



Comunicação e Diferença

Estudos em comunicação colaborativa
para a sustentabilidade comunitária

Ana Carolina Beer Figueira Simas

Orientador: Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Escola de Comunicação
Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura

Rio de Janeiro, 2013

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Escola de Comunicação
Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura
Linha de Pesquisa Mídia e Mediações Socioculturais

**COMUNICAÇÃO E DIFERENÇA:
estudos em comunicação colaborativa
para a sustentabilidade comunitária**

Ana Carolina Beer Figueira Simas

Orientador: Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral

Rio de Janeiro
2013

Ana Carolina Beer Figueira Simas

**COMUNICAÇÃO E DIFERENÇA:
estudos em comunicação colaborativa
para a sustentabilidade comunitária**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção de título de doutor em Comunicação e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral

Rio de Janeiro
2013

Ana Carolina Beer Figueira Simas

**COMUNICAÇÃO E DIFERENÇA:
estudos em comunicação colaborativa
para a sustentabilidade comunitária**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção de título de doutor em Comunicação e Cultura.

Aprovada em:

Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Raquel Paiva de Araújo Soares, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. André Luiz de Figueiredo Lázaro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcos Affonso Ortiz Gomes

Dedicatória

Às futuras gerações.

Agradecimentos

Agradecer é uma maneira de apreciar e celebrar! Celebrar a teia dos encontros que tornaram este trabalho possível; celebrar o contexto no qual ele se realizou; celebrar, reconhecer e agradecer profundamente a cada pessoa ou situação que, em um projeto *colaborativo* como é este, deram sua contribuição valiosa, compondo um *todo* que é mais que a soma das *partes*.

Aos amados mestres na floresta, pela “*guiança*”: Raimundo Irineu Serra, Sebastião Mota de Melo, Manoel Corrente, Cristina Raulino (*in memorian*). Seu forte e precioso legado desfaz distâncias e prescinde da presença física. A Rita Gregório de Melo, Júlia Chagas da Silva, Alfredo Gregório de Melo, Valdete Gregório de Melo, Nonata Melo, toda a família e toda a comunidade da Vila Céu do Mapiá, na Floresta Nacional do Purus, por sustentarem com vigor o sonho de um novo mundo, novo povo, novo sistema.

Ao querido professor Francisco Corrente da Silva (*in memorian*), grande incentivador e principal responsável pela aproximação e trocas entre a Universidade e a Floresta. Por sua presença sempre inspiradora, pela bênção e por todos os ensinamentos. Por seu apoio e articulações, em diferentes níveis, que tornaram possível este trabalho.

Ao mestre Marcio Tavares d’Amaral, pela qualidade da inspiração proporcionada por seu pensamento brilhante, pela confiança em todos os momentos, e pela orientação sutil e precisa, sempre. À Raquel Paiva, por todo o apoio e orientações, pelos ensinamentos fundamentais, e pelas questões compartilhadas. Ao Paulo Vaz, pelo incentivo e apoio, pela amizade viva, e pelo exemplo de pensamento lúcido.

À comunidade de aprendizagem ECOS da Floresta, *querid@s companheir@s* nesta jornada de pesquisa conjunta e colaborativa. Muita gratidão pela oportunidade do aprender/ensinar em círculo, na e com a floresta, e por tudo que compartilhamos. Pelo barquinho que construímos e em que navegamos, pelos portos que visitamos, pelos acordos que firmamos e sustentamos, pela vibração e pelo coração. Pelos saberes que descobrimos e tecemos, pela disponibilidade, experimentação e acolhimento, pela abertura e coragem no fazer diferente, e pela confiança. Pela experiência de valorização da diversidade, pela escuta profunda e a fala do ganha-ganha, e pela qualidade da presença nutrida na roda que acessa a sabedoria coletiva.

Ao Oswaldo Guimarães, Regina Pereira, Adir Ferreira, Sonia Palhares, Alex Polari, Isabel Barsé, Clara Iura, Luis Fernando Nobre, Nilda Penteado, Cristina Santos, Maria Eugênia, Maria Alice Freire, pelo apoio e orientação para mobilização da comunidade de aprendizagem. À Gilda Mader, d. Biná, Cláudia e Lucia Arruda, pela hospedagem e acolhimento carinhosos, pela confiança e também pelo apoio. A todas as organizações, movimentos e frentes de trabalho da Vila Céu do Mapiá, em especial AMVCM, IDARIS, Santa Casa (que acolheu os encontros de nossa comunidade de aprendizagem em seu “Chapéu de Palha”), EMFLORES, Saúde Ambiental, Escola Estadual Cruzeiro do Céu, Telecentro Nova Ideia.

À Universidade Federal de Viçosa, pela possibilidade da realização desta pesquisa, através do apoio financeiro e licença para realização do treinamento.

Ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, através de sua Coordenação (Mauricio Lissovsky e Ana Paula Goulart), Secretaria (Marlene, Jorgina e Thiago), e professores.

Ao John Croft, May East, Gigi Coyle, Jenny Mackewn, Skye, John P. Milton, Dominic Barter, Sandra Quinteiro e Priscila Ferri, à comunidade da Arte de Anfitriar Conversas Significativas, e a todas as comunidades de aprendizagem em que tive a grande alegria de participar ao longo destes anos, pelos ensinamentos, encontros presenciais e inspirações, de onde brotou e floresceu este estudo. À Fundação Findhorn, Schumacher College, School of Lost Borders e Patrimônio do Matutu, pelo incentivo através da viabilização de bolsas de estudo parciais para minha participação em atividades e oficinas.

Ao Felipe, por todo o amor no ser-juntos. Pela visão compartilhada, firmeza e união, que sustentam criativamente nosso agir no mundo. Pela parceria na vida e no engajamento. Pelos “mutirões” de produção acadêmica, madrugadas adentro. E por tudo o mais. Ao Gabriel e ao Davi (que nasceu na mesma época que este projeto!), pela alegria, pela companhia, pelas brincadeiras, pela leveza que trazem ao meu dia-a-dia, pela satisfação genuína na simplicidade, por tudo que me ensinam, pela firme sustentação e conexão sempre renovada com o nível mais fundamental do amor.

À minha mãe, Tania, pelo exemplo de coragem, persistência e coerência, por insistir em uma visão, ética e valores que realmente importam, mesmo quando em volta o mundo e as experiências parecem propagar o contrário; por ter me ensinado estes valores fundamentais. Por todo o incentivo, e pela presença constante, amorosa e incansável. Gabriel e Davi que o digam, pela alegria de estar juntos, dos passeios, da disposição para as brincadeiras. “Super vovó SanT’ania”, sem seu apoio, cursar o doutorado, com trabalho de campo na Amazônia, e dois filhos pequenos, seria totalmente impossível.

À Eliane ao Zé Roberto, pelo carinho e apoio de *mais que sogros*. Por serem esta bela referência de companheirismo, união e convivência amorosa. Pelo acolhimento, pelo grande prazer da sua presença, sempre. Gabriel e Davi agradecem também, à vovó e ao vovô, por todo o amor, as brincadeiras, passeios e diversão, principalmente quando mamãe precisou se ausentar para se dedicar a este trabalho.

À comadres e compadres, amigas e amigos, que co-criam e fortalecem diariamente o sentido de comum-unidade – origem e motivação deste trabalho: Tatiana (pelo companheirismo e apoio constante, por “estar sempre aqui”) e Pedro (pela serenidade e firmeza, exemplo sempre; pela presença e apoio, pelo pioneirismo e por abrir os caminhos dos trabalhos na Floresta Nacional do Purus), Aianã e Luciane (pela vivência compartilhada da “sua alegria é minha alegria; sua tristeza é minha tristeza”, por estar sempre por perto, pelo cuidado e amizade, pela escuta, interesse, trocas e apoio em todas as fases do trabalho, em especial no “aperto” final), Júlia e Eduardo, Renata e Felipe, Sarah e Miguel, Ana Clara e Bruno, Roberto, Meubles, Gabriela e tod@s @s querid@s companheir@s da Luz do Firmamento. Ao Zé Marcio e à Thereza, referências constantes. E às crianças do Palmital, flores em nosso jardim! Amig@s, grata pela compreensão sobre as minhas ausências, necessárias para a realização deste trabalho e a redação do documento final.

Ao ISAVIÇOSA, nossa casa comum.

À Maria Carolina e Joana Rosa, comadres, por acompanharem, durante estes anos, sempre próximas, este meu estar-entre a Floresta, Viçosa e o Rio, pelo aprendizado conjunto, pelo companheirismo, pela animação que não falta.

À Daniela Villalta, pelas conversas e encontros férteis que ajudaram a dar forma a este estudo; e pela sugestão do nome ECOS da Floresta.

Aos incansáveis e dedicados *AmaGaianos*, movidos que somos pelo coração: além daqueles que são integrantes diretos do ISAVIÇOSA, também Sebastião Aram, Inga Ongaro, Branca Prates, Taisa Mattos, Edite Faganello, Pedro Araújo Mendes, Alice Alfano, Raquel Poti, Gabriela Monteiro, Felipe Bannitz, Bruna Avelar, Suya Presta, Jessica Hollaender, Matheus Sabinelli, por compartilharem a realização deste sonho; por toda a enorme dedicação e compromisso genuínos e desinteressados; pela alta qualidade das tarefas, processos e relacionamentos, entre nós.

A todas estas pessoas, e outras que, mesmo não citadas nominalmente, deram forma a este trabalho na vida dos encontros, como “nós temporários nos processos de fluxo”, *Eu vejo vocês!*

Nós sustentamos o universo em nosso ser assim como o universo nos sustenta em seu ser. Os dois tem uma presença total um para o outro, e para o mistério mais profundo do qual o universo e nós mesmos emergimos.

Thomas Berry

Um ser humano é parte de um todo chamado por nós de universo, uma parte limitada no tempo e no espaço. Ele experimenta a si mesmo, seus pensamentos e sentimentos, como algo separado do resto, uma espécie de ilusão de ótica de sua consciência. Esta ilusão é como uma prisão que nos restringe a nossos desejos pessoais e à afeição por poucas pessoas mais próximas de nós. Nossa tarefa deve ser nos libertarmos desta prisão, alargando nosso círculo de compaixão para abraçar todas as criaturas vivas e a totalidade da natureza.

Albert Einstein.

Resumo

SIMAS, Ana Carolina Beer Figueira. **Comunicação e diferença:** estudos em comunicação colaborativa para a sustentabilidade comunitária. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Vivemos, globalmente, um momento único, que convida à reflexão e demanda ações para mudanças na direção da transição de nossas sociedades de crescimento industrial para sociedades que sustentem a Vida. Os problemas complexos que dão um caráter planetário às múltiplas crises que hoje atravessamos, em diferentes níveis, estão associados a modos de vida que podem ser vistos como expressões concretas das maneiras de produzir sentido predominantes na cultura Ocidental, marcadas por lógicas binárias para a compreensão de identidades e diferenças. Esta visão de mundo estabelece hierarquias entre pares de opostos, e não reconhece a dimensão da interdependência. Os processos de comunicação social hoje predominantes – que não favorecem o diálogo e a pluralidade – são também expressões dessas lógicas. Os problemas complexos apontam para a necessidade urgente de reinvenção criativa de visões de mundo, modos de vida, e especificamente de processos de comunicação que possam contribuir para a pluralidade, a paz, a sustentabilidade e a resiliência. O objetivo deste trabalho foi explorar caminhos de *reflexão e ação* através de dois movimentos interdependentes, que constituíram o corpo de nossa *pesquisa-ação*: (i) a problematização e revisão transdisciplinar dos modos de produção de sentido sobre identidades e diferenças e a lógica binária de separação, reconhecendo sua expressão nos níveis ambiental (ou da relação ser humano/natureza), sociocultural e socioeconômico, em especial nos processos de comunicação social; e (ii) pesquisa e experimentação de formas de interação social e processos de *comunicação colaborativa*, especialmente em contexto comunitário, que expressem outras lógicas e outros modos de produção de sentido sobre diferenças (pautados no reconhecimento da dimensão da interdependência e empatia), que possam contribuir para a transição para modos de vida mais justos e sustentáveis. Esta experimentação se deu através de: visitas de campo e pesquisa bibliográfica para levantamento de princípios e processos de comunicação colaborativa em diferentes contextos, em especial no movimento global de *ecovilas*, em *metodologias sociais de diálogo*, e em abordagens de *educação para a sustentabilidade*; formação de uma *comunidade de aprendizagem e práticas* sobre os processos pesquisados, intitulada *ECOS da Floresta – Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade Comunitária*, na Vila Céu do

Mapiá, Floresta Nacional do Purus, Amazonas. Os principais resultados da pesquisa-ação foram a capacitação de agentes comunitários para facilitação de processos de comunicação; e a realização do Programa de *Educação para o Desenvolvimento de Ecovilas*, da Educação Gaia, na FLONA do Purus.

Palavras-chave: comunicação, diferença, colaboração, transdisciplinaridade, pesquisa-ação, comunidades, sustentabilidade, educação, ecovilas.

Abstract

SIMAS, Ana Carolina Beer Figueira. **Comunicação e diferença:** estratégias de comunicação colaborativa para a sustentabilidade comunitária. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

We live, globally, a unique moment, that invites reflection and action for change towards the Great Turning from the industrial growth society to a life-sustaining society. The complex problems that bring the planetary character of a crisis in its various levels are associated with lifestyles that can be seen as concrete expressions of the ways of meaning production prevalent in Western culture, marked by a binary logic to sort identities and differences. This worldview establishes hierarchies between pairs of opposites, without recognition of interdependence. The processes of social communication prevailing today, which don't favour dialogue and plurality, are also expressions of this logic. These complex problems point to the urgent need for a creative reinvention of worldviews, lifestyles, and specifically communication processes that may contribute to the plurality, peace, sustainability and resilience. The objective of the present work is to explore ways of reflection and action through two interdependent movement, which constitute the body of our *action research*: (i) the problematization and transdisciplinary revision of the modes of meaning production and the binary logics of separation, recognizing its fundamental expression in the human/nature relationship; and (ii) survey and experimentation of *collaborative communication* processes, specially in communitarian settings, that express other logics and other modes of meaning production about differences (based on interdependence and empathy), which facilitate the transicion for sustainable and collaborative cultures. This experimentation was accomplished through: field works and literature research to gather the principles and processes of collaborative communication in different contexts, specially the global ecovillage movement, social methodologies on dialogue, and approaches supporting education for sustainability; formation of a community of learning and practice on the researched processes, named ECOS da Floresta – Communication Studies for Community Sustainability, at Vila Céu do Mapiá, Purus National Forest, Amazonas. The main results of the action research were the capacitation of local community agents to facilitate communication processes; and the realization of the Ecovillage Design Education curriculum in the Purus National Forest, certified by Gaia Education.

Keywords: communication, difference, collaboration, transdisciplinarity, action-research, communities, sustainability, education, ecovillages.

Sumário

APRESENTAÇÃO	14
INTRODUÇÃO	20
1. TRANSDISCIPLINARIDADE E PESQUISA-AÇÃO	39
2. COMUNICAÇÃO E DIFERENÇA NA PERSPECTIVA TRANSDISCIPLINAR	60
2.1 IDENTIDADES E DIFERENÇAS NA CULTURA OCIDENTAL	60
2.2 COMUNICAÇÃO E TRANSDISCIPLINARIDADE: POR UMA ECOLOGIA DOS SABERES	66
3. CULTURA E NATUREZA	92
3.1 O DESENCANTAMENTO DO MUNDO	93
3.2 REENCANTAMENTO DO MUNDO E ECOSOFIAS	105
3.3 CULTURA, NATUREZA E SAGRADO	116
4. COMUNICAÇÃO, COMUNIDADES E SUSTENTABILIDADE	120
4.1 COMUNIDADE E SOCIEDADE	123
4.2 O SENTIDO DE COMUNIDADE: PROJETO ESTRATÉGICO NA CULTURA CONTEMPORÂNEA	129
4.3 COMUNIDADES INTENCIONAIS	136
4.4 COMUNIDADES E CONTRACULTURA	143
4.5 ECOVILAS	149
4.6 ASPECTOS SOCIAIS DE ECOVILAS	165
5. ESTUDO DE CASO: ECOS DA FLORESTA	168
5.1 COMUNICAÇÃO COLABORATIVA E SUSTENTABILIDADE – DESENHANDO ESTRATÉGIAS	170
5.2 A FLORESTA NACIONAL DO PURUS E A VILA CÉU DO MAPIÁ	190
5.2.1 LOCALIZAÇÃO E ACESSO	192
5.2.2 HISTÓRICO	193
5.2.3 DIMENSÃO CULTURAL	200
5.2.4 DIMENSÃO SOCIAL	206
5.2.5 DIMENSÃO ECONÔMICA	209
5.2.6 DIMENSÃO ECOLÓGICA	210
5.3 ECOS DA FLORESTA: COMUNICAÇÃO E EDUCAÇÃO PARA A SUSTENTABILIDADE – PROJETO PILOTO, IMPLEMENTAÇÃO, GESTÃO, MONITORAMENTO	212
5.4 DISCERNINDO OS APRENDIZADOS, RESULTADOS E AVALIAÇÃO	221
CONCLUSÕES	233
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	240
ANEXOS	247

Apresentação

Tomada de consciência

A presente tese é o resultado de um projeto que nasceu de um sonho. Ao iniciar esta jornada, minha intenção era estudar, experimentar e praticar, a partir do campo de estudos da comunicação, formas de comunicação colaborativa para potencializar a sustentabilidade biocultural em contexto comunitário, motivada por um percurso de reflexão sobre questões relacionadas ao tema da comunicação e diferença, e pela necessidade urgente de reinvenção de nossos modos de habitar o mundo. A intuição era de que a reflexão teórica sobre comunicação e diferença sustenta e é sustentada pela experimentação prática de formas de comunicação colaborativas. Teoria e prática se interpenetrando e fertilizando mutuamente, gerando um processo criativo para favorecer a emergência de mudanças necessárias e desejadas por atores envolvidos em um contexto local, considerando o contexto mais amplo de *crise* (como oportunidade) e necessidade de mudança na cultura ocidental contemporânea.

De onde nasceu este sonho? Qual é o lugar de onde falo? Este é um lugar de engajamento e posicionamento: movida não apenas por leituras ou teorias que apoiam a construção de uma visão crítica ou analítica das sociedades contemporâneas, e do papel dos meios de comunicação social nestas sociedades; mas tanto, ou mais, por experiências concretamente vividas – nas relações com a floresta, a comunidade, a família, a universidade – em uma espécie de “dança” entre o que poderíamos apressadamente chamar de “tradicional” e “ocidental contemporâneo”, inspirada pelo *futuro que quer emergir*, e impulsionada por uma atitude de apreciação.

Por que (e para que, e para quem) produzir e compartilhar conhecimento? Ao nos lançarmos em uma jornada como o desenvolvimento de uma tese de doutorado, o que nos move? No meu caso, o chamado para o *diálogo*: o compartilhamento de intuições e experimentações, a partir do meu ponto de vista – como vista de um ponto, o lugar que ocupo, de onde falo –, e a escuta aberta à perspectiva avistada de outros pontos que eu não ocupo *a priori*, e que, de onde estou, não poderia avistar sozinha. Um movimento de *comunicação*, a *ação de pôr em comum*, que contribui para a ampliação da minha perspectiva e das perspectivas dos outros envolvidos no compartilhamento, e que supõe

uma relação específica com as diferenças, como modulações em um campo de interações de onde estas modulações se *conformam*. Esta escuta aberta, ampliada, é o exercício de *deixar falar*, no encontro, na interação, um impulso criativo, que produz vida. Neste exercício do diálogo qualificado pela escuta aberta, podemos experimentar a tomada de consciência e o tecer colaborativo (que toma forma através da abordagem *transdisciplinar*) de formas de interpretação do mundo que potencializem um viver e conviver qualificado pela harmonia¹, na direção da mudança e reinvenção de modos de vida. Esta mudança, como dissemos, é impulsionada pelas grandes crises – ambientais, culturais, socioeconômicas – que, em um nível macrossocial, atravessamos, na atualidade.

Um projeto é uma ponte entre o lugar que ocupamos e aquele para onde nos dirigimos, aonde queremos chegar. As tábuas desta ponte são construídas a cada passo da travessia, e quase sempre apenas vislumbramos o que está do outro lado; um projeto é, assim, um lançar-se no desconhecido, o exercício de visitar regiões que estão muitas vezes fora de nossa zona de conforto.

