Revista Espaço Acadêmico – n. 230 – set./out. 2021 – bimestral
ANO XXI – ISSN 1519.6186

Pachamama e a teia da vida: entre a sociedade de risco, a ecologia profunda e a cosmovisão indígena

ANTONIO GUIMARÃES BRITO*

Resumo

Trata-se de um diálogo entre a ecologia profunda e a Pachamama, procurando ver os riscos civilizatórios de uma sociedade insensível ao meio ambiente, focada exclusivamente nos recursos da natureza como mercadoria. Refletir sobre a agonia de um mundo desencantado, predatório e ignorante diante da complexidade das relações planetárias. Pensa-se em uma sociedade sadia, possível, e complexa, a partir de uma cosmovisão não ocidentalizada e indígena, entendo a vida como delicada teia construída pelo tempo.

Palavras-chave: Pensamento Indígena; Meio Ambiente; Física quântica

Pachamama and the web of life: between risk society, deep ecology and indigenous cosmovision

Abstract

It is a dialogue between deep ecology and Pachamama, seeking to see the civilizing risks of a society insensitive to the environment, focused exclusively on the resources of nature as a commodity. Reflect on the agony of a disenchanted, predatory and ignorant world in view of the complexity of planetary relations. We think of a healthy, possible, and complex society, based on a non-Westernized and indigenous worldview, I understand life as a delicate web built by time.

Key words: Indigenous Thinking; Environment; Quantum physics.

* **ANTONIO GUIMARÃES BRITO** é Doutor e Mestre (UFSC); Professor Associado II, Universidade Federal do Rio Grande.

1. Introdução

Atualmente, na verdade de longa data, a natureza de espaço sacralizado de integração do ser humano em sua subjetividade amorosa e espiritual, passou a caráter unicamente utilitarista e econômico, no máximo espaços de parques e praças numa visão lúdica do paraíso perdido. Deixou de ser um lugar de encontros e espiritualidade, para a depredação de seus recursos, sem medir o futuro das próximas gerações e sem respeitar as fronteiras. Visão fruta de um antropocentrismo cristão-judaico e grego, ocidentalizado, a floresta tornou-se madeira, os rios barragens e o solo minérios. O próprio ar com a finalidade de sequestro no mercado da vida entre as nações. Uma desconexão cognitiva e da ciência construída na modernidade. Com explicações científicas a favor do progresso industrial e tecnológico, tornou-se mercadoria, somente isso. Os templos nos bosques, nas pedras, nos rios, restaram aos povos "primitivos" ou religiões tidas como seitas preconceituosas de descendentes afros ou cultos a entidades da natureza, aos índios e as bruxas.

Primeiro problema o conceito de meio ambiente. Todo ambiente é meio ou todo meio é ambiente. Aqueles construídos antropicamente ou nativos, primeiros, naturais, ancestrais. A ciência passou a ser Deus, venerado como Deus, de forma dogmática, apenas mudou os santos do altar. E sem perceber a integralidade de tudo, a complexidade, a interação de todos e tudo, de cada ser em seu valor repleto e completo de vida. Sentido supremo da vida.

Com a divisão e as especialidades do conhecimento se perdeu a ideia do todo. E o conhecimento não tido como científico se marginalizou na fronteira dos subalternos do projeto iluminista, cartesiano, racial e misógino.

Há diálogo entre as teorias da ecologia profunda, a Teia da Vida de Capra, a física quântica, com a cultura ancestral indígena? Essa é a proposta desse escrito, estabelecer o link entre essas fontes de conhecimentos, naquilo mais avançado e respeitado no campo da física e da sociologia com o pensamento da terra profunda, dos povos da floresta e dos altiplanos andinos, verificar onde o ponto de encontro para uma visão holística, futurista da sobrevivência de um mundo possível, que ora agoniza em queimadas, mares sem peixes e uma atmosfera repleta de gases tóxicos.

2. Sociedade suicidógena, agonia civilizatória e a barbárie narcisista

A Modernidade está marcada em seu interior por uma construção teórica fundamentada na totalização do sujeito. A ontologia, graças à tradição do pensamento ocidental, torna-se por excelência a base da Filosofia. O "Eu" centraliza a percepção do sujeito como pensante, como dominador, como fonte inesgotável do desejo. Como aponta Zimmermann (1987, p. 179), "Os modernos, como Descartes, Kant e outros fundamentaram seu filosofar sobre a razão (daí racionalismo); os contemporâneos, sobre o sujeito (o eu) [...]". E acrescenta, "[...] resultando dele todo o subjetivismo (o sujeito, o eu mesmo tornou-se a medida de todas as coisas; por isso, cabe-lhe colocar a objetividade dos objetos)".

