

DOSSIER

ÁFRICA E O ECO-DESENVOLVIMENTO

ÁFRICA - QUE DESENVOLVIMENTO?

Jacinto Rodrigues*

Pág. 7 a 37

A Mudança de Problemática em Relação às Mudanças de Paradigma

O paradigma epistemológico dominante é hoje caracterizado pela cosmovisão newtoniana do pensamento ocidental, que introduziu um olhar mecânico sobre a natureza e sobre a ciência em geral.

Um outro processo “tecnocivilizacional”, como referiu Mumford,¹ traduziu o uso de novas energias e novas tecnologias (tecnosfera), expressou uma organização social com novas formas de poder (sociosfera) e revelou novas concepções do mundo (noosfera).

O mundo da técnica tornou-se cada vez mais elaborado, sendo a sua apropriação cada vez mais restrita aos especialistas.

As energias naturais (a água, o vento, a tração animal) deram lugar às energias fósseis. E a maquinaria, cada vez mais complexa, passou dos utensílios mecânicos iniciais ao motor a vapor e do motor a vapor aos motores de explosão.

Uma nova organização social gerou mudanças que vieram a inculcar a noção de progresso. E daqui se extrapolou a ideia de uma relação entre progresso técnico e progresso social.

Assim, ao longo do processo histórico, surgiram comparações e avaliações entre os vários modos de produção ou, como outros preferem, entre diferentes paradigmas. A avaliação comparativa desses modelos tem sido polémica. Ora se tem oscilado na incapacidade dum juízo de valor sobre a constatação das diferenças entre os referidos modelos civilizacionais, ora se tem ajuizado sobre a hierarquização progressiva das etapas ao longo da história.

A epistemologia das ciências oscila entre um relativismo total de juízos de valor e uma afirmação dogmática de raiz iluminista.

* CEAUP/FAUP

¹ in Mumford, Lewis “The transformation of men”, N.Y., 1957 e “A cidade na história”, Ed. Martins Fontes, S. Paulo, 1998.

O anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend², numa atitude “contra o método”, nega qualquer tentativa de comparabilidade entre paradigmas. Feyerabend recusa “lógicas óbvias” explicitando que todos os saltos rupturais na ciência, se devem à violação das normas seguidas. Exemplifica essas rupturas sucessivas pós-newtonianas com a teoria da relatividade e a teoria quântica.

A posição de Karl Popper,³ ao contrário de Feyerabend, pretende, com maior flexibilidade, defender a tradição iluminista duma “verdade” e duma “razão” hipostasiadas. Existe, para Popper, um critério de progresso. Trata-se de uma hipótese da humanidade poder chegar a teorias cada vez mais “verdadeiras”.

A posição de Thomas Kuhn⁴ pode considerar-se intermédia, revelando uma dialógica entre uma “ciência normal”, cujos referentes estruturais se convencionam a partir de valores instituídos por dentro (aceitação, durante um certo tempo, de problemas e soluções) mas cujos fundamentos têm relações com a conjuntura temporal e com as contradições dum processo sempre em mudança.

A questão que resumi desta forma esquemática, consiste em saber se é possível ou não, partir para a noção de progresso (processo valorativo) isto é, para uma espécie de telefinalismo apriorístico, onde se descortinam no desenrolar da história, formas sempre “superiores” de ciência, cultura e civilização.

Porém, o que queremos aqui demonstrar é que a questão epistemológica essencial não é esta polémica levantado pelo moderno ou pós-moderno, da grande ou da pequena narrativa em relação à maior ou menor possibilidade da “verdade”. O que queremos trazer a esta reflexão é a mudança de problemática epistemológica: olhar não tanto para a questão duma teoria do conhecimento totalizante, com discursos explicativos e uma lógica monística global, mas revelar fenomenologicamente, níveis diferentes na complexidade da biosfera, da técnica e da sociedade, com lógicas e funcionamentos metodológicos diversificados, ainda que com interações entre o uno e o múltiplo, o universal e o singular.

2 in Feyerabend, Paul “Against the method”, 1975

3 in Popper, Karl “A Lógica da Pesquisa Científica”, Ed. EDUSC, S. Paulo, 1985

4 in Kuhn, Thomas “The structure of scientific revolutions”, Chicago U.P., 1972

A tecnosfera, a sociosfera e a noosfera, agindo interactivamente, revelaram um novo pensamento ecologizado – uma ecosofia. Esta sabedoria permite-nos ter consciência das nossas acções. E é sempre melhor agir dum modo consciente, pilotando construtiva e pragmaticamente, do que soçobrar nos preconceitos apriorísticos do optimismo ou do pessimismo, do relativismo ou do dogmatismo pré-estabelecidos.

A Constatação do Estado Actual do Planeta

Através da intervenção histórica do homem numa perspectiva tecnocêntrica, o crescimento económico dominante foi construindo uma tecnosfera de tal maneira energetívora, na sua voracidade, que já não permite hoje, um ritmo regenerador da biosfera. A biosfera, delapidada das suas florestas biodiversivas, poluída pela toxidade das águas e dos solos, fragilizada pela construção excessiva de edificações consumistas e não recicláveis, esgotada pela tecnociência fóssil e contaminadora, está incapaz de reproduzir um processo de regeneração superior à delapidação do modelo actual. Os cientistas constataram esta situação há já alguns anos: a tecnosfera, esgotante e contaminadora, tem um peso destruidor maior do que a capacidade regeneradora da biosfera, enfraquecida!

Segundo o Fundo Mundial para a Natureza (W.W.F.N.) e o PNUE, em 2004 a humanidade consumiu 20% mais de bens naturais do que o que a terra pôde produzir. Por isso, estes organismos internacionais utilizam, a partir de agora, o conceito de dívida ecológica.

Podemos explicitar esta afirmação, servindo-nos da demonstração, já amplamente divulgada, do conceito de “pegada ecológica” de William Rees⁵.

“Dividindo a área total de terrenos produtivos da Terra pela população mundial obtemos o valor de 2,3 ha per capita (inclui o uso dos oceanos).

Nem todo este espaço deve estar disponível para os humanos, visto que partilhamos o planeta com qualquer coisa como 30 milhões de espécies. Reservando 12% para este efeito, (...) sobram cerca de 2 ha per capita.

5 in Rees, William e Wackemagel, Mathis “Our ecological footprint”, Ed. The New Cathalyst, 1996

Porém, embora 2 ha por pessoa possa parecer muito (qualquer coisa como 4 relvados de futebol), a Pegada Ecológica média é de 2,8 ha – o que, mesmo assim, representa uma subestimativa”.⁶

Segundo o Relatório “Planete Vivante”, a desigualdade entre as diferentes regiões do mundo é gritante. “Os gastos provocados por um habitante da América do Norte ou da Europa são entre 5 a 10 vezes superiores aos de um africano.”⁷

Portanto, este modelo social tecnosférico, gerou um tipo de sociedade que acelera e reproduz formas de consumo material e energético que, além de delapidarem o capital natural, geram desigualdades, exclusões e injustiças sociais.

Temos hoje um agravamento cada vez maior do fosso entre os que possuem cada vez mais meios materiais, alimentares e energéticos e os que não os possuem.

16% da população beneficia de 84% dos bens disponíveis.

84% da população sobrevive apenas com 16% dos bens disponíveis.

Assim, a apropriação e o funcionamento dessa tecnosfera, provocou o esgotamento e a contaminação da biosfera, sendo ao mesmo tempo responsável pela forma social de exploração e pela dominação de grupos cada vez mais pequenos mas mais vorazes e predadores na sociosfera.

Reciprocamente, o tipo de organização social e a forma de poder, geraram uma tecnociência dominante que, ideologizada por interesses lucrativos, serviu e serve a manutenção e dominação duma larga maioria da população.

Deste modo, para além do ecocídio da natureza, é cada vez maior o fosso entre dominadores e dominados. Sentem-se cada vez mais as desigualdades entre as pessoas, regiões, países e continentes.

A sociedade e a tecnociência do paradigma dominante, gerou um modelo baseado numa cultura consumista. Trata-se de uma cultura do supérfluo, do consumo de bens que não são resposta às necessidades essenciais, mas que resultam de uma produção gerada por um marketing em função do lucro. Este modelo hegemónico, baseado na aparente felicidade produzida pela posse de objectos e em falsas necessidades geradoras de esbanjamento, é impossível de se alargar a todos os povos. Se, por hipóte-

⁶ <http://www.esb.ucp.pt>

⁷ in Rapport Planète Vivante 2004, W.W.F.N.

se, se alargasse esse mesmo modelo de consumo, seriam necessários 2 a 3 planetas⁸.

