

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
CURSO DE PRODUÇÃO CULTURAL**

CULTURA – UMA ECOLOGIA HUMANA

Uma abordagem da cultura a partir do pensamento ecológico

VANESSA ROCHA DA SILVA

**Niterói
março – 2004**

VANESSA ROCHA DA SILVA

CULTURA – UMA ECOLOGIA HUMANA

Uma abordagem da cultura a partir do pensamento ecológico

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do grau de Bacharel.

Orientador: Prof. Mestre LEONARDO CARAVANA GUELMAN

**Niterói
março – 2004**

Agradecimentos

- aos meus pais, Rogério e Mariangela, pelo apoio e incentivo em minhas escolhas e pelo carinho e amor dedicados durante todos estes anos.
- às minhas irmãs, Andressa e Karine, pelo companheirismo e as alegrias que vivemos desde a infância.
- ao meu companheiro Pedro Chiappini, pela paciência em conviver com minhas crises semanais de idéias, nossas longas discussões, pelas intrigas e dúvidas que me proporcionou, os livros que recomendou e, especialmente, pelo carinho e por todo o intenso e profundo amor que vivemos juntos e que me levou à percepção da complexidade da vida.
- ao meu orientador e mestre Leonardo Guelman pela amizade que me ajuda a crescer, por acreditar em minhas idéias, pelo incentivo à ousadias intelectuais, pelas conversas filosóficas e indicações e por todo o apoio neste e em outros trabalhos.
- às amigas Juliana Amaral (Juju) e Lanuzza de Lima (Lalá), por construirmos juntas, a cada dia, uma grande amizade, pelo apoio nas escolhas e maluquices da vida e por dividirmos a angústia e a alegria de estarmos nos formando.
- ao amigo Bruno Nunes, por todas as recomendações de livros, filmes, idéias, enfim, pelas nossas conversas sobre novas possibilidades dentro deste mundo louco, que me despertou de forma intensa para a ecologia profunda.
- por fim, agradeço ao sopro da vida, ao que nos deu origem, àquilo que é difícil de explicar mas fácil de sentir, sem um nome definido para mim, mas que percebo no vento, no mar, no vôo dos pássaros, no silêncio da mata e em um sorriso sincero. Ao “padrão que conecta”.

Dedicatória

A todos que, de alguma forma, já perceberam-se na “teia da vida”, e buscam assim, fortalecer o espírito destruidor do instituído e do banal e o espírito criador de uma relação colaborativa e solidária entre todas as formas de vida.

“Até o presente, o destino do homem foi, em grande parte, o de se proteger da natureza e dela tirar a sua subsistência; durante muito tempo, essa natureza adversa e maternal pôde parecer invulnerável em suas profundezas e eternamente generosa. Hoje, o homem, que pretendeu ser o amo e senhor da natureza, sem saber muito bem quem comandava e quem obedecia, descobre a sua tirania; e descobre também que a natureza pode morrer. Livrar o homem da tirania humana? Claro, esse sempre foi o desejo, senão o resultado das revoluções políticas que, com a revolução industrial, constituem a idade moderna. Mas é preciso também, para libertar o homem, libertar a natureza, ameaçada pelo gigantismo e a brutalidade da indústria. Ou melhor dizendo: além da justaposição, ou do divórcio do homem e da natureza, além de seu divórcio e de seu conflito, o que convém descobrir e elaborar são os justos princípios de uma dialética da técnica e do original, da cultura e da natureza, da humanidade e do mundo. E é talvez graças ao respeito novo que ele terá para com a natureza e para com suas leis que o homem irá encontrar, por si mesmo, a realização dos sonhos e a felicidade que ele começa a não esperar mais das promessas, sempre sangrentas, da história.”

(Edgar Morin)

Sumário

Introdução	7
Capítulo 1: As dificuldades do conceito cultura	9
1. Introdução	9
2. Cultura: o que dizem sobre ela	9
3. Cultura: o que concluem sobre ela	14
4. Problemas da indefinição e dificuldades do conceito	17
Capítulo 2: Tensões e horizontes contemporâneos	19
1. Tensões	19
1.1 Globalizações perversas	19
1.2 Conflitos de identidades	25
1.3 Paraíso do consumo	28
2. Horizontes	32
2.1 Uma nova relação com a casa	32
2.2 Diálogo e compreensão das diferenças	35
2.3 Gaia: a deusa geradora da vida	38
Capítulo 3: Cultura - uma ecologia humana	41
1. Cultura e ecologia: conceitos agregadores	41
1.1 Ecologia	43
1.1.1 A vida se organiza em redes	44
2. Origens e transmutações da ética	49
3. A relação <i>oikos-ethos</i> e a cultura como ecologia humana	51
Epílogo: Quais os caminhos, quais as mudanças?	54
Referências Bibliográficas	56
Anexos	59

Introdução

O objetivo deste trabalho é buscar entender como o modelo cultural ocidental está levando o mundo a uma crise ecológica que, a princípio, nos parece sem alternativas. Colocaremos, assim, a necessidade de uma reformulação neste modelo voltado para o imediatismo econômico e o avanço “maquínico”, que tem como sinônimo de qualidade de vida o conforto material, fruto da idéia de progresso difundida no século XX. Esta reformulação só seria possível através do diálogo e do contato entre as diferenças, para que seja estimulada a percepção desta crise ecológica, que também é uma crise da humanidade, e da necessidade de uma “recriação valorativa da cultura” a partir da ecologia, pois esta se dá pelo pensamento complexo.

Estamos considerando aqui cultura e ecologia como conceitos agregadores. Ambas estudam o ser humano. São conceitos operacionais criados na mesma época (século XIX) para facilitar e simplificar os estudos. Neste trabalho assumiremos uma idéia aberta de cultura, e ecologia como uma rede complexa de interações no meio ambiente, mas não apenas no ambiente natural, também no mental e no social. Ou seja, mostraremos que os conceitos podem vir a se confundir, mas que a ecologia pode englobar a cultura, e assim, a cultura pode ser entendida como uma ecologia humana.

A relação entre cultura e ecologia se faz porque é claro visualizarmos que não apenas os seres humanos dominam o ambiente natural, como dependem dele, e recriam o ambiente que, então, o leva a recriá-lo novamente. Há uma relação circular. E nesta relação, inclusive o antigo conceito de natural se perde, pois para nós o natural é cultural.

Desta forma, o que o trabalho também busca é perceber a inter-relação existente entre as formas de vida dos seres humanos e o ambiente. Mas o foco não é no determinismo ou no possibilismo, ou seja, não pretendemos discutir aqui se o meio ambiente determina a cultura ou possibilita que certas características surjam e outras não. Focaremos as transformações ocorridas no ambiente pela ação humana, pela operação da cultura, com ênfase na atualidade, e como estas transformações também transformam a cultura e, assim, propor um novo

pensamento sobre ela, indissociável do *ethos* e da idéia de rede que sustenta o pensamento ecológico.

Para alcançarmos os objetivos propostos, estruturaremos o trabalho em três capítulos. No primeiro, falaremos sobre as dificuldades do conceito cultura, uma vez que são muitas as definições, e apontaremos para a necessidade de uma mediação conciliadora no estágio atual da cultura. No segundo, entraremos nas tensões da atualidade, que nos mostram um mundo de globalizações perversas, de conflitos identitários que parecem eternos e de uma super valorização do consumo, transformando tudo em mercadoria. Mas mostraremos também que, dentro desta realidade tensa, um novo horizonte se coloca, em que podemos visualizar relações mais solidárias com o planeta. Assim, podemos pensar em uma nova forma de ver a cultura, integrada à ecologia e à ética. É o que veremos no capítulo final, que dá nome a este trabalho. Boa leitura e boas reflexões!

As dificuldades do conceito cultura

Cultura é palavra armadilha (...) palavra mito que tem a pretensão de conter em si completa salvação: verdade, sabedoria, bem viver, liberdade, criatividade... (Edgar Morin)¹

1. Introdução

Cultura. Que palavra é esta? O que ela nos diz? Podemos pensar que se trata de um conjunto de crenças, valores e regras de um grupo ou de toda a comunidade humana? Podemos associá-la à arte e à literatura? Ao conhecimento? Às identidades, à civilização, à sociedade? Enfim, definir rapidamente o que é cultura não é tarefa muito fácil.

Antes de abordarmos o conceito, e mesmo de indagar se cultura seria um conceito, é importante ressaltar que cultura é uma palavra ocidental, de origem européia, e nova, muito nova, nascida no século XIX. Já, de antemão, podemos dizer, que cultura é objeto de estudo, tentativa de cientistas sociais de agrupar em um conceito características humanas.

2. Cultura: o que dizem sobre ela

A palavra cultura foi cunhada no século XIX por Edward Tylor, a partir de seus estudos antropológicos, sendo o vocábulo inglês *culture*, a síntese das palavras alemã *kultur*, que encerra a idéia de aspectos espirituais de uma comunidade, e francesa *civilization*, que se refere às realizações materiais de um povo. Assim, Tylor tentou unir em um só termo diversas possibilidades de realizações humanas. É sua a definição de cultura como “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (Laraia 1999, p.25). Desde esta definição, a cultura se tornou um instigante objeto de estudo da antropologia, e talvez o

¹ MORIN, 1986, p.75.

mais importante. Foi criada, assim, toda uma estrutura para dar conta deste novo conceito, onde surgiram escolas e correntes.

Uma das primeiras escolas a ganhar projeção na antropologia cultural foi a evolucionista, a qual pertenceu Tylor. Tendo sua base no iluminismo do século XVIII, tinha para si a idéia de progresso linear e vertical. Suas principais características são a amplitude do objeto de estudo, por ver a cultura como fenômeno universal e se apoiar na idéia de evolução da humanidade; o fator tempo cultural, onde se leva em consideração os estágios de evolução, e não as mudanças particulares; o uso do método comparativo; e o estudo de temas como as instituições familiares e religiosas (Mello, 2001, p.207-213). Para Tylor, a cultura era um fenômeno natural, possuidor de causas e regularidades. Assim, passou a crer que ela se dava por estágios evolutivos, como acreditava acontecer na natureza. Uma comunidade passaria, então, do estágio de primitivismo até o de civilização, que seria naquela época o estágio em que a Europa se encontrava, assim acreditavam os intelectuais. Desta forma, a diversidade de realizações humanas é explicada por Tylor como o resultado da desigualdade de estágios existentes no processo evolutivo. Um nome relacionado ao evolucionismo é o do positivista Auguste Comte. Sua teoria dos três estágios de evolução da humanidade assemelha-se às teorias de Tylor e outros evolucionistas. Segundo Comte, o primeiro estágio da humanidade (ou de uma comunidade e mesmo de uma pessoa) seria o fictício ou teológico, em seguida haveria o estágio metafísico ou abstrato e, por último, o científico ou positivo. Neste último estágio, a humanidade já não tenta buscar explicações para a vida em seres sobrenaturais (estágio teológico) ou forças abstratas (estágio metafísico), mas busca descobrir, o que é possível somente através do raciocínio e da observação, e de suas leis efetivas. “No estágio positivo o homem já reconheceu sua impossibilidade de obter noções absolutas”. (Simon. In: Rezende, 1986, p.146).

Em reação ao evolucionismo, e ao método comparativo puro e simples de que se utilizava, nasceu a escola difusionista, conhecida também como historicista. Para o difusionismo importam mais as particularidades, relevando-se os fenômenos da invenção, da difusão e do contato entre os povos. Preocupava-se em tornar o método de pesquisa antropológica mais científico e rigoroso. É desta forma que enfatiza a pesquisa de campo e dá início a toda uma tradição antropológica neste sentido (Mello, 2001, p.224). Franz Boas é seu mais conhecido representante. Integrante da escola difusionista americana, Boas, no final século XIX, defende em seu artigo *The Limitation of the Comparative Method of Anthropology* (1896), o particularismo histórico, ou seja, a idéia de que toda cultura só pode ser entendida quando entendidos os fatos históricos que deram origem a ela e a mantêm (Laraia, 1999,

p.36). É com Boas que se fortalece a idéia de que todos os povos têm cultura e cada uma delas não pode ser entendida a não ser a partir dela mesma. Existem, assim, culturas. Além disso, elas não se encontram em uma condição linear de evolução. Mas é a partir de Alfred Kroeber, também expoente da escola americana, que o conceito de cultura associa-se ainda mais aos atos humanos e cada vez mais conduz o pensamento à relativização. Em seu artigo “O Superorgânico”, Kroeber diz que “graças à cultura a humanidade distanciou-se do mundo animal. Mais do que isto, o homem passou a ser considerado um ser que está acima de suas limitações orgânicas” (Laraia, 1999, p.37). Com esta afirmação, assume o pensamento de que os comportamentos humanos não são biologicamente determinados, mas dependem de um aprendizado. Para ele, a cultura, mais que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica suas realizações. Ela passa a ser, então, o meio de adaptação do homem aos diferentes ambientes ecológicos, a superação do orgânico. Sendo a cultura aprendida, aquele que aprende recebe uma bagagem de seus ancestrais e é a partir desse aprendizado que se dá o fenômeno cultural.

Outra importante escola é o funcionalismo. Em termos comparativos, podemos dizer que ela se difere do difusionismo por considerar desnecessária uma reconstrução histórica da cultura a fim de compreendê-la. Para os funcionalistas, tanto quanto para os estruturalistas, como veremos adiante, o conhecimento de uma cultura depende do conhecimento da situação presente desta cultura. Estuda, assim, o funcionamento de uma certa cultura num dado momento. Tem como característica marcante a visão sistêmica. Essa orientação procurou explicar a maneira de ser de cada cultura buscando as razões não mais nas origens nem na história, mas na lógica do sistema assumido pela cultura em exame (Mello, 2001, p.240). Esta escola apoiou-se de modo decisivo nas pesquisas de campo. Podemos dizer que foi o funcionalismo quem as “popularizou”. Seus principais representantes são Malinowski e Radcliff Brown. A teoria do primeiro repousa nos conceitos de natureza humana e cultura, que muitas vezes se confundem. Seu estudo é voltado para as diferentes instituições da sociedade. Já em Radcliff Brown, os conceitos básicos são estrutura e função. “Função é a contribuição que determinada atividade proporciona à atividade total (estrutura) da qual faz parte” (Mello, 2001, p.225). Seu entendimento de cultura é exclusivamente sociológico, diferentemente de Malinowski, que firma-se também em uma explicação psicológica. Chega a privilegiar o termo sociedade no lugar do termo cultura e diz fazer sociologia comparada e não antropologia.

Por fim, a escola estruturalista nasce como um refinamento do funcionalismo, segundo o antropólogo brasileiro Luiz Gonzaga de Mello (2001), acentuando a importância do

contexto. As semelhanças entre elas residem na explicação da cultura sem necessidade de uma incursão histórica, na visão de cultura e sociedade como uma totalidade, no apoio na tradição francesa do positivismo e da sociologia, e na propensão a estudar mais a cultura imaterial que a material. Seu fundador e mais conhecido representante é Claude Lévi-Strauss. A noção básica de estrutura em Lévi-Strauss é a de sistema e, por isso, ele fala em estruturas (no plural), pois a noção de sistemas sempre comporta subsistemas. Mas ela seria apenas uma matriz ou modelo de análise construído a partir da observação da realidade social, onde três níveis são percebidos: o nível do funcionamento, o das modificações estruturadas e o das modificações exógenas, que seriam as transformações imprevistas.

A partir do conhecimento destas escolas, iniciantes no estudo da cultura, podemos tirar algumas conclusões da antropologia sobre ela: cultura é causa e consequência de um processo de aprendizado (endoculturação); cultura é a forma dos homens viverem e marcarem presença no mundo como seres humanos; a cultura é múltipla, uma vez que as formas dos homens viverem são múltiplas; a cultura é dinâmica, pois são várias as formas de organizações entre os homens e diferentes suas relações no tempo e no espaço. As demais conceituações de cultura não se distanciam muito destes pontos. Acrescentam, é claro, peculiaridades a cada um deles ou os relativizam, apresentando o caráter dual e contraditório da cultura. Por vezes estes pontos se confundem, e por outras as peculiaridades vem apenas obscurecer o conceito.

Apesar do termo ter sido criado no século XIX, será que a idéia de cultura já estava presente na história da humanidade? Alguns povos antigos viviam de modo a atingir sua plenitude a partir do cultivo do espírito e do cuidado com a natureza e com os deuses². Alguns autores associam esta idéia à de cultura, assumindo, assim, o termo latino *colere*, que significa cultivar, cuidar. Daí vem agricultura, culto, educação. É também deste sentido que retiramos a associação de cultura à posse de conhecimentos, e temos, então, a visão do senso comum de culto e inculto, uma visão simplista e preconceituosa, alimentada pelos detentores dos poderes econômico e simbólico, que separa os poucos que têm cultura dos muitos que não têm.