Trata-se do resultado antropocêntrico fundante da racionalidade ocidental, traduzido na essência na teologia judaica cristã e no racionalismo greco-romano, o sujeito como medida de todas as coisas e a imagem e semelhança de Deus. A ontologia moderna do sujeito coloca o "Eu" como absoluto e isolado do mundo, pois, como indica Dussel (2002, p. 521), "O eu é absolutamente autônomo, parte de si para si mesmo." São formulações claras do "sujeito moderno".

Como negação do Outro, a ontologia fecha-se em um processo narcísico no "ser-para-si", excluindo o mundo diferente de "si". Assevera Zimmermann (1987, p. 61) que a "Totalidade, como âmbito fechado, ontológico, eterna repetição do mesmo, princípio originante e justificador da dominação, da conquista, da afirmação do ser como absoluto e, consequentemente, como princípio da negação da alteridade". A Modernidade, além de período histórico eurocêntrico, é um projeto egótico, narcísico, fechado "em si" e "para si". A filosofia confunde-se com a própria ontologia. Nesse sentido, Mattéi observa (2002, p. 169) que "O homem antigo fundava a grandeza de sua alma no mundo ou, em Platão, nesse além do mundo que é o bem; o homem cristão fundava a dignidade da pessoa em Deus; o homem moderno funda unicamente seu eu sobre si mesmo". O pensar e o viver reduziram-se ao ser como sujeito absoluto, e fora do sujeito como "ser-egótico" não há outra realidade. É a negação do mundo e o fechamento do ser. A base da conquista e da violência colonialista que se instaura com a Modernidade está na interiorização radical do ser como sujeito absoluto, sem alteridade e sem exterioridade com o mundo. Entende Mattéi (2002, p. 151) que "Esse olhar subtraído ao mundo e voltado para si, num processo de interiorização radical, priva claramente o homem de toda substância [...]". E pondera "(no Homem a substância é nula) ao mesmo tempo que priva o mundo de toda razão (o mundo, cheio de coisas, é vazio de razões)".

Nesse sentido, trata-se do olhar do colonizador, branco, europeu, cristão, e radicalmente interiorizado na totalização de uma ontologia egótica. Esse processo, como menciona Dussel (1977, p. 105), é "[...] a totalidade totalizada da mesmidade sem real exterioridade, sem alteridade", ou seja, o vazio, a interiorização sem saída do ser em "si-mesmo" O pensamento filosófico a partir da Modernidade isola-se na totalização do sujeito, seja em Hegel, Kant, Husserl ou Nietzsche. "Desde então, a alma do homem se encontrará definitivamente marcada, no que se refere a toda tradição ocidental, de Agostinho a Rousseau e de Descartes a Nietzsche, por uma insondável subjetividade na qual se manifesta a espiral dos abismos interiores" (MATTEI, 2002, 143), ou seja, a matriz egótica interiorizada no ser absolutizado pela ontologia totalizadora dos modernos. "Para Kant, o Outro desapareceu do horizonte do saber [...]" (DUSSEL, 1977, p. 104) e "Se houve na modernidade um caso paradigmático dessa inclusão de "o Outro" em "o mesmo" absoluto foi Hegel. O ab-soluto sem alteridade é o absoluto, o único, o solitário, o que não tem outro fora de si mesmo" (DUSSEL, 1977, p. 103). Ainda nessa direção, indica Zimmermann (1987, p. 181) que "Estaríamos na absoluta lógica da totalidade. Seria a lógica dialética hegeliana, a lógica perfeita da totalidade. Mais, seria a constituição de um novo fundamento, de uma nova arché, ou seja, da subjetividade moderna dos idealistas (como Eu Absoluto constituinte do ser) [...]".

Seja o racionalismo de Descartes, o idealismo de Kant, o niilismo de Nietzsche ou a fenomenologia de Husserl, o fundamento radical da ontologia do sujeito está presente no pensar eurocêntrico moderno, pois "O fundamento da moral fenomenológica de tipo husserliano é a subjetividade como sujeito" (DUSSEL, 1977, p. 38), e, fora da realidade do sujeito, não há exterioridade do Outro. O mundo fica submisso, sujeito ao sujeito radicalizado. O mundo e o Outro são objetivados pela subjetividade do sujeito. Mesmo o existencialismo de Heidegger, crítico da história do sujeito, não supera a ontologia totalizadora, radicada agora no ser-no-mundo. Como observa Chalier (1993, p. 37), "[...] nem Husserl nem Heidegger consente a ideia de uma alteridade que orientasse o pensamento,

nem um nem outro renunciam ao ideal da supremacia do sujeito". Entenda-se que a Modernidade exaltou o caráter essencialmente ontológico da filosofia tradicionalmente ocidental. Ressalta-se que levou às últimas conseqüências a ideia de uma racionalidade unicamente centrada na realidade do sujeito como ser-egótico. Essa percepção foi institucionalizada pelo discurso colonialista, moderno e iluminista.