Assim, a pegada ecológica dos países de economia dominante é tal que só uma mudança total de paradigma civilizacional, pode pôr fim ao actual modelo ideológico e tecnocientífico autofágico, em que vivemos.

Essa mudança poderá surgir de diversas maneiras:

- a) Após graves distúrbios na biosfera, como se prevê no filme “A verdade inconveniente”⁹ de Al Gore, onde as mudanças climáticas e as poluições globais são o prelúdio das catástrofes que se avizinham ou ainda as conclusões dramática previstas por Jammes Lovelock no seu livro “A Vingança da GAIA”¹⁰.
- b) Essas mudanças podem ser provenientes de acções internacionais, nacionais ou regionais. Podem ser grandes acções colectivas ou seguidas pela acção individual de ecocidadania.
- c) É provável também o cenário misto em que cataclismos exijam mudanças e do mesmo modo a intervenção preventiva resulte da consciência cada vez maior dos perigos em que a sociedade se meteu.

São várias e diversas as frentes para a sobrevivência da espécie humana e para a construção duma sabedoria ecológica num outro mundo que ainda é possível, se abandonarmos o imaginário social colonizado em que rico e felicidade são sinónimo de posse do supérfluo e esbanjamento dos bens naturais.

As Contradições dos Paradigmas

O paradigma newtoniano, com uma coerência interna de valores culturais e uma recomposição ideológica de interesses sociais, explicitou mudanças, antagonismos e descontinuidades. Assim se consolidou um outro processo técnico-energético, com diferentes relações sociais de produção e a reorganização do poder, revelando cosmovisões diferenciadas do anterior paradigma.

8 in Lazlo, Ervin “Tu puedes cambiar el mundo”, Forum Barcelona, 2004, Club de Budapest
9 ver filme “An Inconvenient Truth”

10 in Lovelock, James “A Vingança da GAIA”, Col. Ciência Aberta, Ed. Gradiva, 2007

Porém, esta ruptura com o mundo pré-moderno, não foi homogênea nem pacífica. E a própria modernidade não produziu sempre uma via única: Nicolau de Cusa, Jakob Boheme e Goethe afastaram-se do mecanicismo dominante e constituem hoje elos dialógicos dum pensamento emergente pós-newtoniano.

A atitude moderna convencional foi reducionista ao acusar de obscurantismo uma outra modernidade anti-mecanicista.

A continuidade entre sujeito e objecto, entre homem e natureza, são afinal constatações cada vez mais evidentes na ciência contemporânea, como revela “A Nova Aliança” de Prigorgine.¹¹

Também uma racionalidade pragmática prosseguiu sem ter necessariamente que enfileirar no racionalismo ideológico e irredutível. A própria razão deve estar sujeita, na crítica epistemológica, à crítica da própria razão, como diz Bachelard¹².

Assim, conflitos e contradições acompanharam este processo da modernidade ou de modernidades. O movimento hegemónico, dito “moderno”, nunca dominou inteiramente a cena filosófica da modernidade.

Não foi apenas a cosmologia newtoniana que viu opôr-se à mecanicidade do cosmos, uma “gaia” viva. Esta “gaia” viva, surge hoje duma forma teórica mais elaborada, com cientistas contemporâneos.

O movimento romântico introduzira a metáfora orgânica à ciência da vida e às ciências sociais. E o séc. XIX, mau grado a dominação do fisicismo e do positivismo, teve momentos diferenciados de sabedorias diversas, algumas das quais provinham mesmo de paradigmas mais antigos.

A cultura dita ameríndia, sensibilizou poetas e pensadores norte-americanos. A célebre carta do Chefe Índio Seattle ao Presidente dos E.U.A. mostra uma cultura ecológica profunda dos índios norte-americanos em relação ao produtivismo prometaico dos exploradores do novo mundo:

“Para o meu povo, cada pedaço desta terra é sagrado. Cada ramo de árvore que cintila, cada punhado de areia das pradarias, cada penumbra na floresta densa, cada clareira e cada insecto a zumbir são sagrados na memória do meu povo.

A seiva que percorre o corpo das árvores, carrega consigo as lembranças do Pele- Vermelha. Os mortos do homem branco esquecem a sua terra de origem

11 in Prigorgine, Ilya e Stengers, Isabelle “La Nouvelle Alliance”, Ed. Folio Essais, 1986
12 in Bachelard, Gaston “La Formation de l’Esprit Scientifique”, Ed. Vrin, Paris, 1937

quando se vão por entre as estrelas. Os nossos mortos jamais esquecem a terra pois ela é a mãe do Pele-Vermelha. Somos parte da terra e ela faz parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs. O veado, o cavalo e a grande águia são nossos irmãos. Os picos rochosos e os sulcos húmidos nas campinas, o calor do corpo do cavalo e o homem pertencem à mesma família. Portanto, quando o grande chefe, em Washington, manda dizer que quer comprar a nossa terra, ele pede muito de nós. O grande chefe de Washington diz que nos reservará um lugar onde possamos viver satisfeitos. Diz que será o nosso pai e que nós seremos seus filhos. Vamos pois considerar essa proposta de compra da nossa terra mas não será fácil".¹³

Thoreau, Emerson e Morris opuseram-se ao modelo industrialista/ produtivista e avançaram propostas descentralizadas ao urbanismo. Surgiram sensibilidades diferentes em relação ao binómio homem/natureza.

A crítica ao colonialismo e, em particular, à colonização africana foi assumida também em Portugal.

Ladislau Batalha no livro “O Continente Negro” faz uma crítica à colonização numa linguagem arrevezada de autodidacta estrangeirado:

“Consideradas as conquistas em relação aos povos das terras conquistadas, é problemático se os europeus, levando aquelas regiões a civilização e o progresso, também foram portadores da felicidade. É esta puramente relativa e pode-se bem asseverar que a imensa família de proletários da Europa, seria mil vezes mais feliz se, em vez de possuir os arrobos de ventura simbolizada apenas na contemplação de maravilhas e assombros de arte e luxo, pudesse trocar o seu desassocego de espírito e excesso de privações, pela serenidade e abundância dos povos virgens do continente negro, os quais se dão por satisfeitos com possuírem algumas companheiras, uma espingarda, pólvora, tabaco, palmares e peixe seco.

São ricos na sua miséria porque nada mais precisam além do que possuem, e esta ventura é-lhes arrancada pelas ofertas da civilização, prompta sempre a despertar-lhes os sentidos com as promessas de luxo e de gozo.(...) O maior empenho foi sempre apoderarmo-nos em África das terras e bens alheios, tudo saquear, exercendo os maiores despotismos. (...) Na febre de legislar, pondo,

13 Divulgada pela ONU em 1976 - Declaração Chefe Índio Seattle ao Presidente E.U.A. em 1854

dispondo, fazendo e desfazendo, intervindo em tudo, e contradizendo-se a cada instante, D. Manuel que fazia ostentação das suas grandezas, enviou ao Rei do Congo, além de letrados em teologia, professores de ler, escrever e outras várias futilidades, entre elas mestres de canto-chão, de música e canto de órgão, catecismos, fatos de brocado e seda (extrangeiros), cruzes, cálices, thuribulos, etc. Com estes mimos lhe enviou também uma colecção das suas ordenações para que por elas se regesse. O que se segue é curioso, e atesta o que deixamos dito sobre a felicidade hipotética levada ao indígena africano.

O potentado mandou que as ordenações lhe fossem lidas por um intérprete, e, notando as minudências segundo refere Mariz, perguntou a um português que se achava presente que pena davam em Portugal a quem punha os pés no chão.”¹⁴

Gandhi¹⁵ previu muitos dos erros que hoje podemos constatar, como por exemplo o processo tecnocrata do produtivismo em série que desvaloriza a realização antropológica do homem pelo trabalho manual e criativo. Gandhi abriu ainda, graças à noção de Swadeshi, a valorização do uso das forças endógenas, dos saberes vernaculares e ainda a importância essencial de uma economia de vizinhança ou seja, a virtude de contar com as próprias forças e o uso dos bens naturais existentes no biótopo em que se vive.

No entanto, o movimento tecno-científico tornou-se um saber convencional, cuja ideia essencial foi considerar a natureza como máquina e explicar a complexidade do universo e dos vários níveis da realidade, apenas através do causalismo determinístico.

