e do sentido, esses intelectos contingentes são traduzidos e adequados à situação dos agregados, atuando sobre eles por imitação, oposição ou adaptação.

Contudo, a imitação pode ser ou mais passiva no sentido de “realizar potenciais”, onde uma causa gera um efeito previsto, ou mais ativa “atualizando virtualidades” (Deleuze, 2000), expondo subjetividades ou induzindo ou deduzindo não tanto a efeitos já conhecidos, mas antes a outras e novas causas¹².

ASSOCIAR A CONTINGÊNCIA

A expressão “associar a contingência” dá já a entender que “eu” sou, também, parte do “tu” que estás a ser. E que, tal proposição, através dos conceitos de associação (no sentido fornecido pela ANT) e de intelecto contingente, poderá ser rica no entendimento do tal “social” que necessita de ser alargado e reagregado.

A esse respeito, importa perceber o que significa “associar a contingência” em função das atuais condições de possibilidade. Cremos que alguns autores recentes o têm entendido e explicado de maneira sublime. É o caso de Byung Chul-Han (2018), que em *A expulsão do outro – sociedade, percepção e comunicação hoje* analisa o sujeito da atual contingência social e comunicacional, sobretudo aquele que vive imerso da cultura digital e “ecrânica”.

Na secção “Terror do idêntico”, o filósofo discorre sobre o facto de as tecnologias atuais, através de produções que chegam às massas por intermédio de filmes, vídeos, jogos, ideias, narrativas, comentários ou *posts* nas redes sociais digitais, ao eliminar distâncias e ao aproximar pessoas com os mesmos gostos e tendências, acabarem por anular o diferente, aquele que

¹² A imitação leva alguém a fazer o mesmo que outros (quando o imitador é passivo) e alguém a fazer algo não necessariamente igual tendo por base essa mesma imitação apreendida (imitador-ativo). O mesmo acontece com a oposição: posso contrariar diretamente uma ação dada, tornando-me um imitador passivo, ou contrariar algo com inspiração nessa oposição de base (opositor ativo). Essa é a diferença entre pensarmos em termos de causa-efeito (passivo) e de pensarmos em termos de ação-reação (ativo). Uma ação não gera sempre o mesmo efeito, mas proporciona sempre uma reação. Uma ação-imitação pode ser causa de outra imitação semelhante, mas pode também provocar outra reação que não uma imitação semelhante, mas um modo ou uma forma de imitação distante. E o mesmo acontece com a adaptação e a oposição.

gosta de coisas diferentes, que consome coisas diferentes, que vive experiências diferentes. Esta espécie de “expulsão do outro” acaba por destruir tanto o “outro” como o “eu”, encetando um processo de “autodestruição” (Han, 2018, p. 9). Mas por que se dá, no seu entender, uma “autodestruição”? Na sua ótica, alimentados por tecnologias comuns, os sujeitos vivem, respiram e consomem apenas o “idêntico”, pois “são alimentados de consumo como gado com qualquer coisa que acaba por se tornar sempre a mesma coisa” (Han, 2018, p. 10). Trata-se de um processo de consumo do “excessivamente idêntico” – *binge watching* – consumo ilimitado de vídeos, filmes e outros conteúdos (como o referido no caso do artigo de Fátima Bonifácio, 2019) capazes de gerar uma “perceção generalizada”, portanto “idêntica” (Han, 2018, p. 10).

Ora, o autor fala-nos precisamente daquilo que estamos aqui a sugerir: o estudo de “associações” ou “dissociações” contingentes, isto é, de dinâmicas de imitação, oposição e adaptação de ordem contingente e possibilitadas pelas condições de possibilidade atuais, na informação e na comunicação¹³. Neste caso sugere o estudo de um tipo particular de imitações contingentes: o *binge watching*. Reforça a importância do perigo de se viver em permanente imitação entre iguais, sugerindo exatamente que o outro, ao ser afastado, deixa o “eu” a viver sozinho, apenas consigo, com as suas ideias, com os seus hábitos. Ao acumularmos “amigos e seguidores sem experimentarmos nunca o encontro com alguém diferente”, numa permanente “interconexão digital total”, o horizonte de experiências fica cada vez mais estreito, preso a um “anel interminável do eu”, numa “autopropaganda que nos doutrina com as nossas ideias” (Han, 2018, p. 11).