O resultado deste projeto no qual me lancei, aqui apresentado, é um *mapa*. Cada questão que visitamos poderia ser aprofundada. O leitor pode experimentar, por isso, algum desconforto; talvez como os que experimentei ao longo da elaboração desta pesquisa. Mas este desconforto é um convite para a reflexão sobre a pertinência e potência criativa dos modos de produção de conhecimento bem estabelecidos, testados, e por isso, *habituais*. Minha escolha neste trabalho foi privilegiar a dimensão das relações entre as questões aqui mapeadas. Diferentemente do que é recomendado pelo modelo de produção de conhecimento clássico, cartesiano, reducionista, optei por não isolar uma ou algumas questões, destacando-as da rede de interdependências tecida e reatualizada constantemente na complexidade da vida contemporânea. Equilibrei-me entre escolhas possíveis, ajustando um *foco* em alguns dos diferentes níveis abertos ao olhar sobre nós ou *pontos de convergência* no território aqui mapeado, sem perder de vista a teia de interconexões; ao mesmo tempo, a cada passo, tomei consciência de minha presença, e da dos *outros* participantes, como caminhantes *imersos* neste território, que nos constitui no próprio caminhar. Entre o movimento do exame minucioso, *arqueológico* e detido – sem dúvida potencializador do pensamento –, e a dança do descortinar das relações, visitando e se detendo o suficiente para se sustentar no *entre* e *através* – que pode trazer ao

¹ Usamos o conceito de “harmonia” como em Heráclito: “laço que une” (SODRÉ, Muniz. Notas pessoais do curso ministrado no primeiro semestre de 2011 no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro).

pensamento a dimensão, hoje negligenciada, do que há em comum –, escolhemos o segundo movimento, sem abrir mão totalmente do primeiro. Sei que esta escolha implica em riscos. Mas considero que esta experimentação criativa, este fazer diferente, pode ser fértil, e é certamente um direcionamento de pensamento mais coerente com a proposta da reflexão aqui empreendida. O olhar foi direcionado para o reconhecimento e experimentação de padrões emergentes na relação entre algumas abordagens e tendências de pensamento que promovem a revisão dos modos de produção de sentido sobre identidades e diferenças hoje.

Este foi um estudo empreendido coletivamente, e em colaboração, através de uma *pesquisa-ação*, com um grupo de participantes de uma *comunidade de aprendizagem* à qual demos o nome de *ECOS da Floresta – estudos de comunicação colaborativa para a sustentabilidade comunitária*, formada principalmente por moradores da Vila Céu do Mapiá, Floresta Nacional do Purus, sudoeste do estado do Amazonas.

O que aqui compartilhamos, neste mapa, são *pistas* e *indicações* de direções possíveis e por nós experimentadas com alegria, para questões relacionadas ao papel da comunicação social na qualificação de culturas colaborativas e sustentáveis. Este é um trabalho em andamento, e a tese apresenta o percurso e resultados de uma primeira etapa.

Organizamos o *mapa* aqui apresentado segundo a abordagem sistêmica desenvolvida pelo educador australiano John Croft (CROFT, 1991) aplicada a projetos, de Planejamento Estratégico Participativo Consensual, para iniciativas e organizações no campo do desenvolvimento comunitário ecologicamente sustentável. Esta abordagem permite rápidas respostas (*feedbacks*) que constroem a sabedoria coletiva, e estimulam a capacidade adaptativa de indivíduos, grupos e comunidades para que se ajustem criativa e positivamente a situações de mudança rápida e potencialmente caótica.

Baseado na teoria geral de sistemas de Ludwig Von Bertalanffy, no pensamento de Gregory Bateson e na pedagogia de Paulo Freire, a abordagem de Croft entende o projeto como um sistema aberto que se desdobra no encontro entre indivíduo, ambiente, teoria e prática. Cada um destes oferece entradas e recebe *feedbacks* – de recursos, energia, informações, ideias, etc. – ao longo do projeto. A qualidade deste desdobrar está diretamente relacionada à qualidade da comunicação entre os diversos elementos do sistema.

Na abordagem de Croft, todo projeto acontece, em um primeiro nível, como um diálogo entre *indivíduo* e *ambiente*, e se inicia com a *percepção de novos estímulos de intenção nas relações*, que o autor nomeia de **sonhar**. No sonhar, o primeiro passo é a *tomada de consciência*, em que efetivamente definimos questões que possam ser convertidas em um projeto pessoal de trabalho, e estabelecemos objetivos para o projeto. Também aqui aumentamos a consciência pessoal e do grupo de envolvidos sobre temas e questões do grupo, comunitárias e globais. O segundo passo é a *motivação*, em que nos conectamos com as fontes que movem e mantêm o comprometimento com as questões investigadas, e em que lançamos luz sobre os valores pessoais, do grupo e comunitários, envolvidos no projeto. O terceiro passo é *colher informações*, em que elegemos e praticamos as estratégias de pesquisa necessárias para investigar as questões eleitas, e exploramos o campo de estudos e os fatores que moldaram as situações pessoais, comunitárias e globais na atualidade.

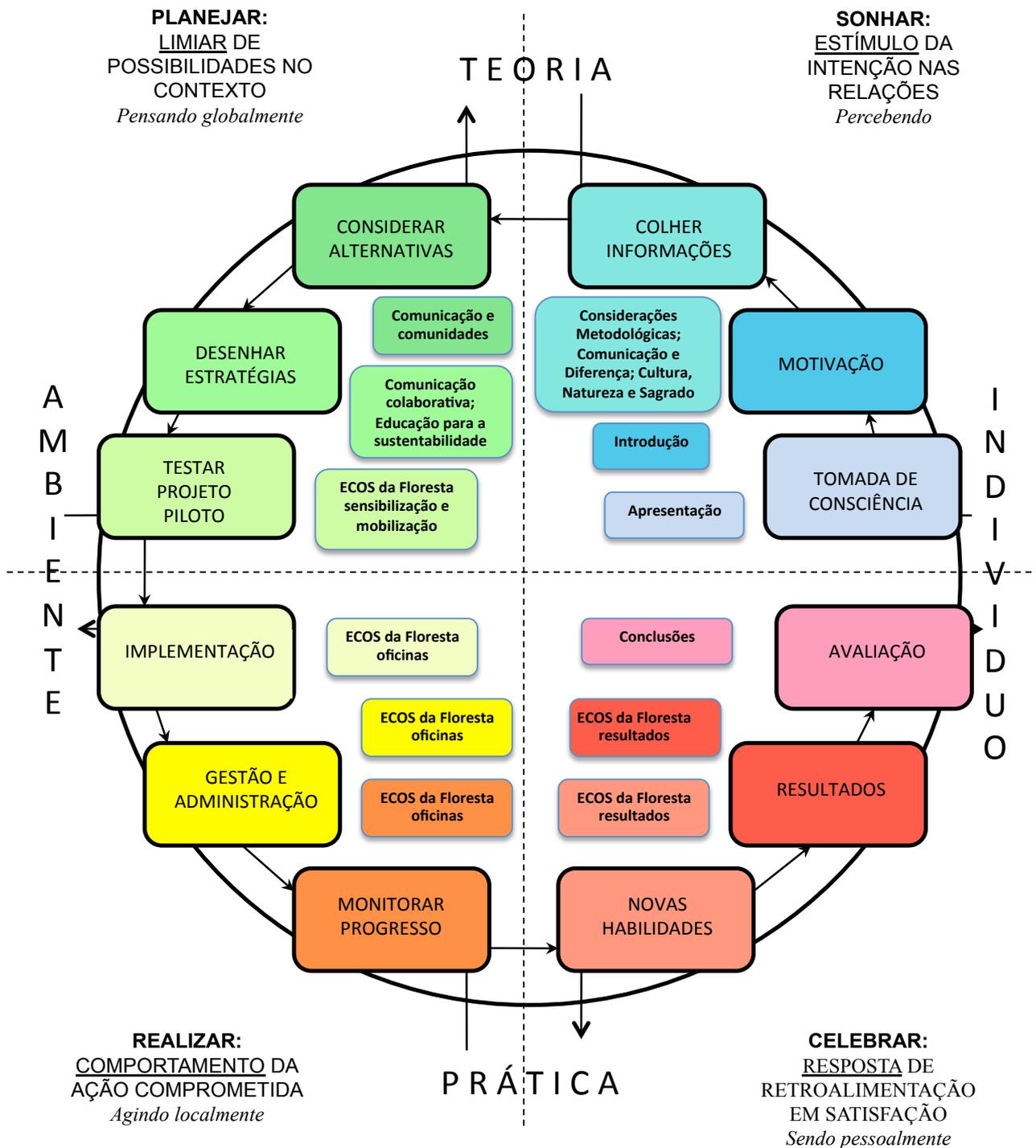
O quarto passo, já parte do movimento de *considerar as possibilidades no contexto*, ou o **planejar**, é *considerar alternativas*: aprofundar a conscientização e desenvolver as habilidades necessárias, no diálogo com o contexto (ou *ambiente*), para *desenhar estratégias* – o quinto passo –, para mudanças na direção de sociedades ecologicamente sustentáveis e socioeconomicamente justas. No sexto passo, *testar projeto piloto*, aprofundamos a compreensão sobre os processos necessários para a mudança, e implementamos a etapa do projeto que nos ajude a testar sua viabilidade no contexto.

A próxima fase, a *ação da atitude comprometida*, ou **realizar**, se desdobra no segundo nível, do diálogo entre *teoria* e *prática*. O sétimo passo, *implementação*, é a aplicação, no ambiente, das estratégias desenhadas. No oitavo passo, *gestão e administração*, dinamizamos formas de diálogo, tomada de decisões e liderança para o desdobrar do projeto na prática, cuidando das relações entre os envolvidos. Em *monitorar progresso*, o nono passo, estabelecemos e gerimos indicadores para o acompanhamento dos processos em andamento.

Os últimos três passos acontecem na fase da *resposta ou retroalimentação em satisfação*, o **celebrar**, que reconecta a ação à tomada de consciência, a prática à teoria, através da “resposta” que o projeto fornece ao indivíduo. O décimo passo é *novas habilidades*, em que tomamos consciência da espiral do processo de aprendizagem proporcionado pelo projeto. No décimo primeiro, *resultados para indivíduos*, esta tomada

de consciência é levada para a dimensão pessoal dos envolvidos. Por fim, na *avaliação* – o décimo segundo passo –, refinamos nossa análise para encaminhar as conclusões, desdobramentos e efeitos multiplicadores do projeto.

Assim, os capítulos e seções deste documento estão distribuídos entre os doze passos dos quatro movimentos de **sonhar**, **planejar**, **realizar** e **celebrar**, como ilustra a figura a seguir.



Introdução

Tomada de consciência e Motivação

Vivemos, globalmente, um momento único, que convida à reflexão e ação para mudanças. Este momento é marcado por aquilo que o economista chileno Manfred Max Neef chamou de *problematiques* - problemas complexos² que marcam o caráter global ou planetário de uma crise, em suas várias facetas (crise ambiental, pobreza, energia, água, resíduos, saúde, violência, segurança alimentar, migrações em massa, destruição de culturas locais/diversidade cultural, etc.³) (MAX-NEEF apud VAN BREDA e SWILLING, 2005). O mesmo modelo de vida - associado a determinada concepção de desenvolvimento - que criou condições para a eficácia tecnológica e para a melhoria da qualidade de vida de parte da humanidade, também coloca em risco a própria sobrevivência da espécie humana e a continuidade do equilíbrio da vida no planeta. Este modelo hegemônico de desenvolvimento, associado ao crescimento econômico sem limites, assumido como norma inevitável e apregoado como via única, promove a geração de riquezas sem precedentes, mas traz consigo sua inevitável e inseparável contrapartida na forma da exclusão da maior parte da humanidade de seus benefícios. As sérias consequências deste modelo podem ser sentidas em pelo menos em três níveis: o natural (através, por exemplo, do desequilíbrio ambiental, da destruição de ecossistemas, do desaparecimento de espécies, das mudanças climáticas e seus efeitos); o sociocultural (através da ameaça de homogeneização cultural, da redução da diversidade cultural a um discurso unívoco, alimentado pela crença na supremacia de determinado modo de vida e de conhecimento, de determinado estilo de consciência, em detrimento de outros); e o socioeconômico, também relacionado à

² Swilling e Van Breda (2005) apresentam cinco aspectos ou dimensões principais: multi-dimensional (problemas complexos dizem respeito a diferentes níveis de realidade ao mesmo tempo); sistêmico (problemas complexos são interconectados e não podem ser entendidos em isolamento uns em relação aos outros);

emergência (problemas complexos tendem a revelar novos ou diferentes lados quando nossas percepções sobre eles mudam); contexto global-local (problemas complexos não estão restritos a níveis ou escalas particulares, e não estão limitados a regiões específicas no planeta); consequências de longo prazo (se não forem resolvidos, problemas complexos apresentam sérias implicações para a continuidade da existência da espécie humana).

³As Metas do Milênio são um exemplo da preocupação global, em nível de políticas públicas, com o que aqui denominamos problemas complexos. Ver NOVA YORK, Resolução A/RES/5/2 de 8 de setembro de 2000. **Declaração do Milênio das Nações Unidas**. Nova York: Cimeira do Milênio, 2000.

dimensão política (através, principalmente, do aumento das desigualdades econômicas e sociais, do crescimento da pobreza e da miséria). Embora, historicamente, e de modo predominante, cada um destes níveis tenha sido considerado de modo separado e independente, hoje reconhecemos que eles estão, de fato, articulados, e são interdependentes: não é possível falar de crise ambiental sem levar em consideração suas relações com as crises cultural, social, e econômica, e vice-versa. Estamos vivendo um cenário de *convergência de múltiplas crises*, cujas manifestações agudas podem hoje ser percebidas principalmente na crise financeira, nas mudanças climáticas e no pico do petróleo⁴. Estas crises evidenciam *contradições estruturais* – ou incoerências graves entre os objetivos explicitamente abraçados e tornados públicos, e o real *modus operandi* de sistemas sociais, instituições e formas de organização, política e governança, na maior parte das sociedades contemporâneas. Para Peter Senge,

(...) o futuro, inevitavelmente, será bem diferente do passado, simplesmente porque as tendências predominantes que deram forma ao desenvolvimento industrial global não podem continuar. Não podemos continuar a concentrar riqueza em um mundo de crescente interdependência. Não podemos continuar a expandir o modelo industrial do ‘retire, produza, jogue fora’ em um mundo em que, crescentemente, não há nenhum “fora” para jogar nosso lixo e toxinas. Não podemos continuar a jogar mais e mais carbono na atmosfera, quando a concentração de dióxido de carbono já está 30% mais alta do que em qualquer outro tempo nos últimos 450 mil anos, e as emissões de dióxido de carbono já estão de três a cinco vezes maiores do que a capacidade de sua remoção da atmosfera. (...) Atingir as mudanças necessárias significa nada menos que “criar o mundo de novo”, com base em uma visão radicalmente diferente da nossa capacidade coletiva de trazer à realidade o ser no mundo. (SENGE in SCHARMER, 2009, p. xiii, tradução nossa)

Este cenário impõe a necessidade do que Joanna Macy (1998) e David Korten (2006) chamam de *Grande Virada*: a promoção de uma transição rápida de um modelo de civilização destrutivo, em decadência, para outro que possa sustentar a Vida. A urgência desta transição é evidente porque, como reconhece Basarab Nicolescu, “a expansão contínua da civilização de tipo ocidental por todo o planeta torna sua queda equivalente a

⁴ Hoje, a velocidade de exploração do petróleo excede em muito a capacidade dos sistemas naturais de reposição; *pico do petróleo* é o nome que se dá ao ponto máximo de descoberta e produção de poços de petróleo; alguns estudos demonstram que este pico já foi atingido (a descoberta de novas reservas nas camadas pré-sal, no Brasil, pode empurrar o pico do petróleo para um futuro mais distante, mas não o evita); a limitação na oferta aumenta o preço e impõe a reorganização de diversas cadeias de produção, e a adaptação dos mercados.

um incêndio planetário sem termo de comparação com as duas primeiras guerras mundiais” (NICOLESCU, 1999, p. 47).

Para Edgar Morin, as ameaças mais graves em que incorre a humanidade estão ligadas ao progresso cego e incontrolado do conhecimento (armas termonucleares, manipulações de todo tipo, desregramento ecológico, etc.) (MORIN, 2007, p. 9). As causas profundas dos erros e cegueiras que progredem atualmente, ao mesmo tempo que nossos conhecimentos, trazem a necessidade de uma tomada de consciência radical. Para John Croft (2012), as crises e problemas complexos da atualidade exigem a liberação e potencialização da criatividade humana para a construção de soluções, rápida e profundamente, em uma escala nunca antes vista.

Paul Hawken, em sua obra *Blessed Unrest*, fala de um movimento internacional massivo da sociedade civil, uma intersecção de movimentos ecológicos, de ecologia, direitos civis e democracia participativa que atravessa o globo. Neste trabalho, procuramos dar visibilidade a algumas práticas que consideramos facetas deste movimento.

Acompanhamos David Bohm (1996, p. 58) na consideração de que as crises não são apenas fenômenos externos, e não se manifestam unicamente nos eventos que estão nos confrontando – guerras, desigualdades, caos econômico, destruição ambiental –; elas tem origem e estão no pensamento que as gera, a todo momento, no processo mais profundo que está constantemente causando a destruição. Para Bohm, o pensamento nos atravessa, de maneira similar a um vírus. Hoje, uma espécie de doença do pensamento, do conhecimento, da informação, se espalha por todo o mundo, e este espalhar-se acontece principalmente através dos meios e tecnologias de comunicação midiáticos. Um certo modo de pensamento, *a fragmentação*, está na origem da convergência das múltiplas crises que hoje enfrentamos. Segundo Bohm, a única forma de parar esta doença é reconhecê-la, é deter o olhar sobre ela, e constatar que algo está errado com o próprio processo do pensamento – que é coletivo (BOHM, 1996, p. 58-59). Quais são as características deste pensamento?

O modelo de vida associado aos problemas complexos pode ser visto como expressão concreta, em seus três níveis fundamentais (natural, sociocultural e socioeconômico), dos modos de produção de sentido predominantes na cultura Ocidental – que operam através da fragmentação. As condições para a emergência destes modos

foram dadas na convergência das matrizes culturais greco-romanas e judaico-cristãs. Alguns dos traços marcantes e distintivos que podem ser identificados em relação a determinada cultura e seus modos de produção de sentido dizem respeito às formas de compreensão das dinâmicas de unidade e diversidade, e de identidades e diferenças. Em outras palavras, as características de uma cultura podem ser abordadas através da atenção à lógica e às categorias de pensamento utilizadas para produzir sentido sobre as relações entre as diferenças. Na cultura Ocidental, reconhecemos um regime específico de conformação de identidades e diferenças, marcado por uma lógica binária de oposição e separação – formalizada nos termos da lógica aristotélica e seus princípios de identidade, não contradição e terceiro excluído. Este regime engendra sistemas de pensamento e visões de mundo que afirmam as identidades por separação e oposição em relação a seus outros, estabelecendo dicotomias e hierarquias entre pares de opostos (homem/mundo, cultura/natureza, sujeito/objeto, alma/corpo, homem/mulher, branco/negro), em que um dos componentes do par é experimentado como mais válido, importante ou verdadeiro, devendo sobrepor-se ao outro. Não há reconhecimento da interdependência, da dimensão da relação, do que está *entre* e é comum, ou esta fica em segundo plano. Se, por um lado, esta lógica de oposição, separação e fragmentação resultou, como dissemos, em avanços técnicos e melhoria relativa da qualidade de vida de parte da humanidade, por outro, acarretou a redução da diversidade do mundo – cultural e biológica. As culturas e experiências sociais minoritárias foram marginalizadas e submetidas a diversos graus e formas de dominação – assim como o foi também o mundo natural. Os efeitos deste regime podem ser sentidos na redução do Outro, natural, cultural ou social, à condição de objeto, despojado de sua subjetividade: ele não tem voz, não é valorizado em pé de igualdade e não precisa ser ouvido ou considerado de forma respeitosa. Para a Grande Virada, precisamos reinventar os três níveis de relações fundamentais com a diferença – cultural, social e ambiental.

A expressão fundamental da lógica binária de separação é a cisão ser humano-natureza (ou cultura-natureza, ou sociedade-natureza), característica fundante da quase totalidade dos sistemas de pensamento na cultura Ocidental, especialmente na modernidade. Ao retirar-se qualquer relação subjetiva de pertencimento do ser humano ao chamado *mundo natural*, distinto e oposto a um *mundo cultural* ou *humano*, a natureza ficou submetida à racionalidade instrumental e à lógica de controle e dominação. Os elementos do mundo natural, que é *Outro*, e está *fora*, são vistos como *recursos* para o crescimento econômico de uma elite. O *desencantamento do mundo* é este processo de

retirada da possibilidade de pertencimento e comunicação com a natureza e de sua conversão em objeto. O resultado não poderia ser outro senão a crise ambiental: o desprezo pela alteridade, o não reconhecimento da interdependência, a crença na separação ser humano/natureza implicam no esgotamento e hiperexploração do mundo natural, e no desequilíbrio ambiental, que ameaçam a vida humana – que, afinal, está entrelaçada em um mesmo todo com o mundo natural, é por isso nele integrada, é dele inseparável, e de quem sua própria existência depende. A alienação ou desconexão em relação à natureza pode ser comparada a um câncer: como partes (“células”) imersas e constituintes do mundo natural, da Terra (o “corpo”), nos acreditamos separados e operamos como se o crescimento indefinido e sem limites fosse possível, gerando destruição, doenças, e, conseqüentemente, morte. As lógicas binárias, portanto, alimentam relações de dominação e exploração da natureza, motivadas pela insanidade do ideal do crescimento econômico sem limites, em uma Terra limitada. Para Gregory Bateson (2000), esta experiência de separação manifesta uma inadequação entre as formas predominantes de pensamento no Ocidente – a compreensão atomizada da realidade – e o modo como, cada vez mais, descobrimos que a natureza funciona – uma compreensão sistêmica e complexa. Para o autor, esta inadequação é a causa dos atuais desastres que enfrentamos. Assim como Bohm, Bateson acredita que a origem profunda das crises contemporâneas está no pensamento.