Este causalismo implicava também a já referida ideia de progresso linear, proporcionado agora por uma intervenção dessa lógica mecanicista, perversamente, em nome duma crença, visando a felicidade universal.

Todo este fundamento epistemológico está ainda implantado na ideologia da maior parte dos centros culturais da contemporaneidade, nomeadamente nos “media”.

A economia tornou-se num corpo doutrinal, numa disciplina analítica cuja lógica interna expressa uma ausência da problemática da complexi-

14 in “Batalha, Ladislau “O Continente Negro”, Ed. Biblioteca do Povo, nº198, pág.57 e 58, Lisboa, 1907 Ver também sobre Ladislau Batalha, Rodrigues, Jacinto “A Especificidade do Imaginário Colonial nos Romances de Aventuras de Ladislau Batalha” in Revista Africana Studia, nº7, Ed. F.L.U.P., 2004 e “A Visão Antropológica do Colonialismo Português e o Olhar Singular de Ladislau Batalha” in Trabalho Forçado Africano, Col. Estudos Africanos, Ed. Campo das Letras, Porto, 2006

15 in Gandhi, Mohandas K. “A Minha Vida”, Ed. Bizâncio, Lisboa, 2006

dade e da relação sistémica entre o homem e a natureza.

Essa economia, enquanto disciplina fechada em si própria, transformou-se numa visão “monetarista”, numa “engenharia financeira”, num processo de “gestão contabilística”, sem pôr em causa, reflexivamente, o sistema geral do modo de produção em que se insere, tornando-se uma ideologia justificativa do sistema.

Críticas ao Modelo Reduccionista e Mecanicista

As críticas de Ivan Illich¹⁶ ao modelo urbano-industrial, iniciaram as diatribes contra as políticas ocidentais de “ajuda” aos países do terceiro mundo, nos anos 60 do séc. XX.

Illich faz a crítica ao conceito de “desenvolvimento”, mostrando que “o marketing dos produtos estrangeiros traduz-se em subdesenvolvimento acrescido”¹⁷.

Illich defendeu assim a revolução nas instituições, nos países de economia dominada. Considerou que a situação pós-colonial não mudou substantivamente a situação social.

“Um grupo de homens novos, com as suas próprias justificações ideológicas, tomou conta do poder. Mas continuou a assegurar o funcionamento das instituições escolares, médicas e económicas. Foi só a clientela que eventualmente mudou(...).

A única resposta possível ao subdesenvolvimento é a satisfação das necessidades fundamentais encaradas como objectivo, a longo prazo, nas regiões onde as possibilidades em matéria de financiamento serão sempre limitadas.”¹⁸

Ivan Illich, sem pretender discursar sobre grandes utopias, dava exemplos passíveis de imediata intervenção: substituir viaturas privadas por transportes colectivos e, em vez de transportes sofisticados e dispendiosos, veículos simples mas de todo o terreno. Fornecer água potável é mais importante do que construir serviços cirúrgicos muito caros. A ajuda

16 in Illich, Ivan “Nemesis Médica”, México, 1986; “Alternativas”, Ed. Planeta, México, 1988

17 in Revista “The Ecologist”, pág. 26, Inverno de 2001, vol.II, n^o4

18 idem

médica preventiva é preferível a médicos e enfermeiros especializados em remediar. É mais desejável o uso de câmaras frigoríficas colectivas do que frigoríficos individuais.

Illich defendia ainda propostas simples que preparassem a sociedade civil através dum ano de serviço cívico para a construção do habitat e de um urbanismo sustentável.

Estas acções de mobilização, formação e solidariedade iam mais longe do que as “escolas-academias”, com sistemas de graduação e selecção.

Muitos dos trabalhos de Ivan Illich, em particular depois da publicação do livro “Uma sociedade sem escola” editada pela primeira vez em 1971¹⁹, formaram uma crítica mais global com preocupações de fundo como o próprio sentido de desenvolvimento dos serviços de saúde e da educação.

Como ele próprio disse, o paradigma dominante “tentou safar” os mitos e as ilusões perversas da nossa sociedade de consumo e do modelo capitalista em que “a sede é sinónimo de coca-cola e bem significa mais.”²⁰

Também René Dumont fez, nessa altura, críticas ao tipo de crescimento agro-industrial.

A crítica pertinente, do agro-industrialismo monodiversivo, realizada na África colonial e neo-colonial, forneceu dados alarmantes sobre a destruição ecológica do continente africano.

O livro “L’Afrique Noire est mal partie”²¹ denunciou, à evidência, a destruição que o modelo ocidental provocava em África.

E Lewis Mumford, na linha de Morris, Patrick Geddes e dos desurbanistas da União Soviética dos anos 20²², condenou o “modelo” urbano-industrial das megapólis dissipadoras, avançando alternativas para ecopolis descentralizadas em que a ecotécnica substituiria a tecnociência positivista. Surgem, em vários países, experiências construtivas que procuram os aspectos positivos das técnicas tradicionais e a noção de eco-território aprofunda a noção de agro-ecologia, em relação à agro-indústria.

Algumas destas experiências foram tentadas em África, como por exemplo o “socialismo de aldeia”, de Julius Nyerere, que pretendeu imprimir, à estrutura agrícola, uma orientação próxima do desenvolvimento

19 in Illich, Ivan “A Sociedade Sem Escolas”, Ed. Vozes, Petropólis, 1977

20 in Revista “The Ecologist”, pág. 26, Inverno de 2001, vol.II, n^o4

21 in Dumont, René “L’Afrique Noire est mal partie” Ed. du Seuil, Paris, 1962

22 in Rodrigues, Jacinto “Urbanisme et Revolution”, Ed. Universitaires, 1973

auto-centrado africano. Porém, estas experiências foram abortadas por contextos militares complexos, nomeadamente pela invasão militar ugandesa do Presidente Idi Amin.

Não temos ainda um balanço suficientemente fundamentado para tirarmos conclusões sobre estas experiências.

Crescimento e Desenvolvimento

Não seria possível hoje ultrapassar criticamente a noção de crescimento sem referirmos também os nomes de Jacques Ellul, Samir Amin, Majid Rahnema e Pierre Rabhi.

Como temos vindo a assinalar, é imprescindível a crítica à tecnociência para passarmos a uma perspectiva de ecodesenvolvimento.

a) **Jacques Ellul** foi um pensador contra-corrente. A abrangência dos problemas que debateu em mais de 60 livros publicados, praticando a transdisciplinaridade no quadro das suas reflexões, revelam sempre um critério ético na denúncia das questões sociais.

Contudo, a sua principal reflexão foi sobre o enfeudamento ideológico do positivismo e do cientismo tecnocrático. Foi um autor impossível de classificar em gavetas político-partidárias e que gerou constantes “arrelias” pela “provocatória” desmistificação das falsas verdades convenientes.

Considerou, nas suas principais obras,²³ que a tecnociência se tornou um poderio técnico tal como o nazismo. Essa tecnociência transformou-se no meio mais eficaz da modernidade dominante. O sistema da “sociedade tecnicista” é uma ideologia, uma “fetichização”, que tudo justifica. Ellul desmonta a dimensão alienante da informação tornada propaganda que se deixa manipular pela eficácia operativa, como critério de legitimação.

Para Jacques Ellul, a combinatória estado moderno e ideologia tecnocrática tornou-se o maior perigo da nossa sociedade.

Podemos não estar sempre totalmente de acordo com as conclusões de Ellul mas foi ele que forneceu os dados epistemológicos essenciais para a

²³ in Ellul, Jacques “La Technique ou l'enjeu du siècle”, Ed. Armand Colin, 1954 e “Le Systeme Technicien”, Ed. Calman Levy, 1977

demonstração da pseudo-neutralidade tecnocrática, como uma ideologia de desumanismo e alienação.

b) **Samir Amin** é um pensador criativo. A sua formação marxista de base não se cristalizou como aconteceu com muitas ideologias ortodoxas que se colaram comodamente às teses ideológicas e não procuraram a teoria crítica, ou seja, o essencial da obra de Karl Marx.

Samir Amin, no eurocentrismo-crítica duma ideologia,²⁴ fornece-nos os elementos essenciais para a crítica da construção ideológica do capitalismo. Amin mostra-nos como a cultura ideologizada do capitalismo se consolida durante o Renascimento com a sua dimensão universalizante, anulando simultaneamente a achega ao projecto universalista de todos os povos. Revelou, duma forma clara, que a pretensa superioridade do ocidente resultava do desenvolvimento desigual que colocou o modelo eurocêntrico como dominante e esse desenvolvimento desigual entre centro e periferia, norte e sul, se devia essencialmente, à acumulação feita no ocidente, na base do escravagismo, do saque e da exploração da riqueza dos outros povos.