Mas, e para os gregos? O que era cultura? Não há nenhum termo equivalente a esta palavra, pelo menos de que se tenha conhecimento. Há o *oikos*, que é o ambiente, e o *ethos*, a maneira de habitar este ambiente. Mas poderíamos dizer que juntos eles seriam a cultura? Ou que um deles equivale à cultura? Não seria o *ethos* uma idéia de cultura aceitável? Assim,

² Segundo Guattari, nestas sociedades arcaicas havia uma tamanha interpenetração entre o *socius*, as atividades materiais e os modos de semiotização, que pouco lugar sobrava para uma divisão. Não havia assim, a separação de uma esfera estética distinta de outras esferas como a econômica, social, religiosa, política etc. (Guattari, 1992).

teríamos a associação direta da ética com a cultura. Ou haverá um ponto cego na história do ocidente com relação a este conceito? Bem, fica aqui uma questão que retomaremos em outro ponto do trabalho.

Para muitos antropólogos, uma questão considerável também é a busca pela origem da cultura. Para alguns, o homem produziu cultura a partir do momento em que seu cérebro foi capaz de assim proceder. A cultura seria, então, o resultado do cérebro mais volumoso e complexo (Laraia, 1999, p.54). Já para Lévi-Strauss, a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, que seria a proibição do incesto. Para Leslie White, a passagem do estado animal para o humano ocorreu quando o cérebro foi capaz de gerar símbolos. Para Kroeber foi um salto quantitativo, a partir de um ponto crítico. Já para Geertz, o surgimento da cultura pouco tem a ver com a massa cerebral pois, segundo a paleontologia, o crescimento cortical humano foi posterior ao surgimento da cultura, visto que o Australopiteco (considerado por muitos estudiosos ainda sem cultura), que tinha apenas 1/3 do nosso cérebro, já era capaz de caçar, produzir instrumentos e se comunicar de forma mais avançada que os macacos (Laraia, 1999, p.54-59). Enfim, não só o conceito de cultura é diverso como também as teorias quanto a sua origem.

Retomando a discussão do conceito, mais teorias foram surgindo no decorrer do século XX, além das divulgadas pelas escolas apresentadas. Na década de 70, Leslie White e os neo-evolucionistas definem cultura como um sistema adaptativo, formado a partir de sistemas de padrões de comportamento transmitidos, úteis à adaptação das comunidades humanas aos seus aspectos biológicos. Assim, as mudanças culturais seriam um processo de adaptação semelhante ao princípio de seleção natural (Laraia, 1999). Na mesma época, teorias idealistas da cultura estavam sendo formuladas. Segundo Roger Keesing, são três as abordagens desta teoria: a primeira é de cultura como um sistema cognitivo, visão dos novos etnógrafos, como W. Goodenough, em que se utilizam sistemas de classificação de *folk*³, ou seja, desenvolvidos pelos próprios membros das comunidades. Cultura, neste caso, é um sistema de conhecimentos; a segunda é de cultura como sistemas estruturais, visão desenvolvida por Lévi-Strauss e já explicitada neste capítulo; a terceira e última abordagem é de cultura como sistemas simbólicos, visão compartilhada por Clifford Geertz e David Schneider, embora de forma diferente. Para o primeiro, cultura não é um complexo de comportamentos, mas um conjunto de mecanismos de controle para governá-los. Cultura seria, assim, uma programação, onde existem símbolos que são compartilhados pelos

³ Do inglês: traduz-se “povo”.

membros de um sistema cultural entre eles, e não dentro deles. Ou seja, o símbolo só faz sentido quando há dois lados. São públicos, e não privados. Já para David Schneider, “cultura é um sistema de símbolos e significados que compreende categorias e regras sobre relações e modos de comportamentos. O *status* epistemológico das unidades ou ‘coisas’ culturais não depende da sua observabilidade: mesmo fantasmas e pessoas mortas podem ser categorias culturais” (Laraia, 1999, p.65).

3. Cultura: o que concluem sobre ela

Saindo do campo específico do estudo da cultura, partiremos agora para os estudos conjugadores e sintetizadores. Para Marilena Chaui (2002), cultura seria a “maneira pela qual os humanos se humanizam por meio das práticas que criam a existência social, política, intelectual etc”; “uma invenção da relação com o outro”. Chaui, em seus estudos, também faz divisões dos vários sentidos que a cultura pode ter: posse de conhecimentos (como falamos anteriormente), qualidade de uma coletividade (identidade), arte e humanidades (criação de obras da sensibilidade e da imaginação, assim como de obras da inteligência e reflexão), o oposto de natureza, a segunda natureza, invenção de uma ordem simbólica. Ao relacionar cultura e história, a autora nos aponta o pensamento de dois filósofos: Hegel e Marx. Para o primeiro, o tempo seria o modo como o Espírito se manifesta através de obras e instituições, sendo que cada período de sua temporalidade gera uma cultura específica, que vai se tornando obsoleta até que é substituída por outra. Percebemos aqui a crença na evolução através da idéia de um progresso contínuo. Já para Marx, a história, ou cultura, seria o modo como os homens produzem materialmente sua existência e criam sentido para esta produção. Na relação que estabelece entre cultura e natureza, Chaui nos aponta a visão de Kant, para quem, existia uma grande diferença entre natureza e cultura, sendo a primeira caracterizada pelo determinismo, a relação de causa e efeito, e a segunda pela escolha, a relação entre liberdade e razão. Assim, cultura para Kant é a relação dos seres humanos entre si, com o espaço e a natureza, e o cenário da sabedoria suprema, o fim último da natureza (Chaui, 2002, p.293).

Segundo os estudos do sociólogo Pedro Demo (1987), a cultura tem três faces: pode ser identificação comunitária, modos de produzir e de sobreviver e modos de ser e de querer. Para ele, cultura é um conceito vago, mas quase sempre tratado no contexto institucionalista, pois toda instituição é direta ou indiretamente cultural (Demo, 1997, p.60), uma vez que podemos percebê-las no âmbito das três faces da cultura. Demo aponta uma analogia quase sempre reproduzida: entre cultura e civilização. Mas expõe as diferenças: civilização seria a

transformação de ordem técnica e material, medida pela dominação da natureza pelo homem, enquanto o processo cultural estaria ligado à esfera simbólica valorativa, além de institucionalizante. Outro conceito muito associado ao de cultura é ideologia, segundo Demo, “um sistema teórico-prático de justificação política das posições sociais”, que serve à legitimação de um poder, não através da argumentação, mas da justificação. Assim, é a teoria que existe para justificar as práticas culturais. Esta idéia nos remete a noção de cultura como controle social, aceita por muitos autores. Neste caso, a cultura existe para garantir a ordem moldando os indivíduos à sua maneira.

Em “Dicionário Crítico de Política Cultural”, Teixeira Coelho nos apresenta duas conceituações para cultura: uma ampla, que é a forma que caracteriza o modo de vida de uma comunidade em seu aspecto global, e uma estrita, sendo o processo de cultivo da mente ou do espírito. O autor coloca a cultura como um vasto sistema de significações, e sua conclusão sobre o termo é de que ele engloba representações da vida e do mundo que fornecem conhecimento, reconhecimento e auto-conhecimento. As práticas culturais são, assim, práticas de inserção do homem no mundo. Coelho nos apresenta também a visão dos estudos do imaginário, onde cultura seria um circuito metabólico, simultaneamente repetitivo e diferenciado, que se estabelece entre o pólo das formas estruturantes (organizações e instituições) e o pólo do plasma existencial (o instituinte) (Coelho, 1999, p.105).

Um estudo antropológico, que sintetiza e abrange diversas idéias de cultura, foi realizado por Luiz Gonzaga de Mello, em “Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas”, que já utilizamos como referência para a explanação das idéias principais das escolas da antropologia. No capítulo sobre o conceito de cultura, afirma que esta é todo o conjunto de obras humanas, o que distingue os homens dos outros animais, sendo que a diferença está na consciência presente no ato humano. Já de início define a cultura como um processo coletivo e abrangente, que envolve também o mundo natural. Neste capítulo, nos aponta o conceito de Lévi-Strauss, que reproduziremos aqui como um pensamento que demonstra o caráter funcional / operacional do conceito (Mello, 2001, p.42):

Denominamos cultura todo o conjunto etnográfico que, do ponto de vista da investigação, apresenta, com relação aos outros, afastamentos significativos. Se, se procura determinar afastamentos significativos entre a América do Norte e a Europa, tratar-se-ão as duas como culturas diferentes: mas, supondo-se que o interesse tenha por objeto afastamentos significativos entre, digamos, Paris e Marselha, estes dois conjuntos urbanos poderão ser provisoriamente construídos como duas unidades culturais. Como o objeto último das pesquisas estruturais são as constantes ligadas a tais afastamentos, a noção de cultura pode corresponder a uma realidade objetiva, apesar de permanecer em função do tipo de pesquisa considerado.

O autor revela ainda as principais acepções do termo na antropologia, construídas, ao longo do tempo, sob a forma de oposições. Aqui, concluímos que há uma fragmentação neste pensamento, pois construir oposições é não aceitar o caráter dual e complementar destes aspectos da cultura, e há dificuldades em se estabelecer uma idéia sobre ela. A primeira oposição que se faz é entre cultura objetiva e subjetiva. Esta seria o conjunto de valores, crenças, conhecimentos, enfim, de experiências presentes em cada indivíduo. A cultura objetiva seria, então, a exteriorização desta subjetividade. Acredita-se que a cultura subjetiva fornece os padrões individuais de comportamento, mas o autor faz questão de deixar clara sua opção pela idéia de que o comportamento é resultado da relação entre ambas. A segunda oposição faz-se entre cultura material e não-material, sendo a primeira a soma de artefatos que resultam da utilização de uma tecnologia e a segunda as ações, hábitos, aptidões, significados e conhecimentos. Não haveria algo familiar com a primeira oposição? A terceira é entre a cultura real e a ideal, mais clara de entendermos sem muitas explicações. A real é, então, aquilo que concretamente as pessoas fazem no cotidiano, e a ideal, o que as pessoas acreditam que deveriam fazer. Estas duas definições, apesar de claras, confundem-se também com as de cultura objetiva e subjetiva ou, para Hoebel, cultura manifesta e não-manifesta, quando ele conclui, através de uma fábula, que “tudo depende das coisas pelas quais a gente aprendeu a se interessar” (Mello, 2001, p.46).

Mello também elenca as principais características da cultura (p.47-61). A primeira, e mais básica de todas, é ser simbólica, pois é este caráter que permite que ela seja social e transmitida. Neste caso, a cultura é como se fosse “a memória coletiva que reconstrói toda a experiência dos grupos e das sociedades”. A outra característica, já apontada, é ser social, pois o símbolo supõe dois pólos: um emissor e outro receptor. Aqui, a diferença entre cultura e sociedade está em que a cultura só existe porque existem pessoas se relacionando, ou seja, a sociedade. Mas a distinção entre cultura e sociedade não é tão clara assim. Podemos exemplificar com a divisão que Kingsley Davis, em “A sociedade humana”, faz do fato social. Há o fato bissocial, comum entre os animais e herdado pela hereditariedade, a exemplo das organizações de formigas e abelhas, e o fato sócio-cultural, próprio dos seres humanos e herdado pela cultura. Mas, frente a esta divisão, Mello nos deixa uma dúvida, que também faremos questão de deixar aqui, por ser uma daquelas questões que suscitam um trabalho à parte: “será que os fenômenos superorgânicos não são os mesmos que os orgânicos, distintos apenas em seu grau de complexidade?”. Outra característica da cultura é não apenas ser dinâmica, como também estável. Podemos perceber que muitas culturas

tendem a ser conservadoras, demorando para absorver uma mudança. Mas absorvem, e isto se relaciona a mais uma de suas características: ser seletiva. Cultura é, então, um processo contínuo, que implica sempre reformulações. É também universal, como fenômeno, e regional, como formas de ocorrer este fenômeno. Por fim, é tanto determinante quanto determinada. Nesta conclusão de Luiz de Mello podemos ver com clareza a aceitação da contradição, que não é vista como algo desestruturador, mas como algo inerente à vida, encerrando a idéia de complementaridade. Os contrários não existem como unidades independentes, mas interdependentes, como a dialógica nos mostra. Assim como a dialógica do *yin* e do *yang*, onde os opostos são dois lados da mesma face, sendo que parte de um está contida no todo do outro e vice-versa.

4. Problemas da indefinição e dificuldades do conceito

Diante de tanta conceituação e questionamento – e de conceitos e questões muitas vezes bem próximos – é que autores contemporâneos, em seus estudos, defendem idéias agrupadoras e amplas sobre a cultura e até mesmo o abandono do termo. Para Edgar Morin, podemos ver a cultura como a relação homem-sociedade-mundo, um sistema que faz comunicar uma experiência existencial a um saber constituído, uma vez que ela abarca sentidos como domínio psico-afetivo, personalidade, sensibilidade, código e estrutura e aspecto existencial (Morin, 1986, p.75). Já para Félix Guatarri, cultura seria um conceito reacionário, uma “maneira de separar atividades semióticas (atividades de orientação no mundo social e cósmico) em esferas às quais os homens são remetidos. Tais atividades, assim isoladas, são padronizadas, instituídas potencialmente ou realmente e capitalizadas para o modo de semiotização dominante, ou seja, simplesmente cortadas de suas realidades políticas” (Guatarri, 1986, p.15). Esta é uma idéia que podemos observar, também, na frase de Andre Green, que diz que “toda cultura é essencialmente paranóia. Ela só garante a sua identidade pela negação das outras” (In: Enriquez, 1994, p.85).

Em Roque Laraia (1999), vemos uma tentativa clara de definição. Para ele o homem se diferencia dos outros seres pela possibilidade da comunicação oral estruturada e complexa e pela capacidade de fabricação de instrumentos capazes de tornar mais eficiente o seu aparato biológico, e isto seria a base da cultura. Assim, para ele, uma compreensão exata do conceito de cultura significa a própria compreensão da natureza humana. Mas nos perguntamos o que seria uma compreensão exata deste conceito quando são muitas as suas faces e diferentes as conclusões dos vários estudos. Cultura associa-se à educação, à arte, à

civilização, à identidade, à sociedade, à ideologia. Falamos em multiculturalismo, transculturalismo, culturas específicas, identidade cultural, *marketing* cultural, encaixando a palavra cultura em variados sentidos e diversas expressões. O que podemos entender de cada uma delas a partir das idéias aqui apresentadas? Quais os problemas que podem trazer tanta indefinição, ou melhor, tantas definições?

Para nós, o que fica claro é que a cultura só pode existir nesta diversidade de conceituações. Já dizia Lévi-Strauss: “todas as versões pertencem ao mito”. Mas não cabe ficarmos tentando encontrar quais definições são certas, quais são erradas, se elas se complementam ou não. Cabe buscarmos um entendimento de cultura que concilie estas diferentes visões, pois a confusão no entendimento nos prende na palavra e nos faz esquecer o principal: como nós nos relacionamos e vivemos e como nosso modo de viver no mundo afeta este mundo e as nossas relações.

É este nosso modo de viver a base da idéia de cultura, o que podemos perceber em todas as definições apresentadas. Afinal, a cultura só existe porque existimos. É uma concepção nossa a partir de uma percepção de nossas diferenças em relação aos outros seres vivos. Uma árvore para nós é uma árvore porque assim a concebemos. Mas a questão principal é como vemos esta árvore. Nossa resposta reflete nosso modo de pensar sobre a vida e a realidade. Assim, buscaremos uma idéia de cultura que dê conta da complexidade dos fatores que envolvem esta realidade. Em meio a tantas definições e usos da palavra cultura, e ainda a uma banalização pela mídia, fica inviável trabalhar com o conceito. Neste contexto fragmentado, a cultura parece ter se perdido, pois pode ser usada como trunfo em qualquer ocasião que se busque unificar um povo, fortalecer uma ideologia ou difundir um pensamento específico.

É partindo deste ponto que iremos abordar, no próximo capítulo, as tensões do mundo contemporâneo e os horizontes que se colocam dentro destas tensões que presenciamos e ajudamos a construir, para, então, depois, nos perguntarmos: o que é cultura hoje? E o que pode ser a cultura hoje? Ou seja, como vemos a árvore e como podemos vê-la? Quais são as possibilidades emergentes em um mundo que privilegia a superficialidade e a materialidade? Será que cabe mantermos sentidos estritos para a cultura ou a eterna discussão do que faz parte da cultura e do que não faz, quando convivemos com domínios e tolhimentos de singularidades no mundo do paradigma do capital, e quando se fortalecem conflitos identitários e exclusões? Ou cabe criarmos um novo sentido para ela a partir de um pensamento complexo, ecológico, que nos traga a unidade que se constrói das diferenças?