A expressão da lógica binária no nível sociocultural pode ser percebida na hierarquização de culturas e visões de mundo como “superiores” ou “inferiores” – ou o etnocentrismo: a cultura ocidental e seu conjunto de saberes, valores, práticas, modos de vida e de conhecimento são considerados como mais adequados, verdadeiros ou eficazes, do que os de outras culturas. A coexistência da diversidade de modos de vida e visões de mundo é sufocada mediante a pretensão à universalidade, o não reconhecimento do direito à dignidade da diferença, e o não reconhecimento da validade de saberes outros. Esta hierarquização, apresentada como natural, legitima relações socioeconômicas de dominação: o colonialismo e a globalização econômica desigual são expressões concretas desta lógica. As desigualdades sociais, ou a distância entre ricos e pobres, aumentou exponencialmente nas últimas décadas. As relações de dominação da natureza são, portanto, outra faceta de um mesmo padrão que se manifesta nas relações sociais de dominação, na opressão patriarcal, na exploração econômica relacionada ao individualismo e à naturalização da ética ou lógica da competição (ou jogos *ganha-perde*). Esta naturalização está relacionada à visão da “sobrevivência do mais apto”, que dá sentido à

natureza a partir do pensamento da fragmentação, e enxerga ou dá ênfase apenas a partes desconectadas que lutam entre si; uma visão mais atual, sistêmica e complexa, no entanto, que reconhece e dá ênfase à interdependência, vê a colaboração (jogos *ganha-ganha*) como mais importante que a competição, para a sobrevivência.

A hierarquização no nível dos saberes implica e é implicada também por uma hierarquização das funções psíquicas, representada pela crença na superioridade da razão como o melhor instrumental de percepção e interpretação do mundo. As experiências derivadas de leituras outras, produzidas pelo afeto, sensação, intuição ou emoção, ficaram relegadas a planos menores, não confiáveis, “subjetivos”.

Na articulação entre estes três níveis – ambiental, sociocultural e socioeconômico –, reconhecemos o papel determinante que os processos de comunicação social desempenham na qualificação da cultura, promovendo a circulação de sentido e garantindo o compartilhamento de crenças, valores e visões de mundo; este compartilhamento sustenta a coesão social. Atualmente, os meios de comunicação ditos “midiáticos” são os principais responsáveis pelos fluxos de informação e pelos processos de comunicação que, de forma predominante, definem o espaço público e qualificam o senso comum. Estes meios de comunicação estão, também, estreitamente relacionados aos modos de pensamento que estão na base das crises e dos problemas complexos contemporâneos. Eles têm sido alguns dos agentes mais eficazes no processo de globalização ou mundialização cultural, colocando em contato e possibilitando cruzamentos entre diferentes sistemas de interpretação do mundo, diferentes modos de produção de sentido, de saber, de conhecimento e de representação, provenientes de diferentes matrizes culturais, de forma nunca antes experimentada. A integração global pela comunicação é uma realidade interessante sob diversos pontos de vista. Entretanto, estes encontros e cruzamentos têm gerado, também, e frequentemente, formas de hegemonia e de intolerância que podem conduzir à homogeneização cultural. Conforme indicam as discussões acerca da necessidade de preservação da diversidade cultural (UNESCO, 2001 e 2005) e da democratização da comunicação (ver, por exemplo, MORAES, 2003), a pluralidade não tem sido um traço marcante no espaço público ocupado pelos meios de comunicação de massa. Antes, observa-se o desequilíbrio nas relações entre emissores e receptores, e na convivência entre diferentes elementos, valores, posturas e visões de mundo – convivência esta baseada em lógicas de exclusão, com predomínio de determinadas formas de produção de sentido sobre outras, que são marginalizadas. Os

meios de comunicação refletem, alimentam, e reforçam a fragmentação, dirigidos por e contribuindo para os movimentos de expansão da cultura ocidental e de seus modos específicos de produção de sentido, difundindo e reatualizando a lógica de oposição e separação, matriz das crises globais. Esta situação impõe grandes desafios éticos e grandes responsabilidades a todos os atores sociais envolvidos nos processos de comunicação hegemônicos hoje. Tais desafios suscitam algumas questões: como garantir a convivência, a cooperação e o diálogo fecundo entre as diferenças numa cultura mundializada? Como promover o reconhecimento mútuo e o respeito à alteridade? Como garantir a diversidade e a pluralidade?

Estas questões estão articuladas com a crise global: as características dos processos de comunicação predominantes hoje, e suas consequências – interessantes ou não (monopólio, concentração, hegemonia, restrição da diversidade cultural) – podem ser compreendidos também como uma das expressões específicas dos modos de produção de sentido sobre identidades e diferenças no Ocidente. Assim, a crítica da comunicação midiática, ou as reflexões sobre os modos e processos de comunicação social predominantes hoje nas sociedades ocidentais, deve ser empreendida considerando-se os problemas e questões aí implicados não de forma isolada, mas como interdependentes em relação a outros problemas complexos. Como podemos repensar criticamente os modos de comunicação predominantes hoje, e ir além, na direção na reelaboração criativa do comunicar diante das demandas urgentes e vitais de mudanças impostas hoje? Como a comunicação pode ajudar a mudar os processos mais profundos do pensamento, na direção de uma Grande Virada? Que modalidades ou processos de comunicação podem ser interessantes aí?

A necessidade de reconhecer ou recriar outros modos de vida é hoje evidente. Para isso, é necessário tanto promover a revisão dos pressupostos e da visão de mundo subjacentes ao atual modelo de vida, que lhe dão forma e lhe sustentam, e que justamente apresentam as partes ou componentes do atual cenário de crise global como isolados e independentes, dificultando uma necessária compreensão integrada dos desafios com os quais nos deparamos na atualidade, quanto propor intervenções práticas e criativas para a reinvenção da habitação humana no mundo, na direção de uma transição para a pluralidade, colaboração, paz, sustentabilidade e resiliência. Qual pode ser o papel da comunicação social para a reinvenção de modos de vida e estilos de consciência mais adaptados aos desafios do presente?

Transdisciplinaridade e ecologia de saberes

Considerando que um problema dificilmente é resolvido no mesmo nível de percepção e compreensão que o engendrou, os desafios impostos pelos problemas complexos atuais dificilmente podem ser enfrentados unicamente pela perspectiva do conhecimento reducionista, fragmentado em disciplinas, e exigem uma abordagem que possa dar conta de sua complexidade⁵. A partir do reconhecimento dos nexos entre a oposição ser humano/natureza, os etnocentrismos e fundamentalismos (políticos, econômicos, religiosos), e as injustiças sociais – estes três níveis estão articulados como diferentes expressões de um mesmo modo de produção de sentido – um dos caminhos possíveis para pensar as questões suscitadas por estes desafios e uma contribuição para enriquecer a leitura sobre o presente, em especial no que diz respeito ao aprofundamento da compreensão sobre os modos de comunicação social hoje predominantes, é o da potencialização das reflexões e estratégias de pensamento pela revisão da lógica binária, e desenvolvimento de lógicas complementares. Em outras palavras, pensar o presente repensando as dinâmicas de identidades e diferenças, fazendo a crítica à racionalidade unidimensional do Ocidente e à fragmentação do real. Esta abordagem deve estar aberta para a compreensão dos diferentes modos de conhecimento e de vida, regidos por diferentes lógicas que geram outras dinâmicas de compreensão das identidades e diferenças, fundadoras de outras éticas, numa abordagem autenticamente transdisciplinar. A transdisciplinaridade emerge como proposta estratégica, porque ela se dirige e diz respeito ao que está ao mesmo tempo entre, através e além de todas as disciplinas – como os problemas complexos da contemporaneidade.

A perspectiva transdisciplinar, como apresentada por Basarab Nicolescu (NICOLESCU, 1999), conduz à tomada de consciência sobre a lógica de separação própria do regime de conformação de identidades e diferenças no Ocidente, e ao desenvolvimento de outras lógicas complementares, através dos três pilares de sua metodologia – o *reconhecimento de diversos níveis de realidade*, a *lógica do terceiro incluído*, e a *complexidade*. Tendo em vista a necessidade de superação da abordagem fragmentada

⁵ Complexidade pode ser aqui compreendida como o reconhecimento da interdependência dos vários fatores e contextos implicados e associados a problemas ou fatos, que não podem ser separados. A complexidade, por isso, demanda uma abordagem que não seja apenas disciplinar e fragmentada.

do real, própria da hegemonia do discurso e das práticas científicas, herdeiros da pretensão universalizante da razão ocidental, a transdisciplinaridade pode ser vista como uma atitude ou postura, mais do que uma nova epistemologia, ciência ou filosofia, que propõe o diálogo não apenas entre as disciplinas científicas, mas também da ciência com as artes, a filosofia e as tradições. Para d'Ambrosio (D'AMBROSIO, 1997), “o essencial da transdisciplinaridade reside na postura de reconhecimento de que não há espaço nem tempo culturais privilegiados que permitam julgar e hierarquizar como mais corretos – ou mais certos ou mais verdadeiros – os diversos complexos de explicações e de convivência com a realidade”. A transdisciplinaridade promove o respeito e reconhecimento da validade dos muitos e variados modos de saber e conhecimento. Isto implica uma revalorização dos saberes populares, leigos e tradicionais, e aproxima-se do que Santos (SANTOS, 2004) chama de *ecologia dos saberes* – a promoção do diálogo entre estes saberes populares e tradicionais e os saberes científicos e acadêmicos. A necessidade do diálogo emerge do reconhecimento de que “a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo” (SANTOS, 2007, p. 20). Para o autor, é preciso enfrentar o desperdício de experiências sociais, locais, que ocorrem em lugares remotos e não são conhecidos ou legitimados pelas ciências hegemônicas, e por isso têm permanecido invisíveis e desacreditadas (SANTOS, 2007, p. 23-24). O não reconhecimento da legitimidade de outras experiências é um problema da racionalidade subjacente às ciências, chamada por Santos de indolente ou preguiçosa, que “se considera única, exclusiva, e que não se exercita o suficiente para poder ver a riqueza inesgotável do mundo” (SANTOS, 2007, p. 25). A inesgotável diversidade epistemológica deve ser afirmada em uma Sociologia das Ausências, para combater as monoculturas do saber e do rigor (a ideia de que o único saber rigoroso é o saber científico), do tempo linear, da naturalização das diferenças, da escala dominante e do produtivismo capitalista (SANTOS, 2007, p. 29-31).

O desperdício e a invisibilidade da diversidade de experiências sociais se devem, em parte, ainda segundo Santos, ao fato de que tais experiências são hostilizadas pelos meios de comunicação social (SANTOS, 2007, p. 24). Podemos acrescentar que estes, como dissemos, herdeiros da lógica ocidental de conformação de identidades e diferenças, dicotômica e excludente, contribuem para a perpetuação da razão preguiçosa. Neste contexto, são necessários tanto a crítica a esta razão preguiçosa quanto o desenvolvimento criativo de novas práticas de comunicação que favoreçam o reconhecimento, acolhimento, e coexistência da diversidade de lógicas e experiências, promovendo a revalorização dos

saberes locais, tradicionais, populares, não-ocidentais. A comunicação plural pode ser pensada através da ampliação da postura crítica e da contribuição da transdisciplinaridade, revisando os modos de relação com as diferenças nas práticas comunicativas – indo além da simetria dicotômica característica da razão indolente, “que esconde sempre uma hierarquia: homem/mulher, norte/sul, cultura/natureza, branco/negro. São dicotomias que parecem simétricas mas sabemos que escondem diferenças e hierarquias” (SANTOS, 2007, p. 27). Se, como para Thompson, a crítica deve “não apenas refletir o que existe, mas ir além, projetando possibilidades ou ideais que não existam de fato” (THOMPSON, 2002, p. 137), ir além das dicotomias pode ser um percurso que valha a pena.

É preciso assinalar, contudo, que a revalorização de culturas e modos de produção de sentido não hegemônicos ou não ocidentais, e de suas lógicas, não supõe o retorno a um estado puro inicial, das “origens não-contaminadas” – reconhecemos que tal estado é uma idealização. A oposição entre culturas não-ocidentais, idealizadas, puras, e cultura ocidental, opressora, opera também segundo uma lógica binária e não dá conta das questões que se impõem ao pensamento atualmente. Entretanto, talvez seja justamente com as lógicas e estruturas não-binárias das culturas não-ocidentais ou “pré-coloniais” que possamos aprender a ir além das dicotomias e binarismos. É preciso, portanto, criar uma estratégia e delinear um percurso de pensamento que permita a valorização destes Outros sem cair nos binarismos e nas oposições simples.

Cultura, natureza e comunidades

No sentido desta valorização, acompanhamos Victor Toledo no reconhecimento dos nexos entre diversidade cultural e biodiversidade, considerando o comportamento orientado para a sustentabilidade entre populações tradicionais. Este comportamento, derivado de seus complexos de crenças, conhecimentos e práticas, pode ser explicado pelo fato de que, para as populações tradicionais em geral, a terra e a natureza têm uma qualidade sagrada que está quase ausente do pensamento ocidental ou moderno (TOLEDO, 1992). Assumimos que pelo menos a maioria das culturas ditas tradicionais ou sapienciais dão sentido às diferenças segundo uma lógica de harmonização: mesmo reconhecendo distinções, não opõem ou separam os domínios do humano, natural ou sagrado, o que contribui para a sustentabilidade destas experiências culturais e da presença humana na comunidade de vida mais ampla. Nestas culturas, reconhece-se o valor intrínseco de todas as formas de vida, no conjunto dos elementos do mundo natural; o mundo é *encantado*.

São sistemas de pensamento que operam segundo lógicas distintas e outras formas de racionalidade, às quais podemos ouvir e das quais se pode aprender, tendo em vista, por exemplo, o que Toledo apresenta como um axioma biocultural derivado dos estudos da *etnoecologia*⁶: a biodiversidade somente será efetivamente preservada, preservando-se a diversidade de culturas, e vice-versa. A tendência à homogeneização cultural pode ser vista como uma ameaça à sustentabilidade ambiental, na medida em que ela coloca em risco de extinção a diversidade de sistemas de interpretação do mundo originados em culturas que usualmente atribuem valor à natureza e manejam os recursos naturais de forma sustentável.

É necessário, então, garantir às culturas locais e tradicionais – muitas vezes excluídas dos processos de desenvolvimento hegemônicos, ou fragmentadas e enfraquecidas como contrapartida destes mesmos processos – o desenvolvimento comunitário sustentável, que pode ser definido como um processo de caráter endógeno por meio do qual uma comunidade toma ou recupera o controle dos processos que a determinam e afetam. A autodeterminação e a autogestão, concebidas como uma “tomada de controle”, são o objetivo central de todo desenvolvimento comunitário (TOLEDO, 1996). A tomada de controle *cultural*, através da criação de mecanismos que garantam o regate cultural e a autoconsciência em relação à própria cultura, é central para a sustentabilidade.

Comunicação colaborativa, comunidades e ecovilas

A valorização da diversidade de saberes pode ser um caminho interessante para aprendermos sobre diferentes formas de produção de sentido sobre identidades e diferenças, em especial sobre a relação fundante ser humano/natureza, como as experimentadas por culturas tradicionais ou locais, como uma maneira de ampliar os olhares para além da reprodução de padrões do passado e enriquecer o repertório de possibilidades de redesenho criativo de processos de comunicação plurais que respondam aos desafios éticos, políticos e socioambientais de nossos tempos. Assim, é preciso desenvolver estratégias para definir a comunicação como espaço, tanto teórico/conceitual

⁶ A etnoecologia (TOLEDO, 1992) pode definir-se como um enfoque ou abordagem interdisciplinar que explora as maneiras como a natureza é visualizada pelos diferentes grupos humanos (culturas), através de um conjunto de crenças e conhecimentos, e como tais grupos utilizam ou manejam os recursos naturais. A etnoecologia centra-se no estudo do complexo kosmos (sistema de crenças ou cosmovisões)-corpus (repertório completo de sistemas cognitivos e conhecimentos)-praxis (conjunto de práticas produtivas).

quanto performativo/prático, para potencializar as tensões produtivas que podem emergir das imbricações entre diferentes sistemas de conhecimento – ocidentais, indígenas, tradicionais, populares, subalternos. Desenvolver formas criativas de comunicação social que potencializem a mudança e a transição de culturas e sociedades baseadas em lógicas de exclusão, que destroem a vida, para culturas e sociedades que operem também segundo outras lógicas, e que realmente sustentem a vida.

Para Raquel Paiva (2003), propor um pensamento sobre comunicação, hoje, comporta uma abordagem centrada não apenas na mídia, como também nas alternativas que tem sido tentadas. Neste sentido, nesta pesquisa, voltamos nosso olhar para pensamentos, princípios, processos e práticas do que chamamos *comunicação colaborativa*, com base em diversas experiências, especialmente em contextos comunitário ou locais, como em *ecovilas* – comunidades intencionalmente planejadas, de maneira participativa, para favorecer a sustentabilidade em suas quatro dimensões: social, econômica, ecológica e cultural.

O desenho e aplicação de processos de comunicação comunitários participativos é uma estratégia interessante, porque comunidade hoje representa a retomada ou o reforço dos laços sociais de colaboração, e de valorização da diversidade. Estes processos de comunicação podem favorecer tanto a conscientização sobre os valores e práticas que qualificam determinada comunidade, suas relações com os processos socioculturais e econômicos ali vigentes, e a explicitação das articulações entre os processos locais e globais, quanto a escolha livre de valores e práticas a serem esposados e fortalecidos (pela circulação interna e reatualização), com vistas à concretização dos objetivos da comunidade. Também, a comunicação comunitária pode contribuir para a criação de condições para um diálogo autêntico (com dois movimentos interdependentes – a fala e a escuta) *dentro* de comunidades – para facilitar a emergência e o fortalecimento de uma cultura colaborativa, através de intercâmbios e da emergência da sabedoria coletiva – e *entre* a comunidade, com sua visão de mundo própria, e interlocutores externos. Neste tipo de diálogo entre as diferenças, a comunidade coloca-se como *sujeito*, com voz e discurso relevante, portador de sentido. Estes diálogos podem contribuir para que possamos aprender a lidar com as crises globais da atualidade.

Pesquisa-ação

Explorar estas questões em uma perspectiva transdisciplinar implica, ainda, na adoção de outra estratégia, igualmente relevante e associada à revalorização dos saberes diversos: uma que promova a superação da cisão e dicotomia entre teoria e prática, entre investigação intelectual e ação transformadora. Neste trabalho, nosso percurso envolveu não apenas investigar teoricamente caminhos possíveis de revisão das lógicas dicotômicas, através da problematização dos modos de produção de sentido sobre a diferença, e sua relação com a problemática da pluralidade na comunicação, da ecologia dos saberes, e da sustentabilidade ambiental. Também nos dedicamos à experimentação prática dos caminhos aqui apontados.

Evidencia-se aí a importância da pesquisa-ação participativa em contexto comunitário. A participação expressa o reconhecimento do valor intrínseco das formas de conhecimento locais, tradicionais, populares ou marginais. E a ação transformadora da produção de conhecimento representa a transposição do fosso que usualmente separa o sujeito conhecedor do objeto a ser conhecido, uma das expressões mais marcantes da lógica binária de separação. Agir criativamente e em cooperação, reconhecendo o outro, natural ou humano, em sua condição de sujeito – eis aí um desafio e uma tarefa que representam condições fundamentais para processos de comunicação plurais e inclusivos.

Assim, nossa pesquisa-ação envolveu quatro movimentos principais: pesquisa bibliográfica sobre as questões teóricas que mobilizaram este trabalho; pesquisa de campo (complementada por pesquisa bibliográfica) sobre princípios e processos de comunicação colaborativos, praticados, principalmente, no contexto de ecovilas, metodologias sociais de diálogo, e abordagens de educação para a sustentabilidade; o compartilhamento e experimentação destes princípios e processos em uma *comunidade de aprendizagem e práticas*, na Vila Céu do Mapiá, Floresta Nacional do Purus, Amazonas; avaliação e acompanhamento dos principais resultados da experimentação.

Estudo de caso

Escolhemos como estudo de caso para a pesquisa-ação a comunidade da Vila Céu do Mapiá, localizada na Floresta Nacional do Purus, uma unidade de conservação federal de uso sustentável no sudoeste do estado do Amazonas. A escolha se deve tanto ao conhecimento e aproximação pessoal com a comunidade, o que facilita o processo de estabelecimento de parceria para a pesquisa-ação, quanto às suas características: a Vila Céu do Mapiá é uma comunidade intencional fundada em 1983, a partir do trabalho

comunitário desenvolvido desde 1974 nos arredores de Rio Branco, Acre, por um grupo composto predominantemente por seringueiros e trabalhadores rurais motivados e reunidos pela prática espiritualista do Santo Daime, e organizados pela liderança de Sebastião Mota de Melo. A comunidade emergiu com o propósito de concretizar o desenvolvimento humano e espiritual em um sistema de vida comunitário justo e sustentável, em harmonia e nutrido pela Floresta. Seu povo e sua cultura são direta e fortemente enraizados nos modos de vida tradicionais da floresta amazônica. Hoje, pela força multiplicadora e agregadora de sua espiritualidade e de sua proposta ecológico-comunitária de revalorização da floresta, residem na Vila pessoas oriundas de diversos lugares do Brasil e do mundo, compondo um campo fértil de interação entre os saberes e o conhecimento empírico dos povos da floresta e outras visões de mundo, saberes e experiências compartilhados por moradores, visitantes e colaboradores de origens culturais diversas.