Adverte Costa (2000, p. 142) que "[...] falando teoricamente, a ontologia caracterizou a filosofia ocidental e tem sido decantada na sociedade e na política como totalidade institucionalizada e carente de justiça". Por um processo cognitivo radical, o homem moderno "se diviniza a si mesmo" (DUSSEL, 1977, p. 47), desconhece a alteridade e domina o Outro. A filosofia ontológica é centrada no sujeito, sujeito esse fundamentado no ser como redução do Outro. O outro, ao relacionar-se com o ser, é objetivado, diminuído, negado. Trata-se, como pensa Mattei (2002, p. 147), de "[...] um sujeito procedimental separado de toda realidade substancial". Uma profunda dicotomia se instala, pois, ao mesmo tempo que os modernos querem um projeto civilizatório de caráter universalista, estão afundados em um individualismo ontológico subjetivamente egótico. Conforme Mattei (2002, p. 174), "[...] de um lado, um homem destinado ao universal, tal como pensara o humanismo da renascença, e, do outro, um sujeito fechado no particular, tal como sonhará o individualismo dos modernos". A ontologia totalizadora da Modernidade, ao negar o Outro, fundamentou um projeto civilizatório baseado na barbárie, pois a radicalização do "ser-para-si" tem em si um fim trágico, não apenas para o Outro, mas também para o ser. Isso significa a solidão suicidógena do ser egótico. A solidão suicidógena da absolutização do sujeito. Estamos totalmente imersos na barbárie do sujeito que, bestificado na frente do espelho, só consegue balbuciar sua própria imagem. (MATTEI, 2002, p. 164) A ideia da totalidade do sujeito desconsidera a certeza da finitude e da incompletude do ser como humano. O ser-para-si esbarra na carência de sentido que a própria existência se faz crer, ou seja, o vazio da inexistência, ou da existência sem sentido.

Como observa Comparato (2008, p. 30), "Neste sentido, pode-se dizer que o homem é o único ser incompleto pela sua própria essência; ou seja, ele não tem substância, no sentido clássico que o termo possui na filosofia grega, medieval e moderna". O sujeito radicalizado no ser-em-si e no ser-para-si torna-se um viajante perdido no nada, sufocado pela solidão suicidógena da totalização do ser egótico. E para Mattei (2002, p. 146), "Esse movimento de retração da alma, separada do mundo e de Deus, pode ser interpretado com justa razão como um processo de interiorização da barbárie". Barbárie essa fundada essencialmente na filosofia moderna da ontologia do sujeito, pois, como ensina Dussel (1977, p. 49), "O mundo é um âmbito de transcendência ao meramente ente-dado, porque o homem não só é um ser factualmente dado, mas é também, e essencialmente, um ser intotalizado; é um poder-ser, é infinitude". O ser egótico, expresso no individualismo moderno e na filosofia radical da ontologia do sujeito, trouxe o mal-estar da perda do sentido, pois o sujeito como ser humano é intotalizado, incompleto, finito.

A Modernidade fundou uma "consciência de si totalmente vazia" (MATTEI, 2002, p. 169). A ontologia moderna definiu o fundamento último da moral no sujeito, e com isso abriu um abismo entre o ser com o nada, com o absurdo (DUSSEL, 1977), e não se quer com isso identificar o ser com o nada, mas sim destacar as fissuras de sua finitude e incompletude. Como declara Chalier (1993, p. 58), "O "ser" não

constitui a verdadeira salvação. Trata-se de procurar uma 'saída' para fora da sua influência tenaz [...]", ou seja, a busca da alteridade, do "estar-com". Torna-se falsa a ideia plantada na Modernidade de que a "[...] subjetividade daria ao homem a sua própria essência. Tudo reside nela e tudo surge e é colocado a partir dela: a partir do sujeito" (DUSSEL, 1977, p. 40).