Tensões e horizontes contemporâneos

1. Tensões

“Meus heróis morreram de overdose, meus inimigos estão no poder. Ideologia, eu quero uma pra viver.”

(Cazuza)

1.1 Globalizações perversas

O que estamos vivendo hoje? O que estamos construindo? Como nossas ações têm afetado o planeta e as nossas relações? Que características de nossa época podemos elencar? Por um lado, o que vemos pode não agradar. Nem ao menos temos a certeza de termos a coerência de uma época, como coloca Jameson (1996), pois vivemos uma “surdez histórica”, onde os afetos se esmaeceram, as pessoas se tornaram mercadorias, os sujeitos se fragmentaram e símbolos e valores são ditados pelo mercado, tendo a mídia como cúmplice.

Assistimos à violência de graça a todo instante, na televisão, na rua, no ônibus; à guerras sangrentas que parecem não ter solução nem fim. Somos atacados constantemente por marcas e mensagens para que façamos nossas “livres escolhas”. Há poluição visual e sonora. Lixo, gases poluentes, manipulação da informação, exploração de mão de obra, aquecimento do mundo, xenofobia. Uns dizem que a água potável está chegando ao fim, outros que há uma conspiração a favor da destruição da humanidade, outros ainda que os países mais pobres se entregarão ao domínio econômico e subjetivo dos países ricos. Nosso pensamento dominante criou o princípio da autodestruição. Hoje podemos destruir toda a biosfera de 25 formas diferentes (Boff, 2002, p.1). Com tantas visões e previsões cruéis, a resposta para nossa pergunta inicial é de que parecemos viver um pandemônio. Uma crise ecológica e humana sem precedentes e sem muitas perspectivas, em que estamos construindo um mundo que não se sustentará no futuro. Não que concordemos com estas afirmações, mas é nossa intenção nesta parte do trabalho discutirmos e expormos um pouco desta crise atual que vivenciamos.

Uma das questões que se colocam ao pensarmos a atualidade é a globalização. Mas o que é globalização? Segundo o geógrafo Milton Santos, a globalização se dá em duas esferas: a da fábula e a da perversidade (Santos, 2000, p.18). A esfera da fábula traz um mundo

interligado, onde todos estão ligados a todos em uma aldeia global. A grande fantasia, desta forma, é a do mundo solidário, tal como nos fazem crer os agentes desta globalização perversa, quando na verdade grandes empresas tentam se beneficiar de uma suposta morte do estado e de explorações diversas, e quando fortalecem-se guerras identitárias por todo o mundo. Neste caso, os resultados são desastrosos. Não há uma aldeia global efetiva, e entre os agentes da globalização da técnica (Santos) e da informação (Manuel Castells)⁴, o que há é um constante desejo de acumulação.

Já de acordo com Montserrat Guibernau (1997), a globalização implica na intensificação das relações sociais no mundo inteiro, o que não deixa de ser verdade também para Milton Santos, que diz que, apesar de tudo, somente agora a humanidade pode identificar-se como um todo e reconhecer sua unidade (Santos, 2000, p.170). Para Guibernau, a globalização pode ser abordada a partir de três perspectivas (Guibernau, 1997, p.139): a do caráter global do sistema de estado nacional, em que este tornou-se o ator político por excelência numa escala global; a do capitalismo como uma influência fundamental no que diz respeito à ordem econômica; e a da existência de um comunidade científica global, onde um constante fluxo de informações permite uma rápida difusão de idéias. Mas para os estudiosos mais otimistas, a globalização não aconteceu. O que há é uma globalização econômica. Uma globalização total implicaria em união de diferenças, aprendizado mútuo, tolerância e compreensão. Enfim, algo um pouco mais complicado que o que dizem por aí. Neste caso, poderíamos chamá-la de universalização, palavra que, como defende Milton Santos, carrega o sentido de um mundo interligado e solidário. É a globalização fábula tornando-se real.

A globalização econômica foi literalmente uma criação. Seu processo foi elaborado pelos grandes países capitalistas (G-7), por empresas multinacionais e por instituições financeiras globais, nas quais se destacam o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização Mundial do Comércio (OMC), criadas expressamente para orientar o caminho da globalização econômica (Capra, 2001, p.150). O que podemos afirmar sobre esta globalização é que ela vem trazendo tristes conseqüências para o meio ambiente e as relações humanas. A ganância dos países detentores do poder econômico (e aqui incluímos não apenas seus governos, mas demais instituições e empresas) faz-nos acreditar que estamos sendo levados a um colapso. As multi e transnacionais são grandes exploradoras de mão-de-obra e

⁴ Assim é definida porque se dá através de redes criadas por grandes máquinas, que surgiram com os avanços da tecnologia da informação, a partir da revolução da microeletrônica, dos computadores e das telecomunicações, idéia difundida por Manuel Castells (Capra, 2001).

de recursos naturais, especialmente nos países pobres. Dados do Jornal do Brasil⁵ mostram que grande parte da Índia sofre hoje com a seca devido a exploração da água pela Coca-Cola. É conhecida também a história da Nike e a exploração de mão-de-obra nos países pobres da Ásia. Com baixíssimos custos na produção, o lucro sobre cada tênis de U\$100,00 é astronômico. Além disso, podemos citar vários outros exemplos, dentro mesmo do Brasil. A exploração dos recursos da Amazônia por empresas européias, japonesas e norte americanas, muitas vezes com apoio de empresas brasileiras e vista grossa da fiscalização, é antiga e vem destruindo boa parte da mata e praticamente eliminando as possibilidades de prosperidade do trabalho das populações da floresta. Assim como os latifúndios de monocultura e os pastos destróem a vegetação e invadem terras indígenas, também a poluição das indústrias, incluindo-se aí o lixo tóxico, vazamentos de óleo, emissão de gases poluentes etc, são responsáveis pela extinção da flora nativa dos países e de sua fauna. O Brasil hoje só possui 7,2% da mata atlântica que possuía nos tempos de sua descoberta pelos portugueses⁶. Não podemos esquecer também que a biopirataria colabora neste sentido. Outra contribuição negativa de grande parte das indústrias, são os danos causados às populações que vivem em seus arredores. Sem análises de impacto e planos de redução de seus aspectos negativos, estas indústrias destróem casas, famílias e o pouco ar que restas a estas pessoas. Neste mesmo caminho, não podemos deixar de fora a questão dos transgênicos. Em um mundo onde famílias inteiras passam fome⁷ e buscam um pedaço de terra para produzir, a solução que os governos, junto à empresas multinacionais, dão para este problema está nos alimentos transgênicos, um tipo de alimento modificado geneticamente dos quais não se conhecem efeitos sobre a saúde humana, que comprovadamente diminui a biodiversidade⁸, e que são patenteados pelas mesmas multinacionais tão faladas em nosso texto. Aliás, não é por menos que as citamos. Basta olharmos os efeitos de suas políticas em nossos pais, companheiros, amigos e nas pessoas que correm todos os dias para não chegarem atrasadas e produzir mais que o suficiente para suas empregadoras lucrarem mais que o suficiente. O que vemos não são

⁵ Caderno JB Ecológico n.º 1, 2003.

⁶ Ver site www.bioatlantica.com.br.

⁷ O último relatório da FAO, agência da ONU para alimentação, divulgado em novembro de 2003, estima 842 milhões de famintos pelo mundo, sendo a maioria da Ásia e da África. Nos países pobres, aumenta em torno de 5 milhões o número de famintos por ano. (BBC.com, 25/nov/03).

⁸ Artigos publicados no final de 2003 na *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* comprovam que plantações transgênicas diminuem a biodiversidade, pois são resistentes a fortes herbicidas (produzidos pelas empresas Monsanto e Bayer) que destróem espécies vegetais e animais, incluindo flores, borboletas e plantas medicinais. A pesquisa foi realizada na Europa durante 3 anos em 200 plantações diferentes (Scientific American Brasil, n.º 20, jan/04).

boas empresas que zelam pela qualidade de vida de seus funcionários (mesmo que assim elas façam parecer, com informativos e comerciais onde repetem os jargões da responsabilidade e da sustentabilidade), mas sim empresas que zelam pela qualidade da produtividade de seus funcionários, tão cansados e sem esperança. Mas tudo bem, o que vemos também não são bons governos...

Mas nem só deste tipo de exploração vive a globalização perversa, usando novamente um termo muito feliz de Milton Santos. Uma das idéias corrente nos estudos sobre este fenômeno é a de tentativa de imposição de uma só cultura, de homogeneização. Alguns teóricos acreditam que estamos vivendo um novo imperialismo, conduzido pelos EUA. O domínio das salas de cinema por filmes norte americanos, a avalanche de marcas e a ilusão de que “na América” se ganha dinheiro rápido, são evidências que podem nos levar àquela conclusão. Sim, tentativas de domínio existem, mas não acreditamos na homogeneização. Essa seria uma visão um tanto ingênua. Isto é até mesmo impossível, pois uma identidade global implicaria, segundo Guibernau (1997, p.142) em um passado comum para todos os povos, o que é inviável, e na eliminação da diferença em relação ao outro, que é a característica essencial da identidade. Acrescentamos ainda que uma só identidade implica em símbolos que deveriam ser conhecidos por todos. Mas essa ilusão a globalização perversa cria: a do discurso único do mundo (mais uma vez a globalização como fábula, de Milton Santos). Não é isso que as marcas fazem? Elas não são símbolos do mundo atual, que carregam consigo o espelho e o reflexo de uma sociedade escrava do consumo exacerbado e diário de inutilidades? Algumas até mesmo substituem antigos símbolos pátrios e religiosos. O “M” do Mc Donald’s é tão conhecido quanto a cruz no Ocidente, e talvez mais popular, inclusive entre as crianças, principal público-alvo de sua propaganda. Se nos anos 70 os Beatles eram mais famosos que Jesus Cristo, nas palavras de John Lennon, hoje nossas palavras dizem que o Mc Donald’s alcançou este status. Este mito do discurso único do mundo cria a fábula da aldeia global e nos dá a perspectiva de que o mundo é, então, único e igual para todos. A Internet é vista como o meio de comunicação básico desta aldeia. Mas como podemos falar em aldeia global em meio a tanta desigualdade social?

Um outro ponto a ser levado em consideração, aliás, de extrema importância, é a manipulação da informação pelos meios de comunicação. De diversas formas, mais com um único objetivo: poder. Na TV a disputa é pela audiência, que dá visibilidade e assim, atrai anunciantes, que dão dinheiro, e atraem visibilidade, que dá mais dinheiro pois atrai mais anunciantes. A briga das emissoras brasileiras de canal aberto é patética. Os programas se banalizam, o número de comerciais aumenta expressivamente, e nos expomos a isto como

robôs, fascinados pelas imagens, em uma relação totalmente unilateral; presas de nosso *voyerismo*. Além desta disputa baixa das TVs, as rádios se entregam aos jabás das multinacionais da indústria fonográfica, como bem popularizou o músico Lobão. Não é preciso muito esforço para percebermos isto. Basta passarmos um único dia ouvindo uma única rádio.

Mas e a Internet, que acabamos de colocar como meio por onde a idéia de aldeia global se fortalece? Não seria um espaço mais democrático? É sim uma faca de dois gumes. Quem garante a veracidade das informações dos sites? Quem consegue escapar da superficialidade que a rede impõe? Ficamos muito vezes alucinados frente ao computador, lendo um pouquinho de cada texto publicado, vendo uma foto aqui, jogando ali, batendo um papo acolá. Neste caso, não seria a rede o problema, mas, obviamente, o uso que dela fazemos, como acreditamos que as coisas se dão. Compartilhamos com as idéias de Fritjof Capra (2001) quando ele diz que “o problema atual não é a tecnologia, mas a política e os valores humanos”. Mas o conteúdo da grande rede é também superficial, o que não impede de dizermos que o tempo o está melhorando. E parece que se isto não acontecesse ela estaria fadada ao fracasso. Pelo menos, assim acreditamos e é isto que nos leva a crer na possibilidade da Internet vir a ser divulgadora de novos valores.

Os jornais e revistas são outra mídia de difícil acesso, assim como as rádios e TVs, por procurarem o imediatismo e a simplismo e, muitas vezes, o polêmico. Mas o próprio fato de serem meios de comunicação de massa já facilita o tipo de atuação que têm. Os meios que atingem a grande massa precisam agir rápido – pois o mundo agora se diz globalizado e a população cresce a cada dia – privilegiar os fatos puros e simples, fáceis assim de serem absorvidos, pois a inclusão do contexto despenderia muito tempo (e tempo é dinheiro), precisam ser de “fácil digestão”, para não ocupar muito a cabeça do trabalhador, que deve estar voltada para a produção no trabalho, e não podem criar muitas revoltas, para que, assim, não parem de vender ou reverberar em nossas cabeças. Nesta globalização do gosto, da moda e da opinião “da hora” sobre todas as coisas, fruto também da globalização econômica, não se comenta muito. Pode gerar revoluções. E disto, estes veículos têm medo. Fazem, inclusive, campanha contra, mesmo que não sejam perceptíveis.

Diante de tanto pessimismo, podemos ainda elevar a economia ao posto de grande ciência da contemporaneidade, intrínseca hoje no capitalismo mundial como uma brutal técnica de criação de riqueza por si mesma, totalmente desvinculada do *oikos*, diferentemente de seu significado na Antiga Grécia, quando tinha por objetivo atender às carências da casa – moradia, cidade, planeta – (Boff. In: Sader, 1999, p.33). E a estatística ao posto de grande

espelho do mundo. É através dela que refletimos como vivemos, o que gostamos, o que fazemos e até o que iremos fazer. O valor que carregam os números hoje em dia é inigualável. Talvez por darmos tanto *status* ao dinheiro. Os números exercem tanto fascínio nas pessoas quanto uma explosão no universo. Assim, é fácil acreditarmos nas estatísticas isoladas de qualquer contexto da revista semanal ou do programa de domingo à noite. A estatística não busca o por quê, nem dá conta também de tal informação. O problema é usá-la separadamente, como única fonte de informação. É este mito da estatística como espelho que a mídia vem ajudando a fortalecer. Mais uma vez voltamos a questão da superficialidade de suas informações. Os motivos já expomos. Quanto à economia, muito ligada ao trabalho estatístico, o que podemos dizer é que vem sendo colocada como a ciência de nosso tempos. O que isto nos traz são reduções da cultura e demais relações às relações econômicas. Um pouco mais sobre isto falaremos em tópico adiante, ao enfatizarmos o consumo na atualidade.

Diante de guerras declaradas e não declaradas (declaradas quando Bush vai em rede mundial declarar guerra ao Iraque, e não declaradas quando empresas de comunicação usam seu público como desculpa para as suas disputas), da crescente miséria e pobreza na África, Oriente e América Latina (consequência de explorações externas e internas), da explosão demográfica que atinge inúmeros países, da crença na cidade como o local de construção de uma vida melhor (pela falta de recursos no campo, filha do descaso dos governos, das pressões políticas e da falta de dinheiro para investir) e todas as suas consequências (favelas, degradação do meio ambiente, aumento da população de rua), do apoio intenso à pesquisa e produção de tecnologias destruidoras, quando temos alternativas de tecnologias baratas e favorecedoras da vida, da falta de acesso de muitas crianças à educação, e também da baixa qualidade de nossa educação, voltada ao mercado de trabalho “globalizado e competitivo”, enfim, de uma infinidade de fatores contrários à vida e à humanidade, nos perguntamos: haverá saída? Como, afinal, mudar tudo isto? Pelo conhecimento da origem do problema?

Mas a origem já se perdeu. A teia da vida humana parece ter dado vários nós cegos, e está habitada por um inseto destruidor de suas ligações, o que pode impedir que ela, apesar de forte e segura, mantenha-se como teia por muito tempo. Por quê, já não sabemos dizer. Qual seria a intenção em destruímos a nossa própria vida? Insatisfação? Mas com o quê? Temos que encontrar este inseto para acharmos nele o por quê, e aí então, não matá-lo, mas buscar nele a força para mudar. Diante do horror que talvez ele represente, pensaremos com mais cuidado sobre o que estamos fazendo. Talvez, então, a vida possa fazer mais sentido. Pena que ainda temos muito a dizer sobre as tensões que envolvem a discussão da atualidade, pois infelizmente “a globalização é muito menos um produto das idéias atualmente possíveis, e

muito mais o resultado de uma ideologia restrita estabelecida” (Santos, 2000, p.159). Adiante, desenvolveremos dois tópicos que ainda incomodam muito as mentes inquietas e insatisfeitas com os modelos que temos a disposição. Depois então, voltamos a conversar sobre as possibilidades de transformação, porque esta é mais do que necessária.