A Vila Céu do Mapiá é hoje o centro de uma das vertentes mais difundidas do Santo Daime, manifestação cultural religiosa oriunda de diferentes matrizes tradicionais, com características singulares, nascida na Floresta Amazônica no início do século XX e centrada na experiência imediata do sagrado proporcionada pelo uso ritual da ayahuasca, uma bebida enteógena⁷ de uso milenar pelos povos indígenas na América do Sul. O Santo Daime promove uma revalorização e um reposicionamento do par cultura/natureza, através de uma experiência de reencantamento da natureza, e representa a conciliação de diferentes matrizes culturais e subjetividades, conciliação esta tornada possível por uma lógica distinta da Ocidental, no que diz respeito ao ordenamento de identidades e diferenças. Por isso, consideramos o Céu do Mapiá e a visão de mundo expressa na cultura do Santo Daime como um rico campo experimental para as questões aqui levantadas e as propostas aqui esboçadas.

Objetivos e hipóteses

Partimos da consideração de que os processos de comunicação social predominantes hoje, que não favorecem o diálogo ou a pluralidade, e que contribuem para o desperdício de experiências, são expressões de modos de produção de sentido

⁷ Enteógeno é um termo proposto em 1979 pelos pesquisadores Jonathan Ott, Gordon Wasson e Albert Hoffman, para designar as plantas psicoativas de consumo habitual entre povos primitivos, que produzem estados alterados de consciência quando utilizadas em contexto ritual.

específicos sobre identidades e diferenças, marcados por uma lógica binária de separação e exclusão, e estão articulados a outras expressões, manifestas concretamente em pelo menos três níveis através de problemas complexos. Estes problemas chamam a atenção para a necessidade urgente de reinvenção criativa de modos de vida e, especificamente, de processos de comunicação que possam contribuir para a pluralidade, a paz, a sustentabilidade e a resiliência. Assim, **o objetivo** deste trabalho é explorar caminhos de *reflexão* e *ação* através de dois movimentos interdependentes: (i) a problematização e revisão transdisciplinar dos modos de produção de sentido sobre identidades e diferenças e a lógica binária de separação, reconhecendo sua expressão nos níveis ambiental (ou natural), sociocultural e socioeconômico, em especial nos processos de comunicação social; e (ii) pesquisa e experimentação de formas de interação social e processos de comunicação colaborativos, especialmente em contexto comunitário, que expressem outras lógicas e outros modos de produção de sentido sobre identidades e diferenças (pautados no reconhecimento da dimensão da interdependência e empatia), contribuindo para a transição para modos de vida que favoreçam a diversidade, a sustentabilidade, e a paz.

Como hipóteses, temos:

- Os modos de produção de sentido sobre identidades e diferenças, no Ocidente, baseiam-se, de modo geral, na fragmentação, separação e oposição; estes modos estão na raiz de crises múltiplas na contemporaneidade, relacionadas a diversas formas de dominação, exploração e violência, nos níveis natural, socioeconômico e sociocultural.

- Estas crises impõem a necessidade de mudança e revisão do pensamento da fragmentação e da lógica binária, de separação, com vistas à transição de nossas sociedades baseadas no crescimento industrial para sociedades que sustentem a Vida. Esta transição deve promover uma relação mais integrada entre ser humano e natureza. A transdisciplinaridade e a pesquisa-ação são abordagens estratégicas para a produção de conhecimento neste contexto.

- Os processos de comunicação social hoje predominantes, em geral chamados midiáticos, são expressões destas lógicas de separação e oposição, e perpetuam formas de violência epistêmica da razão indolente, que não reconhece a validade dos diversos complexos de interpretação e explicação da realidade – contribuindo para a homogeneização cultural e o desperdício de experiências, e para a perpetuação da visão utilitária da natureza, que tem provocado a destruição ambiental sem precedentes.

- A separação ser-humano natureza é um nível fundamental de manifestação dos modos dicotômicos de dar sentido a identidades e diferenças, e está articulado de maneiras complexas a outros níveis – a dominação e exploração socioeconômica, a violência epistêmica e etnocentrismos. A relação dicotômica entre cultura e natureza, ou ser-humano natureza, é construída sobre a anulação ou exclusão da dimensão do sagrado na qualificação do mundo natural.

- No nível das relações sociais, a dissolução dos laços comunitários de solidariedade, e o individualismo, são expressões das lógicas binárias. A reconstrução ou fortalecimento da comunidade pode ser um projeto estratégico para favorecer a transição e as mudanças urgentes na atualidade, nos três níveis – ambiental, socioeconômico e sociocultural. O movimento das ecovilas opera a experimentação desta reconstrução, para a transição para a sustentabilidade.

- A experimentação prática de processos de comunicação colaborativos, em contexto comunitário, devem favorecer a geração de condições para a percepção apreciativa e crítica acerca do lugar ocupado pelos sujeitos no contexto natural, cultural, social e econômico, para a conscientização acerca das dimensões da experiência humana mobilizadas em maior ou menor grau nos sujeitos em função de seus contextos, com vistas à abertura e ao acolhimento respeitoso da existência de outros contextos ocupados por outros sujeitos, em suas diferenças. Esta experimentação promove a revisão dos modos dicotômicos de relação entre as diferenças, contribuindo para a transição para a sustentabilidade.

Metodologia

Este estudo teve quatro movimentos principais, que representam diferentes fases na espiral da pesquisa-ação e do planejamento estratégico participativo e consensual de projetos:

- pesquisa bibliográfica sobre as questões teóricas que mobilizaram o trabalho – para tomada de consciência, motivação, e coleta de informações para uma visão crítica sobre as questões envolvidas na pesquisa;
- pesquisa (bibliográfica e através de visitas de campo e participação em diferentes comunidades de aprendizagem) sobre movimentos e iniciativas que criam, desenvolvem,

sustentam, e/ou aplicam processos de comunicação colaborativa para a sustentabilidade, promovendo a ressignificação nos modos de produção de sentido sobre diferenças – como forma de considerar alternativas e começar a desenhar estratégias;

- o experimento de mobilização e criação de uma *comunidade de aprendizagem e práticas* sobre comunicação colaborativa para a sustentabilidade (ECOS da Floresta) a partir de demandas da comunidade estudada, com base nos princípios pesquisados nas etapas anteriores. As fases do experimento foram organizadas a partir de uma adaptação dos modelos da espiral da pesquisa-ação (HERR e ANDERSON, 2005; THIOLENT, 2008) e da espiral do planejamento de projetos participativos consensuais (CROFT, 1991): desenhando estratégias; testando projeto piloto; implementando ações; gerindo o experimento; monitorando progresso; discernindo aprendizados; registrando resultados e aprendizados.

- avaliação e acompanhamento dos principais resultados e encaminhamentos do projeto – reconectando ao início da espiral do projeto.

Organização e apresentação

Este trabalho está organizado em cinco capítulos (além da Introdução e Conclusões), apresentados em suas relações com as etapas do projeto, conforme metodologia do Planejamento Estratégico Participativo Consensual, ou *Dragon Dreaming*, de John Croft (1991) – como expusemos na Apresentação.

Os três primeiros capítulos referem-se à etapa de *Coleta de Informações*. No primeiro, apresentamos alguns dos conceitos básicos para a compreensão da orientação metodológica que qualifica esta pesquisa. Na primeira seção, discutimos a proposta da transdisciplinaridade. A segunda seção apresenta uma revisão de algumas abordagens e propostas de pesquisa-ação, com o objetivo de situar este trabalho em relação às suas diferentes concepções. As discussões sobre a transdisciplinaridade e pesquisa-ação, no entanto, não se esgotam neste capítulo, mas retornam em outras seções, de forma transversal.

O segundo capítulo, dedicado ao nível **cultural** da expressão dos modos ocidentais de dar sentido a identidades e diferenças, apresenta uma breve genealogia da sua construção, e sua relação com o campo de estudos e as práticas de comunicação social, hoje, a partir de uma abordagem transdisciplinar. Neste capítulo, também aprofundamos o

debate sobre a expressão destes modos no colonialismo, etnocentrismo e violência epistêmica, e o papel da comunicação na sua atualização e perpetuação.

No terceiro capítulo, compartilhamos algumas reflexões sobre o nível **ambiental**, ou **natural**, das relações entre diferenças. Discutimos algumas modulações da experiência da diferença a partir de uma leitura crítica do modo fundamental de separação entre ser humano e natureza, no processo de *desencantamento do mundo*. Em seguida, discutimos as ideias de alguns autores sobre o *reencantamento do mundo* como reconfiguração das relações entre diferenças, expressas na formulação de *ecosofias*. Passamos então a questões sobre a qualificação da relação entre ser humano e natureza pela experiência do *sagrado*.

No capítulo quarto, já na fase de *Considerar Alternativas*, discutimos questões relacionadas ao nível **social** da produção e sentido sobre diferenças. Colocamos nossa atenção nos laços sociais *comunitários*, como projeto estratégico de revisão da relação entre diferenças, na reconstrução de vínculos de colaboração e na gestão do *comum*, na atualidade. Apresentamos o movimento de *comunidades intencionais* e sua articulação com a *contracultura*. Em seguida, descrevemos o surgimento e desenvolvimento do movimento das *Ecovilas*, e as estratégias aí relevantes para a experimentação de processos de comunicação colaborativos, plurais e inclusivos.

O quinto capítulo, dedicado aos estágios de *Desenhar Estratégias, Testar Projeto Piloto, Implementar, Gerir e Administrar, Monitorar Progresso, Discernir Aprendizados, e Resultados*, apresenta a descrição da experimentação empreendida neste estudo, com base nas informações colhidas e estratégias delineadas. Se um dos níveis fundamentais de problematização dos modos de produção de sentido sobre diferenças, no Ocidente, é a dicotomia teoria/prática, um estudo que se proponha a reflexão sobre sua revisão, como estratégia para mudanças hoje necessárias em nossas sociedades, deve não apenas se restringir ao nível teórico de pesquisa, mas promover ações no ambiente. Por isso, nosso experimento foi, como dissemos, a formação e desenvolvimento da comunidade de aprendizagem ECOS da Floresta – Estudos de Comunicação Colaborativa para a Sustentabilidade Comunitária. Na primeira seção compartilhamos alguns dos princípios de colaboração colaborativa, cujo levantamento foi resultado de pesquisa bibliográfica e de campo. Na segunda seção, descrevemos a comunidade da Vila Céu do Mapiá, considerando principalmente as dimensões cultural, social, econômica e ecológica. Na terceira,

apresentamos as etapas e os principais resultados do experimento da comunidade de aprendizagem.

Finalmente, nas Conclusões, nos dedicamos à fase da *Avaliação*, do trabalho. A avaliação não implica uma concepção de trabalho *fechado*; este estudo representa uma volta na espiral da mudança da pesquisa-ação e do Planejamento Estratégico Participativo Consensual, dentro de espirais mais amplas. Nestes sentido, ele é, em certo sentido, *aberto*, como uma *etapa* de um programa ainda em andamento – o apoio à gestão socioambiental participativa na FLONA do Purus. Por isso, não se encerra em si mesmo – embora guarde a coerência em seu próprio nível, com começo, meio e fim.

Para o compartilhamento de nossa pesquisa através deste documento, nossa intenção foi promover uma espécie de *diálogo* entre diferentes autores, destes com os temas em questão, e dos temas com a descrição do experimento. Acreditamos que este tom de *diálogo* é coerente com o conteúdo do nosso estudo. Assim, deixamos ao leitor o convite feito por Juanita Brown, que tomamos também como nosso:

Não estou interessada que meu trabalho sirva para ganhar uma discussão contra outros no campo. Estou mais interessada em criar um tipo de ‘relação de conversação que o pesquisador desenvolve com a noção que ele ou ela quer explorar e entender’ (Van Manen, 1990, p. 98). Não quero que este trabalho seja julgado por sua adequação ou exatidão. Em vez disso, como sugere David Cooperrider, eu quero que este trabalho seja julgado por sua capacidade geradora – sua habilidade de contribuir para ‘o diálogo normativo que conduz à experimentação autodirecionada em inovação social’ (1987, p. 165). Francamente, eu quero criar um convite, em vez de uma dissertação’. (JUANITA BROWN, 2001, tradução nossa)

1. Transdisciplinaridade e Pesquisa-ação

Colher informações

O método não antecede a experiência, o método emerge durante a experiência e se apresenta no final, talvez, para uma nova viagem.
Edgar Morin.

Você não pode estudar uma extremidade de uma relação e produzir sentido. O que você vai produzir é desastre.
Gregory Bateson.

No contexto da urgência da reinvenção de modos de habitação do humano no mundo, impulsionada pelas crises complexas na contemporaneidade, é preciso pensar e experimentar orientações inclusivas para a produção e compartilhamento de saberes, que expressem dinâmicas complementares entre identidades e diferenças, e a revisão da pretensão hegemônica e universalizante da lógica dualista, com seus pares dicotômicos. Orientações que possam contribuir e sejam expressões desta reinvenção dos três níveis de relações fundamentais com a diferença – cultural, social e ambiental.

Nesta seção, apresentamos algumas abordagens para produção e compartilhamento de saberes que reconhecemos como coerentes e interessantes para esta reinvenção, e que orientaram esta pesquisa. Elas tem em comum a proposta de problematização das dicotomias e separações (ou das visões atomizadas) que caracterizam os modelos científicos clássicos de produção de conhecimento (sujeito/objeto, teoria/prática), do reconhecimento de sua pertinência e de seus limites, e a experimentação de modelos de inclusão.

Na lógica da separação e competição (cultura do “ganha-perde”), os processos produção de conhecimento acontecem, como aponta Richardson (RICHARDSON apud BROWN, 2001, p. 28), em um campo de batalha, em que o conhecimento é experimentado como posse: “Ganância e conflito. Ter/não ter; ganhar/perder; posição/resistência/contrarresistência” (RICHARDSON apud BROWN, 2001, p. 28).

O resultado é uma relação de fixação e cristalização dos fluxos abertos de produção de sentido, como propriedades, associada a uma relação de separação do pesquisador e

seu ambiente (seu contexto, seus pares). Nas abordagens que aqui denominamos *colaborativas*, o saber emerge dos diversos níveis de relação (pessoal, social e ambiental) entre os atores envolvidos no processo de pesquisa. A inteligência não é uma produção de um indivíduo; é, como compreende Bateson (2000), um padrão que conecta, ou um fluxo de informações, entre o indivíduo e o ambiente (aí incluídos outros seres humanos). Na transdisciplinaridade – uma das abordagens com que trabalhamos –, o saber emerge no encontro entre o conjunto de níveis de percepção (o sujeito transdisciplinar) e o conjunto dos níveis de realidade (o objeto transdisciplinar).

A transdisciplinaridade é uma abordagem que promove uma *lógica inclusiva*; é caracterizada por uma racionalidade complexa, marcada por um outro modo de dar sentido às diferenças. O físico Basarab Nicolescu, um de seus principais formuladores, a apresenta como uma nova visão do mundo: “a transdisciplinaridade é a transgressão da dualidade que opõe os pares binários: sujeito-objeto, subjetividade-objetividade, matéria-consciência, natureza-divino, simplicidade-complexidade, reducionismo-holismo, diversidade-unidade.” (NICOLESCU, 1999, p. 57).

Esta transgressão é derivada dos três axiomas ou pilares da metodologia transdisciplinar, que determinam a *metodologia da pesquisa transdisciplinar* (NICOLESCU, 1999, p. 52): o reconhecimento de diversos níveis de realidade (objeto transdisciplinar) e de percepção (sujeito transdisciplinar); a lógica do terceiro termo incluído; e a complexidade, conforme definição de Edgar Morin (2007). Os três axiomas são interdependentes: o entendimento da lógica do terceiro incluído (*dimensão lógica*) – existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não-A – é esclarecido pelo reconhecimento dos diversos níveis de realidade (*dimensão ontológica*); e tanto este reconhecimento quanto a inclusão do terceiro termo conduzem e são ao mesmo tempo sustentados pelo pensamento complexo (*dimensão epistemológica*). Nas palavras de Nicolescu:

- (...) transdisciplinaridade é o novo conhecimento "in vivo", fundado nos três postulados seguintes:
1. Existem, na natureza e no nosso conhecimento sobre a natureza, diferentes níveis de Realidade e, correspondentemente, diferentes níveis de percepção;
 2. A passagem de um nível de Realidade para outro é garantida pela lógica do terceiro incluído;
 3. A estrutura da totalidade de níveis de Realidade e percepção é um estrutura complexa: cada nível é o que é porque todos os níveis existem ao mesmo tempo. (NICOLESCU, 2005, tradução nossa)

Nicolescu entende por nível de realidade um conjunto de sistemas que são invariantes sob certas leis gerais (NICOLESCU, 2005, tradução nossa). *Realidade*, diferentemente de *Real*, diz respeito a tudo aquilo que resiste a nossas experiências, representações, descrições, imagens ou mesmo formulações matemáticas: “a física quântica nos fez descobrir que a abstração não é um simples intermediário entre nós e a Natureza, uma ferramenta para descrever a realidade, mas uma das partes constitutivas da Natureza” (NICOLESCU, 1999, p. 28). Para Nicolescu, “a realidade não é apenas uma construção social, o consenso de uma coletividade, um acordo intersubjetivo. Ela também tem uma dimensão trans-subjetiva.” *Real*, por sua vez, designa tudo aquilo que é. Por definição, o *Real* está velado para sempre, enquanto a *Realidade* é acessível ao nosso conhecimento. A ideia de níveis de Realidade introduz uma estrutura multidimensional e multirreferencial. Cada nível é caracterizado por sua incompletude: as leis que governam um nível são apenas parte da totalidade de leis que governam todos os níveis. A incompletude das leis gerais que governam um determinado nível de Realidade significa que, em certo momento, descobre-se contradições nas teorias descrevendo este nível: é preciso assumir que A e não-A são válidos, ao mesmo tempo, em um outro nível de Realidade; em outras palavras, reconhecer um terceiro termo T que seja A e não-A. É a lógica do terceiro termo incluído que permite passar da compreensão de um nível de realidade a outro. Esta lógica, desenvolvida pelo filósofo Stéphane Lupasco, com base na mecânica quântica, é complementar à lógica clássica. Esta última baseia-se em três axiomas: o da identidade (A é A); o da não contradição (A não é não-A); e o do terceiro excluído (não existe um terceiro termo T – T de ‘terceiro incluído – que é ao mesmo tempo A e não-A) (NICOLESCU, 1999, p. 34). Para Nicolescu,

Na hipótese da existência de um único nível de Realidade, o segundo e o terceiro axiomas são equivalentes. O dogma de um único nível de Realidade, como todo dogma, está de tal forma implantado em nossas consciências, que mesmo lógicos de profissão esquecem de dizer que estes dois axiomas são, de fato, distintos, independentes um do outro. (NICOLESCU, 1999, p. 34)

Para Nicolescu, o dinamismo dos três termos da lógica do terceiro incluído – A, não A e T – pode ser representado pela figura de um triângulo, em que um dos ângulos situa-se em um nível de Realidade, e os dois outros em outro nível de Realidade:

Se permanecermos num único nível de Realidade, toda manifestação aparece como uma luta entre dois elementos contraditórios (por exemplo: onda A e corpúsculo não-A). O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de Realidade, onde aquilo que parece

desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum) e aquilo que parece contraditório é percebido como não-contraditório. É a projeção de T sobre um único e mesmo nível de Realidade que produz a impressão de pares antagônicos, mutuamente exclusivos (A e não-A). (NICOLESCU, 1999, p. 36-37)

Ainda segundo Nicolescu, a lógica do terceiro incluído não elimina a lógica do terceiro excluído, mas limita sua área de validade. Esta é validada em situações simples, como a circulação de veículos em uma estrada. Mas ela é “nociva nos casos complexos, como, por exemplo, no campo social ou político. Ela age, nestes casos, como uma verdadeira lógica de exclusão: bem ou mal, direita ou esquerda, mulheres ou homens, ricos ou pobres, brancos ou negros” (NICOLESCU, 1999, p. 38-39).

Para ilustrar a lógica do terceiro incluído, Nicolescu apresenta a imagem de um bastão, que sempre tem duas extremidades. Em nossa civilização, estamos na situação do homem que quer separar as duas extremidades, mas, por mais que tente, cortando-o repetidamente, percebe que é impossível, porque os bastões se multiplicam, e todos tem duas extremidades: “à barbárie da exclusão do terceiro responde a inteligência da inclusão. Pois um bastão sempre tem duas extremidades” (NICOLESCU, 1999, p. 39).

O terceiro axioma da transdisciplinaridade é a complexidade, ou o reconhecimento da dimensão das relações de interdependência: cada nível de realidade somente é em relação aos outros níveis. Nicolescu associa a complexidade à teoria física do *bootstrap*, como uma espécie de ‘democracia’, em que todas as partículas são tão fundamentais quanto as outras, e uma partícula é aquilo que ela é porque todas as outras partículas existem ao mesmo tempo (NICOLESCU, 1999, p. 43).

Para Edgar Morin, pensador da complexidade, “a um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas insuperavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo.” Para o autor, em um segundo momento, ela é efetivamente “o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico” (MORIN, 2007, p. 13). A complexidade apresenta, assim, traços de desordem, de ambiguidade, de incerteza, que o conhecimento procura ordenar, clarificar, distinguir, hierarquizar – e estas operações, “necessárias à inteligibilidade, correm o risco de provocar a cegueira, se elas eliminam os outros aspectos do *complexus*” (MORIN, 2007, p. 13-14).