O estudo das imitações contingentes, centradas num estado de *binge watching* onde se consomem, visualmente, as mesmas coisas, ideias e “modos de ser”, criam, no entender de Han (2018), inúmeros fenómenos:

1. afastando o diferente, o sujeito não se prepara “imunologicamente”. A metáfora biológica serve a Han: a infeção, carregada de novas bactérias, despoleta o fortalecimento de anticorpos. Pelo contrário, o enfarte explica-se pelo aparecimento de gordura, ou seja, reage em “função do excesso do idêntico, da obesidade do sistema”. Não se

¹³ Importa relembrar o texto de Maria Luiza Cardinale Baptista (2020, p. 158), aqui presente, quando a autora sugere, sobre o “sujeito da comunicação”, que “Guattari fala de uma subjetividade maquínica, produzida através de dispositivos múltiplos de subjetivação, dispositivos maquínicos agenciados em um contexto de ordem capitalística. Neste contexto, os meios de comunicação agem como equipamentos coletivos de produção de subjetividades, que interagem com outros dispositivos, compondo universos de referência significantes e a-significante”. Essa subjetividade maquínica funciona como um ator na rede, gerador de novas causas.

gerando anticorpos contra a gordura, como acontece ao eliminar-se o outro diferente, o sujeito torna-se obeso de si mesmo, inflacionado de si próprio (Han, 2018, p. 10);

2. devido ao excesso de informação, mas também da falta de “maturação” motivada pela velocidade a que essa mesma chega, o conhecimento não tem tempo para se instalar, para se fazer “outro”. Tem-se informação, mas é escasso ou nulo o “entendimento” sobre as relações de causa-efeito;
3. essa escassez de entendimento dos dados, da informação, é substituída pelo *numérique* imposto pela lógica digital, pelo numerável (Han, 2018, p. 13). Neste sentido, o autor chega à mesma conclusão de Gabriel Tarde (1992) quando este discorreu sobre os efeitos da imprensa sobre a multidão: ao contrário da ponderação, dá-se lugar a uma permanente numeração, seja da informação como do próprio sujeito;
4. a eliminação do outro como distante, e da própria distância com o efeito aproximador do “digital”, gera a destruição do senso de distância. Sem distância, não há proximidade nem distante: tudo fica “idêntico visto de perto e idêntico visto de longe” (Han, 2018, p. 15);
5. a ideia de uma sociedade digital capaz de uma total transparência em todos os assuntos “elimina a aura e desmitifica o mundo”. Tudo se torna pornográfico no sentido em que “todos os corpos se assemelham” e se revelam “em partes corporais idênticas”. Assim, não existe jogo, aquele que é composto pela aparência. A “verdade nua e pornográfica não permite jogo algum, sedução alguma” (Han, 2018, pp. 15-16);
6. com a cultura do idêntico, “os homens não são mais do que bonecos manobrados à distância”. Todos seguem todos, onde os conteúdos são dispostos por “arames movidos por poderes desconhecidos” (Han, 2018, p. 18).

Este estudo de Byung Chul-Han (2018) é um exemplo da utilização de um modelo epistémico próximo daquele que aqui propomos (ainda que os “poderes desconhecidos” a que reporta poderiam ser analisados concretamente). Focado num tipo particular de imitação contingente, consegue vislumbrar fenómenos sociais vários. Faltar-lhe-ia, em nosso entender, no sentido de completar esta nossa proposta metodológica e epistémica, dar mais tempo à análise sobre as oposições e as adaptações contingenciais sobre esse mesmo *binge watching*, permitindo assim conferir uma visão mais abrangente sobre o todo contingente.

Concretizemos então, de modo muito sumário, esse passo com um relato também recente e polémico: uma empresa de nome Sapio, com o objetivo de atrair pessoas para a sua rede, criou um método de seleção com base num intelecto contingente (a ideia de pessoas com um coeficiente de inteligência [QI] elevado) e com isso proporcionou a hierarquização das relações pela via do número, a propagação do conceito de *sapiossexualidade* e um conjunto de dicotomias a serem imitadas, opostas e adaptadas: esperto/burro, QI-alto/QI-baixo, relação/orientação sexual, existe/não existe a sapiossexualidade, etc. Neste caso, e utilizando a expressão de Han (2018), não se trata apenas da “expulsão do outro”. Trata-se de uma homofilia que tem por base um intelecto contingente, uma adequação do intelecto à coisa possível. A coisa é a possibilidade existente, quer dizer, a contingência de objetos (computadores ligados à internet) que, somados a ideias gerais, agem sobre os atores e proporcionam novas causas e novos modos de legitimar novos e velhos dilemas relacionais. Este fenómeno da “sapiossexualidade” (Jiménez, 2019), entendido aqui sumariamente pela perspetiva da sociologia das associações contingentes, permite perceber que:

1. a sapiossexualidade funciona como uma “verdade” contingente, a de que existem pessoas “burras” e outras “espertas” mediante o QI. Tal medição, feita por uma fórmula de uma aplicação informática (APP), tem por base uma pretensa legitimidade científica;
2. essa APP junta, através do seu algoritmo, pessoas com QI's semelhantes;
3. aqueles que acreditam na ideia de sapiossexualidade, e neste intelecto contingente formado pela associação “QI da Sapio-inteligência-correspondência”, aderem ao sistema e conectam-se com outros atores;
4. ao se relacionarem com outros que se dizem “semelhantes”, nascem associações e comportamentos diversos entre si. É óbvio que é mais provável o consenso do que o conflito, na medida em que já existe a ideia de “semelhança” entre os que interagem. Este esquema pode facilitar as imitações e as adaptações (de modos de agir e de pensar);
5. entre os que tiverem uma experiência satisfatória, propaga-se a ideia de que a “sapiossexualidade” é uma “verdade” e uma virtude. Excluem-se uns em favor de outros. Tenderá a fortalecer-se a ideia de “evolucionismo social”;
6. para aqueles em que a experiência não resulta, propagar-se-ão ideias múltiplas de oposição, de que a “sapiossexualidade” é mais um

embuste a favor de uma rede social que tem como único objetivo gerar lucros;

7. haverá ainda uma leitura mais neutra, invocando o facto de que no início das relações já se faz uma certa seleção em função de critérios como o conhecimento e a cultura geral, e que esta ferramenta apenas acelera esses passos, embora haja disfunções (óbvias) entre o QI e a capacidade de relacionamento;
8. tal plataforma poderá incitar a opiniões mais ativas tendo por base o eugenismo, o racismo e a xenofobia, e incitar a consequentes correntes de oposição, aumentando o conflito entre fações;
9. no final, a plataforma acabará por servir para criar associações entre pessoas que estão ao serviço de certas crenças e em desfavor de outras, formando agregados que se unem por pontos comuns, por associações próximas, fortalecendo a sensação ou a ideia de comunidade e de identidade;
10. já houve consequências ao nível científico: “um estudo de 2018 tentou encontrar uma fórmula para determinar se a *sapiosexualidade* é realmente uma orientação sexual ou apenas um fetiche” (Jiménez, 2019, § 6). Ao criar este dispositivo teórico, ao formular esta hipótese, significa que o germe da imitação da ideia está já presente nas correntes de imitação.

Este exemplo mostra as potencialidades de estudo pela perspetiva de uma sociologia das associações contingentes, fortalecendo neste caso concreto a noção de “expulsão do outro” que Han (2018) menciona. Estudar, compreender e “revelar” as “associações da contingência” é uma proposta cheia de potenciais. O *eu sou tu* pensado através das dinâmicas contingentes de associação ou dissociação por imitação, adaptação ou oposição, permite ir à procura de respostas concretas na explicação social.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERENCIAS

Aquino, T. (2000). *Suma teológica – parte I*. Porto alegre: Edipucrs.

- Baptista, M. L. C. (2020). Quem é o sujeito da comunicação? A perspetiva do sujeito-trama. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. Castro de & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 151-164). Braga: CECS.
- Bauman, Z. (2006). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Benjamin, W. (1992). *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Bonifácio, M. F. (2019, 06 de julho). Podemos? Não, não podemos. *Público*. Retirado de <https://www.publico.pt/2019/07/06/sociedade/opiniao/podemos-nao-nao-podemos-1878726>
- Callon, M., Latour, B. & Akrich, M. (2006). *Sociologie de la traduction; textes fondateurs*. Paris: Presses de l'école des mines.
- Campos, S. L. B. (s.d.). *Intróito à psicologia aristotélica: o intelecto agente – passagem da physis à metafísica*. Retirado de http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Psicologia_Aristotele.pdf
- Costa, P. R. (2013). *Entre o ver e o olhar. Ecos e ressonâncias ecrânicas*. Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga, Portugal. Retirado de <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24492>
- Deleuze, G. (2000). *Diferença e repetição*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Delgado, J., Furtado, K., Ba, M. & Habib, S. S. (2016, 17 de julho). Da celebração ao combate. *Público*. Retirado de <https://www.publico.pt/2016/07/17/opiniao/opiniao/da-celebracao-ao-combate-1738445>
- Durkheim, E. (2002). *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta Editora.
- Elias, N. (1982). *Sociologia fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Garcia, J. L. (2003). Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social. A visão pioneira e negligenciada da autonomia da tecnologia em Georg Simmel. In H. Martins & J. L. Garcia (Eds.), *Dilemas da civilização tecnológica* (pp. 91-138). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Han, B. C. (2018). *A expulsão do outro – sociedade, percepção e comunicação hoje*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Heidegger, M. (1987). *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70.