Verifica-se com a totalidade ontológica uma fetichização do sujeito e uma dessacralização do mundo e do Outro. O Homem moderno assemelha-se ao ser triunfante, porém solitário e com inerente vocação suicida. Nessa direção, observa Mattei (2002, p. 163), "[...] o recolhimento confortável em nosso gueto íntimo [...] o narcisismo caminhando junto com as relações humanas cada vez mais bárbaras e conflituosas [...]". E conforme finaliza o autor, "[...] o sentimento do vazio interior, [...] a cultura radicalmente individualista e que vai até o fim, suicida, no fundo [...] era narcisista ainda mais suicidógena [...]".

3. Sociedade de riscos

Após as certezas do pensamento linear, do conhecimento fragmentado, das bases constitutivas de uma prática econômica exploratória incansável, tanto do meio como do humano, encontramos um mundo cheio de incertezas, de riscos e de excessos. Nesse sentido, pode-se em linguagem figurada associar ao transbordamento, ou a intoxicação daquilo que produziu-se durante a modernidade industrial. Do ponto de vista materialista, pode-se classificar nossa sociedade como uma civilização em excesso (Menegat, 2006), e na perspectiva da condição humana como uma civilização cansada. Alienação, mal-estar civilizatório, obesidade de consumo, e acúmulo de informação. Para Morin (1986, p. 326):

> Já Marcuse havia previsto que a civilização industrial alimentava a própria destruição. Walter Benjamin compreendeu que todo desenvolvimento civilizacional comporta seu avesso, ou a barbárie. Ainda mais cedo, mesmo antes de Hitler, Freud percebeu que o desenvolvimento da vida civilizada inibia e recalcava profundamente nossa barbárie mental, favorecendo uma acumulação subterrânea que chegaria a um nível explosivo.

Importante destacar a palavra barbárie utilizada por Morin (1986), pois por muito tempo esteve associada a uma perspectiva evolucionista na antropologia, no sentido de estágio linear-civilizatório, ou seja, obrigatoriamente, como fatalismo humano, passaria-se da selvageria a barbárie, e desta a civilização. O Outro, o desconhecido, o diferente, o estranho, seria o bárbaro, atrasado e perigoso.

Por outro lado, na perspectiva marxista, barbárie trata-se da exploração humana pelo capital, destruindo as possibilidades históricas de uma sociedade justa e emocionalmente saudável.

Entende-se que os dois sentidos da palavra barbárie se completam, traduzindo tanto a degradação humana pelo absolutismo econômico, como também a incapacidade de relações solidárias com a diferença. O capital destinado a destruição, seja na guerra declarada aos povos distantes ou no desespero silencioso do próprio cotidiano; tudo é barbárie, conforme aponta Morin (1986), trata-se de uma barbárie racionalizadora, tecnológica, científica, que permitiu o campo de concentração, racionalizando a câmara de gás, a tortura, etc. Fala ainda Morin (1986, p.352) de violência enlouquecida. Mariotti (2000) destaca que, esse panorama é resultado de um processo da modernidade levada às últimas consequências. Como se fosse uma coisificação das pessoas e da própria vida humana. Trata-se de utilitarismo e pauperização em larga escala.

Os objetos, como também os indivíduos, não têm valor por si mesmo, mas sim por

sua utilidade e conseqüentemente por seu preço. O próprio conceito de dignidade humana perde seu sentido, passando a ser valorizadas as coisas que podem ser trocas e as quais têm um preço. Nesta perspectiva, o economicismo tecnocrático, que sustentava que o desenvolvimento material conduziria ao bem-estar social, torna-se o "[...]melhor exemplo da idéia de progresso da modernidade levada às últimas conseqüências" (MARIOTTI, 2000, p. 124).

Muitos psicólogos sustentam que a saúde mental se trata de um problema individual. Contudo, Fromm (1964, p. 13) propõe-se a discutir a patologia da normalidade ou a patologia da sociedade ocidental contemporânea. O autor comenta que nos faltam estudos sobre os números de doentes mentais, sendo que sobram estatísticas de mercado, PIB e consumo.