Morin chama o conjunto dos princípios de *disjunção*, *redução* e *abstração* de “paradigma da simplificação”, que começou a ser formulado por Descartes, ao separar o sujeito pensante (*ego cogitans*) da coisa entendida (*res extensa*), colocando como princípio de verdade as ideias “claras e distintas”, ou o pensamento disjuntivo (MORIN, 2007, p. 11). Para Morin, “este paradigma, que controla a aventura do pensamento ocidental desde o século XVII, sem dúvida permitiu os maiores progressos ao conhecimento científico e à reflexão filosófica; suas consequências nocivas últimas só começam a se revelar no século XX” (MORIN, 2007, p. 11).

O pensamento disjuntivo, que é um dos principais aspectos do pensamento simplificador, “isola o que separa, e oculta tudo o que religa, interage, interfere” (MORIN, 2007, p. 11). O pensamento complexo surge para apoiar a compreensão de que um pensamento mutilador conduz necessariamente a ações mutilantes; sua função é promover a tomada de consciência da patologia contemporânea do pensamento: a hipersimplificação que não deixa ver a complexidade do real, e a racionalização que “encerra o real em um sistema de ideias coerentes, mas parcial e unilateral, e que não sabe que uma parte do real é irracionalizável, nem que a racionalidade tem por missão dialogar com o irracionalizável” (MORIN, 2007, p. 15). Esta tomada de consciência traz a necessidade de dar conta das articulações entre os campos disciplinares:

Neste sentido o pensamento complexo aspira ao conhecimento multidimensional. Mas ele sabe desde o começo que o conhecimento completo é impossível: um dos axiomas da complexidade é a impossibilidade, mesmo em teoria, de uma onisciência. (...) Ele implica o reconhecimento de um princípio de incompletude e de incerteza. Mas traz também em seu princípio o reconhecimento dos laços entre as entidades que nosso pensamento deve necessariamente distinguir, mas não isolar uma das outras. Pascal tinha colocado, com razão, que todas as coisas são ‘causadas e causantes, ajudadas e ajudantes, mediatas e imediatas e que todas (se interligam) por um laço natural e insensível que liga as mais afastadas e as mais diferentes.’ O pensamento complexo é animado por uma tensão permanente entre a aspiração a um saber não fragmentado, não compartimentado, não redutor, e o reconhecimento do inacabado e da incompletude de qualquer conhecimento. (MORIN, 2007, p. 6-7)

Para Edgar Morin, a complexidade não conduz à eliminação da simplicidade: “enquanto o pensamento simplificador desintegra a complexidade do real, o pensamento complexo integra o mais possível os modos simplificadores de pensar, mas recusa as consequências mutiladoras, redutoras, unidimensionais e finalmente ofuscantes de uma simplificação que se considera reflexo do que há de real na realidade” (MORIN, 2007, p. 6).

No trabalho de Morin, a noção de complexidade se desvinculou do sentido comum de complicação e confusão, para “trazer em si a ordem, a desordem e a organização, e no seio da organização o uno e os múltiplos; estas noções influenciaram umas às outras, de modo ao mesmo tempo complementar e antagônico; colocaram-se em interação e em constelação” (MORIN, 2007, p. 7).

A complexidade é, então, um dos sintomas dos deslocamentos que hoje experimentamos no modo clássico de dar sentido às identidades e diferenças. Ao falar sobre seu trabalho a respeito do pensamento complexo, Morin comenta: “Sinto-me, portanto, totalmente fora dos dois clãs antagônicos, um que esmaga a diferença reenviando-a à unidade simples, o outro que oculta a unidade porque só vê a diferença” (MORIN, 2007, p. 18).

Para a transdisciplinaridade, a totalidade das leis que governam todos os níveis de realidade não exaure a totalidade da Realidade, porque é preciso considerar também o Sujeito e sua relação com o Objeto. No modelo ocidental clássico, a condição indispensável para a produção do conhecimento verdadeiro (leia-se: objetivo) é a distância fixada como separação entre sujeito conhecedor e objeto a ser conhecido, que conduz, por um lado, à produtividade e à eficácia, mas, por outro, tem como consequência a redução do sujeito à condição de objeto e, em última instância, o desaparecimento do sujeito:

A objetividade, apresentada como critério supremo da Verdade, tem uma consequência inevitável: a transformação do Sujeito em um Objeto. A morte do Sujeito é o preço que pagamos pelo conhecimento objetivo. O ser humano se tornou um objeto — um objeto da exploração do homem pelo homem, um objeto das experiências das ideologias que são proclamadas científicas, um objeto de estudos científicos a ser dissecado, formalizado e manipulado. O Homem-Deus se tornou o Homem-Objeto, cujo único resultado só pode ser a autodestruição. Os dois grandes massacres deste século, sem mencionar as múltiplas guerras locais e o terrorismo — são apenas o prelúdio da autodestruição em uma escala global. (NICOLESCU, 2005, tradução nossa)

Para a transdisciplinaridade, a reconsideração da dimensão da relação entre sujeito e objeto não dá condições para a formação de sistemas fechados. Se, como dissemos, a totalidade das leis não exaure a totalidade da Realidade, o conhecimento é aberto. A zona entre dois diferentes níveis de realidade e além de todos os níveis é uma zona de não-resistência a nossas experiências, representações, descrições e imagens. Esta zona de não-resistência desempenha o papel do terceiro termo, entre o Sujeito e o Objeto, um termo de interação que permite a unificação do Sujeito e do Objeto transdisciplinares, enquanto

preserva suas diferenças. Do ponto de vista transdisciplinar, a complexidade é uma forma moderna do antigo princípio da interdependência universal. A ação da lógica do terceiro incluído nos diversos níveis de realidade induz uma estrutura aberta na unidade dos níveis de Realidade. Esta estrutura tem consideráveis consequências para a teoria do conhecimento porque ela implica na impossibilidade de uma teoria fechada ou encerrada em si mesma. Neste sentido, o conhecimento não é nem exterior nem interior; é simultaneamente interior e exterior. Os estudos do universo e do ser humano sustentam-se uns aos outros (NICOLESCU, 2008).

O artigo 2 da Carta da Transdisciplinaridade (NICOLESCU, 1999, p. 160) assinala que “o reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade, regidos por lógicas diferentes, é inerente à atitude transdisciplinar. Toda tentativa de reduzir a realidade a um só nível, regido por uma lógica única, não se situa no campo da transdisciplinaridade”. Esta postura conduz a uma atitude de abertura, tolerância e escuta, que pode tornar viável um diálogo em pé de igualdade entre a ciência e sua racionalidade e lógica próprias e outros saberes e formas de produção de sentido, com suas lógicas próprias – a arte, a filosofia, a literatura e a experiência interior.

A fragmentação do conhecimento, resultado da lógica de separação e exclusão na fixação de identidades e diferenças, e da compreensão da razão como o melhor meio (ou o único realmente válido) de inteligibilidade do mundo, provoca o fechamento das ciências em si mesmas. A ordem social resultante da crença na supremacia da razão dificulta qualquer diálogo entre as diferenças. Para dar conta deste problema, a transdisciplinaridade propõe a criação de pontes entre diferentes domínios do saber: Michel Random aponta como primeiro princípio transdisciplinar “a troca, a abertura, a comunicação, a generosidade da inteligência e do coração”, para um conhecimento compartilhado (RANDOM, 2000, p, 10).

Segundo o artigo 13 da Carta da Transdisciplinaridade,

A ética transdisciplinar recusa toda e qualquer atitude que rejeite o diálogo e a discussão, qualquer que seja a sua origem - de ordem ideológica, científica, religiosa, econômica, política, filosófica. O saber compartilhado deve levar a uma compreensão compartilhada, fundamentada no respeito absoluto às alteridades unidas pela vida comum numa só e mesma Terra. (NICOLESCU, 1999, p. 162)

A Carta continua, no artigo 14:

Rigor, abertura e tolerância são as características fundamentais da visão transdisciplinar. O rigor da argumentação que leva em conta todos os dados é o agente protetor contra todos os possíveis desvios. A abertura pressupõe a aceitação do desconhecido, do inesperado e do imprevisível. A tolerância é o reconhecimento do direito a ideias e verdades diferentes das nossas. (NICOLESCU, 1999, p. 162)

Pode-se dizer, com base nos três axiomas da atitude transdisciplinar, que a racionalidade subjacente a ela é uma racionalidade ampliada, que reconsidera a dimensão do sentido, do espanto e da diferença na relação entre saberes diversos. Se não há conhecimento fechado ou total, o mundo é, em certo sentido, reencantado.

Para Nicolescu, a pesquisa transdisciplinar é radicalmente distinta da pesquisa disciplinar – mesmo sendo complementar a esta – porque “*a pesquisa disciplinar diz respeito, no máximo, a um único e mesmo nível de Realidade*” (NICOLESCU, 1999, p. 52, grifo do autor), ou a fragmentos de um único e mesmo nível de Realidade. Já a transdisciplinaridade “*se interessa pela dinâmica gerada pela ação de vários níveis de Realidade ao mesmo tempo*” (NICOLESCU, 1999, p. 52, grifo do autor). Assim, “as pesquisas disciplinares e transdisciplinares não são antagonistas, mas complementares” (NICOLESCU, 1999, p. 52).

A transdisciplinaridade é, então, uma proposta de transgressão da dualidade na interpretação do mundo a partir de pares binários. Esta transgressão se dá, principalmente, pelo reconhecimento de diversos níveis de realidade, pela consideração da dimensão da relação ou interdependência (através da complexidade), e pelo desenvolvimento da *lógica do terceiro incluído*. Uma das principais expressões desta transgressão é a abertura e diálogo entre diferentes formas de saber.

A transdisciplinaridade inspira a experimentação prática de lógicas inclusivas, que tem acontecido com ênfase no campo da educação, mas também no da saúde, psicologia, artes, gestão ambiental, e outros. Este trabalho inscreve-se neste conjunto de experimentações; em nosso caso, no campo da comunicação social.

Uma outra abordagem para a problematização da relação entre diferentes modos de produção de saber é apresentada no trabalho de John Heron sobre a *Investigação Cooperativa*. Heron desenvolve uma abordagem multidimensional do conhecimento, que tem como base a lógica sistêmica. Nesta interpretação, ele problematiza a proeminência do saber intelectual sobre outras formas de saber:

Assim como as universidades sustentam um modelo autoritário de controle intelectual sobre os alunos na educação, e sobre os temas nas pesquisas, também sustentam uma forte inclinação Aristotélica a favor do conhecimento proposicional, isto é, de afirmações intelectuais, tanto verbais quanto numéricas, conceitualmente organizadas de formas que não infrinjam as regras da lógica e da evidência. O conhecimento proposicional é tido tanto como preeminente quanto como autossuficiente. Ele reina sobre outros tipos de conhecimento (...) mas não depende deles. (...) A pesquisa repousa sobre a suposição não questionada de que o conhecimento intelectual é o único resultado válido e respeitável da investigação sistemática. Esta consideração unidimensional dos resultados da pesquisa ofende um princípio fundamental da lógica sistêmica, a lógica de sistemas integrais, que é a de que a autonomia relativa das partes é interdependente em relação às interações mútuas das partes dentro do todo. (HERON, 1996, p. 33, tradução nossa).

Para Heron, a lógica sistêmica sustenta que o conhecimento intelectual ou proposicional, junto com os princípios internos que o validam, é interdependente em relação a três outras formas de conhecimento: prático (evidente no saber como exercitar uma habilidade); *presentacional* (evidente no entendimento intuitivo de padrões imaginais expressos em movimentos, música, artes gráficas, plásticas e verbais); e experiencial (evidente no encontro direto com pessoas, lugares ou coisas). Estas três outras formas de conhecimento também tem princípios de validação internos: “o conhecimento válido, em uma visão multidimensional, significa que cada um dos quatro tipos de conhecimentos é validado por seus próprios critérios internos, e também pela sua interdependência e congruência em relação a todos os outros, dentro de um todo sistêmico” (HERON, 1996, p. 33, tradução nossa). Heron trabalha com a ideia de um todo sistêmico formado pelos quatro modos de conhecimento, uma hierarquia interdependente, organizada de baixo para cima, em que o que está abaixo apoia, fundamenta e empodera o que está acima:

O conhecimento experimental – direto, vivido no estar-no-mundo – na base da pirâmide, apoia o conhecimento presentacional, que sustenta o conhecimento prático, o exercício de habilidades. Ao mesmo tempo, o que está acima consome e celebra, em um novo nível de autonomia relativa, o que está abaixo. O conhecimento prático, com os padrões internos a ele, consome o conhecimento proposicional que o sustenta, e assim por diante. (HERON, 1996, p. 33, tradução nossa).

Neste trabalho, embora não acompanhemos necessariamente a interpretação sobre as relações hierárquicas entre os diferentes modos de conhecimento – nossa visão é a de relações complementares complexas –, utilizamos a classificação de Heron para enriquecer a reflexão sobre o processo da pesquisa, em especial para tratar das

especificidades dos conhecimentos produzidos nos experimentos práticos em comunicação colaborativa para a sustentabilidade.

A *Investigação Cooperativa* de John Heron é uma das abordagens que se inscrevem no campo da *pesquisa-ação* – que pode ser compreendida como uma estratégia de pesquisa afim à atitude transdisciplinar, porque também promove a revisão dos modos clássicos de produção de saber através de lógicas inclusivas e colaborativas, que problematizam as dualidades sujeito/objeto e teoria/prática, propondo uma postura de abertura e diálogo. A abordagem de Heron para a *pesquisa-ação* enfatiza a intersubjetividade entre pesquisadores e participantes:

Ao encontrar pessoas, existe a possibilidade do conhecimento participativo recíproco, e a menos que este seja verdadeiramente mútuo, não conhecemos o outro adequadamente. A realidade do outro é encontrada na totalidade da nossa relação aberta (Buber, 1937), quando cada um de nós nos engajamos em nossa participação mútua. Daí a importância da investigação cooperativa com outras pessoas, envolvendo diálogo, paridade e reciprocidade, em toda as suas fases. (HERON in HERR e ANDERSON, 2005, p. 16, tradução nossa).

Michel Thiollent define *pesquisa-ação* como “linha de pesquisa associada a diversas formas de ação coletiva que é orientada em função da resolução de problemas ou de objetivos de transformação” (THIOLLENT, 2005, p. 9). Para o autor,

Em muitos lugares, continuam prevalecendo as técnicas ditas convencionais que são usadas de acordo com um padrão de observação positivista no qual se manifesta uma grande preocupação em torno da quantificação dos resultados empíricos, em detrimento da busca de compreensão e de interação entre pesquisadores e membros das situações investigadas. Esta busca é justamente valorizada na concepção da *pesquisa-ação*. (THIOLLENT, 2005, p. 9)

Para Kurt Lewin (apud SCHARMER, 2009, p. 56) , o ponto de partida para a *pesquisa-ação* é o conhecimento de que, para realmente entender o processo social, pesquisadores devem não apenas estudar, mas também trabalhar e participar em contextos práticos e reais.

A *pesquisa-ação* tem origem na pesquisa participante, desenvolvida por pesquisadores sociais norte-americanos no início do século XX, e se diferencia desta última porque prevê, além da participação das pessoas envolvidas no tema pesquisado, um processo de aprendizagem mútua entre pesquisador e participantes e a construção de ações definidas coletivamente, comprometidas com a transformação da situação ou das

questões pesquisadas. O pesquisador assume um papel ativo na reflexão dos problemas levantados, na definição conjunta de ações e no acompanhamento e avaliação do processo: “(...) uma pesquisa pode ser qualificada de pesquisa-ação quando houver realmente uma ação por parte das pessoas ou grupos implicados no problema sob observação.” (THIOLLENT, 2008, p. 17). Esta deve ser uma “ação não-trivial, o que quer dizer uma ação problemática merecendo investigação para ser elaborada e conduzida” (THIOLLENT, 2008, p. 17).

René Barbier apresenta a pesquisa-ação como uma abordagem específica em Ciências Sociais, desenvolvida principalmente a partir dos Estados Unidos, há mais de cinquenta anos. Na definição do colóquio no Institut National de Recherche Pedagogique (INRP), na França, em 1986 (HUGO e SEIBEL, 1988, p 13), “trata-se de pesquisas nas quais há uma ação deliberada de transformação da realidade; pesquisas que possuem um duplo objetivo: transformar a realidade e produzir conhecimentos relativos a essas transformações”. Para Barbier, as concepções clássicas da pesquisa-ação consideram essa nova metodologia como somente um prolongamento da pesquisa tradicional em Ciências Sociais. Uma outra concepção, que o autor apresenta como mais radical, e que é o objetivo de seu trabalho, dá lugar a uma revolução epistemológica ainda a ser amplamente explorada: “a pesquisa-ação não é uma simples transfiguração metodológica da sociologia clássica. Ao contrário, ela expressa uma verdadeira transformação da maneira de conceber e de fazer pesquisa em Ciências Humanas” (BARBIER, 2007, p. 17); “se por muito tempo o papel da ciência foi descrever, explicar e prever os fenômenos, impondo ao pesquisador ser um observador neutro e objetivo, a pesquisa-ação adota um encaminhamento oposto pela sua finalidade: servir de instrumento de mudança social” (BARBIER, 2007, p.53). Para Barbier, então, a pesquisa-ação é uma proposta que se inscreve no desdobramento histórico de institucionalização da sociologia, e que tem, por um lado, como preocupação, a revolução epistemológica; e, por outro, a eficácia política e social (BARBIER, 2007, p. 13).

A pesquisa-ação constitui-se numa estratégia de conhecimento voltada para a resolução de problemas no mundo real, e amplia, num exercício transdisciplinar, o universo da pesquisa para além dos limites da ciência clássica e da pesquisa convencional, em que constata-se o distanciamento entre os pesquisadores e as pessoas envolvidas na situação estudada. Neste sentido, os envolvidos são compreendidos em sua condição de sujeitos, e não de objetos de pesquisa, já que o objetivo a ser atingido é a autogestão e a autodeterminação da comunidade ou grupo pesquisado. Para Michel Thiollent (2008),

“(…) pela pesquisa-ação é possível estudar dinamicamente os problemas, decisões, ações, negociações, conflitos e tomada de consciência que ocorrem entre os agentes durante o processo de transformação da situação.” Herr e Anderson (2005, p. 2, tradução nossa) comentam sobre o caráter inter ou transdisciplinar da pesquisa-ação: “a pesquisa-ação é inerentemente interdisciplinar e raramente se encaixa confortavelmente em normas de uma disciplina ou área em particular”, porque ela cresceu a partir de diferentes tradições de pesquisa e tem se manifestado de maneira variada em diferentes disciplinas e campos de estudo.

Segundo Barbier, “a pesquisa-ação obriga o pesquisador a implicar-se. Ele percebe como está implicado pela estrutura social na qual ele está inserido e pelo jogo de desejos e de interesses de outros. Ele também implica os outros por meio do seu olhar e de sua ação singular no mundo” (BARBIER, 2007, p. 14). Na pesquisa-ação, o pesquisador descobre que não se trabalha sobre os outros, mas com os outros.

O trabalho de implicação do pesquisador em ação o conduz, inelutavelmente, a reconhecer sua parte fundamental na vida afetiva e imaginária de cada um na sociedade. Ele descobre todos os reflexos míticos e poéticos, assim como o sentido do sagrado frequentemente dissimulado nas atividades mais banais e cotidianas. Para emprestar sentido às formas de socialidade encontradas e para partilhá-las e discutilas, ele precisa reinventar uma outra sociologia da ação que não exclui o que Michel Maffesoli denomina a razão sensível. (BARBIER, 2007, p. 15)

Por isso Barbier acredita que a pesquisa-ação é a metodologia específica de uma teoria mais abrangente que ele nomeia como abordagem transversal, a escuta sensível em ciências humanas. Dentro da perspectiva da complexidade, a abordagem transversal desenvolve uma teoria da escuta-ação do imaginário tridimensional (pulsional, social e sacral) nos planos científico, filosófico e poético. “Ela requer do pesquisador ser mais que um especialista: por meio da abertura concreta sobre a vida social, política, afetiva, imaginária e espiritual, ela faz um convite para que ele seja verdadeiramente, e talvez, tão simplesmente, um *ser humano*.” (BARBIER, 2007, p. 15, grifo do autor) Assim, a competência do pesquisador em pesquisa-ação ultrapassa as classificações monodisciplinares: “o pesquisador desempenha, então, seu papel profissional numa dialética que articula constantemente a implicação e o distanciamento, a afetividade e a racionalidade, o simbólico e o imaginário, a mediação e o desafio, a autoformação e a heteroformação, a ciência e a arte” (BARBIER, 2007 p. 15).

Nesta abordagem da pesquisa, a produção de conhecimento não é neutra ou livre de valores (HERR e ANDERSON, 2005 p. xiii). Por esta característica de implicação do pesquisador, Herr e Anderson comentam que a pesquisa-ação é válida, no caso da produção de teses por estudantes de doutorado, para os pesquisadores que esperam colaborar com parceiros em situações de base comunitária, em diferentes modos de conduzir uma pesquisa de doutorado, através de uma forma engajada de ser pesquisador (HERR e ANDERSON, 2005, p. xiii): “diferentemente de teses tradicionais que insistem em uma atitude distanciada e desapaixonada em relação à pesquisa, a pesquisa-ação é frequentemente escolhida por estudantes de doutorado por serem apaixonados por seus temas, pelo contexto e os coparticipantes” (HERR e ANDERSON, 2005, p. xvii). Este caráter de engajamento é comum quando a pesquisa-ação é organizada em meio aberto (em uma comunidade ou bairro, por exemplo), diferentemente dos contextos em que ela é encomendada por um ator que, por isso, tem algum controle (uma associação ou outro agrupamento ativo), ou dos contextos em que ela é realizada dentro de uma organização ou grupos com uma hierarquia bem definida (escola, empresa) ou relacionamentos problemáticos.