- Ibn Sina (1985). Ser necessário e o ser possível. In J. I. Iskandar (Ed.), *Compreender Al-Farabi e Avicena* (pp. 104-105.). Petrópolis: Editora Vozes.
- Iskandar, J. I. (2011). *Compreender Al-Farabi e Avicena*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Jiménez, F. J. (2019, 11 de agosto). Sapiossexualidade: a nova orientação sexual que nasceu em sites e aplicações de encontros. *Visão*. Retirado de <http://visao.sapo.pt/actualidade/sociedade/2019-08-11-Sapiossexualidade-a-nova-orientacao-sexual-que-nasceu-em-sites-e-aplicacoes-de-encontros>
- Latour, B. (2012). *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.
- Law, J. (1994). *Organizing modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Letonturier, É. (2005). Sociologie des réseaux sociaux et psychologie sociale: Tarde, Simmel et Elias. *Hermès, La Revue*, 41(1), 41-50. <https://doi.org/10.4267/2042/8951>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Marques, R. (2019). Gabriel Tarde: imitação e invenção. In J. L. Garcia & H. Martins (Eds.), *Lições de Sociologia Clássica* (pp. 241-252). Lisboa: Edições 70.
- Martins, M. de L. (1998). A biblioteca de Babel e a árvore do conhecimento. *O Escritor*, 11/12, 235-240. Retirado de <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/30068>
- Miranda, J. B. (2020). Carta aos que estão a chegar. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (2020), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 245-247). Braga: CECS.
- Neves, J. P. & Costa, P. R. (2010). A individuação eco(socio)lógica na pós-modernidade. *Comunicação e Sociedade*, 18, 179-192. [https://doi.org/10.17231/comsoc.18\(2010\).997](https://doi.org/10.17231/comsoc.18(2010).997)
- Quivy, R. & Campenhoudt, L. V. (2003). *Manual de investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva.
- Rosa, J. L. (2020). A monstruosidade moderna e a impossibilidade do nascimento. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 49-54). Braga: CECS.

- Reale, G. (1994). *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola.
- Simmel, G. (1918). *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Berlim: Duncker & Humblot.
- Simondon, G. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Sloterdijk, P. (2004). *A mobilização infinita*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Sousa, V. (2017). *Da portugalidade à lusofonia*. V. N. Famalicão: Edições Húmus.
- Tarde, G. (1978). *As leis da Imitação*. Porto: Rés Editora.
- Tarde, G. (1992). *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes.

Citação:

Costa, P. R. (2020). Eu sou tu. Tu és intelecto contingente. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 269-292). Braga: CECS.

NOTAS BIOGRÁFICAS DOS AUTORES

Albertino Gonçalves doutorou-se em Sociologia, em 1994, é Professor Associado com Agregação na Universidade do Minho. Ensina e investiga em Sociologia da Cultura e da Arte, entre a sua obra constam as publicações *Impactos económicos e sociais. Guimarães 2012 – Capital Europeia da Cultura* (com Rui Vieira de Castro, Francisco Carballo-Cruz, João Cerejeira e Luís Amaral, 2013); *A idade de ouro do postal ilustrado em Viana do Castelo* (2011) e *Vertigens. Para uma sociologia da perversidade* (2009). Entre outras atividades de extensão comunitária, coordenou a avaliação do impacto cultural de Guimarães 2012 – Capital Europeia da Cultura, a criação do Espaço Memória e Fronteira, em Melgaço e o projeto “Dar Vida às Letras”, na Comunidade Intermunicipal do Vale do Minho.