Nesse sentido, Fromm (1964) destaca essa contradição profunda, entre tamanha produção de riqueza e o altíssimo nível de seres humanos doentes, depressivos, angustiados e outras patologias como síndrome do pânico e transtorno bipolar. O número também de suicidas e dependentes químicos, tabagistas, alcoolistas e demais usuários de drogas. Esse dado é relevante, pois aponta duas direções contrárias, o enriquecimento e o mal-estar interior. Claro que os avanços tecnológicos são bem vindos, contudo qual o preço e qual a relação de um mundo tecnológico a beira de um colapso? Fromm (1964, p. 17) indaga:

> Os países com o maior índice de suicídio acompanham também o de alcoolismo. E isso acompanha os Estados mais prósperos materialmente. Não estaríamos profundamente equivocados em nosso modo de viver e em nossos objetivos sociais? Será que ao escolhermos a satisfação das necessidades matérias não chegamos a um profundo tédio, e o suicídio e alcoolismo sejam meios patológicos de escaparmos dessa realidade? Talvez seja a ilustração da idéia de que nem só de pão vive o homem e que a sociedade moderna não satisfaz outras necessidades humanas. Mais quais seriam essas necessidades?

A relação da angustia, do vazio e das patologias doentias desenvolvidas pela sociedade de consumo está profundamente marcada pelo desenvolvimento do pensamento linear e do método mecanicista da ciência.

O humano sente-se só, os laços de lealdade foram mutilados, e como uma peça divorciada do restante da vida. Ele suporta sozinho o peso do mundo. Como seres deslocados, presos em uma rotina alienante, estranhos de si mesmos, atendendo à lógica do individualismo liberal. A solidariedade orgânica pensada por Durkheim em um nível desumanizador, pois nos faltam o sentimento de pertencimento, de ligação com o coletivo, e ainda, como aponta Fromm (1964, p. 33-35), da escassez de amor.

> A pessoa perturbada é aquela que fracassou em sua tentativa de estabelecer alguma classe de união. Existem várias formas de estabelecer essa união. Pode ser se submetendo a uma pessoa, grupo instituição ou Deus. Também pelo domínio ou poder. [...] O amor é a forma mais adequada de preenchimento dessa incompletude. O amor é a orientação produtiva, que se dá consigo, seu próximo e a natureza. No sentimento de amor reside a única resposta a natureza humana.

Como seres históricos e dependentes das relações sociais, torna-se evidente que o enfraquecimento dos laços de união com o meio, com a comunidade e consigo próprio – pois o individualismo vivenciado é vazio de si mesmo –

desenvolve as doenças emocionais contemporâneas. Isso por ser traduzido como ausência de amor.

Claro que a dificuldade humana, os conflitos da existência não são exclusivos da sociedade de informação, do consumo e da tecnologia. A luta com a angustia é observado nos estágios da história humana, do próprio existir humano. Mas percebemos que os parâmetros da modernidade, a lógica do capitalismo, a fragmentação do conhecimento, o deslocamento humano da natureza e da comunidade, atingiu patamares extraordinários, que nos faz pensar na imagem de uma civilização esgotada. E a resposta pode estar na substituição ou na complementação do pensamento linear pelo modelo mental da complexidade. Abrir o conhecimento a outras lógicas do saber, permitir a capacidade imaginativa do humano, refazer a imagem humana, dar-se ao semelhante, aprender com o amor. Como coloca Morin (1986):

> Freud viu isso muito bem no final de seu trabalho genial *Mal-estar na civilização*: chegou até o momento de Eros encontrar novas forças na sua luta contra o seu não menos eterno inimigo. Realmente, um renascimento do amor, uma expansão de **amor**, ao mesmo tempo que uma curiosidade renovada diante da abertura do mistério e uma inteligência renovada para considerar a aventura humana, é o que nos permitirá enfrentar a angústia sem soçobrar. Mas, dirão logo, desde que surgiu o homem, travou-se a luta contra a **angústia** e o desespero por meio de um tremendo esvaziamento da morte, um tremendo preenchimento do nada, uma tremenda consolidação mítica do nosso universo! Podemos revolucionar nossa relação com a angústia? Eu poderia perguntar primeiro: pode-se verdadeiramente, ainda hoje em dia, exorcizar a angústia por meio da salvação? E se respondo que não, quero dizer, quero dizer também que não podemos igualmente querer expulsar e evacuar a angústia, mas sim enfrentá-la. Poderemos fazê-lo se vivermos a vida de uma maneira mais forte, se soubermos amar, gozar, pensar melhor. Então a angustia deixará de nos degradar, cegar, desorientar, e deixaremos de nos dopar excessivamente contra ela. Nunca a eliminaremos: devemos aprender a conviver e trabalhar com ela.