Palavizini apresenta algumas finalidades da pesquisa-ação: ela tem o compromisso com a resolução de problemas; deve promover a tomada de consciência dos envolvidos, trazendo perspectivas de soluções; e destaca a produção do conhecimento (PALAVIZINI, 2006). A este respeito, Thiollent discute alguns tipos de objetivos praticados na pesquisa-ação, entre os quais os principais são o prático – contribuir para equacionar um problema central na pesquisa, com levantamento de soluções e propostas de ações – e o de geração de conhecimento – obter informações e aumentar o conhecimento sobre determinadas situações. Para o autor, “a relação existente entre esses dois tipos de objetivos é variável. De modo geral considera-se que com maior conhecimento a ação é melhor conduzida. No entanto, as exigências cotidianas da prática frequentemente limitam o tempo de dedicação ao conhecimento. Um equilíbrio entre as duas ordens de preocupação deve ser mantido” (THIOLLENT, 2008, p. 20). Estes dois tipos se desdobram em situações em que os objetivos podem ser instrumentais – limitados à resolução de um problema prático de ordem técnica; de produção de conhecimento, que seja pertinente também em contextos diferentes da situação local investigada; e de tomada de consciência, nos planos político ou cultural, a respeito de problemas enfrentados por uma coletividade, mesmo quando não se encontram soluções a curto prazo. Para Thiollent, na pesquisa dá-se ênfase a um ou outro:

“muitas vezes, a pesquisa-ação só consegue alcançar um ou outro desses três aspectos” (THIOLLENT, 2008, p. 21).

Para Barbier, “é somente durante o processo de pesquisa que o verdadeiro objeto (a necessidade, o pedido, os problemas) emerge, e que os participantes são capazes de apreendê-lo progressivamente, de nomeá-lo e de compreendê-lo. O método clássico bloqueia a emergência do objeto na consciência dos atores, dado que ele reifica o objeto desde o início, nomeando-o e afirmando-o a priori.” (BARBIER, 2007, p. 51). O autor comenta, ainda, que

Com relação à formulação do problema, a pesquisa-ação não tem de formular a priori hipóteses e preocupações teóricas, nem de traduzi-las em conceitos operatórios suscetíveis de serem medidos por instrumentos padronizados (questionários, testes). A pesquisa-ação reconhece que o problema nasce, num contexto preciso, de um grupo em crise. O pesquisador não o provoca, mas constata-o, e seu papel consiste em ajudar a coletividade a determinar todos os detalhes mais cruciais ligados ao problema, por uma tomada de consciência dos atores do problema numa ação coletiva. (BARBIER, 2007, p. 54)

Neste trabalho, que, como dissemos, se desenvolveu em dois movimentos – o da reflexão teórica e o da experimentação prática com uma comunidade de aprendizagem – as hipóteses foram formuladas (talvez seja mais preciso dizer “colhidas”) no contexto da pesquisa, como horizontes de orientação para a reflexão e experimentação.

Uma das motivações da pesquisa-ação é desenvolver reflexões e alternativas para o descompasso entre conhecimento usado na resolução de problemas reais e o conhecimento usado apenas de modo retórico ou simbólico na esfera cultural: “a linha seguida pelos partidários da pesquisa-ação é diferente: pretendem ficar atentos às exigências teóricas e práticas para equacionarem problemas relevantes dentro da situação social.” (THIOLLENT, 2008, p. 12). Muitas vezes a pesquisa-ação tem objetivos práticos de natureza bastante imediata, relacionadas à proposição de soluções e acompanhamento das ações correspondentes. Outras vezes, sua ênfase está em promover a progressão da consciência dos participantes sobre a existência de obstáculos e soluções para a situação estudada.

Thiollel comenta que no Brasil, os meios sociais em que se praticam a pesquisa-ação e a pesquisa participante veem geralmente com muita suspeita a aproximação da pesquisa-ação com técnicas de gestão ou de engenharia da qualidade, utilizadas em casos em que os objetivos práticos são o foco:

Nos meios sociais influenciados pelo humanismo cristão, a articulação cíclica da reflexão e da ação não foi pensada com base em um ciclo de aperfeiçoamento gerencial (visto como tecnicista e imbuído do espírito capitalista), mas tomou como referencial o ciclo 'ação-reflexão-ação' ou a sequência 'ver-julgar-agir', amplamente difundidos, com o intuito da conscientização, em atividades pastorais ou em práticas da teologia da libertação (THIOLLENT in DIONNE, 2007, p. 14)

Em uma visão transdisciplinar, pode-se compreender ambas as tendências (“gerencial” e “de conscientização”) como complementares, no sentido em que as técnicas gerenciais podem ser usadas também em outros contextos, longe do “espírito capitalista”, para instrumentalizar os sujeitos para as ações envolvidas nos processos de mudança que acompanham a tomada de consciência.

A pesquisa-ação é vista, então, como uma estratégia fundamental para lidar com o imperativo da mudança, imposta pelos problemas complexos da contemporaneidade, porque, ainda segundo Thiollent, ela proporciona “aos pesquisadores e grupos de participantes os meios de se tornarem capazes de responder com maior eficiência aos problemas da situação em que vivem, em particular sob forma de diretrizes de ação transformadora” (THIOLLENT, 2008, p. 10). Para Barbier, a pesquisa-ação visa sempre uma mudança (BARBIER, 2007, p. 45). André Lévy definiu, em 1973, o caráter da mudança na pesquisa-ação: “a emergência e o levar em consideração de elementos de significação verdadeiramente novos por um indivíduo ou por um grupo. Alguma coisa, algum sentido radicalmente novo, que não somente emerge da experiência do sujeito, mas também é igualmente por ele considerado, transformando suas perspectivas, seus modos de ser e de pensar, suas relações, sua estrutura” (apud BARBIER, 2007, p. 48).

Para Hugues Dionne, que enfatiza o lado operacional e instrumental da pesquisa-ação, esta *mudança* é a passagem de uma situação real, ou ponto de partida, para uma situação ideal, ou ponto de chegada. Na abordagem de Dionne, a pesquisa-ação, instrumento de intervenção (não no sentido autoritário) na realidade dos pesquisadores e dos atores implicados, tem o papel de “produzir os conhecimentos necessários e, ao mesmo tempo, encontrar, escolher e implementar as ações eficazes”. A lacuna entre situação inicial e situação ideal é preenchida pela atuação da equipe de pesquisa-ação:

(...) tal preenchimento consiste em um levantamento de ideias individuais e coletivas por meio de uma técnica que estimula a criatividade para encontrar as melhores soluções. De tipo intuitivo, ou heurístico, tais soluções não são de ordem lógica. São achadas por intuição, por

criatividade coletiva, ou por experiência adquirida pelos grupos”. (DIONNE, 2007, p. 15)

As mudanças promovidas pelos pesquisadores em conjunto com os envolvidos, fruto das soluções encontradas através da criatividade coletiva, visam o desenvolvimento local praticável em comunidades – que consiste, por sua vez, no planejamento e na execução de diversas ações de ordem econômica, social, educacional, ambiental e cultural para promover ‘dinâmicas endógenas’ (...)” (DIONNE, 2007, p. 15). Desenvolver e experimentar formas de comunicação colaborativa que potencializem o encontro e o compartilhamento de soluções originadas na criatividade coletiva é, então, uma estratégia relevante e central para a pesquisa-ação. Para Argyres, a comunicação é elemento central para a mudança organizacional ou comunitária (ARGYRES apud HERR, 2005, p. 14). Este foi o foco do trabalho desenvolvido em nossa pesquisa-ação, conforme apresentamos mais adiante.

A mudança em pesquisa-ação é resultado de um processo colaborativo e criativo, em que há participação de todos os envolvidos na produção de informação e sentido sobre uma dada situação:

Os membros de um grupo estão em melhores condições de conhecer sua realidade do que as pessoas que não pertencem ao grupo. A mudança na pesquisa clássica, quando há lugar para isso, é um processo concebido de cima para baixo. Os resultados não são comunicados aos sujeitos, mas remetidos aos que têm poder de decisão, iniciadores da mudança programada. A produção de conhecimento pode ser independente e distinta do progresso social. Contrariamente, a pesquisa-ação postula que não se pode dissociar a produção de conhecimento dos esforços feitos para levar à mudança (BARBIER, 2007, p. 53).

A pesquisa-ação, portanto, é feita com os envolvidos, através de algum tipo de ação ou ciclo de ações para uma mudança em uma situação inicial. Mas estas mudanças, que à primeira vista podem ser voltadas para uma situação “objetiva”, no contexto estudado, também operam em outro nível: o da experiência direta dos próprios pesquisadores, conforme apresentam Herr e Anderson: “a ideia é que as mudanças ocorrem no contexto e/ou dentro dos próprios pesquisadores” (HERR e ANDERSON, 2005, p. 4). René Barbier, em sua *pesquisa-ação existencial*, também chama a atenção para este duplo caráter da mudança, que envolve o pesquisador e a situação pesquisada:

Nessa perspectiva, a pesquisa-ação torna-se existencial e passa a perguntar sobre o lugar do homem na natureza e sobre a ação organizada para dar-lhe um sentido. Ela se define, então, em sua relação com a complexidade da vida humana, tomada em sua totalidade

dinâmica, e não mais se justifica diante da relação do desconhecido que lhe revela a finitude de toda existência. A pesquisa-ação pode se afirmar, nesse extremo, como transpessoal e ir além, ao mesmo tempo que as integra, das especificidades teóricas das Ciências Antropossociais e dos diferentes sistemas de sensibilidades e de inteligibilidades propostos pelas culturas do mundo. Entrar numa pesquisa-ação sob essa perspectiva obriga-nos a percorrer diversos campos de conhecimento e a falar uma linguagem dotada de um certo poliglotismo. A abordagem *multirreferencial* dos acontecimentos, das situações e das práticas individuais e sociais (Ardoino, Barbier, 1993) constitui a maior referência a isso. (BARBIER, 2007, p. 18)

O pesquisador em pesquisa-ação

é antes de tudo um sujeito autônomo e, mais ainda, um autor de sua prática e de seu discurso. O processo de autorização – tornar-se seu próprio autor – segundo Jaques Ardoino (1977) leva-o juntamente com outros a formarem, na incompletude, um grupo-sujeito no qual interagem os conflitos e os imprevistos da vida democrática. (BARBIER, 2007, p. 19)

E por isso a pesquisa-ação é uma estratégia pedagógica e política, que se volta para a “educação do homem cidadão preocupado em organizar a existência coletiva da cidade. Ela pertence por excelência à categoria da formação, quer dizer, a um processo de criação de formas simbólicas interiorizadas, estimulado pelo sentido de desenvolvimento do potencial humano” (BARBIER, 2007, p. 19).

Este direcionamento é compartilhado pela pesquisa-ação participativa inspirada no legado de Paulo Freire. Esta tendência, segundo Schutter e Yopo (apud HERR e ANDERSON, 2005, p. 15-16), tem as seguintes características: seu ponto de partida é uma visão de eventos sociais contextualizados por macro forças sociais; os processos e estruturas sociais são compreendidos em um contexto histórico; teoria e prática são integradas; a relação sujeito/objeto é transformada em uma relação sujeito/sujeito, através do diálogo; a pesquisa e a ação (incluindo aí a educação) são um único processo; a comunidade e o pesquisador, juntos, produzem conhecimento crítico com o objetivo da transformação social; os resultados da pesquisa são imediatamente aplicados a uma situação concreta. Os autores acrescentam que “na pesquisa participativa inspirada em Freire, o modelo acadêmico de pesquisa é desafiado em quase todos os pontos. Os dualismos macro/micro, teoria/prática, sujeito/objeto, e pesquisa/ensino são colapsados” (apud HERR e ANDERSON, 2005, p. 16).

Para Herr e Anderson, a investigação cooperativa de John Heron também inscreve-se na linha da pesquisa-ação participativa. Os autores comentam que, embora Freire tenha

sido influenciado por Marx e pela Teologia da Libertação, e Heron pela psicologia humanista, ambos tem preocupações comuns: usar a pesquisa-ação como forma de encontrar caminhos possíveis na direção da humanização – nossa vocação ontológica de nos tornarmos mais inteiramente humanos.

A pesquisa-ação participativa inspirada em Freire, e a investigação cooperativa de Heron são duas das tendências apresentadas por Herr e Anderson no estudo do conceito e práticas de pesquisa-ação. Além destas, outras faces, tendências, ou nomes através das quais a pesquisa-ação se desenvolve, segundo os autores, são: pesquisa praticante (*practioner research*); ciência-ação; pesquisa-ação colaborativa; pesquisa educativa; investigação apreciativa; práxis emancipatória; pesquisa participativa de base comunitária; pesquisa ensino (*teacher research*); apreciação rural participativa; pesquisa-ação feminista; pesquisa-ação participativa antirracista; e pesquisa militante.

Neste trabalho, não elegemos a abordagem deste ou daquele autor específico como orientação única para a pesquisa-ação, mas, a partir do estudo das diversas tendências, desenhamos nosso próprio percurso e ciclo de pesquisa. As principais influências foram a proposta de pesquisa-ação participativa inspirada em Freire, a pesquisa-ação existencial de René Barbier, e a metodologia da pesquisa-ação de Thiollent.

Juntamos a estas perspectivas inspirações colhidas na proposta da Investigação Apreciativa desenvolvida por David Cooperrider, Diana Whitney e Jacqueline Stavros. A Investigação Apreciativa é caracterizada por Ludema, Cooperrider e Barrett (LUDEMA, COOPERRIDER, BARRETT in REASON e BRADBURY, 2006, p. 155) como um modo positivo de pesquisa-ação que libera o potencial criativo e construtivo de organizações e comunidades humanas, e que contrasta com os modos de investigação focados em problemas. Estes modos trabalham com questões orientadas para as deficiências, o que leva a conversações e padrões de ação também orientados para as deficiências – de grupos, comunidades ou organizações:

Enquanto a pesquisa-ação mantiver uma visão orientada para os problemas do mundo, ela vai reduzir a capacidade de pesquisadores e praticantes de produzirem teorias inovadoras capazes de inspirar a imaginação, o compromisso e o diálogo apaixonado necessários para um reordenamento consensual da conduta social. Se nós devotarmos nossa atenção para o que está errado nas organizações e comunidades, perdemos a habilidade de ver e entender o que dá a vida às organizações e de descobrir formas de sustentar e melhorar este potencial gerador de

vida. (LUDEMA, COOPERRIDER, BARRETT in REASON e BRADBURY, 2006, p. 155, tradução nossa)

Juanita Brown apresenta a Investigação Apreciativa como uma instância filosófica inscrita na tradição da pesquisa-ação inovadora, como um veículo para o desenvolvimento de teorias geradoras (BROWN, 2001, p. 34).

A Investigação Apreciativa é um processo efetivamente participativo que conduz a um exercício de autorreflexão e tomada de consciência dos envolvidos. Ela diferencia-se do diagnóstico rápido participativo principalmente por seu foco em mudanças e soluções e pelo reforço a aspectos positivos da organização ou comunidade estudada. A Investigação Apreciativa entende as pessoas como os principais agentes da sua mudança e crescimento, rumo à concretização de seus objetivos.

Brown cita David Kolb na diferenciação entre a *apreciação* como processo de afirmação, e as formas de *crítica* baseadas no ceticismos e na dúvida. Kolb afirma que “apreensão apreciativa e compreensão crítica são processos fundamentalmente diferentes de conhecimento” (KOLB apud BROWN, 2001, p. 34, tradução nossa).

Em nossa pesquisa, escolhemos o experimento transdisciplinar de trabalhar com as duas abordagens, de maneira complementar: a postura apreciativa, geradora de reflexões e soluções para as mudanças hoje urgentes; e o olhar crítico, para a tomada de consciência sobre o contexto e os caminhos possíveis para a implementação das soluções. Aproximamo-nos da Investigação Apreciativa como uma das fontes de princípios que orientaram o planejamento e condução de nossa pesquisa-ação. Isto quer dizer que não seguimos necessariamente, em todos os passos, o processo desenhado pelos autores – que seria transposto para o contexto de nosso estudo de caso. Nossa opção foi pelo desenho de um processo específico para a situação estudada, inspirado pelos princípios aqui descritos (princípios gerais da transdisciplinaridade, pesquisa-ação e investigação apreciativa), e em outras orientações.

Uma das orientações significativas para a condução desta pesquisa foi a metodologia do *Dragon Dreaming*, ou Planejamento Estratégico Participativo Consensual, desenvolvida pelo educador australiano John Croft (1991, 2012), com base no pensamento sistêmico de Ludwig von Bertalanffy e de Gregory Bateson, e na pedagogia de Paulo Freire. Nesta abordagem, Croft organiza a compreensão das diferentes fases no desenvolvimento de um projeto (aí entendido em um sentido amplo, como processo intencional e aberto de

mudança e aprendizado, que se desdobra na relação entre indivíduo, ambiente, teoria e prática) a partir da metáfora dos sistemas vivos. Em seu desdobramento, o projeto fornece informações, recursos, energia, ideias, de volta ao indivíduo, ao ambiente, à teoria e à prática. O nível de sucesso ou capacidade de um projeto atingir seus propósitos depende diretamente da qualidade da troca de informações neste sistema, ou da qualidade da comunicação.

Para Croft, é sempre no mundo em que nos envolvemos nos nossos projetos. Embora seja verdade que criamos nossas próprias realidades, este processo de criação não vem exclusivamente de dentro de nós mesmos, ou apenas através da nossa intenção e consciência. O mundo com o qual nos envolvemos é geralmente compreendido como uma “outra” realidade. Como este limite entre “eu mesmo” e “outro” é negociado, criado segundo a segundo, é preciso reconhecer que não somos “egos encapsulados por pele”. Croft compara este limite com a membrana no entorno de células vivas, que é, em última análise, um órgão de comunicação entre uma vida interior do “eu” e a vida exterior com a qual se está envolvido. De forma similar, a fronteira entre “eu” e “outro”, “indivíduo” e “ambiente” também é uma membrana semipermeável e é um órgão de comunicação. O enrijecimento desta fronteira em busca de segurança ou invulnerabilidade na verdade reduz o senso de responsabilidade sobre os processos de comunicação necessários para a resiliência de grupos ou comunidades, o que leva à tentativa de alcançar a “invulnerabilidade”, de escapar a ser controlado e, ao mesmo tempo, tentar controlar os demais. Isto reduz a habilidade de resposta e gera indivíduos, organizações e projetos irresponsáveis (CROFT, 1991).

Todo projeto representa em um primeiro nível um diálogo entre o indivíduo e o ambiente. O indivíduo é de onde nasce a ideia, intenção ou estímulo. Contudo, para que este estímulo se torne uma ação, é necessário que seja reconhecido como um sinal, ou seja, é necessário que atravesse um limiar de reconhecimento. Uma vez atravessado este limiar, o indivíduo passa à execução, no ambiente, de ações. A ação, por sua vez, será percebida pelo indivíduo como uma resposta, que poderá retroalimentar positivamente (fortalecer) ou negativamente (enfraquecer) o estímulo original, resultando em uma segunda sequência de fluxo de informação: Estímulo – Limiar – Ação – Resposta.

Na abordagem de Croft, estes quatro estágios de fluxo de informação são denominados *sonhar*, *planejar*, *realizar* e *celebrar*. Cada um destes estágios, por sua vez,

pode ser compreendido a partir dos quatro níveis de fluxo de informação, caracterizando um sistema *fractal* no qual cada parte contém o padrão do todo. Dentro de cada quadrante, tem-se o estímulo, o limiar, a ação e a resposta, resultando em dezesseis níveis de informação, em um fluxo contínuo de retroalimentação e autorregulação. Na organização de nossa pesquisa, nos orientamos em parte por estes quatro estágios e os dezesseis níveis de informação.

Neste capítulo, nossa intenção foi compartilhar algumas reflexões sobre abordagens ligadas ao que Michel Thiollent (THIOLLENT, 2008, p. 27) denomina *metodologia* – compreendida como “metanível, no qual é determinado como se deve explicar ou interpretar a informação colhida”, ou como “disciplina que se relaciona com a epistemologia ou a filosofia da ciência”, distintas do nível do *método efetivo* – ou técnica aplicada na captação da informação social. Mais adiante retomaremos a temática neste nível do método, ao apresentarmos o processo experimentado no estudo de caso, seus passos e suas ações.

2. Comunicação e Diferença

Colher Informações

Como vimos, as fases iniciais deste estudo envolveram a reflexão e a colheita de informações sobre as questões motivadoras apresentadas na Introdução, através de pesquisa bibliográfica e do *diálogo* daí decorrente entre estas questões e os autores pesquisados, como sustentação para a construção do experimento na pesquisa-ação.

Neste capítulo, nos debruçamos sobre o nível sociocultural de expressão das relações entre diferenças, e seus resultados na forma de etnocentrismos, violência epistêmica, e homogeneização cultural. A revisão crítica das dicotomias subjacentes à racionalidade monocultural do Ocidente com vistas à potencialização criativa de processos de comunicação para a mudança conduz, como dissemos, a uma reflexão sobre comunicação e alteridade, sobre as dinâmicas de ordenamento das identidades e diferenças que conformam as práticas comunicativas, e a um questionamento acerca da estreiteza da pluralidade no espaço público ocupado pelos meios de comunicação midiáticos, em uma abordagem transdisciplinar.