Ángel Roldán (faleceu, devido ao Covid-19, em 2020) pertenceu ao CMDRS (Consejo Mexicano para el Desarrollo Rural Sustentable). Formou-se na Escuela Superior de Agricultura Hermanos Escobar, em Chihuahua, no México. Obteve uma bolsa de estudo para estudar Ecologia das Plantas em França. Além da qualidade humana e académica de professores e colegas, descobriu outra dimensão espiritual: havia uma outra igreja cristã, muito mais humana que não tinha nada a ver com a igreja autoritária e burocrática da América Central. O encontro, mais tarde, no México, com as comunidades eclesiais de base e as equipas de ensino, nas quais camponeses e professores praticavam uma agricultura e uma educação tão livres

como criativas, marcou o resto da sua vida. Na sua prática como engenheiro agrónomo, descobriu que o importante não era brilhar como académico ou obter lucro como empresário, mas antes formar agricultores promotores, autênticos multiplicadores.

Astrid Maribel Pinto Durán é doutorada em Antropologia pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), é investigadora do Centro de Estudios Superiores do México e América Central (Cesmeca) da Universidade de Ciências e Artes de Chiapas, México. Pesquisa sobre imaginário, utopia, poder, emoções, espiritualidades e religiosidades em contextos urbanos.

Bruno Latour é um antropólogo, sociólogo e filósofo da ciência francês. Um dos fundadores dos chamados Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia (ESCT). A sua principal contribuição teórica – ao lado de outros autores como Michel Callon e John Law – é o desenvolvimento da ANT – *actor network theory* (teoria do ator-rede). Deu aulas na London School of Economics e no Departamento de História da Ciência da Universidade de Harvard, e é professor emérito da École de Sciences-Po de Paris. Entre as suas publicações mais importantes, destacam-se *Reassembling the social – an introduction of actor-network-theory* (2006), *Jamais fomos modernos* (1993) e *Facing Gaia* (2017).

Dalila Monteiro é licenciada em Sociologia e mestre em Comunicação, Arte e Cultura pela Universidade do Minho. Foi jornalista durante 23 anos, sendo os últimos anos correspondente do Minho e Alto Minho na empresa TSF - Rádio Notícias, S.A. Para além de ser formadora certificada, é também terapeuta e mestre de reiki, facilitadora de meditação e facilitadora de constelações familiares em contexto de consulta individual. Tem desenvolvido investigação social no campo da Espiritualidade, tema sobre o qual se debruça na sua tese de mestrado. Participa em comunicações e congressos nacionais e internacionais sobre o campo da Espiritualidade, tendo realizado um documentário para a televisão pública portuguesa.

Domingos Vaz é professor de Sociologia na Universidade da Beira Interior e investigador do CICS.Nova (Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa). A sua pesquisa enquadra os domínios da Sociologia urbana e do desenvolvimento territorial, mais recentemente, tem dedicado a sua investigação aos territórios de baixa densidade,

estudando as novas dinâmicas urbanas e de pós-ruralidade. Publicou *Cidades médias e desenvolvimento: o caso da cidade da Covilhã* (2004) e organizou *Cidade e território: identidades, urbanismos e dinâmicas transfronteiriças* (2008); *Transacção territorial: novas relações cidade-campo* (2014); *Cidade global: segregação e espetáculo* (2016); e capítulos de livros e artigos científicos em revistas da especialidade, nacionais e estrangeiras.

Edmundo Cordeiro fez os seus estudos em Comunicação Social na Universidade Nova de Lisboa e começou como professor na Universidade do Minho. Foi professor de Teoria da Imagem e Filmologia na Universidade da Beira Interior, onde se doutorou em Ciências da Comunicação, e leciona atualmente na Universidade Lusófona. Publicou o livro *Actos de Cinema* e realizou o filme *Todas as Cartas de Rimbaud*.