Mais recentemente Samir Amin descreve-nos a entrada numa nova fase do imperialismo. Trata-se do imperialismo colectivo dos Estados Unidos da América, da Europa e do Japão.

Samir Amin refere o processo de auto-destruição do sistema actual, através daquilo a que ele chamou os quatro aspectos da senilidade:

1. *Uma “revolução tecnológica” apoiada fundamentalmente na informática e na genética, que levou ao aumento da crise de super-produção descontrolada e aumento do desemprego;*
2. *O centro imperialista convencional, E.U.A., passou da exportação de capitais para maior exploração, para uma situação parasitária e de esbanjamento (vive acima das suas capacidades) e importa cada vez mais capitais. Os outros parceiros (Europa e Japão) pagam a manutenção do cadáver adiado que é o império em crise.*
3. *A ideologia dominante tornou-se lixo cultural.*
4. *O sistema imperialista necessita cada vez mais da guerra para se manter e manter a máquina económica militar, alavanca essencial da sua economia.*²⁵

24 in Amin, Samir “Eurocentrismo-Crítica de uma Ideologia”, Ed. Dinossauro, Lisboa, 1999

25 in Revista Principios, entrevista a Samir Amin em Fev^o 2002, durante o 2^o Fórum Social em Porto Alegre.

Esta análise de Samir Amin é corroborada pelo movimento dos Chiapas no México. O subcomandante Marcos escreveu, em 25 de Março de 2007 e retomando um tema que vinha desde há vários anos a referir, sobre a 4^a Guerra Mundial:

“A etapa actual do capitalismo é, em sentido estrito, uma nova guerra de conquista(...). É a mais mundial das guerras(...). A água, o ar, a terra, os bens contidos no subsolo, os códigos genéticos e todas essas “coisas” que antes eram desconhecidas ou careciam de valor de uso e de troca, converteram-se, durante os últimos anos, numa mercadoria. (...) O sonho capitalista de um mundo sem trabalhadores, só com robots e máquinas que não exigem os seus direitos nem se sindicalizam, nem fazem greves, é uma quimera!”²⁶

c) **Majid Rahnema**²⁷ mostra-nos que as noções de “pobreza” e “riqueza” são construções sociais que instilam as ideologias subjacentes.

É preciso responder, antes de mais, à questão: Pobreza de quê?

Com efeito a pobreza, como diz Majid, pode significar “ausência de dinheiro, privação de relações humanas, falta de inteligência, ausência de vacas, de crianças, de tempo, de amor, de saúde, etc.”²⁸

Por isso, Majid Rahnema considera que houve uma adulteração do conceito de pobreza, uma perversão epistemológica! Antigamente todo o indivíduo era pobre ou rico em alguma coisa... em saúde, amor, dinheiro, terras, etc.

Assim, considera que é essencial definir o que geralmente separava a pobreza da miséria.

“A pobreza representava a falta de supérfluo enquanto que a miséria significava a falta de tudo o que é necessário”²⁹

Nesta reflexão epistemológica Majid fala-nos duma pobreza convivial que irrompe essencialmente nas sociedades vernaculares. Aí, na aparência dum mundo dito “primitivo”, existe uma sabedoria. É um saber fazer

²⁶ <http://resistir.info/> A guerra de conquista.

²⁷ in L'Encyclopedie de l'Agora” <http://agora.qoc.ca> Rahnema, Majid - Conferência no Colóquio Philia, 18 Outubro 2003

²⁸ in Rahnema, Majid “Quand la misère chasse la pauvreté”, Ed. Babel, 2000

²⁹ idem

proveniente de múltiplas gerações que permite ajuda mútua, organização para o afastamento da miséria.

Assim, as relações sociais e culturais da comunidade asseguram protecção porque as actividades económicas servem essencialmente para a satisfação das necessidades do grupo.

Com a revolução industrial houve uma produção sistemática de necessidades novas. Esta condição, como nos diz Majid, está ligada a um sistema tecno-económico que pretenderia conduzir-nos à abundância mas que na realidade está estruturalmente implicado na “produção de raridade e nas misérias modernizadas”, num sistema que “colonizao imaginário da maior parte das vítimas” e fabrica uma “raridade induzida bem diferente da raridade natural. (...) O sistema conseguiu, graças aos poderosos dispositivos de ajudas e promoções, convencer a maior parte das suas vítimas que também elas podiam obter o paraíso terrestre que estava anteriormente reservado apenas ao ricos.”³⁰

Majid, no seu livro “Quand la misère chasse la pauvreté”, revela-nos as razões profundas da pauperização como sendo, na realidade, a introdução da miséria. Miséria como incapacidade das populações, estilhaçadas, pulverizadas e desprovidas de convivialidade e solidariedade, em conseguir dar resposta às necessidades básicas da sua sobrevivência.

Por isso é que Majid assume uma postura similar a Serge Latouche, Pierre Rabhi, Jacquard e René Passet que, procurando a simplicidade voluntária, buscam um modo de vida baseado na simplicidade e solidariedade.

d) **Pierre Rabhi** nasceu na Argélia, num pequeno oásis do sul. Muito novo moveu-se entre duas culturas. Preservando as suas raízes numa família sufi foi educado por um casal de professores franceses após a morte de sua mãe.

Em 1958, tendo vindo muito novo para França, com os pais adoptivos, conheceu a vida operária numa fábrica de Paris mas acabou por vir a instalar-se numa província do interior, Ardèche, com a sua família, tornando-se agricultor. Orientando a sua actividade rural durante 25 anos para a agro-ecologia, tornou-se num “expert”. Veio a ser consultor dum organismo internacional e divulgou os seus conhecimentos em agro-eco-

30 in L'Enciclopedie de l'Agora" <http://agora.qoc.ca> Rahnema, Majid - Conferência no Colóquio Philia, 18 Outubro 2003

logia em diversos países africanos. Ao longo da sua actividade, forneceu utensílios para a autonomia alimentar das populações, procurando reconciliar a actividade humana com a natureza.

Em 2002 lançou o “apelo para uma insurreição da consciência” e foi candidato alternativo às eleições presidenciais francesas, tal como em 1974 fizera Renné Dumont, no primeiro grande impacto ecológico sobre vida política convencional.

A importância de Pierre Rabhi, cuja obra científica e literária³¹ é já reconhecida no mundo, está no facto de se engajar numa prática de vida, num ensino da frugalidade feliz que o tornaram numa figura emblemática dum novo Gandhi dos nossos dias.

As ideias-base de Pierre Rabhi podem resumir-se à:

- Não violência;
- Pertença inter e transcultural como atitude nova dum universalismo concreto, alimentado pelas experiências singulares vividas;
- Recusa do dogma do crescimento e defesa de um decrescimento na área das tecnologias contaminantes e de esgotamento;
- Recusa de uma modernidade em que se “vive para trabalhar em vez de trabalhar para se viver” e duma “civilização de combustão triunfante” da termodinâmica dissipativa que enjeita a realização criativa do trabalho manual e intelectual.

Rabhi desenvolveu uma acção em várias frentes. Da problemática altermundialista à intervenção local, abrangendo experiência em locais diversos como França, Marrocos, Burkina Fasso, etc. Pensar e agir criando alternativas participadas.

A palavra de ordem do movimento “Terre et Humanisme” de que é Presidente de honra consiste em criar “um oásis em cada lugar”.

O movimento “Terre et Humanisme” tem apoiado inúmeras iniciativas em África e na Europa. Tem desenvolvido acções de formação, particularmente em agro-ecologia e na pedagogia social. Tem-se oposto à introdução de Organismos Geneticamente Modificados (OGM) levando a cabo acções comuns, com várias organizações, contra as multinacionais responsáveis pela introdução dos OGM. Pierre Rabhi tem trabalhado em cooperação com a Universidade “Terre du Ciel” e tem sido uma voz activa na política

31 in Rabhi, Pierre “Du Sahara aux Cevennes”, Ed. Albin Michel, 1983, “Offrande au crépuscule”, Ed. Harmattan, 1989, Rabhi, Pierre e Hullot, Nicolas “Graines de possibles”, Ed. Calman-Levy, 2005

favorável à consciência ecológica. Veja-se, o livro que escreveu, recentemente, com Nicolas Hulot³². Trata-se de uma importante contribuição na ecosofia.