O individualismo leva ao isolamento. A individualidade conduz a interpessoalidade (Mariotti, 2000, p. 167), e esta ao fracasso do amor. E sem amor, a existência humana perde seu significado. Nesse sentido, sem idealizarmos uma sociedade perfeita, livres do mito de Rousseau do bom selvagem, seja interessante pensarmos em outros modelos sociais, comunidades humanas que tradicionalmente vivem em uma sociedade sem Estado, sem mercado e sem escrita. Mesmo considerando que toda cultura é dinâmica, os povos indígenas guardam de forma diversificada, signos mentais coletivos diferenciadores. Ou seja, sociedades que não passaram pelo modelo mental linear, do conhecimento unidimensional, e pela lógica de Descartes. Nesse processo de transição, do linear ao complexo, como refletir a presença dos povos indígenas? Qual a contribuição e aprendizagem podemos tirar desses modelos sociais alternativos ao projeto moderno de progresso industrial, desenvolvimento tecnológico, aceleramento do tempo, e de consumo em excesso? Sem dúvida tais questionamentos são de base para a construção de um mundo possível.

Como aponta Beck, (1997, p. 16) “[...] sociedades de risco são produzidas porque as certezas da sociedade

industrial (o consenso para o progresso ou a abstração dos efeitos e dos riscos ecológicos) dominam o pensamento". A racionalidade do avanço civilizatório, o esquecimento absoluto da natureza, mas unicamente o caráter utilitarista e econômico, mercadoria infinita, despregada das necessidades mais essências do ser humano na ordem do planeta. Como ser integrante e não acima do meio ambiente, antropocêntrico e senhor e medida de todas as coisas.

A convicção do progresso, da ciência, da indústria, até da arte, foi o paradigma da modernidade simples, contudo o conhecimento trouxe ainda mais dúvidas que certezas, e o princípio da cautela passa a ser orientador da sociedade de riscos, pelas incertezas que exige uma racionalidade ambivalente ou reflexiva, com o fim da supervalorização das especialidades e o conflito da velha ciência clássica e moderna, mecanicista, cartesiana. Como não há segurança suficiente para avanços, ou melhor, experiências desconhecidas da história, médio e longo prazo, em todos os aspectos, a cautela para o futuro configura rumo mais confiável. Na sociedade de riscos, aspectos intergeracionais e transfronteiriços são realidades presentes, Engenharia genética, genoma humano, aquecimento global, camada de ozônio, manipulação de alimentos geneticamente modificados, aumento dos níveis do mar, desertificação, lixo produzido em escalas nunca conhecidas, consumo como verdadeira pandemia e sinônimo de felicidade, tudo pede cautela na sociedade de riscos, considerando que querendo ou não, o ser humano faz parte de um grande sistema complexo e delicado construído pelo tempo. Todos os humanos fazem parte do fio de uma teia que interdepende e se comunica no planeta, com a natureza e com todos os seres.

4. A teia da vida e ecologia profunda

Nos termos de Capra (2006), é necessária uma "Alfabetização ecológica" no sentido de novas consciências, compreendendo as redes sistêmicas que interligam a vida numa complexa teia.

Como observa Capra, o deslocamento do ser humano da natureza numa visão antropocêntrica, como partes separadas de um todo indivisível. (2006, p. 26)

> A ecologia rasa é antropocêntrica, ou centralizada no ser humano. Ela vê os seres humanos como situados acima ou fora da natureza, como a fonte de todos os valores, e atribui apenas um valor instrumental, ou de uso, a natureza. Ecologia profunda não separa seres humanos – ou qualquer outra coisa – do meio ambiente natural. Ela vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida

Ecologia profunda parte da visão sistêmica de redes conectadas, inseparáveis, e não mais o humano como centro da vida, mas parte dependente, e isso significa "Essência da ecologia profunda", diz ele, "consiste em formular questões mais profundas" CAPRA, 2006, p. 26). Outro paradigma. "Enquanto o velho paradigma está baseado em valores antropocêntricos (centralizados no ser humano), a ecologia profunda está alicerçada em valores ecocêntricos (centralizados na terra) (CAPRA, 2006, p.28)

Ou seja, é indivisível, não se pode ver como partes menores, como uma máquina que se desmontam peças como algo mecânico. Não, tudo está interligado, e alterando uma peça se mexe em todo

sistema. “O primeiro critério, e o mais geral, é a mudança das partes para o todo. Os sistemas vivos são totalidades integradas cujas propriedades não podem ser reduzidas as partes menores” (CAPRA, 2006, p.46).

Essa é a base da física quântica, o conjunto de redes e mais redes numa ordem sistêmica, “Em última análise – como a física quântica mostrou de maneira tão dramática – não há partes, em absoluto. Aquilo que denominamos parte é apenas um padrão numa teia inseparável de relações” (CAPRA, 2006, p.47).