2.1 Identidades e diferenças na cultura Ocidental

A questão sobre as relações entre unidade e multiplicidade é fundadora do pensamento filosófico no Ocidente. A maneira como ela foi resolvida resultou em dinâmicas específicas de compreensão de identidades e diferenças com base em lógicas de oposição e separação.

A cultura ocidental, herdeira das tradições grega e judaico-cristã, pode ter sido a primeira cultura a fazer a experiência da diferença como separação inconciliável. Tanto em Israel como na Grécia, desenvolveu-se um processo de identificação pela delimitação de uma alteridade radical, fundadora do mundo e da compreensão do mundo. O aparecimento da matriz de pensamento (marcada por um modo específico de dar sentido às diferenças através de uma lógica de separação, oposição e exclusão) que vai configurar a

cultura ocidental pode ser localizado no movimento de passagem da vigência do *mythos* ao *logos*, na Grécia (BUXTON, 1999; ELIADE, 1994; e VERNANT, 1980). Esta passagem da experiência mítica como forma predominante de relação com o mundo para uma tentativa deliberada de descrever, a partir da experiência racional, o universo e os grupos humanos, pode ser compreendida como a passagem de um determinado modo de compreensão das dinâmicas de unidade e diversidade para outro.

Os antecedentes da consolidação da experiência de separação, na passagem do mito à razão, podem ser encontrados na passagem dos modos de organização humanos nômades, baseados na caça e coleta, para os modos sedentários, com o surgimento da agricultura, a domesticação dos animais, e a criação das primeiras cidades. As sociedades complexas que se formaram a partir da revolução agrícola começaram a “tratar tudo como objeto separado, incluindo outras pessoas” (BOHM, 1996, p. 100).

De modo geral, pode-se dizer que o mito caracteriza-se pela experiência de harmonização e mobilidade fácil entre identidades e diferenças, através das relações complementares entre o que o Ocidente descreve como ordinário e extraordinário. Para as culturas míticas, a diferença mais radical – o sagrado e real por excelência –, domínio do *transcendente*, é, em certo sentido, também *imanente*, porque é uma experiência fundadora e constitutiva da existência, e não está irreversivelmente separada do mundo atual, ou daquilo que hoje chamamos *natureza*, manifestando-se por irrupções mais ou menos regulares (ELIADE, 1994). Esta relação complexa aponta para uma experiência que se movimenta em diversos níveis e planos de real e de realidade, com ligações diferenciadas entre eles. O sentido e a articulação destes níveis em um todo coerente é garantido pelas hierofanias, ou as irrupções do sagrado no mundo. O *outro mundo*, diferente do ordinário, domínio da *realidade por excelência*, não está totalmente ou radicalmente distante e inacessível; as identidades não são fixas; não há uma separação ontológica entre os vários planos da realidade. Para o mito, o sobrenatural está indissolivelmente ligado ao natural (ELIADE, 1991), e ainda ao humano. Há uma unidade cósmica: ainda que diferenças sejam reconhecidas, a relação entre estas diferenças não é de separação definitiva e excludente. Para Mircea Eliade:

(...) um estado paradoxal no qual os contrários coexistem sem confrontar-se e onde as multiplicidades compõem os aspectos de uma misteriosa Unidade. Afinal de contas, foi o desejo de recuperar esta Unidade perdida que obrigou o homem a conceber os opostos como aspectos complementares de uma realidade única. É a partir de tais

experiências existenciais, desencadeadas pela necessidade de transcender os contrários, que se articularam as primeiras especulações teológicas e filosóficas. Antes de se tornarem conceitos filosóficos por excelência, o Um, a Unidade, a Totalidade constituíam nostalgias que se revelavam nos mitos e nas crenças e se enalteciam nos ritos e nas técnicas místicas.” (ELIADE, 1991)

Uma expressão desta experiência pode ser percebida no estatuto da palavra na experiência mítica, na relação entre homem e mundo, ou linguagem e natureza. Na experiência mítica, a palavra é “eficaz”, e exerce efeito sobre a realidade. Há uma relação de continuidade entre linguagem e natureza, exemplificada pelos mitos de cosmogênese, que ao serem recontados em contexto ritual reatualizam, “de fato”, a criação – e sem esta reatualização, o caos poderia novamente tomar o lugar da ordem cósmica. Também os cantos rituais ou as ditas fórmulas “mágicas”, que invocam forças naturais ou sobrenaturais (assim dizemos hoje, embora para o mito, em geral, não haja esta distinção) para modificar determinadas condições para nós objetivas, seja com intervenções sobre o corpo para fins de cura, ou sobre o ambiente para lidar com fenômenos naturais, são exemplos desta relação específica entre linguagem e natureza. Esta experiência da palavra e da linguagem só é possível em um sistema de interpretação do mundo em que linguagem e natureza não são percebidos como domínios separados ou opostos, mas como diferentes modulações, expressões ou manifestações da mesma unidade cósmica.

David Bohm fala do pensamento participativo, existente nas culturas antigas: um modo de relação com o mundo – até certo ponto existente ainda hoje – em que as pessoas experimentam a participação no que veem; tudo no mundo participa, o espírito das coisas é um (BOHM, 1996, p. 96). “O pensamento participativo é um modo diferente de perceber e pensar, e este é o modo como nós fomos por mais ou menos um milhão de anos” (BOHM, 1996, p. 97). No pensamento participativo, por exemplo, tribos se identificam com totens: as pessoas e o totem estão participando juntas em algum tipo de energia ou espírito; participar significa aí partilhar uma fonte (BOHM, 1996, p. 98). Para o autor, estes modos de pensar não criam uma separação entre objeto e sujeito, mas um senso ou sentimento de ser juntos – as fronteiras não são realmente separações, mas existem para propósitos descritivos. (BOHM, 1996, p. 99).

Já na cultura em que o *logos* veio a predominar, foi necessário lidar com a multiplicidade de maneira que a identidade de cada singular precisasse ser marcada. No lugar de harmonizar a diferença, o que se fez foi acentuá-la pela identidade, delimitando

campos próprios que não se misturam, separando-os ontologicamente. Aquilo que se deu no que convencionalmente chamamos de passagem do *mythos* ao *logos* – ou do mito à razão – foi uma alteração na relação entre o ordinário e o extraordinário: sua co-naturalidade e coexistência (ainda que de forma intermitente) tornaram-se insustentáveis⁸. Nesta passagem, a razão, em formação, precisou se resguardar da ambiguidade que enxergava na experiência mítica, definindo seu lugar em oposição ao mito. O resultado é a progressiva rejeição do extraordinário e do mito – a partir de então identificado a tudo o que não é real ou racional (VERNANT, 1980, p. 186) –, a crença na supremacia da razão, e o desenvolvimento de lógicas de exclusão e separação para a compreensão das dinâmicas de identidades e diferenças. Bohm associa esta forma de dar sentido à realidade ao que ele chama de pensamento literal, que pretende ser não ambíguo (BOHM, 1996, p. 97), e que tende a fragmentar o real (BOHM, 1996, p. 99).

Entretanto, tal passagem não se deu na forma de uma ruptura radical. Alguns elementos da filosofia grega, especialmente a dos pensadores pré-socráticos, eram ainda solidários, em grande parte, à lógica mítica de relação com a diferença. Para os pré-socráticos, o cosmos era explicado a partir de uma tensão complementar entre *logos* (a força que reúne, dá nome, identificada à unidade, cultura ou linguagem) e *physis* (a força que dispersa, identificada à multiplicidade e à natureza): *logos* e *physis* eram, então, o nome da “tensão fundamental, uma tensão geradora de pensamento: a que une, e ao mesmo tempo opõe, e no mesmo ato reúne o um e o múltiplo, a identidade e a diferença” (d’AMARAL, 1995). Também a noção arcaica de verdade como desvelamento (*alétheia*) aponta para uma complexa dinâmica de identidades e diferenças: *alétheia* é o próprio movimento do real mostrando-se e retraindo-se. A respeito das relações entre verdade e seu “contrário”, Detienne escreve:

Não há, pois, por um lado *Alétheia* (+) e por outro lado *Léthe* (-) , mas entre estes dois polos se desenvolve uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente. A ‘negatividade’ não está, então, isolada, separada do Ser; ela é um desdobramento da ‘verdade’, sua sombra inseparável. (DETIENNE, 1988).

Para d’Amaral⁹, os sofistas e os filósofos, de modos diferentes, foram os primeiros a fazer a experiência de separação entre *logos* e *physis*. Os sofistas, na forma de uma total

⁸ Notas pessoais do curso ministrado em 2001 pelo professor Marcio Tavares d’Amaral no Programa de Pós-graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

⁹ Idem à nota 5.

autonomia de *logos* em relação a *physis*. E os filósofos, na forma de uma hierarquia e de uma separação (a ser transposta pela operação da verdade), como modo de resolver a tensão entre unidade e multiplicidade. Esboça-se aí o que veio a ser, mais tarde, a oposição fundamental entre homem e mundo, entre cultura (linguagem) e natureza, entre sujeito e objeto. A teoria, a partir daí modo privilegiado de conhecimento no Ocidente, é fundada numa distância e numa separação entre o olhar e o discurso do homem-sujeito (domínio de *logos*) e o mundo-objeto observado (domínio de *physis*). A verdade passa a ser identificada à objetividade; é garantida pela separação entre *logos* e *physis* (a distância entre sujeito e objeto) e produzida no movimento de correspondência entre eles (a adequação entre uma proposição e o que é observado).

A filosofia aristotélica formaliza as bases a partir das quais vai se configurar o modo predominante de compreensão das dinâmicas de identidade e diferença na cultura ocidental. A fim de silenciar o fluxo heracliteano e sua unidade dos opostos, Aristóteles constrói uma barreira impenetrável entre uma coisa e seu outro na forma do axioma da não contradição, que estabelece que A não é não-A (DONKEL, 2001, p. 2), e do axioma do terceiro excluído: não há um terceiro termo T que seja ao mesmo tempo A e não A – e esta operação de separação fixa a identidade. A lógica aristotélica, retomada e reelaborada em vários momentos da história do Ocidente, dá corpo a uma tradição de pensamento que possibilita o desenvolvimento e a consolidação da ciência e de seu modo de produzir sentido (simplicidade, reducionismo, irreversibilidade, distanciamento e oposição sujeito/objeto), nos séculos XVII e XVIII, e a expansão das disciplinas científicas e da tecnologia, entre os séculos XIX e XX, configurando as sociedades modernas.

A lógica aristotélica expressa uma relação de exclusão e oposição entre as diferenças na cultura Ocidental: não há termo de conciliação entre identidade e alteridade. O terceiro termo T, que expressaria a dimensão da relação entre os extremos em um par de opostos, aquilo que está entre, através e além, é negado, ou não é reconhecido. Na lógica cientificista, não há o reconhecimento da interdependência (que veio a se constituir, no século XX, num dos pilares do pensamento complexo). Por outro lado, no mito, como vimos, as relações entre os pares de opostos são complementares, e as hierofanias manifestam identidades móveis e fluidas: o sagrado em um momento manifesta-se, e num mesmo movimento se ausenta, para em seguida voltar a se manifestar, por exemplo, em um elemento do mundo natural ou humano. As dimensões natural, humana e sagrada estão imbricadas e se interpenetram. As diferenças não são percebidas segundo categorias

pré-determinadas e fixas que marcam as identidades de uma vez para sempre, como para o cientificismo.

Em relação à cultura oriental, Boaventura Souza Santos afirma, de modo semelhante: “o conhecimento oriental é muito mais global, mais holístico, é totalidade, não é dicotômico. Todas essas dicotomias são vistas de outra maneira no Oriente, porque não existem como dicotomias, existem como partes que são articuladas em totalidades cósmicas, muito mais amplas, em multiplicidades de tempos. (...) É uma racionalidade mais complexa” (SANTOS, 2007., p. 27).

As diferenças como oposição são manifestadas, como vimos, em hierarquias entre pares de opostos: ser humano/natureza, homem/mulher (patriarcado); senhores/escravos, sujeito/objeto, corpo/alma, etc.

Hoje, experimentamos deslocamentos na lógica binária clássica, no regime de conformação de identidades e diferenças que marcou a história da cultura e do pensamento Ocidental. Estes deslocamentos, que manifestaram-se com força desde o século XIX, têm desdobramentos sentidos atualmente na forma de sintomas como a quebra dos fundamentos, a crise da verdade e da referência, as novas e complexas relações entre real e virtual, e os apregoados “fins” da história, da filosofia, da crítica.

São estes deslocamentos na estrutura binária, a mudança que Stuart Hall descreve como “um movimento que parte de uma concepção de diferença para outra” (HALL, 2003, p. 108), que definem, para este autor, a transição para o presente, que “nos obriga a reler os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá” (HALL, 2003, p. 109).

Neste contexto de deslocamentos, experimentamos a abertura de um espaço pleno de potencialidades para se pensar a comunicação a partir de abordagens que propõem e efetuam a revisão da lógica binária clássica – além da transdisciplinaridade, também o pensamento complexo e o pensamento sistêmico, que recolocam em cena a dimensão da relação, da interdependência. Para Edgar Morin, “o pensamento complexo é regido por um princípio de distinção, mas não de separação entre o sujeito e o objeto” (MORIN, 1998). Assim, pode ser interessante o exercício de problematização e redefinição do próprio conceito de comunicação e das experiências a ele solidárias. Comunicação, derivada do latim *communicatio*, denota uma ação de encontro ou comunhão a partir de

um pano de fundo de isolamento. Esta noção pressupõe a crença na realidade concreta do isolamento, e esta pressuposição só é possível em um sistema de pensamento em que opera uma lógica binária. Talvez se possa dizer que, em uma abordagem transdisciplinar, ou complexa, a comunicação seria experimentada como o reconhecimento, a tomada de consciência ou o contato com a dimensão da interdependência, movimentos tornados possíveis pela empatia - a habilidade cognitiva e social básica que exprime este reconhecimento da dimensão da relação.

2.2 Comunicação e transdisciplinaridade: por uma ecologia dos saberes

Não é necessário ouvir a sua voz quando eu posso falar melhor sobre você do que você consegue falar sobre você mesmo. Apenas me conte sobre a sua dor. Eu quero conhecer a sua história. E então eu te contarei ela de volta de uma nova forma. Contá-la de tal forma que também vai ter se tornado minha própria. Reescrevendo você, eu me escrevo de forma nova. Ainda sou autor, autoridade. Ainda sou colonizador, o sujeito que fala, e você está agora no centro da minha fala. Bell Hooks

Identificamos, pelo menos, dois níveis de interdependência entre os processos de comunicação e os processos de produção de saber em que as reflexões sobre identidades e diferenças se fazem relevantes: um nível epistemológico, concretizado nas práticas de pesquisa acadêmicas, associado às questões da necessidade de novas abordagens, também com vistas ao empoderamento das culturas ditas *subalternas*; e um nível que diz respeito às implicações práticas da comunicação, associado ao problema da representação da diferença nas narrativas midiáticas.

No primeiro, reconhecemos a potencialidade da comunicação como campo fértil para a superação dos impasses provocados aos modos ocidentais de produção de saber, através da revisão da lógica aristotélica. Esta potencialidade pode ser pensada a partir de algumas particularidades do campo, que provocam uma abertura: em primeiro lugar, seu desenvolvimento é relativamente recente (século XX), marcado por contribuições de diferentes disciplinas e pela influência de abordagens não científicas (como a perspectiva filosófica e as intercessões com as artes); em segundo lugar, há a dificuldade na aplicação do modelo de produção de conhecimento fundado na separação entre sujeito conhecedor e objeto a ser conhecido à comunicação, uma vez que, além de se incluir nas ciências

humanas e sociais, ela é um aspecto inseparável do próprio processo de produção de conhecimento. A comunicação diz respeito não apenas à difusão e ao compartilhamento do conhecimento produzido, mas também ao aspecto negligenciado de relação entre o sujeito e o objeto. Estas particularidades provocam uma ultrapassagem da abordagem disciplinar, e aproximam a comunicação da perspectiva transdisciplinar, do pensamento sistêmico e da complexidade. Em certo sentido, ela pode ser compreendida como o espaço relacional, o espaço entre as extremidades fixadas pela cultura Ocidental na forma de identidades e diferenças, como um terceiro termo que precisa ser reconhecido e acolhido. A comunicação pode ser, assim, um campo estratégico para o exercício da transdisciplinaridade.

O caráter híbrido e complexo do “objeto” comunicacional engendra uma multiplicidade de abordagens e enfoques, e esta multiplicidade configura o campo de estudos. Para Sfez (1994), a comunicação é onipresente, e invade todos os domínios: ciências humanas, biológicas ou exatas; práticas políticas, sociais, culturais ou econômicas; saúde, etc.

Observamos, assim, uma diversidade de linhas de pesquisa e de disciplinas no domínio “Comunicação Social”. Raquel Paiva (2003, p. 27) situa o campo próprio da comunicação como um discurso-ponte entre as ciências sociais tradicionais. Para Santaella (2001), a área de conhecimento situa-se na encruzilhada de várias disciplinas e ciências já consensuais ou emergentes. Esta singularidade, traz desafios à definição do objeto e à delimitação do campo segundo perspectivas disciplinares. Em geral, as abordagens e os procedimentos metodológicos são provenientes de outras áreas do conhecimento. Observamos também um distanciamento entre pesquisadores da comunicação e agentes de comunicação.

Maldonado aponta que a riqueza de aspectos e fenômenos que podem ser problematizados numa perspectiva comunicacional dificulta uma definição abrangente e reconhecida, e são comuns, por isso, *logocentrismos* e *etnocentrismos* semióticos, sociológicos, literários, psicológicos, antropológicos, econômicos, jurídicos, políticos, técnicos, pragmáticos e informacionais (MALDONADO, in LOPES, 2003, p. 208). Para Maldonado, “o posicionamento gnosiológico da comunicação numa dimensão de ultrapassagem de diversos campos do conhecimento tem provocado confusões, conflitos e desvios periódicos sobre a definição da comunicação como uma área de saberes” (MALDONADO, in LOPES, 2003, p. 208).

O autor formula uma proposta *transmetodológica*, e apresenta chaves epistemológicas derivadas de tentativas interessantes de projetos transdisciplinares nas ciências sociais (*Escola de Frankfurt, Colégio Invisível, Projeto Francês – Barthes/Friedmann/Morin*):

O humano-social exige uma ruptura estratégica central com a lógica axiomática, com a heteronomia a respeito das nomeadas ciências ‘exatas’ e naturais. O nossos *objetos/problema* tem complexidades que demandam a confluência de várias estruturas teóricas (“disciplinas”) para realizar abordagens fortes sobre as problemáticas em estudo. (MALDONADO, s/d, p. 1)

Em consequência da complexidade dos objetos/problema e da confluência de várias disciplinas, observamos duas tendências distintas: na primeira, predominam as tentativas de disciplinarização do campo de estudos da comunicação social, marcado por esforços no sentido do fechamento e do estabelecimento de limites bem definidos para o campo (ver, por exemplo, GOMES in LOPES, 2003). A identificação e definição dos objetos pertinentes ao campo se dá a partir de critérios disciplinares de recorte e fragmentação do real, que não priorizam as relações e a dimensão da interdependência entre as partes. Temos aí, muitas vezes, a transferência de procedimentos metodológicos das ciências exatas ou biológicas: “as disciplinas do pensamento social (...) tentaram exercitar-se na rigidez epistemológica, inspiradas no positivismo e incentivadas pela eficácia tecnológica resultante das ciências físicas, matemáticas e naturais” (SODRÉ in LOPES, 2003).

A segunda tendência é a do reconhecimento e potencialização produtiva da *abertura* gerada pelas características do campo – abertura de toda as disciplinas ao que as une e ultrapassa. Esta abordagem transdisciplinar é complementar à disciplinar, e nasce da necessidade da superação da fragmentação do conhecimento, e da criação de pontes entre os diferentes domínios do saber. Nicolescu aponta o rigor, abertura e tolerância como seus princípios. O rigor, para fazer frente ao risco da apropriação cômoda e descuidada de discursos, conceitos e metodologias de outras áreas; a abertura, para superar as limitações dos modelos totalizantes de produção de saber e lidar com a aceitação do desconhecido, do inesperado e do imprevisível; e a tolerância, para o reconhecimento do direito a ideias e verdades diferentes das nossas.

No nível prático, em que os processos de comunicação são responsáveis pela disseminação e atualização dos sistemas de crença, concretizados nas práticas sociais, cabe pensar as relações entre os modos de produção de sentido sobre identidades e diferenças

predominantes no Ocidente, os processos de comunicação social hegemônicos hoje e os desafios impostos pela necessidade de pluralidade e democratização da comunicação. Em que medida os obstáculos à convivência plural e fecunda entre as diferenças, no campo da produção midiática, podem ser atribuídos às heranças da lógica de separação e exclusão?