Por outro lado, encarando uma actividade prática, Pierre Rabhi realiza projectos-piloto em Marrocos, Burkina-Fasso, Mali, etc.

Actualmente, em cooperação com Michel Valentin, participa no projecto “Les Amanins”, escola de vida, quinta experimental educativa, cujo objectivo central é formar agentes de eco-desenvolvimento, dotados de instrumentos teórico-práticos para a mudança do paradigma.

Na tradição africana temos inúmeras críticas ao conceito de “crescimento” e que apontam para uma voluntária frugalidade como forma de vida.

Amadou Hampaté Ba divulgou, através dos seus escritos e nos contos iniciáticos, uma forte cosmovisão panteísta onde o homem e o planeta são interdependentes e o homem com consciência pode ser a garantia do equilíbrio harmónico da criação.

Thomas Sankara, em Burkina Fasso pagou com a vida, há precisamente 20 anos, a ousadia de imaginar um outro tipo de sociedade. Ele defendeu o valor de muitas práticas tradicionais em oposição aos modelos importados que veiculavam exploração e dominação.

Sankara apoiava-se na cultura dos povos Dagara, de Burkina Fasso, articulando o saber tradicional com a agroecologia.

Esta atitude de fraternidade do homem com a terra, leva o Dangara camponês a “pedir desculpa à mãe natureza por ferir o solo do campo para obter alimentos.”³³ As árvores santuário, os rituais e os ritos de passagem constituem uma tradição viva dum “parentesco cósmico” como refere também Bimwenyi Kweshi³⁴ sobre a tradição similar do homem com a natureza, no Zaire e noutros povos africanos.

Esta imagem arquetipal da natureza corresponde de uma forma geral a toda a África tradicional.

32 in Rabhi, Pierre e Hulot, Nicolas “Les graines du possible”, Ed. Calman-Levy, 2005

33 in Dabiré, Gbaané “Les Sentiments de la Nature”, Ed. Decouverte, 1993

34 in “Discour Theologique Negro-Africain”, Louvain, 1977

A partir da crítica da colonização, nomeadamente da agro-indústria, denunciada por Renné Dumont, Thomas Sankara soube antever um outro “modelo”, um modelo de “ecodesenvolvimento” e do saber experimental da agro-ecologia. A campanha pela plantação de milhares de árvores, o desenvolvimento de pequenos centros-piloto de agro-ecologia e o projecto de milhares de reservas de água abastecendo pequenas quintas familiares de agricultura de subsistência, assim como os eco-loteamentos, com novas habitações de auto-construção feitas com materiais locais e pagas em troca de plantações de árvores frutícolas de interesse público, são exemplos desse modelo de ecodesenvolvimento posto em marcha.

Podemos também encontrar em Wangari Muta a continuadora desta preocupação de Sankara. Wangari Muta, com uma formação científica em ecologia, tornou-se uma voz não apenas para o Kenia onde nasceu, mas para África e para todo o mundo.

Ela denunciou a destruição da floresta. Revelou o processo devastador do abate de árvores autóctones e o repovoamento com espécies exógenas comercializáveis, que destruíam a biodiversidade.

Por isso Wangari Muta criou, em 1977, o “Green Belt” e iniciou campanhas sucessivas de plantações de árvores.

Este processo mobilizador e transformador do território é simultaneamente uma acção de formação cívica junto dos agricultores e da população rural.

Por isso essa mulher africana, Prémio Nobel da Paz disse:

*“Plantar uma árvore encerra uma grande mensagem: com este simples gesto tu podes melhorar o teu habitat. Dá-se assim uma tomada de consciência imediata da população que lhe permite influenciar o próprio contexto em que vive. E isto é o primeiro passo para uma maior participação na vida em sociedade. Toda a gente pode ver as árvores que plantamos. São as embaixadoras do nosso movimento”.*³⁵

Mas é também em África que a colonização e o neo-colonialismo das independências formais, perpetraram mais desastres ecológicos. Talvez a cultura hegemónica do ocidente, com a sensibilidade judaico-cristã em relação à natureza, tenha predisposto o homem ocidental a acreditar que foi criado para dominar e explorar a natureza.

35 in <http://www.democracynow.org>

E por isso é fácil extrapolar esse domínio sobre a natureza à vontade de submeter outros povos. Trata-se afinal de prosseguir no mesmo sentido. Não será essa a causa. Mas esse condicionalismo mitológico prometia o ajudado ao auto-convencimento e à “boa consciência” de muitos.

Por isso, é importante analisar a crítica ao crescimento económico e os subterfúgios com que a economia dominante se reveste, para explicar os traços profundos de miséria e o fosso crescente entre países de economia dominante e países de economia dominada.

Para isso é necessário desmontar a concepção reducionista da economia clássica, tal como esta disciplina tem sido configurada: sem teoria crítica sobre a ciência social. Este tipo de disciplina analítica é incapaz de perceber as interações sistémicas entre a biosfera, tecnosfera e biosfera porque a actual visão de economia vive em “circuito fechado e desligada do ambiente ecológico” como refere Joel de Rosnay,³⁶ pois as leis do mercado não permitem regular os efeitos das tecnologias sobre os ecossistemas.

As terminologias usadas pela disciplina da “economia clássica” não escapam ao aprisionamento ideológico, pervertendo o significado polissémico dos conceitos aplicados ao desenvolvimento social.

Assim, o crescimento capitalista pode revestir-se de renovada linguagem. E, por detrás duma mesma ideologia surgem agora verbiagens novas que pretendem confundir. A expressão “desenvolvimento sustentável” (já não se diz desenvolvimento ecologicamente sustentável) é um exemplo disso. O “desenvolvimento sustentável” está cheio de boas intenções mas igualmente cheio de ambiguidades. John Pessey do Banco Mundial recenseou 37 definições diferentes de sustentabilidade. Por isso é possível encontrar 50 empresários de grandes multinacionais a subscreverem a sustentabilidade no Business Council for Sustainable Development.

Como diz Serge Latouche³⁷ “é possível fazer sobreviver ao mesmo tempo a camada de ozono e a indústria pesada americana” na óptica dessas multinacionais.

36 in Rosnay, Joel “2020 “Les Scénarios du futur”, Ed. V.A. Des Idées & des Hommes, Paris, 2007

37 in Revista “The Ecologist”, Inverno de 2001, vol.II, nº4

A Emergência do Pensamento Ecológico

Porém, o conceito de ecossistema desenvolvido por Tansley, entre os anos 40 e 50, permitiu uma economia política mais abrangente colocando a biosfera no centro das preocupações da gestão humana e agora num terreno em que já não poderia ser acusada de idealismo romântico.

Georgescu Roegen³⁸ abriu, a partir dos anos 70, uma crítica energética ao sistema capitalista.

Renné Passet,³⁹ no livro “Ilusão neoliberal”, diz-nos que é a partir daí para o olhar de Georgescu Roegen que começa uma reflexão sobre a bioeconomia.

Para Renné Passet o desenvolvimento ecologicamente sustentado só é possível se se respeitarem os mecanismos reguladores da biosfera.

“Num mundo imperfeito, em que a imperfeição é um dos motores da história, a questão que se coloca não é a da realização de um óptimo estatístico e definitivo, mas sim a da pilotagem de uma evolução permanente, consubstancial à própria existência do universo e da vida”⁴⁰

Assim, a problemática desenvolvida pela ecologia veio revelar um outro paradigma emergente da ciência: os ecologistas sociais partem de uma nova fundamentação para a bioeconomia. Níveis diversos da realidade mostram complexidades que a ciência mecânica clássica não entreviu.

A “máquina” como “alma mater” explicativa do industrialismo mecanicista só conhecia o factor entrópico. Com o “ecossistema” no centro do metabolismo circular das relações bio-sociais, introduziram-se perspectivas negentrópicas; a retroacção, resiliência e a auto-organização na biosfera são irreduzíveis à explicação causal determinística do universo máquina.

A realidade exige uma distinção entre ciências tecno-operativas, estético-expressivas e ético-normativas, com lógicas diversificadas mas também com interações que só a complexidade e a sistémica podem compreender. Isto não implica recusar a análise. Implica sim ligar pensamento analítico com pensamento sistémico, nas ciências da complexidade.