1.2 Conflitos de identidades

Questão central na discussão atual, as identidades parecem assumir cada vez mais um caráter fundamentalista por um lado e de integração por outro. Seria uma contradição? Sim, mas a vida se faz por contradições. Sobre isto, Edgar Morin nos traz uma frase do termodinâmico Henri Atlan: “o ser vivo vive na temperatura de sua própria destruição” (Morin, 2002). Somos tanto seres autônomos quanto dependentes.

A medida que os conflitos se dão e geram guerras, seguidas de mortes de inocentes, desestabilização econômica e outras anomalias, na mesma linha fortalecem-se os movimentos de integração entre os povos por todo o mundo. Podemos dizer que ambos são uma tendência contemporânea: a “individualização identitária” e a união. Mas tendemos a acreditar, ou queremos acreditar, que uma mudança está ocorrendo, e o lado que mais se fortalece é o de união e respeito entre os povos. Mas por enquanto nos limitaremos a expor os conflitos.

São conhecidas as tensões existentes no Oriente Médio. Assim como também as intervenções de outros países nestas tensões. Interessados no apoio político de alguns deles, seja por suas riquezas ou por suas localizações estratégicas, países como os EUA intervêm ao seu bel prazer em conflitos sangrentos, podendo mudar de posição conforme seus interesses⁹. Aqui percebemos como a busca de um poder político e econômico beneficia-se de uma luta de identidades. Na verdade, para o povo que participa das lutas e dos grupos terroristas, a motivação é a religião, sempre ligada a promessa de salvação, ou a manutenção da identidade do país, usadas como pretexto pelos donos do poder para conquistar estas pessoas, já que para eles a motivação é política e econômica. Bem diz Guattari, quando coloca a identidade como um conceito reacionário, assim como a cultura. Segundo ele, “ao invés de reificar uma noção como a da cultura de um grupo social, poderíamos talvez falar, com mais vantagem, de um agenciamento de processos de expressão”. A identidade constitui, assim, o nível da “territorialização da subjetividade”. (Guattari, 1986, p.70). Dentro desta idéia, a noção de

⁹ No documentário “Tiros em Columbine”, o cineasta norte-americano Michael Moore, mostra imagens de Bin Laden e seu exército sendo treinados pelos EUA. Hoje, este mesmo país o proclama seu maior inimigo de estado.

identidade cultural tem implicações desastrosas, pois lhe escapa justamente toda a riqueza da produção semiótica de uma etnia, grupo social ou da sociedade, visto que ela cristaliza a dinâmica de um povo.

Desta forma, a idéia de fortalecimento de uma identidade pode reforçar preconceitos. Especialmente no mundo de hoje, onde este conceito parece desgastado. A identificação começa a assumir o lugar que antes foi da identidade, no conceito de identidade pós-moderno, em que o sujeito assume identidades historicamente definidas e não biologicamente ou geograficamente. (Hall, 2001, p.13). Há uma certa dificuldade dos governos em aceitar isto, pois seria negar toda uma unidade cultural. Também a mídia e a publicidade insistem nesta questão, como se manter a crença na unidade cultural evitasse conflitos. Mas eles só se fortalecem. A medida que me coloco como aquele que leva a bandeira de uma cultura, o outro passa a ser estranho (ainda mais). O extremo deste caso pode deixar passar grandes oportunidades de crescimento junto ao outro. Segundo o sociólogo Eugène Enriquez, não existe uma cultura unificada (Enriquez, 1986, p.99). Toda sociedade é diversa, mas muitas insistem em manter o mito da “Unidade-Identidade”, que não aceita as diferenças. A manutenção deste mito cria sistemas fechados, que não permitem a liberdade individual e a mudança, diferente dos sistemas abertos, capazes de criar inovação social. As conseqüências que se seguem quando uma sociedade se deixa enganar pela “Unidade-Identidade” são: o desaparecimento do indivíduo, que é classificado de acordo com papéis definidos na sociedade e, assim, não percebido como uma pluralidade de identificações e um organismo complexo; o aparecimento do narcisismo das pequenas diferenças, que permite uma satisfação cômoda do instinto agressivo pelo qual a coesão da comunidade é facilitada, e o desenvolvimento do fanatismo e do racismo, em que o outro passa a ser uma ameaça. Resume Enriquez: “quanto mais unificada se quer uma cultura, mais intolerante ela se torna, mais ela deseja a morte das outras ou, pelo menos, a sua conversão” (1986, p.101-103).

Este desgaste do conceito de identidade que colocamos, deve-se à crise atual das antigas instituições. A família patriarcal, centrada na figura de um chefe de família autoritário, não é mais exclusividade. Hoje, famílias são chefiadas por mulheres, constituídas de casais homossexuais, mantidas apenas pelo pai, pela mãe ou por adolescentes, e o casamento no papel não é mais tão consagrado e contemplado. O Estado já não tem mais a força que tinha antes, o que não significa que está morto, como preferem acreditar alguns agentes privados da globalização. Seu poder hoje consiste na mediação, mesmo que ele se coloque contrário a esta posição. Os partidos políticos já não são a única forma de luta por ideais, alguns se limitando em concentrar esforços nas campanhas eleitorais, caindo no mesmo buraco da televisão na

guerra de audiência. Organizações da sociedade civil fazem hoje muito mais que alguns governos e partidos podem fazer, por se concentrarem em objetivos específicos e trabalharem mais dentro da realidade das comunidades em que atuam, pois são geridas pela população para a população. Mesmo organizações mundiais organizam-se dentro dos vários países para as lutas locais, sem perder a visão dos problemas universais, buscando conciliar o que é feito localmente com o que acontece globalmente. Mas também não podemos deixar passar que a “moda da solidariedade e da atitude responsável” cria organizações que apenas existem para lavagem de dinheiro e propaganda eleitoral. Algumas das chamadas ONGs são presididas por empresários sonegadores e aspirantes a um cargo político. Ainda há o fato de que, se estas organizações trabalham para solucionar problemas sociais, elas deveriam se desfazer quando o problema fosse solucionado. Mas será que isto aconteceria? Esta é uma questão delicada. Pode-se, assim, muito bem, trabalhar de forma que o problema jamais deixe de existir. Mas o que há de haver é respeito pela causa que se luta. Entrega e completa devoção, para que ela não dependa da sua existência. E este é, ou deveria ser, o espírito de organizações como as que acabamos de falar. O espírito tranqüilo de quem sabe que um dia tudo vai mudar, pois um dos pontos centrais da vida é a mudança. O filósofo Heráclito já dizia na Grécia Antiga que não há como entrar no mesmo rio duas vezes. Quando você voltar a ele, ele já não será o mesmo.

Assim também instituições como a Igreja, os órgãos públicos e empresas seculares estão se transformando. Ao mesmo tempo que surgem novas formas de trabalho, motivadas por outras questões que não a carreira ou o salário, novas religiões e o crescimento de outras antes pouco conhecidas no ocidente, como o budismo, e surgem também novas formas de espiritualidade, independente de religião, os instituídos locais de trabalho e oração se transformam para se adequar aos novos tempos. Mesmo que isto leve tempo e custe um esforço fenomenal, afinal transformar tradições não é lá muito fácil. Tudo isto vem do fato de que os grupos se organizam por afinidades, identificação com certas idéias e atitudes. É o que conta em um mundo onde somos estimulados de todas as formas por todos os nossos sentidos. Onde temos acesso a tantos diferentes mundos pelo mundo. Mas não podemos esquecer que este é um dos caminhos atuais. Na outra corrente temos as tentativas de manutenção da ordem e da identidade nacional, muitas vezes violentas, e a falta de acesso de muitos a meios como a Internet, que amplia o conhecimento das diferenças.

Mas as viagens entre países, outra forma de unir diferenças, são mais fáceis e mais constantes hoje em dia, sejam vários os motivos. O que isto gera também são duas vertentes. Alguns países se fecham, outros se abrem. Povos se misturam, fazendo surgir novos povos,

enquanto outros se repelem. Um interessante fenômeno é o fechamento de países europeus. Apesar das inúmeras leis de direitos humanos, de facilitação do turismo e de proteção ao imigrante existentes na Europa, nem sempre o que vemos são recepções cordiais dos europeus aos outros povos do mundo, quando não o vêem como exóticos ou perigosos. Talvez pelo fato de serem filhos de uma civilização antiga, que se fez por guerras de afirmação identitária. Mais uma vez recorremos aqui a Milton Santos, quando afirma que a globalização agrava a heterogeneidade, dando-lhe um caráter ainda mais estrutural. Para ele, os indivíduos não são igualmente atingidos por este fenômeno, cuja difusão encontra obstáculos na diversidade de pessoas e lugares (Santos, 2000, p.143). Enfim, vivemos em um mundo de diferenças desde o surgimento de nossa espécie e ainda não aprendemos a conviver com elas.

1.3 O paraíso do consumo

Para darmos um fim a este pessimista estudo da atualidade, falaremos sobre a importância do consumo. Importância tanto para a formação dos valores individuais e sociais hoje, quanto a importância que é dada a ele.

A valorização excessiva do consumo é fruto de uma estrutura mundial de distribuição de produtos e de difusão de certos valores através da publicidade. Valores como a competição, a valorização de certos tipos sociais ou físicos, estimulando o preconceito e mascarando as diferenças, o falso poder dado às celebridades, a ditadura da moda, só para citar alguns. O que parece haver é uma guerra de marcas gerenciadas por grandes grupos empresariais na conquista de territórios mentais. Assim, as marcas ganham o peso de uma política, de um livro ou da família na formação de uma pessoa. Mas o que dizem é apenas “compre-me e você será feliz”. O que gera conseqüências, por vezes, desastrosas. Tudo isto são faces de uma Capitalismo Mundial Integrado - CMI (Guattari, 1986). Neste sistema dominante atual o indivíduo é serializado e massificado, e consumidor de uma subjetividade padronizada (Guattari, 1986, p.33). Esta subjetividade do CMI é manufaturada e, como uma produção industrial atual, se dá em escala internacional.

O consumo vicia. E hoje tudo se consome, e o consumo torna-se inseqüente. E o que é pior, para consumir é necessário ter dinheiro. E dinheiro é algo escasso para a maioria da população mundial. O relatório de 1999 do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento registrou que, no Brasil, os 20% mais pobres dividiam 2,5% da renda nacional, enquanto os 20% mais ricos, 63,4% desta renda. Em 1998, a fortuna das 200 pessoas mais ricas do mundo somava US\$ 1,042 trilhão, o equivalente à renda total de 41%

da população mundial (Frei Betto. In: Sader, 1999, p.18). É no contexto destes absurdos que pessoas se endividam, numa sede de consumir além do que precisam, movidas por um desejo desenfreado de possuir, alimentado pelo ego, que apenas deseja a posse destituída de valor. É o possuir por possuir, porque é moda, todos têm ou fazem. Ghandi já dizia: “a Terra é o suficiente para todo o mundo, mas não o é para os consumistas” (Boff, 2002, p.3). O poema n.º 9 do *Tao Te Ching* pode exemplificar bem como nos tornamos pequenos diante do consumo do supérfluo:

Só se pode encher um vaso até a borda.
Nem uma gota a mais.
Não se pode aguçar uma faca, e logo testar a sua agudeza.
Não se pode acumular ouro e pedras preciosas,
sem ter lugar seguro para guardá-los.
Quem é rico e estimado, mas não conhece a sua limitação,
atrai a sua própria desgraça.
Quem faz grandes coisas, e delas não se envaidece,
esse realiza o céu em si mesmo.

Conhecedores dos sentimentos “humanos demasiado humanos”, publicitários e empresários apenas os potencializam, os estimulam através de nossos canais mais suscetíveis: os sentidos. A propaganda usa e abusa de nossos olhos, ouvidos, paladar, tato, olfato e até de nosso sexto sentido, em um sistema de produção intensa de desejo. Na verdade, pouco ou quase nada precisamos se nos libertarmos da nossa própria ditadura dos sentidos. São eles que nos despertam as paixões, e é difícil resistir a elas. O ser humano é, acima de tudo, um ser de desejos e vontades. Mas este não é o problema. Basta canalizarmos os desejos para direções menos destruidoras e possessivas. É quase uma auto-agressão: nos deixamos dominar por nós mesmos. Uma relação estranha, mas totalmente real. Temos nossas idéias assim como elas nos têm. Temos nossos desejos, assim como eles nos têm.

Essa tomada das subjetividades, infelizmente já é mais do que normal. Às vezes nem percebemos, tal é sua inserção no cotidiano. A mídia e a publicidade usam inclusive mensagens subliminares¹⁰ para nos prender em seus signos e significados. Ambas são, talvez, o maior incentivo ao consumo. Dizemos talvez, porque o discurso daquilo que parece estar longe disto pode ser tão importante para a valorização do consumo quando este, mais explícito. Falamos da política, da educação, da religião e da cultura. Tudo parece estar à venda. Universidades e escolas disputam alunos e cobram mensalidades absurdas com a

¹⁰ Mensagens implícitas na mensagem principal, através de texto ou imagens tão rápidas que nossos olhos e ouvidos não conseguem captar, mas nosso cérebro assimila.

desculpa da qualidade do ensino. Bem sabemos que falar em qualidade de ensino hoje é se perder em um buraco negro. Desde cedo, a criança aprende a ficar presa em uma cadeira ouvindo o professor incentivar a competitividade. Os próprios pais colaboram junto à escola, por estarem inseridos nesta grande massa invadida pelos apelos das marcas. E então, as crianças disputam quem tem mais lápis coloridos, quem está na moda e quem “paga mico”. A ludicidade e a colaboração, tão importantes na educação, não é o foco das escolas. E sim o preparo para um dos maiores atos de terrorismo disfarçado da vida de um jovem: o vestibular e o peso de, tão cedo, ter que decidir toda uma vida. Mas sabemos que isto não é tão determinista assim. Não necessariamente a faculdade definirá o que você vai fazer até o fim de seus dias, nem o vestibular por si só é cruel. Mas o discurso atual da educação é voltado para a criação de um terror em cima disso. O vestibular é visto, assim, como uma cruel competição, onde só os melhores passam. Quem não passa corre o risco de se tornar passado. O tempo corre, o mercado exige pessoas cada vez mais novas e com uma experiência tal que só quem abdica de viver a leveza consegue alcançar. Mas porque toda esta discussão em torno da competição? É ela que alimenta o consumo. Este nasce de competirmos com os outros quem tem mais e com a nossa própria capacidade de possuir algo. E não só o consumo de mercadorias propriamente ditas, pois esta glorificação do consumo transforma tudo em mercadoria.

O outro é uma mercadoria, que queremos possuir, independente de sentimentos como o amor e o respeito. O que o outro tem passa a ser também objeto de cobiça. Fortalecem-se assim a inveja e o ciúme. A cultura, como a amplitude de relações humanas, é reduzida à mercadoria. Torna-se atividade mensurável. Fala-se em economia da cultura. Abstrato, não? Não da forma como se pensa a cultura hoje. Ela é, assim, quantidade. Quantidade de cinemas, de teatros, de pessoas que têm acesso às chamadas atividades culturais, de outros que não têm, enfim, uma gama de números. É também o produto. Quantidade de discos e livros vendidos, de filmes produzidos, de pagantes para tal filme. Desta forma, a cultura ganha um significado restrito. Restrito ao consumo da arte, independente de que arte é esta. O importante é que se consuma. Ao sistema que gera este vício podemos dar o nome de indústria cultural, um conceito antigo, mas que hoje ganhou outras dimensões. Tornou-se a grande indústria do entretenimento, de alcance mundial, que se volta à superficialidade, à moda e à criação de celebridades, muitas vezes chamados de artistas, quando mal sabem o que fizeram para ficarem famosos.

Dentro da lógica da indústria cultural, tudo se consome, e tudo passa a ser então, objeto de consumo, seja o melhor CD de *rock* da história, seja a celebridade nua na revista,

seja o ingresso para um clássico ou o mais novo sucesso *pop*¹¹. Mesmo a religião e a espiritualidade fazem parte deste universo. Atualmente, convivemos com a moda oriental, onde famosos posam contorcidos para capas de revistas sobre Ioga e pessoas exibem ideogramas chineses em seus corpos apenas porque é belo. A descaracterização e descontextualização é, aliás, uma das tendências da indústria cultural. Os sentidos e as origens se perdem. Para os teóricos da escola de Frankfurt, o objetivo da indústria cultural é, sobretudo, “adormecer o indivíduo em seu tempo livre para melhor prepará-lo para o trabalho alienado no dia seguinte” (Belloni, 1994, p.51).