Ilda Teresa de Castro é artista, investigadora e programadora. Investigadora no ICNova – Instituto de Comunicação da Nova. Pós-doutorada com o projecto “Paisagem e Mudança – Movimentos” (2019). Fundou e edita a plataforma e jornal online AnimaliaVegetaliaMineralia. Realiza ecofilmes e instalações. Publicou *Eu Animal – argumentos para uma mudança de paradigma – cinema e ecologia* (2015). Doutorada em Ciências da Comunicação/Cinema e Televisão, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, da Universidade Nova de Lisboa (2013). Estudou Artes e Técnicas do Fogo (1986), cinema na Escola Superior de Teatro e Cinema (1991), e Peritagem em Arte, na Escola Superior de Artes Decorativas, da Fundação Ricardo Espírito Santo e Silva (1995). Programadora de cinema e vídeo, organizou ciclos e festivais em Lisboa (1995-2005). Publicou a trilogia de conversas dedicada ao cinema português, *Animação portuguesa, conversas com...* (2004), *Cineastas portuguesas, conversas com...* (2001) e *Curtas metragens portuguesas, conversas com...* (1999). Artista pluridisciplinar, assume um cruzamento entre arte e ecologia, com enfoque no domínio da crítica ambiental e animal. Conjuga práticas distintas: desenho, fotografia, escultura, vídeo e música.

Jacinto Rodrigues é Professor Catedrático da Universidade do Porto. É investigador do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (CEAUP). Fez provas de Agregação em Teoria de Arquitetura na FAUP. É doutor pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e licenciado em Filosofia na Universidade de Letras do Porto. É também licenciado e mestrado em Urbanismo pela Universidade de

Paris VIII. Possui o Certificat de Sociologie Générale na Universidade de Paris-Sorbonne. Durante o exílio em França foi professor na Universidade de Amiens e na École Supérieure d'Architecture de Rennes. Publicou várias obras em França e Espanha e duas dezenas de livros e centenas de artigos em Portugal. Organizou diversas exposições itinerantes sobre temas ligados à educação, ecologia e urbanismo. Participou em diversos congressos, debates e mesas-redondas em Portugal e no estrangeiro. Colaborou em filmes-documentários relacionados com História e Ecologia. É, atualmente, presidente do conselho científico do IPH – Instituto Padre Himalaya – Associação para o Ecodesenvolvimento e Inovação.

Jorge Leandro Rosa é ensaísta e tradutor. Colabora regularmente em revistas culturais nacionais e estrangeiras, sendo ainda coeditor da revista *Nada*. Atualmente, é investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Tendo sido professor do ensino superior, atividade que ainda exerce irregularmente, prefere hoje respeitar a diversidade dos regimes de ventos.

Jorge Moreira é ambientalista, licenciado em Ciências do Ambiente, minor em Conservação do Património Natural, mestre em Cidadania Ambiental e Participação pela Universidade Aberta e doutorando em Sociologia pela Universidade de Coimbra. É investigador bolseiro do Centre for Functional Ecology, Science for People & the Planet da Universidade de Coimbra, Grupo Societies and Environmental Sustainability na Universidade Aberta. Atualmente é vice-presidente da FAPAS – Associação Portuguesa para a Conservação da Biodiversidade e membro da direção da Sociedade de Ética Ambiental. É autor de vários artigos dedicados ao ambiente e voluntário em inúmeras ações de defesa, conservação, promoção e recuperação do património natural. Tem desenvolvido investigação nas áreas da educação ambiental, ética ambiental, desenvolvimento sustentável, *decoupling*, alterações climáticas, com especial relevo para a ecologia profunda e ecologia espiritual, onde tem realizado conferências e promovido os temas. O autor tem ainda uma especialização em eletrónica, da qual exerceu durante décadas a direção técnica de uma microempresa, ligada à assistência técnica e recuperação de equipamento elétrico e eletrónico. Uma atividade profissional, centrada na política da sustentabilidade ao reduzir, reutilizar, reciclar, repensar, anular a obsolescência programada, evitar a poluição provocada pelo abandono deste tipo de equipamentos, diminuir o esgotamento dos recursos naturais e o consumo energético na produção de novos.

José Bragança de Miranda é licenciado em Sociologia pelo ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, desde 1982 e, obteve o doutoramento em Ciências da Comunicação, pela Universidade Nova de Lisboa, em 2001. É professor da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde iniciou funções em 1995. Tem obra publicada nas áreas de Comunicação e Cultura, Cibercultura e Estudo dos Média.