38 in Roegen, Georgescu “The Energy and economics myths”, Pergamon Press, N.Y., 1976

39 in Passet, Renné “Ilusão Neoliberal”, Ed. Terramar, Lisboa, 2001

40 idem, pág. 48

Assim, a auto-regulação e a dinâmica interactiva da biosfera com a sociosfera e a tecnosfera, abrem novos horizontes que põem em causa o progresso linear e a visão do crescimento e a lógica mecanicista. A teoria geral dos sistemas e o conceito de complexidade irrompem hoje na abordagem das ciências.

A física quântica de Max Planck e as múltiplas lógicas dos vários níveis da realidade de Lupasco, das metodologias sistémicas de Bateson, Rosnay e Morin até às novas concepções neurológicas de Daniel Goleman e Karl Pribram, fazem a desconstrução do paradigma mecânico que desautorizou a concepção linear do progresso e impôs um olhar epistémico e crítico ao normativismo universalista e dogmático. A abordagem social e a questão do desenvolvimento sofreram também inúmeras críticas desde há vários anos.

O que é o Desenvolvimento Ecologicamente Sustentável?

O desenvolvimento ecologicamente sustentado⁴¹ procura integrar a problemática económica na biosfera. Por essa razão, a estratégia de um decrescimento sustentado pode e deve existir quando existe uma incapacidade de regeneração da biosfera. E só com uma mudança total na substituição das energias fósseis por energias renováveis, na diminuição da poluição pela reciclagem de materiais eliminando os elementos tóxicos apenas tolerando nutrientes biodegradáveis, poderemos fazer face ao actual estado do planeta em que as mudanças climáticas surgem como os primeiros grandes riscos globais.

Serge Latouche, Majid Rahnema e Pierre Rabhi desenvolveram esta questão do decrescimento sustentável que, no fundo, assenta na crítica da colonização do imaginário social que o modelo produtivista e consumista tentou impôr aos povos sujeitos à sua economia dominante.

Vários autores mostraram como o tecnocentrismo e o modelo ocidentalocrático se foi impondo, nas atitudes e comportamentos de quase toda a humanidade, com valores aparentemente universais e geradores dum progresso linear em que o ocidente expressaria o sucesso da espécie hu-

41 In Rodrigues, Jacinto "Sociedade e Território-Desenvolvimento Ecologicamente Sustentado", Profedições, Março 2006

mana e o prenúncio do futuro de todas as outras sociedades.

O impacto da actividade tecno-científica do homem na biosfera, é tal que a biosfera já não consegue regenerar-se em relação a esse esgotamento e contaminação. A humanidade está a viver à custa dum capital natural que se vai esvaindo como se se delapidasse um tesouro, cada vez mais sem provimento.

A estratégia de desenvolvimento durável tal como a definiu Gro Harlem Brundtland já não é possível hoje. O estado em que a biosfera se encontra não permite levar a cabo o que se pretendeu na conferência do Rio, em 1992.

Naquela altura a primeira-ministra norueguesa defendia “o desenvolvimento durável como um modo de desenvolvimento que responde às necessidades das gerações presentes sem comprometer as capacidades das gerações futuras de responderem também às suas necessidades.” Mas neste momento, se não mudarmos de paradigma e decrescermos os gastos energéticos e o esbanjamento dos bens naturais... é uma miragem longínqua! É este o sentido preventivo do decrescimento durável.

Da Tecno-Ciência à Eco-Técnica

Vivemos num momento da história em que a tecnologia baseada essencialmente nas energias fósseis gerou um falso convencimento de que a tecnociência poderá resolver todos os problemas da humanidade.

De facto, conseguem-se hoje poderosas manipulações sobre a natureza. O paradigma actual da tecnociência ocupou o lugar da mentalidade sagrada do passado. Há uma espécie de “superstição” generalizada como se fosse a técnica a solução final para tudo.

Nunca o poder de agir sobre a natureza foi tão grande. Mas a lógica tecnocientífica valoriza apenas uma eficácia determinada por parâmetros que convencionamos serem “melhores”. No entanto, esses parâmetros de eficácia que sustentam o poder e a acção dos homens, carecem de fundamento ético. O poder operativo e o dever da consciência decorrem de níveis diversos do conhecimento humano.

Por isso, a tecnociência sem ética e sem discernimento epistemológico levará ao ecocídio e ao genocídio.

Este é o perigo da tecnociência cada vez mais difundida, assentando nessa superstição de que a técnica tudo resolve e que, pretensamente neutra, surge ilusoriamente como salvadora, deixando os movimentos sociais e as decisões da pólis na mão de minorias que manipulam essas tecno-ciências demenciais.

Jacques Ellul apontou nos seus livros a necessária mudança da actual tecno-ciência para uma ecotécnica, tal como já referimos anteriormente. Porém, Jacques Ellul não definiu claramente a possibilidade de se criar uma eco-técnica. Essa eco-técnica não é necessariamente a tecnologia do passado, tecnologia tradicional da economia de subsistência.

As sociedades vernaculares vivem social e tecnicamente integradas no ecossistema natural. Têm capacidades endógenas que permitem uma maior harmonia entre o homem e a natureza. Mas é uma “harmonia” atávica. É apenas veiculada pelo factor da tradição que tende a cristalizar e a recusar a criatividade.

A organização socio-cultural da comunidade vive muitas vezes num maior grau de solidariedade entre as pessoas e a protecção solidária é muitas vezes superior à competitividade e ao darwinismo social das sociedades capitalistas urbano-industriais. Foram feitos trabalhos notáveis que referem qualidades excepcionais dos povos a que o modelo dominante tratou pejorativamente de “primitivos” ou não civilizados.

A crítica antropológica sobre a pretensa superioridade do ocidente foi objecto de inúmeros estudos.

Marcel Mauss no seu “Ensaio sobre a dádiva”⁴² revela uma sociologia do valor simbólico nas relações sociais que Levy Strauss posteriormente confirmou. Pode inferir-se, na obra de Mauss e de Strauss que o lucro egoísta inviabiliza os processos civilizacionais estáveis, que necessitam de solidariedade e cooperação para não soçobrem na predacção e na guerra.

A sociabilidade criada pela dádiva das sociedades vernaculares é abertura para um sistema de valores e portanto a vida social não se reduz à mercantilização lucrativa tal como o capitalismo o impôs. A troca é para Mauss um facto social total, útil e simbólico, formalizando assim um princípio de reciprocidade ou de solidariedade. Por isso, na mesma linha de Mauss, Pierre Clastres⁴³ mostrou como o despotismo e as manipulações

42 in Mauss, Marcel “Ensaio sobre a dádiva” Ed. Edusp, S. Paulo, 1974

43 in Clastres, Pierre “Société contre l'état”, 1974

estão muito mais presentes no Estado capitalista do que no chefe tribal que assenta o poder no prestígio. O Estado torna-se mecanismo reprodutor totalitário do sistema de exploração, bem assim como repressor dos aparelhos periféricos.

Também Karl Polanyi⁴⁴ demonstrou como a economia está ligada ao social e à natureza nas sociedades vernaculares. A autonomização da “economia” como disciplina ideologicamente apropriável pelo poder é característica do Estado moderno. A mercantilização e o lucro prevalecem sobre a sobrevivência humana porque, sem reflexão epistemológica, qualquer técnica operativa soçobra num servilismo ao poder dominante.

Se desejamos verdadeiramente uma cultura biodiversiva e construída com a participação de todos os povos, é necessário romper com o pensamento único e o auto-convencimento da superioridade ocidentalocrática.

Só agora é que alguns investigadores começam a referenciar a sabedoria e a sensibilidade dos povos vernaculares como factores muito mais importantes para a Humanidade. É que a felicidade, a ética e a cultura não são resultado de elaboração tecnológica.

O trabalho de Eric Julien⁴⁵ mostra-nos que um pequeno povo das montanhas da Colômbia, os Koji, possuem qualidades excepcionais de leitura gestual, de prodigiosa ligação com a natureza, fazendo deles um paradigma excepcional de cultura, para aprendermos novas formas de simbiose com o planeta, de terapia e inter-relações pacíficas entre os homens e as sociedades. De tal maneira foi profunda esta experiência de contacto com esses povos na Colômbia que se está a organizar uma pequena escola, em França, onde o “chamanismo” Koji ajuda a aprofundar conhecimentos na área da saúde e da educação.

Ruy Duarte de Carvalho⁴⁶ encontrou também nos Cuanhamas, além das formas de solidariedade, de amizade e hospitalidade, a mesma matriz mágica da harmonia dos pastores com a terra e os animais. A África está cheia destes exemplos.