Todos os refletores colocados sobre o consumo ativam ainda mais a corrida pelo dinheiro. Podemos dizer que vivemos uma cultura do dinheiro (Jameson, 2001), baseada nos mesmos pressupostos da pós-modernidade. Dinheiro é pura superficialidade. Não compra tudo mas alimenta a ilusão de que se pode ter tudo a partir dele. É também essencialmente virtual. O capital hoje funciona em tempo real através das redes financeiras internacionais, e cada vez mais separa-se do trabalho. Há uma discrepância espaço-tempo nesta relação. O capital é global e existe na realidade virtual das redes eletrônicas, enquanto o trabalho é regional e se dá através do tempo biológico da vida cotidiana (Capra, 2001, p.153). O dinheiro torna-se, assim, independente da produção e dos serviços. O Profeta Gentileza já alertava (Guelman, 2000, p.44):

Capeta vem de origem capital. É o vil metal.
Faz o diabo, demônio marginal.
Por esse motivo, a humanidade vive mal.
Mal de situação, mau de maldade.
Porque o capitalismo é falsidade,
o pranto de toda a maldade,
raiz de toda a perversidade do mundo.
É o dinheiro.

É neste universo de possibilidades desastrosas, onde se incluem as perversidades do modelo globalizado do mundo, os conflitos “eternos” de identidades e a importância do dinheiro e do consumo, que vivemos, e buscamos desesperadamente uma ideologia para viver, uma ilusão para esquecermos que somos co-responsáveis na destruição do amor e da colaboração. Mas é preciso acreditar que há outras possibilidades, que mudanças neste

¹¹ A palavra *pop* é usada no sentido colocado pela *pop art* nos anos 60/70. É a própria indústria cultural, onde qualquer coisa de um dia para o outro pode se tornar arte e fazer sucesso. É o niilismo desta indústria. Tudo é arte, tudo é cultura. Tudo está a venda.

modelo vêm ocorrendo, que uma transformação na base da estrutura social (a percepção e o pensamento) deve ser feita. Pelo menos, acreditamos nisto. Acreditamos que sonhar continua sendo possível, e que sonhar grande é realizar pelo menos o pequeno, mas em direção ao grande. E não só acreditamos em uma mudança porque assim nossos desejos serão satisfeitos, porque não serão, a não ser que deixem de ser desejos, mas porque tornou-se uma questão de sobrevivência. A ação humana sobre o ambiente e sobre nós mesmos é tão destruidora que podemos a qualquer momento assistirmos ao fim de nossa espécie, por que não!? Mas preferimos assistir ao fim de nossa soberania destruidora e ao início de uma nova civilização planetária, distante da tirania antropocêntrica, baseada na solidariedade e no respeito à mãe natureza, como sempre desejou o ser humano. Como profetizaram espiritualistas, filósofos e artistas em toda a história, e a geração *hippie* ao anunciar a nova Era de Aquário. Se somos sonhadores demais, que seja. O sonho nunca acabou nem vai acabar, até que um dia ele seja real, e aí possamos sonhar coletivamente com uma união universal. Seremos assim, um só com o cosmo. O universo - a unidade que se faz do diverso.

2. Horizontes

“Fica estabelecida a possibilidade de sonhar coisas impossíveis e de caminhar livremente em direção ao sonho”.

(Michel de Montaigne)

2.1 Uma nova relação com a casa

Responsabilidade social e desenvolvimento sustentável. Duas expressões que vem sendo repetidas a todo instante atualmente. Mas o que elas representam e o que realmente são?

A responsabilidade social, que virou moda entre empresários, políticos e qualquer um que queira passar uma boa imagem, é normalmente apresentada como a capacidade e a possibilidade de certas instituições ou pessoas em ajudar camadas mais carentes da população, investindo em projetos de cultura e educação. Mas, se pensarmos no termo, se observarmos as palavras que compõem esta expressão, veremos que ela pode ser muito mais que isso. Ser responsável socialmente é, então, respeitar as diferenças entre as pessoas e seus espaços, assim como colaborar para a manutenção e o desenvolvimento de um ambiente onde todos possam se sentir integrados, cuidando da casa coletiva, que é o nosso planeta, pois é a nossa única casa e temos que dividi-la com todos os seus habitantes. Neste ponto, a

responsabilidade social se confunde com o desenvolvimento sustentável. Mas isto não é um problema. Entendemos que ela faz parte de um desenvolvimento sustentável. É uma atitude dentro do paradigma da sustentabilidade. Mas seria a sustentabilidade o paradigma¹² atual?

Segundo o físico Fritjof Capra, vem ocorrendo uma crise de percepção na atualidade, em que passamos a ver os problemas como problemas sistêmicos, ou seja, inseridos em um contexto de relações e conexões, onde o todo é mais que a soma das partes. Esta mudança acontece porque chegamos a um ponto tal de complexidade social que percebemos que a visão mecanicista do mundo (proposta por Galileu, Descartes, Bacon e Newton), que dominou a ciência nos últimos três séculos, não dá conta de explicar e nos fazer entender a vida. Francis Bacon dizia: “devemos subjugar a natureza, pressioná-la para nos entregar seus segredos, amarrá-la a nosso serviço e fazê-la nossa escrava” (Boff, 1995, p.26). Hoje, percebemos que esta forma de nos relacionarmos com a natureza está desgastando as relações humanas e toda a biodiversidade. Podemos ver o mito da infinidade dos recursos da Terra ir por água abaixo. Mas a partir da nova visão sistêmica, fortalecida nas pesquisas de cosmólogos de todas as áreas, percebemos que tudo está interligado, e que a vida é uma probabilidade de relações e não de coisas isoladas e estáticas, tese comprovada pela Física Subatômica que criou a Física Quântica e transformou radicalmente as ciências. Toda esta nova visão da vida e dos sistemas vivos e suas relações vêm se fortalecendo, ao ponto que podemos colocá-la como um paradigma latente. Uma visão com precedentes na Grécia, na Idade Média, no Romantismo, enfim, uma idéia de totalidade que faz parte do ser humano e que conseguimos perceber de tempos em tempos (Capra, 1996). Parece que estamos vivendo um novo período deste pensamento, que hoje se baseia em estudos da biologia, da psicologia, da ecologia e da física quântica.

Segundo Morin (2002), isto acontece porque os três pilares da certeza, que definem a ciência clássica, entraram em crise. O primeiro é a ordem, como a idéia de um determinismo absoluto, que foi posto em cheque pela primeira vez com a termodinâmica, que inseriu o conceito de desordem nos sistemas. O segundo é a separabilidade, como forma de se conhecer o que se estuda. Segundo Descartes, para se compreender um problema era preciso dividí-lo em pequenos fragmentos e trabalhá-los um após o outro. Esta visão gera compartimentos e

¹² Para Thomas Kuhn, em “Estrutura das Revoluções Científicas”, há dois sentidos para a palavra paradigma. O primeiro seria “toda uma constelação de opiniões, valores, métodos etc participados pelos membros de uma determinada sociedade”; o segundo refere-se aos “exemplos de referência, às soluções concretas de problemas, tidas e havidas como exemplares e que substituem as regras implícitas na solução dos demais problemas da ciência normal” (Boff, 1995, p.30). O sentido primeiro é o que usamos em nosso estudo.

fragmentações a todo o instante, e foi refutada pelas teorias sistêmicas do começo do século XX, que perceberam que “os seres vivos não são nada sem o seu meio”. Por último, o pilar lógica, que mostra que, com base em um número variado de observações, pode-se criar leis gerais. A lógica começou a perder seu reinado também a partir das teorias sistêmicas, que trouxeram para a realidade dos fenômenos e sistemas vivos a contradição. Gregory Bateson tem um ótimo exemplo da própria ilogicidade inerente à lógica. Em uma palestra apresentou dois tipos de silogismos que causaram certa confusão na platéia. O primeiro traz a lógica em si:

Os homens morrem.

Sócrates é um homem.

Sócrates morrerá.

Já no segundo não podemos dizer que a lógica se perdeu, mas ele nos parece um pouco estranho:

A planta morre.

Os homens morrem.

Os homens são plantas.

Bateson quis mostrar com estes silogismos sua idéia de que a vida nem sempre se interessa em saber o que é logicamente possível. Para ele, como biólogo, seria estranho se ela quisesse, pois ela é uma rede de ligações complexas, e muitas vezes não conseguimos explicar, portanto, excluimos certas possibilidades.

Desta forma, ao olharmos para a vida como uma complexa teia de relações, pensar em desenvolvimento sustentável é tão necessário como indiscutível. Nós, seres humanos, somos um dos elementos desta teia, e estamos interligados a todos os outros elementos, a todo o meio ambiente, ou à diferentes ecossistemas (sistemas vivos criativos e auto-produtores), sendo que também cada um de nós, além de ser parte é também um todo. Cada ser é um ecossistema único, composto de partes que também são ecossistemas e assim por diante. A teia da vida é, na verdade, “redes dentro de redes” (Capra, 1996, p.45). Assim, somos responsáveis por sua continuidade, e aqui está o foco do desenvolvimento sustentável. Mas este desenvolvimento do qual falamos não é o desenvolvimento econômico. Tal definição de desenvolvimento sustentável seria contraditória. Ele está mais próximo da definição de desenvolvimento que Javier Pérez de Cuéllar utiliza no Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento da UNESCO. Ele diz que “desenvolvimento é um processo que fortalece e amplia a liberdade efetiva de um povo em busca da realização dos objetivos por ele valorizado” (Cuéllar, 1997, p.30). Mas acrescentamos que desenvolvimento sustentável

implica em uma nova relação com a nossa casa, o planeta Terra, vendo-a também como um sistema vivo e auto-produtor, como na hipótese Gaia, de James Lovelock e Lynn Margulis, onde definem que a vida é o meio e não a finalidade do desenvolvimento da Terra, assim, somos todos co-responsáveis por sua continuidade (Lovelock. In: Thompson, 1987, p.78). Na definição de Lester Brown, do Worldwatch Institute, “uma sociedade sustentável é aquela que satisfaz suas necessidades sem diminuir as perspectivas das gerações futuras” (Capra, 1996, p.24).

E são tentativas reais de sustentabilidade que muitos grupos e pessoas buscam através de inúmeras organizações e realizações. Falamos de novas formas de convivência do ser humano com seus semelhantes e com todo o meio ambiente como a agricultura orgânica, o ecoturismo, a reciclagem, o consumo responsável¹³, o reflorestamento de áreas degradadas, as manifestações pela paz por todo o mundo, os grupos de ajuda aos mais diversos problemas humanos, a valorização do tempo livre entre muitas outras que poderíamos elencar. Realizações estas que se afastam do ideal de progresso difundido no século XX, que deu origem às insustentáveis metrópoles. Parece que, assim, podemos começar a visualizar um futuro mais limpo, mais diverso e mais colaborativo, e o que é melhor, não muito distante.

2.2 Diálogo e compreensão das diferenças

Um caminho que se vislumbra hoje em dia é o caminho da paz como estado predominante, que acreditamos ser possível através da aceitação e compreensão das diferenças e do diálogo entre elas. Vemos por todo o mundo manifestações a favor deste ideal de paz, sempre presente na história da humanidade. Como exemplos podemos citar os Fóruns Mundiais que vêm ocorrendo nos últimos anos e os que irão acontecer neste ano de 2004. O Fórum Social Mundial¹⁴ é o mais expressivo dentre os primeiros nesta escala. Foi realizado no Brasil por três vezes, em Porto Alegre, e em janeiro deste ano aconteceu na Índia. Sempre levantando questões como o diálogo entre as diferenças e, especialmente, os problemas que enfrentam os países em desenvolvimento frente à máquina capitalística, o Fórum Social

¹³ Dedicamos uma parte deste trabalho ao consumo na atualidade, enfatizando a voracidade com que se consome hoje em dia e como tudo pode se tornar objeto de consumo. Este consumo estaria próximo do que Euclides Mance, em seu texto “A revolução das redes” chama de consumo alienante, em que se busca a satisfação de desejos suscitados pela publicidade, e consumo compulsório, onde importam as quantidades e se consome mesmo sem ter recursos para tal. O consumo responsável vem na busca de superar estes tipos predatórios de consumo, na medida que envolve o consumo como mediação do bem viver, em que importam menos a propaganda e a marca e mais a satisfação pessoal e a saúde, e o consumo solidário, que implica em beneficiar todos os envolvidos no processo de produção e todo o ecossistema.

¹⁴ Ver site www.fsm.org

Mundial conquistou multidões em todo o mundo, levou importantes teóricos a seus debates e deu espaço a muitas manifestações e idéias diferentes, promovendo um verdadeiro intercâmbio entre os povos. De maio à setembro deste ano, estará ocorrendo em Barcelona o Fórum Mundial das Culturas – Barcelona 2004, que também tem como objetivo reunir as diferenças. Para isto, importantes debates, apresentações e exposições artísticas já vêm acontecendo em Barcelona, que está toda estruturada para receber as mais diversas idéias, línguas e tradições, mobilizando toda a Espanha e Europa e chamando o mundo para o grande conagraçamento que ele pretende ser. São três os eixos de discussão do Fórum: a diversidade cultural, o desenvolvimento sustentável e os caminhos para a paz, que se colocam de forma totalmente interligada nos eventos que o compõem¹⁵. No Brasil, em São Paulo, de 26 de junho a 4 de julho, estará acontecendo o Fórum Cultural Mundial, cujo objetivo é “promover a cultura e as artes como parte do desenvolvimento social, uma vez que desempenham papel dominante no desenvolvimento da economia, na criação de novos parâmetros educativos, na resolução de conflitos e na coexistência pacífica entre os diversos povos e culturas”¹⁶.

Em 2000, foi criado pela UNESCO o Manifesto 2000 – por uma cultura de paz e não-violência¹⁷, em comemoração ao 50º aniversário da Declaração dos Direitos Humanos¹⁸, e o ano foi instituído pela Assembléia Geral das Nações Unidas como o Ano Internacional da Cultura de Paz.

Neste contexto atual, podemos falar do outro como o semelhante, pertencente à espécie humana como todos somos, mas sem esquecermos suas diferenças, que são formadas historicamente. Sérgio Paulo Rouanet (1986) defende a existência de uma tipologia relacionada à identidade e à diferença. O primeiro tipo observado é o diferencialismo repressivo, que está na origem de todos os antagonismos, pois se coloca como a forma mais primitiva de relação com o outro, que é visto como o animal que ameaça meu território e, portanto, é um intruso que deve ser expulso. O segundo é o igualitarismo abstrato, que prega a igualdade entre os homens, mas ignora suas diferenças reais, sendo portanto um igualitarismo vazio. O terceiro tipo é o diferencialismo crítico, que tem intenção emancipatória e coloca a diferença como a arma de libertação. O problema deste caso é limitar os indivíduos às características do grupo em que foram inseridos. Por último, há o igualitarismo concreto, que busca conciliar a igualdade pregada pelo igualitarismo abstrato e as diferenças valorizadas pelo diferencialismo crítico. A melhor maneira que encontramos para sintetizar o pensamento

¹⁵ Para mais informações ver o site www.barcelona2004.org

¹⁶ Ver site www.forumculturalmundial.org

¹⁷ Ver Anexo 2.

de Rouanet foi através de suas próprias palavras, que reproduziremos aqui por consideramos de extrema importância para este trabalho (Rouanet, 1986, p.84):

Pergunto-me se o diferencialismo crítico não seria simplesmente a exaltação, no registro positivo, da diferença negativa inventada pelo opressor, uma forma de reagir ao opressor, que reduz a mulher à seu útero e o negro à sua epiderme (...). Pergunto-me se levada às últimas conseqüências essa atitude não implicaria na glorificação do gueto e na instauração de um *apartheid* de esquerda. Pergunto-me se apesar da pureza de suas intenções, os diferencialistas críticos não estariam se aproximando, perigosamente, de outros diferencialistas, que usam precisamente conceitos como “direito à diferença” ou categorias como a de identidade cultural e étnica para expulsarem turcos, incendiarem vietnamitas, estuprarem mulheres muçulmanas, destruírem mesquitas ou condenarem à morte escritores sacrílegos. Pergunto-me se o conceito de “multiculturalismo”, que pressupõe a coexistência estática, no mesmo território, de culturas estanques, institucionalizando a diferença, é realmente a melhor maneira de combater a intolerância religiosa e racial, ou se não seria preferível adotar o conceito de “interculturalismo”, que pressupõe ao mesmo tempo a preservação de culturas distintas e sua modificação recíproca – a diferença e a abolição tendencial da diferença.