José Pinheiro Neves é Professor no Departamento de Sociologia na Universidade do Minho. É investigador do CECS (Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade) e pós-doutorado no CECL, Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens, Universidade Nova de Lisboa. É vice-presidente do Observalicia – Observatório sobre Alimentação, Tecnologia e Ecologia. É mestrando em Agronomia na área da Agricultura Biológica ou Ecológica. Doutorou-se em Sociologia na Universidade do Minho com uma tese sobre o fenómeno multifacetado da “experiência da técnica” no tempo presente: *A individuação técnica na actualidade*. Desenvolve pesquisas sobre agenciamentos sociotécnicos, ecossistemas sociais, ativismo estético e ecologista nas redes, projetos e metodologias de investigação-intervenção na área da “condição precária” e do movimento de “transição” ecologista. É autor de livros e artigos a respeito da relação entre a técnica e o social nas organizações e nas associações, do pós-estruturalismo na teoria social, da teoria sociológica do ator-rede, do artivismo nas redes digitais e da ecosofia como ecossociologia da individuação. A sua obra mais conhecida consiste num ensaio sobre a técnica e o social numa perspetiva ecossistémica, baseado em alguns capítulos da sua dissertação de doutoramento: *O apelo do objecto técnico. A perspectiva sociológica de Deleuze e Simondon* (2006).

Maria Luiza Cardinale Baptista é doutora em Ciências da Comunicação (Universidade de São Paulo), professora de Pós-Graduação em Turismo e Hospitalidade (Universidade de Caxias do Sul). Pós-doutoranda e Professora Colaboradora da Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia (Universidade Federal do Amazonas). Editora da *Revista Conexão – Comunicação e Cultura*. Coordenadora do Amorcomtur! Grupo de Estudos e Produção em Comunicação, Turismo, Amorosidade e Autopoiese (CNPq-UCS). Integrante do Ecomsul: Epistemologias e Práticas Emergentes e Transformadoras em Comunicação, Mídias e Cultura (Universidade Federal do Rio Grande do Norte) e Ecoem: Grupo de Estudos e Pesquisas em Ecossistemas Comunicacionais e as Tecnologias da Inteligência (Universidade Federal do Sul da Bahia). Jornalista (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Diretora da empresa Pazza Comunicazione, Brasil.

Martín Roldán Vera possui o bacharelato em Relações Internacionais no Colegio do México, instituição mexicana de ensino superior na área de Ciências Sociais. Trabalhou com cooperativas indígenas de produtores agrícolas, artesanato e serviços de ecoturismo nos estados mexicanos de Chiapas, Oaxaca e Guerrero. Também colaborou com organizações não-governamentais para acabar com a cultura e as práticas autoritárias do México. Foi tradutor do Espanhol para o Inglês. Atualmente, é psicoterapeuta autodidata e desenvolveu o seu próprio estilo de trabalho, ajudando outros a assumir a responsabilidade por suas próprias vidas, nos seus próprios termos. Embora tenha nascido em 1969, sente-se muito mais confortável no século XXI atual.

Moisés de Lemos Martins é Professor Catedrático da Universidade do Minho, diretor do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS) da Universidade do Minho, que fundou em 2001. Doutorou-se em Ciências Sociais na Universidade de Ciências Humanas de Estrasburgo, em 1984. Ensina e investiga em Semiótica Social, Sociologia da Comunicação e da Cultura, Comunicação Intercultural, Estudos Lusófonos. É diretor da revista *Comunicação e Sociedade*, também da *Revista Lusófona de Estudos Culturais* e da revista *Vista*.

Omar Felipe Giraldo é investigador das Cátedras Conacyt adscrito no El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur) – México. Autor do livro derivado da sua tese de doutoramento: *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir* (Itaca, 2014), que recebeu a Menção Honrosa do Prémio Presidente Jorge Alonso, em 2014.

Paula de Vilhena Mascarenhas é Professora Auxiliar no Departamento de Sociologia da Universidade do Minho e investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. Obteve o diploma de Licence em Sociologie, mention Anthropologie Sociale et Sociologie Comparée, na Universidade Paris V – Sorbonne, em 1980, com especialização em Sociologia da Literatura e Etnobotânica e Etnozoologia. Obteve ainda o Certificado C3 de Maîtrise en Mathématiques des Sciences de l' Homme, em 1982, e o diploma de Maîtrise em Sociologie, Mention Anthropologie Sociale et Sociologie Comparée, com especialização em Sociologia da Arte, na Universidade, Paris V, em 1983. É co-fundadora e membro do conselho de administração das seguintes agências: Agência Municipal Cascais Natura, Agência Municipal Cascais Energia e Agência Municipal Cascais Atlântico.