Porém, sem rejeitar uma enorme contribuição dessas virtudes endógenas, dos povos ditos primitivos, mais assentes na cultura do ser, numa

44 in Polanyi, Karl “A Grande Transformação”, Ed. Campos, Rio de Janeiro, 1980

45 in Julien, Eric “Le Chemin des Neuf Mondes”, Ed. Albin Michel, Paris, 2001

46 in Carvalho, Ruy Duarte “Vou lá visitar pastores”, Livros Cotovia, 1999, Lisboa

ecotecnologia sem consequências nefastas para a biosfera, é contudo evidente que as sociedades vernaculares não podem viver fechadas numa forma protectora sobre a sua singularidade. Isto dificulta a abertura universal a saberes múltiplos. Para que a tradição não se cristalice na ausência de inovação, gerando isolamento, é necessário o diálogo intercultural e transcultural. Mas essa abertura ao universal necessita de condições de reciprocidade.

No entanto, o que acontece é que um desigual impacto de influência das sociedades vernaculares torna-as vulneráveis aos modelos dominantes. Só uma consciência antropológica biodiversiva e promotora da acção comunicativa entre as culturas, poderá gerar solidariedade, igualdade de oportunidades e liberdade criativa para com todas as culturas.

É necessário fazer ressaltar as características positivas da cultura vernacular como a conviabilidade, a solidariedade e a cultura do ser. Mas é possível também lutar por uma viragem no paradigma dominante, para a emergência duma ecosofia. E assim, uma ecotecnologia, uma ecotecnosfera irão proporcionar uma maior planetarização das culturas e civilizações, um encontro mais enriquecedor das singularidades culturais para um processo de universalidade permanente, sem anular as diferenças essenciais à criatividade humana. Essa universalidade é tão necessária como preservar as singularidades. Só existe verdadeira universalidade enquanto existir direito à singularidade. E a singularidade só pode ser apreciada e defendida se houver uma correcta universalidade.

O olhar sobre a civilização tecnológica, exige contudo um olhar sem simplificações dogmáticas. Existe na tecnologia actual um perigo real, tal como refere o filósofo alemão Ulrich Bech,⁴⁷ quando refere o período actual como “civilização de risco”.

Com efeito, existem cada vez mais arsenais militares, centrais nucleares, mega-estruturas industriais e habitacionais sujeitas a acidentes e aos desastres provocados por cataclismos naturais. Na era da velocidade dos transportes, juntam-se os perigos que todos conhecemos. E há ainda a acrescentar as guerras, e a criminalidade resultantes da predacção social criada pelo modelo de exploração e dominação.

47 in Ulrich Bech, Samuel “Ecological Politics in an Age of Risk”, 1995

O crescimento, tendo como matriz conceptual a máquina ou o motor de explosão e o consumo de energias fósseis, esgota o capital natural e contamina ao mesmo tempo a biosfera com lixos tóxicos. A este binómio esgotamento/contaminação junta-se o corolário da exclusão social. E é este o grande risco civilizacional que todos os povos terão de enfrentar. É um risco planetário agravado pelos mecanismos neo-liberais.

Porém, estamos ainda no balbuciar epistemológico destas abordagens que têm sido feitas por filósofos e cientistas. Vejam-se os trabalhos de Erwin Lazlo, Nicolescu Bensarab e Edgar Morin.

A problemática da sistémica, a transdisciplinarietà e a multidisciplinarietà, o uno e o múltiplo, o singular e o universal, o local e o global, são hoje objecto de uma focagem dialógica.

Joel Rosnay, com o conceito de macroscópico, acrescentou à teoria sistémica instrumentos de modelização informática sobre a evolução de sistemas dinâmicos. Essas simulações são hoje aplicáveis aos sistemas naturais e aos sistemas das ciências sociais, favorecendo uma prospectiva cautelosa mas mais segura que a futurologia linear e mecânica.

Importa, no panorama crítico que fazem à tecnologia, saber descortinar também as inovações técnicas positivas que o pensamento dualista é incapaz de estabelecer. O que caracteriza o pensamento mecanicista dualista é a impossibilidade de reverter as situações, isto é, a transmutação do “pior” em “melhor”.

A realidade é sempre susceptível de surpreender e a criatividade humana tem hipóteses de subverter ou converter realidades negativas em positivas.

Assim é possível, com esta focagem, avaliar instrumentais que controlados de modo diverso e com objectivos diferentes, podem tornar-se libertadores mesmo quando pareciam estar ao serviço da dominação.

A informática é um instrumento desta natureza. Para Pierre Lévy⁴⁸ deveria tornar-se o principal instrumento para a criação duma consciência planetária onde a inteligência colectiva permita formas novas de participação e democracia. Mas em que condições é que o computador poderá tornar-se o “fogo do futuro”, como Lévy escreve?

48 in Lévy, Pierre “Filosofia World – inteligência colectiva e tecnologia dos inteligentes”, Ed. Piaget

Um cenário optimista é seguramente uma extrapolação futuroológica linear. Uma prospectiva sistémica exigirá precaução sem necessariamente tombar num imediato pessimismo. A internet ao serviço da desalienação, da solidariedade e convivialidade será possível? Muitos novos processos de apropriação da sociedade civil serão necessários para se conseguir realizar essa eventual utopia! Há tentativas com as experiências em torno da inteligência colectiva, da ciber-democracia e das biotecnologias susceptíveis de encarar o futuro do “ecossistema informacional” e a biologia sistémica. Mas esse futuro estará sempre sujeito a promessas e simultaneamente a ameaças.⁴⁹

A construção dum mundo melhor faz-se num terreno de contradições e antagonismos. Tem que se inventar um futuro incerto em que a informação não seja intoxicação e manipulação. Tem que se preferir uma sabedoria (cabeça bem feita) à bolimia duma informação desconexa e poluente.

No entanto, esta nova “linguagem” ou instrumento da comunicabilidade pode ajudar a reflectir sobre essa ecosofia emergente. Por exemplo, é já possível encarar com positividade as novas ecotecnologias e os novos protótipos de energias renováveis. Vejam-se os eco-motores baseados nas experiências de Sterling e Tesla e as múltiplas máquinas solares, eólicas, etc.

A sociedade civil terá que estar atenta à sua eventual sofisticação e inacessibilidade, com a conseqüente apropriação elitista, para que tal não aconteça.

Ao longo deste texto quisemos salientar o facto de que existem níveis de realidade diferentes e que muitas vezes, as metodologias são inadequadas aos diferentes planos em que são aplicadas.

A análise, a investigação indutiva e o determinismo causal, são aplicáveis quando funcionamos com máquinas. Mas o pensamento sistémico, a interacção, a auto-organização e a neguentropia são imprescindíveis na abordagem da vida. Por isso, a reflexão epistemológica que procuramos é adequar as abordagens aos diferentes níveis, físico, biofísico, social, expressivo e mental.

Não se pretende um monismo totalitário explicativo através duma metodologia única. Bachelard e Habermas mostraram-nos também a neces-

49 in Rosnay, Joel de “2020 Les scenarios du futur”, Ed. Des idées et des hommes, Paris, 2007

sidade de aplicarmos processos diferentes às ciências tecno-operativas, estético-expressivas e ético-normativas. O pensamento ecologizado pretende articular estes diferentes níveis.

A biosfera tem elementos abióticos e biocenoses com vida. É preciso distinguir a realidade física da realidade orgânica ao mesmo tempo que se percebe a necessidade de compreender a simbiose biofísica com essa outra realidade biosférica, como a socio-esfera e a noosfera.

As questões sociais compreendem-se de modo diferente e não se explicam ou analisam como as realidades mecânicas do universo.

Para que a vida se oponha à morte, para que a neguentropia não acelere a destruição da biosfera, é necessário a intervenção consciente do homem. Através da auto-organização, será possível preparar a regeneração neguentrópica do planeta. Até agora, com a “máquina” no posto de comando do paradigma quotidiano, a neguentropia entrou num processo acelerado de morte.

Com a introdução de eco-sistema como “alma-mater” do paradigma ecológico, é possível inverter o metabolismo linear, que esgotava e contaminava, em metabolismo circular, que reintroduz os chamados lixos do sistema, em nutrientes devolvidos ao processo retroactivo e dinâmico do ciclo da reciclagem e renovação.

Este processo, descrito por Wolman e largamente aplicado, nomeadamente por MacDonought e Braumgarten⁵⁰, constitui o elemento essencial da ecologia.