Um sistema complexo, interligado, que se realimenta, solo, clima, temperatura, mares, atmosfera, florestas, vegetação em geral, animais, micro-organismos e o ser humano. Como por exemplo “O ciclo todo – ligando vulcões a erosão das rochas, a bactérias do solo, a algas oceânicas, a sedimentação de pedra calcária e novamente a vulcões – atua como um gigantesco laço de realimentação, que contribui para a regulação da temperatura da terra” (CAPRA, 2006, p.93).

Pois “O organismo interage com seu ambiente numa feição funcional recíproca, isto é, o organismo é influenciado pelos estímulos do ambiente e, por sua vez, também afeta o ambiente” (ALHO, 1992, p.7)

Essa percepção e paradigma ecocêntrico ou ecofeminista, ou a Terra, Gaia como centro da vida e os seres interligados, numa delicada relação sistêmica, é a visão cósmica indígena da Pachamama, não ocidentalizada, cristã e misógina.

5. Pachamama e a cosmovisão indígena: sacralização da natureza

Mãe Terra, a representação da divindade em forma feminina, a fecundidade, a criação, os braços maternos que embalam a vida. Mais, muito além de um debate de gênero, também, mas uma cosmovisão do cuidado, que nasce das raízes das florestas e das montanhas que se espalham nos Andes. Originária da língua quéchua, oficial na Bolívia, Peru e Equador, falada e viva por milhões de pessoas, Pachamama é deidade acolhedora da natureza, incorporada nas constituições do Equador e Bolívia como meio ambiente sujeito de direito, rompendo a lógica da construção jurídica do pensamento ocidental.

Os direitos da Natureza, não mera mercadoria humanizada, mas um novo sistema jurídico com o fim da ditadura da epistemologia ocidental, um alcance mais amplo, nova concepção para a humanidade, o esgotamento moral e físico de uma racionalidade curta no tempo e na generosidade. Declara a Constituição Equatoriana de 2008 em seu art. 10, “Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución.” (EQUADOR, 2008). O caso do Rio Vilacamba foi umas das primeiras ações a invocar a natureza como sujeita de direito, a Pachamama nos tribunais no Equador. O rio segue a estrada na cidade de Vilacambae Quinara, localizada na Província de Loja. Foi a natureza o ente da ação, não como objeto, mas como sujeito de direito, o que vale reconhecer ultrapassar a idéia ocidental de personalidade jurídica. No caso em baila, decidiu a justiça (EQUADOR, 2011):

> Nuestra Constitución de la República, sin precedente en la historia de la humanidade, reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos. El Art. 71 manifiesta que la ‘Naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y se realiza la vida, tiene derecho a que se le respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.’

> [...]La importancia de la Naturaleza es tan evidente e indiscutible que cualquier argumento respecto a ello resulta sucinto y redundante, no obstante, jamás es de olvidar que los daños causados a Ella son 'daños generacionales', que considere en 'aquelllos que por su magnitude repercuten no solo em la generación actual sino que sus efectos van a impactar en las generaciones futuras.

No Brasil, apesar das leis ambientais reproduzirem o pensamento jurídico tradicional ocidentalizado, há o caso da chimpanzé Suíça, no *Habeas corpus* impetrado pela 2 Promotoria de Justiça do Meio Ambiente da Bahia em favor da primata contra maus tratos no zoológico de Salvador. No caso, o instrumento de defesa foi feito em nome de Suíça, como sujeito de direito. (BRASIL, 2005)

Como no caso não distante de Cecília, chimpanzé que viveu vinte anos numa jaula no zoológico de Mendoza, sem nunca ter pisado em terra e visto o céu, deprimida, a justiça Argentina por decisão da juíza Maria Alejandra Maurício, depois de dois anos, provocada por ativistas reconheceu o direito de Cecília como sujeito, e determinou sua transferência para o parque de Sorocaba Brasil, santuário dos Chimpanzés. Na sentença, "II. - Declarar a la chimpancé Cecilia, actualmente alojada em el zoológico de la Provincia de Mendoza, sujeto de derecho no humano (ARGENTINA, 2016)

O encantamento de sociedades interligadas na natureza dá lugar a uma civilização industrial, mercantilista e exploratória, de um tempo linear, à espera de um Messias, e não cíclico, panteísta como observa Capella em Cidadãos Servos (1998)

E o tema pode ser apresentado da seguinte forma "o problema ecológico-cultural se pode enunciar como segue: a civilização industrial moderna se baseia no crescimento. Em uma expansão da produção em princípio indeterminada e ilimitada. Mas vivemos em um planeta finito, em meio de recursos limitados (CAPELLA, 2002, p. 233).