Refletindo sobre as palavras de Rouanet, podemos pensar no hibridismo como um fenômeno importante em um período que se busca a paz. Segundo o sociólogo indiano Homi Bhabha, a hibridação é o espaço que permite, dentro de uma sociedade, a outras posições emergirem, e desloca as histórias que o constituem, gerando o novo, o diferente e o irreconhecível. Não é uma identidade, mas uma identificação. A hibridação pode, assim, criar uma nova situação, que exija que traduzamos nossos princípios, repensando-os. Mas independente deste processo, para Bhabha, é impossível se dirigir às pessoas como coletividade de classe, raça, sexo etc. Um povo não é um conceito dado. Existe sempre como uma forma múltipla de identificação, que espera ser construída e criada.¹⁹

Aceitarmos a condição de que somos todos iguais, porém diferentes nas formas de manifestarmos sentimentos, desejos e idéias de mundo, é o caminho da paz, que continua na busca do diálogo. O filósofo e pacifista Martin Buber define o diálogo como a plena reciprocidade, o que nasce da aceitação do outro na sua totalidade, unidade e unicidade. Assim, o comportamento dialógico nos mostra que só existimos quando aceitamos o outro. “Toda vida verdadeira é encontro”, diz Buber em seu livro “Eu e Tu” (1923). Mantendo suas palavras: “o diálogo verdadeiro se dá quando cada um em sua alma volta-se para o outro de maneira que, daqui por diante, tornando o outro presente, fala-lhe e a ele se dirige verdadeiramente” (Buber, 1982, p.8). Leonardo Boff, em uma emocionante conferência sobre

¹⁸ Ver Anexo 3.

¹⁹ Ver Revista do Iphan. “O terceiro espaço”, uma entrevista com Homi Bhabha.

Ética, ministrada em nossa universidade, colocou seu pensamento sobre o diálogo, um pensamento que prevalece em nós, e com ele faremos a ponte para nossa conclusão (Boff, 2001, p.8):

Quando nos sentimos e conversamos e dialogamos, caem todos os preconceitos, se esvaem todas as ideologias de exclusão, porque descobrimos outro ser humano que busca como nós, que sente como nós, que chora como nós, que é frágil como nós, que pode ser forte como nós. Nos descobrimos na família humana. Mas não basta a família humana, nós vivemos dentro de interdependências que envolvem todo o mistério da vida. Nós somos um elo da corrente da vida.

Este pensamento demonstra a existência de uma lógica dialógica, em que se procura o diálogo em todas as direções e em todos os momentos. Ela supõe a atitude mais inclusiva possível e a menos produtora de vítimas. É assim, a lógica complexa que orienta o universo, a medida que neste tudo está em interação (Boff, 1995, p.62). É a lógica que buscamos para orientar nossa discussão.

2.3 Gaia: a deusa geradora da vida

Falamos agora em sustentabilidade, paz e união de diferenças fica muito mais fácil e menos distante, a medida que percebemos que a vida se constrói por relações e que, em todo o mundo, a idéia Gaia se fortalece.

Para aprofundarmos a visão Gaia, vamos nos remeter à Teoria Gaia, criada pelo químico James Lovelock e pela microbiologista Lynn Margulis. Segundo eles, o planeta Terra é um sistema vivo, mas não de acordo com a definição biológica de vida. Lovelock diz que a Terra está coberta por uma fina camada de organismos vivos, a biosfera, sendo a vida, portanto, uma película ao redor do globo. Mas e o resto não-vivo do planeta? Para que serve? Serve tanto para a proteção desta camada viva, quanto para sua contínua recriação, a medida que todos os seres necessitam de matéria e energia para se manterem, de contínua troca com tudo ao seu redor. É assim que podemos, poeticamente, ver a Terra como um grande sistema vivo.

De acordo com a Teoria Gaia, a atmosfera da Terra é criada, transformada e mantida pelos sistemas vivos através de seus processos metabólicos, e não a condição independente e primeira para a existência de toda a vida. Na verdade, Gaia se mantém em constante dinamismo, o que pode parecer contraditório. Mas são os constantes processos metabólicos que criam e recriam a vida e vão, assim, mantendo o planeta.

Os primeiros seres vivos a surgirem foram as bactérias, resistentes a situações químicas e físicas diversas e que se reproduzem no padrão rede, portanto, ocupam rapidamente qualquer espaço. Foram elas com seus metabolismos que, ao longo do anos, criaram a atmosfera como conhecemos hoje, com grande quantidade de oxigênio, pouco CO₂ e uma porção de metano, condições favoráveis a todas as outras formas de vida que vieram a surgir e que juntas mantêm esta atmosfera e regulam a temperatura do planeta.

Para darmos um exemplo de como a Terra se mantém pela colaboração, vamos observar como se dá o ciclo do dióxido de carbono (CO₂). Lovelock observou que o calor do sol aumentou em 25% desde o surgimento da vida na Terra mas que, mesmo assim, a temperatura do planeta vem se mantendo constante. Isto só é possível pela relação de todos os componentes envolvidos neste ciclo. O CO₂ é lançado na atmosfera, e também expelido para fora dela, através dos vulcões. Bactérias que vivem no solo são catalisadoras do processo de erosão. Assim, as rochas resultantes do processo de erosão facilitado pelas bactérias se juntam à chuva e ao CO₂ retirado da atmosfera, produzido pela erupção de um vulcão, para formarem os carbonatos, a forma líquida do CO₂. Estes carbonatos são arrastados para os oceanos onde se unem à algas microscópicas, formando conchas calcárias. Com a morte dessas algas, as conchas vão para o fundo do mar e formam um sedimento de pedra calcária. Com o tempo, este sedimento vai pesando até afundar para o manto da Terra, podendo causar, inclusive, a movimentação de placas tectônicas. Do manto da Terra é expelido novamente pelos vulcões e reinicia-se o ciclo. O ciclo do CO₂ regula a temperatura do planeta, a medida que, com o aumento do calor do sol, mais as bactérias do solo são estimuladas a se produzirem. O aumento de bactérias aumenta a erosão, intensifica o ciclo de CO₂ e, assim, mais CO₂ é bombeado para fora da Terra, esfriando-a (Capra, 1996, p.93).

É, então, a auto-regulação uma característica-chave de Gaia, que supõe a colaboração de todos os seres vivos em interação com o meio. Este ciclo é um dentre os vários exemplos que poderíamos dar. Há bilhões de anos que o nível de oxigênio na atmosfera e o nível de sal no mar se mantêm constantes. Pequenas variações levariam a vida a extinção (Boff, 1995, p.45). Também nos seres vivos isto se observa, e é curioso percebermos que tanto a Terra quanto nós somos constituídos de 71% de água, e que o nível de salinização de nosso sangue é igual ao nível de sal nos mares, 3,4%. Enfim, para a vida existir é necessária uma conjunção de seres vivos em um planeta que mantenha um nível ótimo de interação de gases e demais elementos para estes seres vivos; uma complexa teia de relações.

Compreender a entidade Gaia²⁰ nos desperta, assim, para uma nova percepção do planeta e da vida, que nos conduz a uma revisão de valores, ao surgimento de novas associações, a investimentos em tecnologias que favoreçam a continuidade da vida, enfim, a uma nova relação ser humano-ser humano e ser humano-natureza. Um bom exemplo disto é a Carta da Terra²¹, elaborada após 8 anos de discussões com escolas, tribos, entidades da sociedade civil, universidades, empresas, centros de pesquisa e religiões de todos os continentes.

Mas a mudança ainda é tímida, e muito está por se fazer. Diante de todos os problemas que enfrentamos hoje e de um novo caminho que vislumbramos, que está sendo aberto por diversas frentes interessadas em relacionamentos mais profundos e menos destruidores, colocamos a necessidade de uma “recriação valorativa da cultura”.

A insistência na manutenção de uma idéia estática e estrita de cultura e de sua independência e soberania em relação à natureza, assim como a confusão, e conseqüentes reduções, a respeito do termo, apenas fortalecem as tensões que vivemos. Mas observarmos que a vida é composta de relações entre sistemas abertos, criativos e auto-produtores, e que este é um pensamento que ganha cada vez mais adeptos, nos leva a visualizarmos um horizonte de possibilidades de respeito, união, cuidado e liberdade. Assim, apenas viveremos a vida respeitando seus fluxos. “Tudo flui”, disse Heráclito. Entender isto é fruir sem destruir, é unir-se sem perder a liberdade, é cuidar sem sufocar. É como viver o ideal anarquista-libertário do menino lobo Coiote, de Roberto Freire. Capaz de amar todas as pessoas e manifestações da natureza, Coiote, apesar de totalmente independente e desvinculado de qualquer pessoa ou instituição, é energia vital integrada a tudo o que existe, em sintonia profunda com o mistério da vida, que vive a música e a poesia em seu corpo. Todos que o conhecem se envolvem de maneira muito intensa e espontânea, e percebem que nele há alguma coisa diferente. A namorada Pâmela diz: “tem uma música que vem dele. Umás vezes eu só sinto, mas tem outras que eu até escuto” (Freire, 1986, p.95). Segundo o vizinho Bruxo, “o que ele produz não sai dele, mas dos outros” (p.264). E de viver com os outros Coiote entende muito bem: “como a Natureza parece mais bonita e sempre nova se a gente olha e sente as coisas junto” (p.345).

²⁰ O nome da teoria é inspirado na entidade Gaia da mitologia grega, a grande mãe geradora da vida, a mãe Terra.

²¹ Ver Anexo 1.

Cultura – uma ecologia humana

“Corremos o risco de não mais haver história humana se a humanidade não reassumir a si mesma radicalmente.”

(Félix Guattari)²²

1. Cultura e Ecologia: conceitos agregadores

Cultura, como vimos no primeiro capítulo de nosso estudo, foi um termo que surgiu no século XIX, agregando diferentes formas de realizações humanas. O termo ecologia surgiu, coincidentemente, na mesma época. Foi criado pelo biólogo Ernst Haeckel, por volta de 1866 (Ullman, 1991, p.269), formado pelas palavras gregas *oikos* (ambiente) e *logos* (estudo). Seria, assim, um estudo acerca das condições do ambiente. Nas palavras de Haeckel, “ecologia é o estudo da interdependência e da interação entre os organismos vivos e o seu meio ambiente” (Boff, 1993, p.17). Já na definição do ecólogo Kormondy (Ullman, 1991, p. 269) “ecologia é o palco em que atua o homem”. Para o ecólogo brasileiro José A. Lutzemberger, “a ecologia é a ciência da sinfonia da vida” (Boff, 1995, p.18). Para nós, o termo surgiu porque o ser humano começou a se dar conta de sua ação.

No século XIX, dominava o pensamento mecanicista e difundia-se a idéia de progresso como a aquisição de bens materiais. É também o século do surgimento de grandes indústrias, que já nasceram como máquinas de devastação do meio ambiente e da dignidade humana, pois condenavam pessoas a um trabalho quase escravo. Estes fatores podem, então, ter contribuído para uma reflexão acerca de que mudanças estavam ocorrendo na vida das pessoas e do planeta a partir destes acontecimentos. Em uma época de forte pensamento antropocêntrico, mas de intensificação das desigualdades, onde surgiu o conceito cultura, pensar em ecologia pode fazer muito sentido. A definição de Haeckel coloca o ser humano dentro da natureza, participante do fenômeno da vida, determinante e determinado, a medida que envolve todos os organismos vivos, mas não foi absorvida totalmente desta maneira, pois a racionalidade dominante na época impediu tal possibilidade.

²² Guattari, 1993, p.55.

A partir desta definição primeira de ecologia nos perguntamos: haverá distinção entre natureza e cultura? Segundo Derrida (1972), Lévi-Strauss, desde seu primeiro livro, sentiu a necessidade de utilizar a oposição cultura e natureza, ao mesmo tempo que a impossibilidade de aceitá-la. Definiu da seguinte forma (Derrida. In: Macksey e Donato, 1972):

Pertence à natureza aquilo que é universal e espontâneo, independente de qualquer cultura específica ou norma. Por outro lado, pertence à cultura aquilo que depende de um sistema de normas reguladoras da sociedade e que, portanto, pode variar de uma estrutura social para outra. Apenas o tabu, ou escândalo (a proibição do incesto), não se submete mais à oposição, pois exige ao mesmo tempo predicados da natureza e da cultura.

A conceituação de Lévi-Strauss é, especialmente, operacional. Mas como vimos no primeiro capítulo de nosso trabalho, para alguns estudiosos há distinção clara. A cultura seria a superação da natureza pelo homem. Na crença de teóricos como Kroeber, com a cultura o ser humano superou suas limitações orgânicas²³. No caso de Kant, a cultura seria o fim último da natureza, sendo, então, superior à ela. Mas o que é natural? O que é, para nós, a natureza? Se somos seres culturais, a natureza é também cultural. Vemo-la de acordo com o contexto em que vivemos, com nossa história, com nossas crenças e descrenças.

Ao tocarmos neste ponto, podemos colocar a cultura como um processo cognitivo, em que nossa visão do que é natureza depende de nossos padrões. Para a teoria da cognição de Santiago²⁴, desenvolvida por Humberto Maturana e Francisco Varela, a realidade é percebida por um dado indivíduo segundo a estrutura de seu organismo num dado momento. Esta estrutura se modifica de acordo com os estímulos recebidos. Mas apesar das estruturas mudarem a todo instante, a organização não muda. Mudamos nossas células todos os dias mas continuamos nos reconhecendo como seres humanos. Este é nosso padrão, nossa organização. Assim, é que Maturana afirma que “o que se observa depende do observador”. Somos seres humanos, e podemos ver a natureza apenas como seres humanos. E se seres humanos são seres culturais, as diferentes culturas influenciam na maneira de vermos esta natureza.

Pensar desta forma implica, então, que não existe uma definição única de natureza, assim como não existe uma de cultura, mas diversas e diferentes conceituações. É por isso que propomos pensarmos em ecologia, pois o pensamento de redes e interações supera o dualismo cultura-natureza.

²³ Ver página 11 deste trabalho.

²⁴ Ver Capra, 2001, p.50.

1.1 Ecologia

Já vimos a primeira definição de ecologia. Mas como se comportou o termo na história? Durante muito tempo, foi de domínio exclusivo do campo da biologia, e limitou-se ao estudo de comunidades bióticas que não a de seres humanos. Também pela fragmentação das ciências, clara quando percebemos a existência da divisão ciências naturais e humanas, pouco se valorizou os estudos interdisciplinares que relacionam as diferentes comunidades bióticas e suas relações com as comunidades abióticas²⁵.

Por todo o século XX, até mais ou menos os anos 80, a ecologia esteve relacionada ao movimento verde (do qual fazem parte o Partido Verde e organizações como o Greenpeace e a WWF) e à conservação de espécies em extinção. Mas, segundo Leonardo Boff, hoje a ecologia transformou-se numa crítica radical do tipo de civilização que construímos, que se coloca destruturadora de todos os ecossistemas (Boff, 1995, p.19). Para o antropólogo Ullman, pensar em ecologia é pensar em uma mudança de nossos valores culturais, que busque uma solução para o que ele chama de crise dos “3 p”: população, pobreza e poluição (Ullman, 1991, p.280).

Na visão de Félix Guattari, existem três ecologias, a ambiental, a social e a mental, mas que não devem ser pensadas isoladamente e sim, integralmente, para juntas formarem uma ecosofia – “articulação ético-política e estética, prática e especulativa entre os três registros ecológicos” (Guattari, 1993, p.8). Ela vem substituir as antigas formas de engajamento religioso, político ou associativo, que, para Guattari, já possuem vícios que não as deixam renovarem-se. Essa visão tripla da ecologia vem, assim (Guattari, 1993, p.54)

fazer emergir outros mundos diferentes dos da pura informação abstrata; engendrar universos de referência e territórios existenciais onde a singularidade e a finitude sejam levadas em conta pela lógica multivalente das ecologias mentais e pelo princípio de Eros de grupo da ecologia social, e afrontar o face-a-face vertiginoso com o Cosmos para submetê-lo a uma vida possível

Todas estas recentes definições colocam uma nova forma de pensar e agir. O paradigma ecológico torna-se uma resistência a uma ordem “burra” hegemônica. A ordem capitalista, que transforma todas as relações em superficialidade e absorve, inclusive, o que se coloca como resistência dentro dela, descontextualizando e transformando em moda, cria

²⁵ Segundo Maturana (In: Capra, 2001), o que define um ser vivo é sua capacidade autopoietica, ou seja, sua capacidade de autocriação e autoreferência, diferentemente dos seres não-vivos, que formam as comunidades abióticas.

desestruturas nos três registros ecológicos. É desta forma que alimenta uma subjetividade de massa, destruições ambientais irreversíveis até mesmo a médio prazo e medos incompreensíveis do novo, do outro e até de si mesmo. Todas estas questões já foram estudadas no capítulo 2. Aprofundaremos agora o pensamento que nos guia em meio a todas estas tensões.

Um conceito de ecologia utilizado atualmente e que deu origem a um movimento popular global é o de “ecologia profunda”. Seu principal autor é o filósofo norueguês Arne Naess, que o usa em seu livro *Ecology, Community and Lifestyle*, de 1989, onde faz a divisão “ecologia profunda” e “ecologia rasa”. A ecologia rasa seria centralizada no ser humano, colocando-o acima ou fora da natureza. Já a ecologia profunda procura descer às raízes da questão da crise ecológica (Boff, 1995, p.25). Segundo Capra, “a percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza” (Capra, 1996, p.25). Naess coloca ainda um outro modo de pensar a ecologia profunda, quando diz que sua essência consiste em formular questões mais profundas sobre a realidade.