A Ecosofia

A ecosofia, tal como refere Bateson⁵¹, Felix Guattari⁵² e Morin⁵³, é uma ecologia ético-política que articula com uma epistemologia da complexidade, as três ecologias (ecologia do ambiente – biofísica; ecologia social – antrópica; e ecologia mental).

É uma reflexão epistemológica que se abre para uma “ciência com consciência”, como refere Edgar Morin.

50 ver Rodrigues, Jacinto “Sociedade e Território”, Profedições, Março de 2006

51 in Bateson, Gregory “Steps to an Ecology of Mind”, University of Chicago Press, 1972

52 in Guattari, Felix “Les trois ecologies”, Ed. Gallilée, 1989

53 in Morin, Edgar “Ciência com Consciência”, Ed. Europa-América, Lisboa

O fundo comum, a “alma mater” desta ecologização geral é transformar a maquinização dominante a que o pensamento se foi formatando ao longo do paradigma newtoniano, num pensamento ecossistémico, aos vários planos da realidade, sendo agora capaz de adoptar simultaneamente uma articulação holística com níveis de singularidade de saberes mais específicos.

O esgotamento do modelo civilizacional urbano-industrial dominante, tem vindo a produzir uma consciência ecológica em todo o planeta. Assis-timos hoje ao aparecimento de novas alternativas sociais, fundamento do novo paradigma ecocientífico.

Em todo o caso é necessário o decrescimento sustentável do modelo ocidental, para podermos construir um desenvolvimento ecologicamente sustentável que ponha fim ao paradigma civilizacional dominante. Mas, paradoxalmente, o decrescimento ecologicamente sustentável tem que fazer crescer os meios para a criatividade, a solidariedade, a justiça social, o aprender a aprender, a ecocidadania e uma nova forma de felicidade. Fazer crescer toda uma cultura ligada ao “ser”.

O decrescimento sustentável passa pela diminuição drástica das energias fósseis, pela eliminação das contaminações globais. Passa por abandonar os padrões de consumo das populações opulentas que conduzem à fome e à delapidação das populações na miséria.

É necessário fazer emergir um outro paradigma: o paradigma da solidariedade entre os povos, o paradigma duma cultura criativa e um paradigma duma ecotecnosfera centrada sobre os ecossistemas. Um diálogo dialógico de culturas diferentes que necessitam umas das outras para um paradigma emergente.

Não há um paradigma para África e outro para o resto do mundo. O paradigma a construir resultará das diferentes contribuições e expressará a polifónica multiplicidade das singularidades. Não existem soluções únicas. Existe uma sabedoria ecológica que poderá resumir-se nestes seguintes pontos:

1. Desenvolver as energias renováveis;
2. Praticar a poupança energética e o consumo mínimo dos bens naturais;
3. Substituir lixo por nutrientes reciclando o “lixo” orgânico, águas residuais e reutilizando materiais que deverão ser cada vez mais ecotecnológicos;

4. Promover a ecocidadania;
5. Optar por uma frugalidade voluntária;
6. Criar solidariedade e cooperação humanitária entre os povos;
7. Defender uma cultura de enriquecimento do ser – criatividade, convivialidade, felicidade qualitativa.

Conclusão

Quisemos revelar os preconceitos e as epistemes produzidas pelo paradigma dominante em que ainda mergulhamos. Reconhecemos os sinais de mudança resultantes duma exigência crescente imposta pelos movimentos sociais, pela crítica interna dos sistemas de referência tecno-científicos que se têm aberto cada vez mais à importância de uma ecotecnologia.

A consciência social reconhece cada vez mais que a continuidade antrópica numa biosfera já esgotada e mutilada, exausta e sem capacidade regenerativa, exige uma medicina planetária e uma nova adequação social mais justa.

A tripartição que temos vindo a assinalar, corresponde a grandes necessidades trifuncionais da humanidade:

- 1) a função da subsistência e reprodução, isto é, as necessidades materiais da vida humana que se traduzem na aspiração da fraternidade para a sua solução;
- 2) a função reguladora das oportunidades para todos, que corresponde à aspiração da igualdade na justiça;
- 3) a função cultural, produção do sentido da vida, que corresponde à aspiração da liberdade;

Esta trimembração, uma vez que a trifuncionalidade interage de uma forma orgânica, tem a ver com os três ideais da revolução francesa, liberdade, igualdade e fraternidade, mas que ao longo do processo histórico, não conseguiram encontrar a correcta adequação entre as necessidades e as aspirações.

Assim, a igualdade de oportunidades veio a sofrer uma preversidade com os sistemas referidos (capitalismo, capitalismo de estado e “socialismo” de estado tecnoburocrático), gerando exclusão e tratamento desigual na esfera jurídica.

Só a ecosofia poderá permitir articular experiências e conhecimentos novos para o paradigma ecológico que tarda em surgir.

O tecido social dos países foi completamente modificado pela globalização neo-liberal dos últimos anos.

Mas esta internacionalização agressiva, das multinacionais, originou também uma resposta solidária, do mundo do trabalho e dos excluídos, que vai nascendo em toda a parte.

Alguns movimentos, como os foruns sociais mundiais e outros encontros internacionais e regionais, são a expressão inicial de uma vontade de articular acções e lutas pela mudança de paradigma.

Trata-se de uma nova etapa nas relações de forças ideológicas mundiais: se o imperialismo se vai expressando através dum novo sistema a vários níveis, também o “altermundialismo” se vai assumindo como uma larga plataforma de vontades.

O conceito de “altermundialismo” aqui referido não pode ser confinado a qualquer movimento assim denominado. É antes de mais um movimento sem fronteiras, que se vai assumindo no processo de transformação social, sem se deixar apropriar por qualquer núcleo centralista. Neste sentido é um movimento plural e descentralizado.

A novidade deste movimento consiste em que o aparecimento dessa plataforma se organiza num processo de múltiplas frentes sem ter um discurso ideológico único. Os pontos de vista diferentes permitem uma dinâmica necessária para alargar a frente de combate ao mesmo tempo que ajudam no olhar múltiplo, fazendo nascer uma estratégia ampla para a emergência do novo paradigma.

Assim, a unidade conseguida não é unicidade ideológica, é antes uma linha feita a partir duma ética, expressa na concordância essencial dum novo tipo de liderança. Essa liderança assenta em várias dezenas de personalidades, figuras reconhecidamente sábias que, pela sua estatura moral, vão pautando as referências essenciais reconhecidas por todos. Trata-se de uma “directão” não imposta mas reconhecida pela base. Algumas destas personalidades foram aqui referenciadas como expressão desta mudança paradigmática em curso.

Assim, a heterogeneidade de formas de luta é a sua riqueza. As lutas culturais, as reivindicações sociais, os processos inovadores na transformação concreta na vida quotidiana das pessoas, são exemplos múltiplos

deste combate contra o pensamento único e o “american way of live” imposto pela ideologia dominante.

Utilizando, mais uma vez ao longo deste texto, o arquétipo trifuncional de Georges Dumézil⁵⁴ em que, numa forma triádica, podemos estruturar a realidade cultural e política, vamos explicitar os três eixos essenciais que revelam as grandes aspirações da humanidade (liberdade, igualdade e fraternidade).

A concretização dessas aspirações são hoje visíveis no movimento anti-imperialista:

- Liberdade na descoberta de convicções e aspirações no domínio das ideias que dão corpo ao movimento de contestação e mudança;
- Igualdade na tentativa de se gerarem iguais oportunidades para todos, no direito de contribuírem nessa plataforma de iniciativas concretas pela mudança de paradigma;
- Fraternidade na articulação solidária, respeitando a diversidade daqueles que compõem o movimento para que várias experiências se possam ampliar (quintas agroecológicas, eco-aldeias, loteamentos urbanos ecológicos, alargamento do uso de energias renováveis, caixas económicas de mútuo apoio e microcrédito, universidades de formação alternativa, escolas livres de ensino alternativo e sobretudo lutas comuns contra o desemprego, a poluição e as lutas urbanas na defesa dos bens públicos).

A ecosofia pertence ao legado da Humanidade e não se pode confundir, como vimos ao longo desta reflexão epistemológica, com uma ideologia.

54 in Dumézil, Georges “L’Ideologie tripartite des indo-européen”, Ed. Latomus, Bruxelas, 1958 e “Esquisses de mythologie”, Ed. Galimard, Paris, 2003