É presidente da organização não-governamental de ambiente, Grupo Ecológico de Cascais desde 2001, tendo desenvolvido projetos locais nas áreas da Ecologia e da Educação Ambiental. É membro do Observalicia – Observatório sobre Alimentação, Tecnologia e Ecologia, e do Movimento Cívico em Defesa do Parque Natural de Sintra-Cascais.

Pedro Andrade é sociólogo e investigador na Universidade do Minho, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. Doutorado em Sociologia da Cultura pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Foi professor na Universidade de Coimbra, Faculdade de Economia e na Universidade de Lisboa, Faculdade de Belas Artes, nas áreas de Sociologia da Cultura, Comunicação, Métodos Sociológicos e Humanidades Digitais. Investigação em culturas urbanas, comunicação artística, museus de arte e ciência, literacias, redes sociais digitais (web 2.0/3.0), metodologias e hibrimédia. Coordenador de vários projetos e equipas de pesquisa, por exemplo “Literacia científico-tecnológica e opinião pública: o caso dos museus de Ciência”; “Comunicação Pública da Arte: o caso de Museus de Arte Locais/Globais”, ambos financiados pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. Participação em redes universitárias internacionais, como Virginia Commonwealth Univ. network, EUA; membro do projeto “Manifesto Art and Social Inclusion in Urban Communities” (Reino Unido). Autor de vários livros e artigos científicos publicados em revistas internacionais e nacionais com revisão por pares, indexadas em bases de dados bibliográficos globais, como Web of Science. Diretor da primeira revista científica luso-francesa, *Atalaia-Intermundos* (desde 1995).

Pedro Rodrigues Costa é investigador no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. É doutor em Ciências da Comunicação, com especialização em Sociologia da Comunicação e Informação. É mestre e licenciado em Sociologia (especialização em Sociologia das Organizações e do Trabalho). Entre as suas áreas de investigação constam as questões em torno da tecnologia, da cibercultura e das redes sociais digitais.

Vítor Manuel Ferreira Rua, conhecido como Vítor Rua é um músico, produtor e compositor português. Guitarrista e compositor autodidata, tem dedicado grande parte da sua vida à música rock, concreta, eletrónica, acusmática e improvisada, tendo vindo a construir uma carreira desde os anos 1970, tendo feito parte do grupo King Fischers Band, sendo um dos

fundadores da banda portuense GNR (Grupo Novo Rock). Com os GNR gravou as primeiras composições de sua autoria com grande impacto popular (por exemplo, “Portugal na CEE”, 1980 e, “Sê um GNR”, 1981); em 1981 convidou Rui Reininho para integrar o GNR e dirigiu a gravação do primeiro LP (“Independança”, 1982, obra de culto). Participou enquanto produtor e compositor nos fonogramas de Manuela Moura Guedes (Álibi, 1982) e de António Variações (Anjo da Guarda, 1983). Fundou posteriormente o duo Telectu com Jorge Lima Barreto, grupo que nos últimos trinta anos tem colaborado com muitos nomes cimeiros da música improvisada mundial.

Torna-se urgente “uma recomposição das práticas sociais e individuais (...) segundo três rubricas complementares – a ecologia social, a ecologia mental e a ecologia ambiental – sob a égide éticoestética de uma ecosofia” (Guattari, 1990, p. 23). Foi esta “urgência” que nos levou a organizar este livro. A necessidade foi a de reunir, para propagar e ecoar, um conjunto de fundamentos para uma ecologia político-social, que responda às problemáticas levantadas pelos diversos movimentos (feministas, urbanistas, LGBT, ecologistas, neo-anarquistas, ativistas, netativistas, entre outros); um conjunto de fundamentos para uma ecologia mental e psicocorporal, tendo em conta a necessidade de alertar para as novas formas de individuar, para novas subjetividades e para novos modos de responder aos diversos desafios da atual contingência; e um conjunto de fundamentos para uma ecologia sócio-ambiental, que se centre mais na relação com ecossistemas não antropocêntricos constituídos por minerais, vegetais e animais (agro-ecologia, permacultura, eco-aldeias, políticas florestais, agricultura biológica, agricultura de proximidade, horticultura terapêutica, entre outros). Os textos aqui reunidos vão neste sentido, apelando a um “eu sou tu” mais próximo de uma experiência verdadeiramente ecológica.



CECS

centro de estudos
de comunicação
e sociedade

PUBLICAÇÃO