É esta idéia profunda de ecologia a que nos orienta. Colocamos o pensamento ecológico como nosso guia para a crítica dos modelos atuais de depredação ética e ambiental e, assim, como o caminho para pensarmos a cultura. Voltamos então à pergunta: o que estamos construindo? E acrescentamos uma nova: o que podemos construir? E colocamos, aqui, a palavra construir em um sentido amplo. Construir um novo modo de pensar, de perceber a vida, de se relacionar. Esta nossa proposição está, desta forma, totalmente vinculada à idéia de rede em toda a sua complexidade. Mas o que é uma rede? Qual a sua importância dentro do pensamento ecológico?

1.1.1 A vida se organiza em redes

A palavra rede originou-se da palavra latina *retis*, que significa “entrelaçamento de fios com aberturas regulares que formam uma espécie de tecido”²⁶. A rede é, então, a própria complexidade, uma vez que a palavra complexo (do latim *complexus*) significa “o que está tecido junto” (Morin, 2001). Carregando esta definição, a palavra ganhou, ao longo do tempo,

²⁶ Ver site www.rits.org.br, no link “o que são redes?”

espaço nas mais diferentes ciências e situações. Faremos uma breve incursão histórica pelo conceito nas ciências.

Foi a biologia que fortaleceu o conceito de rede, primeiramente com os estudos, no começo do século XX, das teias alimentares e dos ciclos da vida. Foram estes estudos que levaram biólogos e cientistas dos sistemas a acreditarem na organização em rede como o padrão de organização de todos os sistemas vivos. Mas por quê?

Primeiro, vamos buscar entender porque se procurou por um padrão. Segundo Capra (1996), a idéia de um padrão de organização tornou-se o foco do pensamento sistêmico na Cibernética. O padrão, neste caso, se opõe à estrutura (a partir dos conceitos da nova biologia). Ele é qualitativo e não, quantitativo. As estruturas é que se diferem, como vimos anteriormente na teoria da cognição de Maturana e Varela. O que nos faz reconhecer outro ser humano é o padrão. Neste exemplo podemos identificar isto claramente, pois estamos nos referindo a um sistema vivo bem definido. Mas, e no caso das relações que constituem a teia da vida? Como identificar que há um padrão?

A Cibernética já nasceu voltada para esta questão. A palavra (do grego *kybernetes* – “timoneiro”) foi instituída pelo filósofo e matemático Norbert Wiener, e define-se por seu criador como a “ciência do controle e da comunicação no animal e na máquina”. Wiener era um apaixonado pela biologia e pela riqueza dos sistemas vivos. Desde o início do desenvolvimento da teoria cibernética, definiu como característica-chave da vida a idéia geral de padrão. Segundo ele, “não somos matéria prima que permanece, mas padrões que se perpetuam” (Capra, 1996, p.56). Especificamente, o desafio que os cibernecistas (como se autointitulavam os matemáticos, biólogos, filósofos e cientistas sociais que participaram do desenvolvimento da cibernética) se colocaram foi descobrir os mecanismos neurais que fazem parte dos fenômenos mentais para expressá-los matematicamente e, assim, criar uma ciência exata da mente. Foi a partir deste desafio que chegaram às concepções de realimentação, auto-regulação e, mais tarde, auto-organização. Contribuiu para isto o biólogo Gregory Bateson, que em seus estudos sobre a mente buscava pelo “padrão que conecta”. Este padrão é, então, a rede. Todos estes mecanismos a caracterizam. A realimentação (*feedback*), caracteriza um arranjo circular de elementos interligados por um vínculo causal de forma que a causa primeira se propaga pelas interligações (ou “articulações de laços”) fazendo com que cada elemento tenha um efeito sobre o outro até que o último realimenta. Para Wiener, a realimentação não apenas modela organismo vivos mas também a sociedade. Ele diz (Capra, 1996, p.63):

É certamente verdade que o sistema social é uma organização semelhante ao indivíduo, que é mantido coeso por meio de um sistema de comunicação, e que tem uma dinâmica na qual processos circulares com natureza de realimentação desempenham um papel importante.

A auto-regulação é, então, a capacidade de um organismo se manter a partir dos laços de realimentação. Um sistema de controle que tanto pode ser positivo (mantenedor), mas que pode levar a um “ciclo vicioso”, quanto negativo (desestruturador) e que leva à constante recriação. É este, aliás, o tipo de realimentação de auto-regulação que faz a vida ser tão diversa. Se só houvesse *feedbacks* positivos a vida não teria condições de se perpetuar, pois se os seres apenas procurassem se manter sem se renovar, outros seres não surgiriam de suas interações e mutações. Enfim, é parte essencial da vida a destruição para a renovação. Basta olharmos ao nosso redor e veremos que a criatividade é também o que nos mantém afastados da inércia e do ponto inicial do surgimento de nossa espécie.

Mesmo antes da Cibernética, a Teoria Geral dos Sistemas, desenvolvida pelo biólogo Ludwig von Bertalanffy, já havia inserido nas ciências uma visão sistêmica da vida. Não é por menos que ganhou este nome. É considerada a grande teoria que estabeleceu o pensamento sistêmico. Até a década de 40, a palavra sistema tinha sido utilizada para descrever sistemas fechados. Bertalanffy introduziu a idéia de sistemas abertos, que precisam de um contínuo fluxo de matéria e energia presentes no ambiente, quebrando, portanto, com a segunda lei da termodinâmica clássica, a lei da dissipação de energia (Capra, 1996, p.53). Segundo esta lei, há uma tendência entre os fenômenos físicos da ordem para a desordem. Assim, qualquer sistema físico se encaminha espontaneamente para uma desordem sempre crescente (entropia). Bertalanffy observou que esta lei apenas servia aos sistemas fechados. Para os sistemas abertos – os organismos e sistemas vivos – a lei se dilui. Nas ciências sociais, a idéia de rede e sistemas foi difundida pelo funcionalismo e fortalecida pelo estruturalismo, como vimos no capítulo 1.

A Teoria Geral dos Sistemas não chegou a trazer uma nova termodinâmica para os sistemas abertos. Bertalanffy deu o primeiro passo, mas foi o químico-físico Ilya Prigogine que, na década 70, trouxe este novo entendimento dos sistemas vivos através de sua teoria da auto-regulação das “estruturas dissipativas”.

Segundo esta teoria, as estruturas dissipativas, como Prigogine chamou a tendência de ser de todos os sistemas vivos, se mantêm em um estado afastado do equilíbrio, caso contrário seriam organismos mortos. Contrariando a termodinâmica clássica, Prigogine concluiu que se os sistemas vivos permanecem em estado de desequilíbrio eles podem gerar formas de complexidade cada vez maiores (Capra, 1996, p.150). Criou uma nova termodinâmica a partir

de equações não-lineares. Segundo ele, equações não-lineares tem mais de uma solução e, no âmbito não-linear, o que prevalece são as características próprias do sistema e não mais leis universais. Todo sistema aberto é um contexto. É assim que, o que prevalece nestes sistemas não é mais a entropia, mas a sintropia (Boff, 1995), a capacidade dos seus elementos se relacionarem e juntos gerarem ordem. A ordem aqui é, na verdade, estar em estado de não-equilíbrio, para que haja constante recriação.

Como o que prevalece na natureza é a diversidade e a constante complexificação dos processos e organismos vivos, podemos certamente considerar a teoria de Prigogine. Voltamos então a idéia da criatividade como mantenedora da vida. Não só a rede é um padrão, mas uma rede de realimentações negativas que geram criatividade.

Outra importante característica das redes é a autopoiese, conceito desenvolvido por Maturana e Varela. A autopoiese é um padrão comum a organização de todos os sistemas vivos, independente de seus componentes formadores das estruturas. É a capacidade de auto-organização, de auto-criação de cada sistema. “Toda rede produz a si mesma” (Capra, 1996, p.89). É dentro deste raciocínio que, para Maturana, a percepção não é a representação de uma realidade exterior, mas a criação contínua de novas relações dentro da rede neural, pois todo sistema auto-organizador é também auto-referente. A autopoiese define, assim, unidades, a medida que forma fronteiras que especificam. É a circularidade inerente a cada sistema vivo que o define como um sistema vivo específico. Mas estas conclusões não definem, para Maturana, a sociedade, apenas indivíduos. Para ele, a sociedade é o meio no qual os indivíduos realizam sua autopoiese biológica através do languageamento, ou seja, dos padrões de relações entre nossas distinções lingüísticas. Existimos, assim, em um domínio semântico criado por este languageamento (Capra, 1996, p.226). Foi uma teoria alemã que concebeu a sociedade como um sistema autopoietico, ao afirmar que os sistemas sociais usam a comunicação como seu modo particular de reprodução autopoietica. Os elementos da comunicação não podem viver fora desta comunicação, alimentando então uma constante auto-produção.

Um dos maiores exemplos de rede é a Teoria Gaia, que vimos no capítulo anterior, quando demos o exemplo do ciclo do dióxido de carbono. Mas podemos dar mais exemplos de interações comprovadas pelas ciências que estudam a Terra e os seres vivos e ir um pouco mais além, no Universo. Se a força nuclear fraca (responsável pelo decaimento da radioatividade) tivesse extrapolado seu nível, todo o hidrogênio seria transformado em hélio, e não teríamos a vida na Terra, pois não haveria água. Assim como se a força nuclear forte (que equilibra núcleos atômicos) tivesse aumentado em 1% nunca haveria sido formado

carbono nas estrelas, e não teríamos, assim, o DNA. Ainda com relação às estrelas, se a força eletromagnética elevasse um pouco mais, as esfriaria e elas não teriam condições de explodir em supernovas e dar origem aos planetas. São as estrelas que convertem o hidrogênio em hélio, e das combinações deles vêm o oxigênio, o carbono, o nitrogênio, o fósforo e o potássio, que originam os aminoácidos e formam as proteínas, essenciais à vida (Boff, 1995, p.55).

A lição que podemos tirar de tudo isto é que não existimos superiores à natureza. Somos integrante desta grande teia que chamamos de natureza, e somos também integrantes de uma teia ainda maior, a teia do universo, isto se nosso universo for único e não estiver embutido em uma teia de outros universos. O ser humano, tão inteligente e reflexivo, é uma aposta de Gaia. Somos o único ser que pode escolher não matar e não destruir. Mas parece que estas não estão sendo as escolhas de nosso tempo. A ganância e teórica supremacia dos homens está desestruturando os ciclos da Terra. Não é nada que Gaia não possa suportar, afinal, ela já suportou inúmeras catástrofes e de todas saiu triunfante recriando a vida. Desde o surgimento do planeta, milhões de espécies surgiram e desapareceram. Se Gaia se sentir incomodada conosco, pode muito bem se livrar de nós. O que mais preocupa é que nossas ações podem se tornar insuportáveis para nós mesmos.

Então, pensemos com cuidado sobre como estas ações estão afetando nossas relações e tudo ao nosso redor. Não nos parece justo que ecossistemas diversos tenham que ser destruídos para nosso triunfo, mesmo que Gaia, a longo prazo, se recupere. Se ela apostou em nós, talvez seja porque cansou de tantas catástrofes e de ressurgir toda vez que é surpreendida por uma situação limite. Se podemos impedir que meteoros de alta destruição atinjam o planeta ou possibilitar que situações de perigo, seja no mar, no ar ou na terra, tenham seus efeitos minimizados, façamos, mas sem prejudicar sistemas que nada têm a ver com nossos anseios. Mas aqui nos encontramos em um paradoxo: não seriam anseios de Gaia? Como conviver com o fato de sermos uma aposta, ou seja, seres que desenvolveram uma consciência reflexiva a tal ponto que podem escolher se querem ou não proteger sua casa?

E proteger a casa é nossa escolha e o espírito das redes no pensamento ecológico que nos é guia. As redes existem como relações de seres vivos e não-vivos na busca da manutenção da vida. Já as redes humanas, quando calcadas no pensamento ecológico, formadas por pessoas que dialogam, pois o diálogo é um princípio básico das formações em rede, existem na busca de trazerem à tona nossa grandiosidade, que consiste não em subjugar a natureza, mas em nos percebermos em sua diversidade e na diversidade da humanidade. Perceber o padrão rede em toda a sua complexidade nos ajuda a construir novos

relacionamentos e novas organizações a medida que nele observamos o valor da colaboração para todos os envolvidos. Nem mesmo a violência na natureza é gratuita. Nenhum outro ser vivo mata e destrói da forma que nós fazemos. A suposta violência que assistimos nos exóticos programas sobre a vida animal é necessária para a manutenção do equilíbrio dinâmico da vida e para sua constante renovação.

É por isto que daremos continuidade a este trabalho abordando a ética, pois o pensamento ético está totalmente vinculado ao pensamento ecológico atual, e não há rede de pessoas que se sustente sem a ética. É só pensarmos nas redes do capitalismo global, que geram como consequência direta a exclusão social e a desestabilização ecológica. Com estes produtos, ela não irá se sustentar por muito mais tempo. Enfim, não basta a intenção de organizar-se em rede, mas orientar-se nesse sentido a partir da ética.

2. Origens e transmutações da ética

Para começar nos perguntamos: o que é ética? A palavra ética vem do grego *ethos*, que significa morada. Na definição de Boff (2002), “é aquela porção de mundo que reservamos para morar e morar bem, seguros e felizes. É o cuidar da casa”. Esta casa é, na verdade, não só a nossa casa, mas nossa cidade, nosso país e nosso planeta. Cuidar dela é não apenas mantê-la limpa, mas cuidar de nossas relações com os seus outros habitantes.

Mas o ser humano não é somente o ser que cuida e protege. É também o ser que destrói. É grandioso e pequeno ao mesmo tempo. Segundo Boff (2000), o ser humano é simultaneamente *sapiens* e *demens*, inteligente, capaz de criar belas teorias e obras de arte, e demente, capaz de destruir outros seres vivos. Nietzsche colocou este lado pequeno do ser humano de forma radical em “Humano Demasiado Humano”. É parte fundamental de seu pensamento a crítica a este rebaixar do homem e a busca pela grandeza existente naqueles que estão para além do bem e do mal, longe da mesquinhez e da covardia. Uma de suas mais fortes expressões está no pensamento sobre a moral de rebanho, segundo o qual, prevalece na sociedade, uma moral que leva os homens a se curvarem frente ao que lhes é apresentado e a seguir certos princípios como leis imutáveis. O contrário deste ato de curvar-se seria a vontade de potência, ou seja, a vontade de realizar e a não-conformidade com certas situações. Enfim, para Nietzsche, a ética passa por uma transmutação (inversão) dos valores, por uma crítica à moral dominante contrária a vida, que limita o indivíduo e restringe as criatividade, e pela busca da auto-realização.

Neste ponto, o pensamento de Nietzsche assemelha-se ao de Spinoza. A ética deste filósofo passa pelos conceitos de força de existir e poder de agir. Assim como na filosofia de Nietzsche, a filosofia de Spinoza não concebe bem e mal como conceitos supremos. Há, para ele, o bom e o mau, e estes dependem de contextos. Na verdade, bom é o que aumenta a força de existir e o poder de agir, trazendo alegria, e mau, o que diminui esta força e este poder, trazendo tristeza. O ponto fundamental da Ética de Spinoza reside em seu entendimento de Deus. Para ele, Deus não é um ser de vontades como concebem as instituições religiosas. Ele é imanente, está presente em tudo, é a própria natureza. Não há, assim, fora de Deus. Tudo o que existe, existe nele e como um modo dele. Nossas afecções (modificações sofridas pelo corpo em relação a outros corpos) são modos de Deus, e a elas correspondem *afectus* (sentimentos). Cabe a nós, com nossa razão, o entendimento dos sentimentos como geradores de alegria ou tristeza, ou seja, como diminuidores ou potencializadores de nossa existência e, assim, a capacidade de ordená-los, pois isto constitui a verdadeira felicidade. Nas palavras de Spinoza “a felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas por podermos refreá-las” (Spinoza, 2002, p.406).

Falar da Ética de Spinoza de forma resumida não é muito fácil, tal é a sua complexidade. Nem mesmo os estudiosos de sua obra se sentem a vontade para afirmar que tudo sabem e entendem da “Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras”. Tentamos, de forma bem sucinta, elencar alguns pontos principais de sua filosofia para o nosso estudo. Entender Deus como a Natureza é possuir um outro entendimento da vida. É por isto que enfatizamos este ponto.