Para isso a importância de repensar o paradigma civilizatório, para termos futuro possível, pautado no princípio da precaução, na relação sistêmica e pensamento complexo, ecocêntrico, relacional, não binário e mecanicista, mas a integração do ser com a Mãe Terra, a Pachamama, tão intimamente ligada com a ideia da ecologia profunda e da delicadeza da Teia da vida.

6. Considerações

Estamos a ver a destruição da natureza sem precedentes. Desde queimadas, desgelo, aumento do clima, desequilíbrios no meio ambiente, secas e chuvas em excesso, mares e rios secando e a desertificação em grande escala. Mas toda essa onda de destruição vem de longa data, desde o distanciamento do humano da natureza, no plano subjetivo, afetivo e cognitivo, desenraizado das fontes naturais da vida, sem tempo e espaço, acotovelados e com pressa nas metrópoles, metrôs e avenidas.

Uma teologia da prosperidade, do dinheiro e a perda da vida comunitária. Sem consciência, desconectado da natureza, solitário em um universo desconhecido, cheio de dúvidas e incertezas, e descompasso entre um futuro que se tornou presente antes do mundo estar preparado.

A teoria evolucionista do século XIX, com Morgan, Frazer, Taylor, colocavam os povos indígenas por critérios matérias e tecnológicos na escala abaixo da humanidade, como primitivos, atrasados, no primeiro degrau da escada da humanidade, precisando passar da magia para a ciência, e certamente, se quisermos aprender com os povos ancestrais como

ganhar mais dinheiro, conquistar mais terras, aumentar o consumo, explorar mais a natureza, tencionar a sociedade e as relações humanas, teremos muito pouco a aprender com eles, mas ao contrário, se optarmos para novos modelos civilizatórios e sociais, no plano da arte, da afetividade, da espiritualidade, do conhecimento tradicional das florestas, da transitoriedade da vida e integração com o meio ambiente, e todos os seres, como uma teias viva e complexa, muito poderemos crescer, mudar, e enxergar novos futuros, com uma deidade maternal, e com a concepção da interdependência de todos com tudo.

Referências

ALHO, C. J. **A teia da vida**: uma introdução a ecologia brasileira. Rio de Janeiro: Objetiva, 1992.

ARGENTINA. **Processo Habeas Corpus P-72.254/15.** Impetrado pelo Dr. Pablo Buompadre. Decisão juíza Maria Alejandra Maurício. Poder Judicial. Mendoza, Tercer Juzgado de Garantias. 2016. Disponível in: https://portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/20374/12959. Acesso 20 de setembro de 2020

BECK, U. A Reinvenção da Política: rumo a uma teoria da modernidade reflexiva. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. **Modernização Reflexiva**. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997.

BRASIL. **Processo Habeas Corpus n. 8333/2005**. Ministério Público do Estado da Bahia. 2005.

CAPELLA, J. R**. Fruto Proibido**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CAPELLA. J. R. **Cidadãos Servos**. Porto Alegre: FABRIS, 1998.

CAPRA, F. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos seres vivos. São Paulo: Cultrix, 2006.

COMPARATO. F. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2008.

COSTA, M. **Lévinas** – uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHARLIER. C. **Lévinas** – a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

DUSSEL. E. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

DUSSEL. E. **Para uma ética da libertação latino-americana**: Acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: Loyola,1977.

ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador de 2008**. Disponível em: <http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf>. Acesso em 20. 09. 2020.

ECUADOR. **Funcción Judicial de Loja. Proceso judicial nº 11121-2011-0010**. 2011. Disponível em: <http://consultas.funcionjudicial.gob.ec/informacionjudicial/public/informacion.jsf>Acesso em: 20.09.2020.

FROMM, E. **Psicoanalisis de La Sociedad Contemporanea**. Fondo de Cultura Econômico: México, 1964.

MARIOTTI, H. **As paixões do ego**: complexidade, política e solidariedade. São Paulo: Palas Atenas, 2000.

MATTÉI. J. **A barbárie interior**: ensaio sobre o i-mundo moderno. São Paulo: Unesp, 2002.

MENEGAT, M. **O Olho da Barbárie**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

MORIN, E. **Para Sair do Século XX**. Tradução de Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ZIMERMANN. R. **América Latina** – não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes, 1987.

Recebido em 2020-10-16
Publicado em 2021-09-01