Com relação aos afetos e à felicidade de que fala Spinoza, podemos perceber o mesmo pensamento na doutrina de Sidarta Gautama, que se tornou o mais conhecido Buda da história humana há aproximadamente dois mil e quinhentos anos atrás. A primeira verdade de Buda é que tudo é sofrimento; o nascer e o morrer são sofrimento. Mas não o são porque esta é uma lei da natureza, mas porque nossa mente concebe desta forma. Para Buda, a realidade é apenas uma representação da mente humana, e se, a partir dela, criamos dualismos e nos apegarmos à ilusão da eternidade das coisas, o sofrimento é inevitável. Segundo ele, a natureza não conhece a divisão morte e nascimento. Para ela são ciclos normais, que ela não concebe como uma coisa ou outra, mas como lados da mesma moeda, assim como na natureza não há eternidade. Só uma coisa é eterna: a mutabilidade das coisas e irreversibilidade dos fatos. Cabe a nós, com a razão, entender esta máxima e dominar os sentimentos pequenos. Diante desta visão, podemos considerar o budismo como um grande tratado filosófico sobre o ser humano e suas potencialidades. Assim como Nietzsche e Spinoza, o príncipe Sidarta buscou

se libertar das pequenas questões pelas quais os homens brigam e se engalfinham numa eterna luta consigo mesmo, para alcançar a liberdade na grandeza²⁷. Esta grandeza, aliás, está presente também no espírito dionisíaco de que fala Nietzsche em “A Origem da Tragédia”. Este é o espírito do caos, da abstração, da aniquilação do ego, em que todos se reconhecem como o Uno Primordial. Nesta obra prima do pensamento ético e estético, Nietzsche coloca a importância do espírito dionisíaco para a arte e a vida, pois só o espírito apolíneo, da beleza e da forma, ilude e confunde. Assim, o espírito do trágico é quando Apolo se une à Dionísio, é quando a beleza se encontra com o horror, para libertar os homens das ilusões que os cegam e levá-los a perceber a grandeza da vida e do universo.

É esta grandeza que buscamos e na qual acreditamos como o que irá superar esta fase sangrenta e destruidora de nossa história. Não há como abandonarmos nosso lado *demens*, mas há como fazermos aparecer e prevalecer o nosso lado *sapiens*. É este o papel da ética na atualidade. É este o papel ético que deve estar embutido nas mais diferentes ações, sejam as da mídia, dos partidos, das escolas e universidades, das igrejas e demais organizações. É estimular as potencialidades, as singularidades, para que, pelo menos, a maior parte de todos nós possa ter olhos críticos com relação ao que nos é oferecido como verdade. É, além disso, cultivar também uma responsabilidade universal. Dalai Lama traduz assim o termo tibetano *chi sem*, que significa, literalmente, consciência universal, que é a capacidade de perceber a “dimensão universal de cada um de nossos atos e do igual direito de todos os outros à felicidade” (Dalai Lama, 2000, p.178). Desta forma, estaremos recuperando o sentido inicial da ética, a forma como habitamos o mundo, e dando importantes passos em direção a uma forma de habitar este mundo menos desigual e mais gentil. Lembremos das palavras do Profeta Gentileza: “não usem problemas, não usem pobreza, usem amor e gentileza”.

3. A associação *oikos-ethos* e a cultura como ecologia humana

É, então, na associação da ecologia com a ética, que nos orientamos para um pensamento sobre a cultura. Cultura é, antes de tudo, relações humanas e relações dos seres humanos com o meio, que se dão por intermédio de redes de comunicação. Esta definição poderia passar por todas as definições apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho. Assim, pensá-la a partir da ecologia é retomar toda a sua organicidade e toda a sua capacidade de mobilização,

²⁷ As comparações terminam por aqui, especialmente entre Buda e Nietzsche. Há autores que chegam mesmo a enfatizar o “horror” de Nietzsche pela religião e seus símbolos máximos, dentre eles Buda, pois seriam exemplos de covardia.

perdidas em meio a tantas definições e fragmentações. E se buscamos pensar a cultura tendo como guia as questões que ecoam no pensamento ecológico que elencamos anteriormente²⁸, é porque buscamos identificações ao mesmo tempo que percepções de nossas diferenças no contexto destas identificações.

Somos todos humanos, e tudo o que diz respeito aos sentimentos humanos nos tocam. Esta é nossa semelhança. Mas dentro da comunidade humana, somos diferentes, em virtude das histórias e formações singulares. Mas não é difícil nos aproximarmos do diferente. Não há grandes barreiras psicológicas, físicas e nem mesmo culturais, apesar de assim colocarmos. Diz Merleau-Ponty: “não atingimos o universal abandonando nossa particularidade, mas fazendo dela um meio de atingir as outras, em virtude desta misteriosa afinidade que faz com que as situações se compreendam entre si” (In: Dartigues, 1992, p.69).

Somos uma rede. Mas não só uma rede de pessoas interagindo, mas também uma rede de pessoas interagindo com tudo ao seu redor, com as plantas, os animais, as chuvas, o sol, as reflexões eternas. Mas, por sermos humanos, somos uma rede que necessita de uma ética. Esta é nossa especificidade em relação aos outros seres vivos. Como já colocamos, o ser humano é ao mesmo tempo *sapiens* e *demens*. Sem uma orientação ética, tudo pode ser cultura, tudo pode ser rede, tudo pode ser tudo. E aí paramos no mesmo ponto do sistema capitalista que criticamos: o fato de tudo absorver e falsear.

O *oikos* e o *ethos* não se separam no caso dos seres humanos. O *ethos* é essencialmente humano, é a nossa forma de habitar o *oikos*. Assim, não estamos pensando a ética por si só, mas uma ética de inclusão, de solidariedade e de busca da grandeza humana. Por isso a associamos à ecologia, que como crítica a um modo de vida gerador de um “caos sem propósito”, ou seja, um caos que não gera ordem nem estabilização, e como um paradigma de solidariedade, que percebemos ao estudarmos a característica principal da ecologia, as redes, confere estes princípios à ética.

Desta forma, nossa idéia de cultura vem a ser uma ecologia humana. Ecologia porque supõe rede, resistência à depreciação, glorificação da vida; humana porque a condição inicial para que haja cultura é a existência dos seres humanos e, conseqüentemente, das relações entre eles. Onde então fica a ética nesta definição? A expressão ecologia humana já implica ética, pois como argumentamos no parágrafo anterior, estamos pensando uma certa forma de habitarmos nosso mundo, uma certa ética com base na ecologia.

²⁸ São elas: organização em redes solidárias, postura crítica em relação à civilização que construímos e capacidade de formular questões profundas.

Pensar a cultura pela ecologia é fazer, assim, uma inversão, uma vez que a ecologia é colocada como parte da cultura, sendo que esta é vista, neste aspecto, como o que caracteriza uma unidade. Defini-se, então, cultura de abelhas, cultura de bactérias, agriculturas, cultura do norte, cultura do sul, na tentativa de entender as relações de determinados grupos. Mas pensar as relações ecológicas destes grupos a partir de uma idéia fechada de cultura, é deixar em segundo plano suas relações com os outros grupos que interagem com ele. Nós pensamos em ecologia humana. E pensar desta forma é uma busca de não excluirmos estas interações. Colocamos, assim, a cultura dentro da ecologia, como um todo construído e constantemente recriado pelos seres humanos em interação com as diversas comunidades biológicas e não-biológicas. Estes grupos, em interações uns com os outros, formam juntos o todo Ecologia. Os seres humanos, assim como todos os outros seres, só se mantêm pela troca. Somos um paradoxo: seres autônomos, mas com uma autonomia que só se mantêm pela colaboração.

Quais os caminhos, quais as mudanças?

Se estamos pensando na cultura como esta rede de pessoas em interação com todos e com o que as cerca, que se dá pela comunicação e com vistas à uma ética ecológica, nossa postura de trabalho, relacionamentos afetivos, proposições e com a gente mesmo deve se orientar para esta idéia.

Não basta apenas apresentarmos uma nova forma de ver a cultura se não a absorvemos e a aplicamos no dia-a-dia. Se procuramos por um mundo mais solidário e menos desigual e se temos o desejo de dialogarmos, de quebrarmos as barreiras ideológicas, geográficas ou seja qual for, que nos separam, de vivermos em um lugar onde possamos olhar para o outro como o semelhante, onde possamos não mais nos preocupar se irá faltar água, luz, ou se irá sobrar lixo, ou se nossas cidades sofrerão com enchentes após os temporais, enfim, se queremos viver um presente de busca por nossa capacidade criativa e grandiosa, o caminho é começarmos uma mudança imediatamente. O futuro não existe. É cada segundo que virá, assim como o passado é cada segundo que passou. Tudo é presente. Esperar por um milagre é compactuar com o estabelecido.

Se amamos nosso planeta e a vida em todas as suas formas (e isso apenas se sente, não se prova em um trabalho científico), temos que nos orientar para uma mudança interior, de percepção, para podermos realizar o “infinito possível” em bondade, sinceridade e união.

Este é um trabalho que passa por todos os processos, todas as relações que constituem nossa sociedade. Passa por uma transformação dos valores, onde incluímos a importância que têm, neste caso, os meios de comunicação e as instituições de ensino, pois exercem grande influência nas opiniões e reflexões. Além, é claro, de todas as outras organizações existentes. As novas formas de se organizar que vêm surgindo, independentes de partidos, religiões ou qualquer outra instituição, como ONGs e demais associações civis, devem, especialmente, prestar atenção a este ponto, pois muitas surgem com a idéia nova mas organizam-se por formas antigas de hierarquia, mantendo o mesmo vício que as outras já consolidadas.

Enfim, mudanças não acontecem da noite para o dia nem caem do céu. Exigem trabalho. Mas não aquele tipo de trabalho alienante e estressante do capitalismo. É um trabalho mais leve, que no começo pode parecer difícil e inútil, mas que, a medida que começamos a descobrir o outro, seja ele o que for, torna-se instigante e extremamente satisfatório, pois nos proporciona a alegria da multiplicidade. Imagine o mundo sem cores onde todos fossem iguais? Imagine se só existisse, por exemplo, uma única espécie sobre a Terra, com membros de igual cor, língua e metabolismo? Por quanto tempo eles viveriam? Talvez se transformassem em canibais até que o último morreria de fome. Será a diferença a grande condição para a existência da vida?

Referências bibliográficas

- Bateson, Gregory. “Os homens são como a planta”. In: Thompson, William Irving. Gaia: uma teoria do conhecimento. São Paulo: Editora Gaia, 2001, p.35.
- Belloni, Maria Luiza. “Mundialização e cultura”. In: Sociedade e Estado: sociologia da cultura 2. Revista semestral do Departamento de Sociologia da UnB. Vol. IX, números 1/2, p.35. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.
- Boff, Leonardo. Conferência de abertura da VI Semana de Extensão da Universidade Federal Fluminense – “Ética: para onde caminhamos?”. In: Farol: segunda revista interativa de extensão da UFF. Niterói: UFF, 2002.
- _____. Ecologia, mundialização, espiritualidade. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- _____. O despertar da águia: o sim-bólico e o dia-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- _____. “O ecocídio e o biocídio”. In: Sader, Emir (org.). 7 pecados do capital. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p.33.
- _____. Princípio-Terra: a volta à Terra como pátria comum. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- Buber, Martin. Do diálogo e do dialógico. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- Bukkyo Dendo Kyokai – Fundação para a propagação do Budismo (org.). A doutrina de Buda, de Sidarta Gautama. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.
- Capra, Fritjof. As conexões ocultas. São Paulo: Cultrix, 2001.
- _____. A teia da vida. São Paulo: Cultrix, 1996.
- Cesário, Manuel. “Ciência demonstra visão dos transgênicos”. In: Revista Scientific American Brasil. Número 20, janeiro/04, p.27.
- Coelho, Teixeira. Dicionário crítico de política cultural. São Paulo: Iluminuras, 1999
- Chauí, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Editora Ática, 2002.
- Cuéllar, Javier Pérez de (org.). Nossa diversidade criadora. Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento – UNESCO. São Paulo: UNESCO/Papirus, 1997.
- Dalai Lama. Uma ética para o novo milênio. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- Dartigues, André. O que é a fenomenologia. São Paulo: Editora Moraes, 1992.
- Demo, Pedro. Sociologia: uma introdução crítica. São Paulo: Editora Atlas, 1995.
- Derrida, Jacques. “Estrutura, signo e jogo no discurso das ciências humanas”. In: Macksey, Richard e Donato, Eugenio (org.). A controvérsia estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem. São Paulo: Cultrix, 1972.
- Enriquez, Eugène. “Caminhos para o outro, caminhos para si”. In: Sociedade e Estado: sociologia da cultura 2. Revista semestral do Departamento de Sociologia da UnB. Vol. IX, números 1/2, p.85. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.
- Frei Betto. “A avareza”. In: Sader, Emir (org.). 7 pecados do capital. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p.9.
- Freire, Roberto. Coite. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- Guattari, Félix. As três ecologias. Campinas: Papirus, 1993.
- _____. Caosmose. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. e Rolnik, Suely. Micropolítica: cartografias do desejo. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

- Guelman, Leonardo. Brasil: tempo de gentileza. Niterói: EdUFF, 2000.
- _____. Friedrich Nietzsche – uma ética da transvaloração. Documento de aula. Universidade Federal Fluminense, 2002.
- _____. Spinoza. Documento de aula. Universidade Federal Fluminense, 2002.
- Guibernau, Montserrat. “Identidade nacional” e “Globalização, modernidade e identidade nacional”. In: Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- Hall, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- Jameson, Fredric. A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- _____. Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio. Rio de Janeiro: Ed. Ática, 1996.
- Lao Tsé. Tao Te Ching. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.
- Laraia, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- Lovelock, James. “Gaia – um modelo para a dinâmica planetária e celular”. In: Thompson, William Irving. Gaia: uma teoria do conhecimento. São Paulo: Editora Gaia, 2001, p.77.
- Mance, Euclides André. A revolução das redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual. Texto disponibilizado no site <http://www.rits.org.br>. Janeiro/2004.
- Mariotti, Humberto. Autopoiese, cultura e sociedade. Texto disponibilizado no site <http://www.geocities.com/pluriversu>. Dezembro/2001.
- _____. Ciência cognitiva e experiência humana. Texto disponibilizado no site <http://www.geocities.com/pluriversu>. Dezembro/2000.
- Maturana, Humberto. “O que se observa depende do observador”. In: Thompson, William Irving. Gaia: uma teoria do conhecimento. São Paulo: Editora Gaia, 2001, p.61.
- Mello, Luiz Gonzaga de. Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- Morin, Edgar. Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo 2 – necrose. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- _____. Meus demônios. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- _____. A complexidade e seus demônios. Texto disponibilizado no site <http://www.geocities.com/pluriversu>. Janeiro/2003.
- _____. Antropologia da liberdade. Texto disponibilizado no site <http://www.geocities.com/pluriversu>. Fevereiro/2003.
- _____. Complexidade e liberdade. Texto disponibilizado no site <http://www.geocities.com/pluriversu>. Julho de 2002.
- Nietzsche, Friedrich. A origem da tragédia. São Paulo: Editora Moraes.
- _____. Humano Demasiado Humano. São Paulo: Cia das letras, 2000.
- Rouanet, Sérgio Paulo. “Identidade e diferença: uma tipologia”. In: Sociedade e Estado: sociologia da cultura 2. Revista semestral do Departamento de Sociologia da UnB. Vol. IX, números 1/2, p.79. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.
- Santos, Milton. Por uma outra globalização. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- Simom, Maria Célia. “O positivismo de Comte. In: Rezende, Antônio (org.). Curso de filosofia. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1986. 11ª edição. P. 144-158.
- Spinoza. Ética demonstrada à maneira dos geômetras. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.
- Ullman, Reinhold Aloysio. Antropologia: o homem e a cultura. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

Filmes

O ponto de mutação (*Mindwalker*). Direção de Bernt Capra. Estados Unidos: Europa Filmes, 1990, 126 min.

Tiros em Columbine (*Bowling for Columbine*). Direção de Michael Moore. Estados Unidos: Metro Goldwing Meyer e United Artists, 2002, 120 min.

Sites

Ambiente Brasil. www.ambientebrasil.org.br

BBC Brasil. www.bbcbrasil.com

Fórum Barcelona 2004. <http://www.barcelona2004.org>

Fórum Cultural Mundial. <http://www.forumculturalmundial.org>

Fórum Social Mundial. <http://www.fsm.org>

Leonardo Boff. <http://www.leonardoboff.com>

Núcleo de Estudos da Complexidade. <http://www.geocities.com/pluriversu>

Organização Bioatlântica. <http://www.bioatlantica.com.br>

Rede de Informações para o Terceiro Setor. www.rits.org.br

UNESCO Brasil. <http://www.unesco.org.br>