Para Sodré (2002), a mídia constitui um espaço próprio, uma eticidade e regras próprias, e não é puro instrumento ou canal, mas canalização: ao canalizar, “filtra”, transforma o mundo, cria real e qualifica a vida. A mídia realiza um agendamento prescritivo, cria ambiência e dita costumes, constituindo um novo *bios*, ou esfera de existência. Esta perspectiva aproxima-se da hipótese do agenda-setting (WOLF, 1999), que considera os efeitos de longo prazo das comunicações de massa nos sistemas cognitivos dos receptores, compreendendo que a mídia estrutura ou reestrutura percepções e cognições, e influencia a construção da realidade social. Também para Debord (1997), o espetáculo, que tem na mídia seu espaço mais visível e superficial, configura uma forma de sociedade em que a vida real é pobre e fragmentária, e os indivíduos são obrigados a contemplar e consumir passivamente as imagens de tudo o que lhes falta em sua existência real. Estas considerações podem ser melhor compreendidas pelo fato de que os meios de comunicação de massa fornecem toda uma imagem da realidade social originada para além da esfera da experiência imediata e cotidiana dos indivíduos receptores, construindo uma realidade de segunda-mão que, entretanto, pauta esta mesma experiência cotidiana (WOLF, 1999). Para Thompson (1998, p. 135), a comunicação de massa transformou o papel da ideologia nas sociedades modernas, e “se tornou o canal mais importante para a circulação de informação e comunicação de vários tipos”. Segundo o autor, a comunicação de massa envolve várias características distintas: a produção institucionalizada e a difusão de bens simbólicos; um corte instituído entre produção e recepção; a extensão de acessibilidade de formas simbólicas no tempo e espaço; a circulação dessas formas num espaço público (THOMPSON, 1998, p. 137). O autor pondera que “é provável que imagens estereotipadas e padrões repetitivos dos produtos culturais contribuam, até certo ponto, para a socialização dos indivíduos e para a formação de sua identidade.” E continua: “Mas é também provável que os indivíduos nunca são totalmente moldados por esses e por outros processos de socialização, e que eles são capazes de manter ao menos certa distância, tanto intelectual como emocionalmente, das formas simbólicas que são construídas deles, para eles e ao seu redor” (THOMPSON, 1998, p. 143). Para além desta discussão, que foge ao alcance deste trabalho, assumimos, no mínimo, um enorme grau de influência das

formas simbólicas postas em circulação pelos meios de comunicação de massa nos modos de vida contemporâneos.

Para Maldonado, a midiaticização é um “processo histórico singular que aconteceu de forma expansiva e intensa no século XX, como necessidade sistêmica das formações sociais capitalistas hegemônicas” (MALDONADO, s/d, p.5). A comunicação midiática pode ser vista como herdeira da lógica de separação e exclusão, própria dos sistemas de interpretação do mundo predominantes no Ocidente. Reconhecemos três traços principais das comunicações midiáticas em que esta herança é evidente: o distanciamento simbólico entre produção e recepção de mensagens; a não-reciprocidade, ou a impossibilidade de respostas e *feedbacks* mais ou menos imediatos e simétricos; e a concentração na produção de mensagens, ou o monopólio da produção discursiva que qualifica grande parte do espaço público – ocupado pelos meios de comunicação midiáticos. Estes traços exprimem e reforçam a hierarquia dualista característica dos modelos de produção de sentido ocidentais, aqui na forma da separação entre emissores e receptores.

A dificuldade no estabelecimento da comunicação plural é concretizada, portanto, na própria configuração dos processos de comunicação predominantes hoje, resultado da ordem econômica, social e política hegemônica. A chamada comunicação *midiática* é caracterizada muito mais por fluxos de transmissão de informação em mão única, em que não há possibilidade de interação ou diálogo, do que por trocas ou compartilhamentos circulares. São poucos os que detêm o controle dos meios de expressão; a maioria dos grupos sociais e das culturas não tem direito à voz, mas tem o “dever” de consumo dos produtos midiáticos. Na construção dos discursos e das narrativas que predominantemente qualificam a cultura através dos meios de comunicação social, há pouco espaço para o outro, ainda que ele seja intensamente afetado por estes discursos. Para Raquel Paiva,

Hoje, o sistema dos meios de comunicação de massa transforma em *nada* qualquer coisa que possa ser vista, ouvida, dita ou expressa pelo outro. O outro, diferente, aquele a quem os modelos clássicos de comunicação decidiram chamar de receptor (e até mesmo o emissor) transforma-se numa voz distante e fastidiosa, sobre quem na verdade pouco se sabe. (PAIVA, 2003, p. 44-45)

Esta espécie de anulação do outro nos processos de comunicação midiáticos, através de uma postura de indiferença gerada pela hierarquização entre pares construídos pela lógica dualista, gera e ao mesmo tempo é gerada pela impossibilidade de uma escuta aberta. Por isso hoje não podemos falar de comunicação, como ação de pôr em comum, de

habitar um espaço relacional, o *entre*, ou o terceiro termo incluído da lógica transdisciplinar. O que hoje vivenciamos, em diversos níveis, é circulação de informações, desconectadas da dimensão do sentido.

Não é nosso propósito neste trabalho examinar as formas através das quais os meios de comunicação midiáticos operam o abandono do sentido e a anulação da diferença. É interessante observar, apenas, que esta anulação, seja através da afirmação da diferença como *outro* irredutivelmente distante, separado e estereotipado, frequentemente inferiorizado, com quem qualquer aproximação ou diálogo autêntico é, em si, uma impossibilidade; ou através de sua absorção como caricatura ou curiosidade bizarra, que serve à afirmação de identidades familiares ou matéria-prima para a produção da *novidade* que, no entanto, não é uma diferença que faz diferença, está relacionada a outras operações de anulação em campos distintos da produção de saber no Ocidente, e tem antecedentes históricos. A operação é já bem conhecida e analisada: afirma-se que o *outro* é irredutivelmente separado (não se considera a relação, a interdependência, o comum, o *entre*) e, com isso, cria-se pares de opostos; afirma-se, na relação entre os pares de opostos, que um dos componentes é hierarquicamente inferior; e assim justifica-se sua dominação ou anulação violenta.

De modo geral, nas relações com o *outro*, no Ocidente, predomina a produção de discursos; a escuta aberta da diferença é limitada e, conseqüentemente, também o são o diálogo e a comunicação. Raramente o *outro* é convidado a falar como sujeito, a partir de seu lugar próprio; a ênfase está na representação da diferença como objeto. Para McGrane, por exemplo, a antropologia e a psiquiatria – campos de relação com a diferença no Ocidente – são monólogos sobre o *outro*, baseados em poder, e não diálogos: “no melhor dos casos, a antropologia fala do *outro*, mas não, salvo poucas exceções, para o *outro*” (McGRANE, 1989). A fala é derivada das representações construídas a partir de uma observação “de fora”, “neutra”, “segura” e “racional”. McGrane prossegue citando Todorov: “somente falando para o *Outro* – não para dar ordens mas para se engajar em um diálogo – é que podemos reconhecê-lo como um sujeito, comparável ao que eu próprio sou” (TODOROV apud McGRANE, 1989). Em outras palavras, no contato com o *outro*, ressaltam-se as diferenças por exclusão, pouco se reconhece de comum. O *outro* está fora, pertence a um domínio separado, que em nenhuma medida é também *meu*. Esta posição justificou a dominação e a exploração colonialistas sobre as diferentes culturas não-ocidentais, através de uma visão etnocêntrica – uma das expressões da razão indolente,

alvo da crítica de Boaventura Sousa Santos –, que pode ser vista como propulsora da homogeneização das diferenças, levada a cabo pela produção midiática, como instrumento do projeto da globalização.

Os processos de globalização econômica e mundialização cultural são o resultado dos movimentos de expansão da cultura ocidental, que tiveram grande expressão na empresa colonialista europeia – que mudou violentamente a face do planeta. Uma das principais estratégias de dominação do colonialismo europeu, que criou as condições para a opressão social, política e econômica, foi a construção da hierarquização entre os modos de saber, conhecimento e modos de vida ocidentais, considerados “superiores”, e outros modos de saber, conhecimento e vida, “nativos” das regiões colonizadas, vistos como “inferiores”, e marginalizados. Tal hierarquização só foi possível por ser produto de uma lógica específica de ordenamento e produção de sentido sobre diferenças e identidades, unidades e multiplicidades.

Edgar Morin situa os processos de colonização como a forma moderna da barbárie da conquista pela guerra (MORIN, 2009, p. 22), que tem suas raízes na formação das sociedades históricas. Estas surgiram “dessa formidável metamorfose que começou há cerca de oito mil anos no Oriente Médio, na bacia do rio Indo, na China, depois no México, e nos Andes” (MORIN, 2009, p. 14-15). As sociedades históricas são grandes civilizações com milhares ou milhões de indivíduos que praticam a agricultura, construíram cidades, criaram Estados, grandes religiões, inventaram os exércitos. Diferentemente destas, as sociedades arcaicas – que se espalharam pelo planeta há dezenas de milhares de anos e produziram uma extrema diversidade de línguas, culturas, músicas, ritos e deuses – têm outras características: são sociedades pequenas, dedicadas à caça e à coleta, praticamente autossuficientes, e não precisam conquistar o território de uma outra sociedade (MORIN, 2009, p. 14). Para o autor, os traços de barbárie ligada ao poder do Estado surgiram nas sociedades históricas:

Conquistas são levadas a cabo para garantir matérias-primas ou reservas de subsistência para os períodos de seca ou de excesso de chuva. Mas se produz, sobretudo, uma verdadeira série de conquistas, que ultrapassa a simples necessidade vital e se manifesta através de massacres, destruições sistemáticas, pilhagem, estupro, escravidão. (MORIN, 2009, p. 15).

Há uma forma de barbárie associada à civilização, e que manifesta-se também na forma da não-aceitação ou da exclusão da diferença, em especial dos diferentes modos de

conhecimento e ordenamento do mundo. Assim, um modo específico de produção de sentido é eleito como o único verdadeiro. No caso das civilizações históricas, estes modos de conhecimento hegemônicos estiveram longamente associados às grandes religiões monoteístas. Para Morin, “O monoteísmo judeu, e em seguida o cristão, trouxe, juntamente com o seu universalismo potencial, a sua intolerância específica – que eu até chamaria de barbárie específica – fundada sobre o monopólio da verdade da sua revelação” (MORIN, 2009, p. 20). A intolerância gera a necessidade de purificação; e a purificação religiosa confunde-se, com o tempo, com a purificação étnica (MORIN, 2009, p. 22). Ainda segundo Morin, mesmo não tendo a Europa o monopólio da barbárie, nela manifestaram-se todas as formas de barbárie próprias às sociedades históricas, de maneira mais duradoura, intensa e, muito provavelmente, mais inovadora. Esta inovação está ligada à formação das nações europeias modernas (MORIN, 2009, p. 22). As sociedades históricas se constituíram com a eliminação progressiva das pequenas sociedades arcaicas que as haviam precedido, “mas foi com a expansão mundial da civilização ocidental que se deu a destruição genocida da humanidade arcaica e dos povos sem Estado” (MORIN, 2009, p. 38).

Assim, a dominação colonialista manifesta-se em dois níveis, no movimento de expansão das nações europeias modernas: o da conquista de novos territórios para suprir demandas por recursos, e na conquista de novas “almas”, ou na imposição de sistemas de interpretação e dos modos de vida tidos como os únicos verdadeiramente válidos. Nestes sistemas, os Outros – povos conquistados – são subdesenvolvidos, arcaicos, primitivos, infantis, místicos ou restritos a um pensamento mágico, lugar do engano. A inferiorização e exclusão da diferença foi um dos mecanismos mais eficazes da hegemonia ocidental nos sistemas coloniais. Para Morin, “um dos aspectos da barbárie europeia foi chamar de bárbaro o outro, o diferente, em vez de celebrar essa diferença e de ver nela uma ocasião de enriquecimento do conhecimento e da relação entre humanos” (MORIN, 2009, p. 51). E acrescenta: “Na maior parte do mundo ocidental permanece a ideia de que a racionalidade é um privilégio e o monopólio dos ocidentais” (MORIN, 2009, p. 58). Esta ideia moldou a imagem e o padrão arrogante de relação que no Ocidente se estabeleceu a respeito dos Outros, classificados genericamente como não-ocidentais, imagem muito bem traduzida na expressão “*the West and the rest*” (o Ocidente e o resto).

No Brasil, o processo de exclusão da diferença, segundo Roberto Gambini, se deu a partir do processo civilizatório que se instalou em nossa terra desde o contato com o europeu: “qual a qualidade distintiva de nossa consciência coletiva moderna se desde seu

nascedouro, no século XVI, uma parte preciosíssima foi deixada de lado por ter sido negada? Que efeitos essa negação eventualmente tem sobre a estruturação de nosso modo de ser, pensar e agir contemporâneos?” (GAMBINI, 2000, p. 19). Para o autor, a condição histórica inicial do Brasil representa um processo de dissociação: “nossa consciência e nossa identidade foram construídas no plano da racionalidade, faltando, pra completá-las, uma contrapartida não racional que lhes restitua a base perdida”, desde o começo de um processo que completou 500 anos. Falta à identidade e à consciência brasileiras uma raiz; elas estão pela metade (GAMBINI, 2000, p. 21). Podemos acrescentar que esta contrapartida não racional nunca deixou de estar presente na experiência brasileira, de certo modo pressionando, dos “bastidores”, a racionalidade. Mas, na economia dos saberes, seu valor sempre foi considerado inferior; entre os diferentes modos de interpretação do mundo, o testemunho de sua experiência foi desacreditado; nas narrativas predominantes de produção de sentido, seu lugar nunca foi central.

O mecanismo de exclusão da diferença através da dissociação, segundo Gambini, foi a *projeção*, no sentido em que este conceito é compreendido pela psicologia analítica: um conteúdo inconsciente de um sujeito projeta-se em um objeto específico e aparece, aos olhos do sujeito, como pertencente a este objeto, como um espelho que não é reconhecido enquanto tal. Para Gambini, o processo de colonização do Brasil é marcado por dois fenômenos fundantes: a associação da chegada às “novas” terras com a ideia mítica de descobrimento (que traz consigo os arquétipos do herói e a jornada heroica exemplar, concretizada na descoberta de uma terra “de ninguém”, cheia de riquezas, recompensa pelo fim de um longo percurso repleto de perigos rumo ao desconhecido), e a projeção da ideia de paraíso (que habitava a mente do europeu católico da época e exterioriza-se na descrição das praias brasileiras). A projeção do paraíso está registrada na carta de Pero Vaz de Caminha, nas diversas cartas dos primeiros jesuítas e nos documentos pesquisados por Sérgio Buarque de Holanda em seu livro “Visão do Paraíso”. O paraíso não diria respeito apenas à beleza do trópico, seu clima, sua exuberância, sua calma e à visão de homens e mulheres nus:

Sendo o Paraíso o lugar das delícias, é onde o homem brinca livremente nos campos do Senhor até desobedecê-Lo e onde tudo lhe é dado de presente. É o lugar da fruição: basta estender a mão e apanhar o fruto, a mulher, o pau-brasil, o braço escravizado... Nessa nova terra ignota e ‘descoberta’, que não era de ninguém e que além do mais recebe a projeção do Paraíso sobre si, constitui-se dessa forma a matriz de uma consciência para a qual é possível e desejável apropriar-se da cornucópia e sugar para sempre, como eternos filhos que nunca crescem, o leite de

um seio inexaurível. Para sempre, porque a desobediência ao Senhor não foi denunciada nem então, nem agora, nem nunca. (...) O desfalque e o ataque à natureza são nossos sinais de batismo, como o é também a posse da mulher índia pelo branco invasor, de cujo acasalamento resulta, nas reveladoras palavras de Darcy Ribeiro, a protocélula do povo brasileiro: a criação de um híbrido que nunca saberá quem é, porque nem pai nem mãe lhe servirão de espelhos ou modelos de identidade. (GAMBINI, 2000, p. 22)

À miscigenação entre brancos europeus e indígenas brasileiros, que gerou este híbrido – o brasileiro – sem modelos ou espelhos, não correspondeu uma fusão psicológica, o que torna ainda mais complexa a formação da identidade brasileira. Não somos brancos europeus, mas consideramos seus modos de vida e de pensamento como “superiores”; não somos indígenas, mas exaltamos superficialmente a sua “contribuição” para a formação do povo brasileiro, sem realmente dar voz a seus modos de vida próprios, sem querer ou buscar compreender a fundo seus saberes específicos. Como diz Gambini:

Poderíamos então, superiormente dizer ‘sim, tivemos uma fusão genética, que gerou aliás uma raça reconhecidamente bela, tivemos um processo de assimilação cultural, uma fusão biológica’ – mas não tivemos uma fusão profunda no nível psicológico. Nesse nível, o que de fato ocorreu foi a sobreposição de um estilo de consciência, de um modo de funcionar conscientemente, sobre outro que é negado como se não tivesse valor nenhum. (GAMBINI, 2000, p. 25)

Neste sentido, Gambini considera a imposição de um estilo de consciência, europeu, sobre outros, nativos, como instrumento privilegiado, a mais sutil e a mais letal das armas de conquista. Podemos dizer que no Brasil, como em outras partes do mundo, os efeitos mais duradouros dos processos coloniais são observados não apenas no nível político, mas principalmente neste nível mais sutil de conformação do pensamento e do olhar, dos modos de ver e interpretar o mundo, das estruturas e dos modos de operação que regulam as experiências cognitivas.

Marcelo Dascal fala sobre esta manifestação sutil e duradoura do colonialismo nos dias de hoje, apresentando o que ficou conhecido como “colonização da mente”, uma das formas de violência epistêmica. Para Dascal, a metáfora da colonização da mente é usada para tratar de fenômenos com as seguintes características:

(a) a intervenção de uma fonte externa – o ‘colonizador’ – na esfera mental de um sujeito ou grupo de sujeitos – os ‘colonizados’; (b) esta intervenção afeta aspectos centrais da estrutura da mente, modo de operação e conteúdos; (c) seus efeitos são de longa duração e não são facilmente removíveis; (d) existe uma assimetria marcante de poder entre as partes envolvidas; (e) as partes podem estar conscientes ou

inconscientes de seu papel de colonizador ou colonizado; e (f) ambos podem participar no processo voluntária ou involuntariamente. (DASCAL, 2009, p. 2, tradução nossa).

Para o autor, estas características são comuns a uma variedade de processos de colonização da mente, não importando se eles ocorrem em situações sociopolíticas que são literalmente categorizadas como coloniais. Dascal apresenta como exemplo o modelo de educação criticado por Paulo Freire como “bancário”, em que o conhecimento é “depositado” por quem o possui, o professor, em quem não o possui, o educando (em vez de tomar parte em um processo de comunicação, o professor faz depósitos que os estudantes pacientemente recebem, memorizam e repetem). Isto acontece, ainda segundo Dascal, por causa da *autoridade epistêmica*: um saber é considerado melhor que os outros, em função de suas propriedades epistêmicas de verdade e universalidade, de onde derivam sua utilidade e aplicabilidade: assim como se acredita que os professores têm o conhecimento que os alunos não têm,

os pais possuem a *experiência* que falta a seus filhos, costumes e tradições incorporam *métodos comprovados* de sobrevivência em ambientes naturais e sociais, religião garante *validade transcendental* ao comportamento humano, linguagem provê *ferramentas confiáveis para operações mentais* tais como identificação, conceptualização, classificação e inferência, ciência supre as bases de *tecnologias que funcionam*, e ideologias, de políticas que *presume-se que funcionam*. As expressões em itálico referem-se a *autorizações epistêmicas* que produzem legitimidade epistêmica e desta forma dotam professores, família, tradição, religião, linguagem, ciência e tecnologia, cada qual com a sua marca de *autoridade epistêmica*.” (DASCAL, 2009, p. 3, tradução nossa).

Para Dascal, na maioria destes casos aqueles que fazem o papel de colonizadores não estão cientes da natureza ou das consequências prejudiciais, epistêmicas ou outras, de sua ação: ao contrário, eles acreditam que estão ajudando os colonizados, dando-lhes melhores crenças e padrões de ação que incrementam sua habilidade para ter sucesso na lida com o ambiente. Para que estas fontes de autoridade epistêmica se tornem efetivos meios de colonização da mente, elas precisam obter o suporte de estruturas de poder capazes de transformá-las, através de meios variados, em autoridade social. Estes meios incluem demonstrações semióticas de autoridade – através da hipervalorização de algumas fontes de autoridade epistêmica e desvalorização de outras –, formas implícitas e explícitas de discriminação, uso de gratificação ou punição socioeconômica e coerção violenta. Os processos de colonização da mente e os casos de violência epistêmica ocorrem em situações diversas.

Dascal acrescenta que a colonização da mente é atingida quando o colonizado adota o princípio epistêmico de comparação injusta. Isto significa a aceitação implícita da distinção assimétrica entre uma mente primitiva e uma mente superior, ou civilizada. Esta aceitação implica um acordo implícito que justifica a inferência recorrente de que, em qualquer situação que envolva habilidades cognitivas, o desempenho do colonizador é melhor que o do colonizado (DASCAL, 2009, p. 3-4): “Os colonizadores, seja qual for a sua convicção, inexoravelmente desenvolvem um retrato distorcido dos colonizados, que explica e justifica o papel de ambos no ‘sistema colonial’ como ‘civilizador’ e ‘civilizado’” (DASCAL, 2009, p. 5). Os colonizados terminaram por valorizar a história, a cultura e o pensamento europeu como superiores aos seus próprios, até que eles se tornassem, ao menos em parte, também seus.

Os discursos universalistas que contribuíram para a legitimação da crença na superioridade Ocidental e das ações imperialistas a ela associadas são criticados por Edward Said, em sua análise do historicismo. A incorporação dos “povos sem história” na narrativa histórica centrada na Europa, a quem não é dada chance de expressão, foi um dos mecanismos de justificação da autoridade epistêmica europeia. Said faz a crítica do modelo de produção de conhecimento científico ocidental, pretensamente neutro e apolítico, ao identificar a motivação velada – porque não reconhecida ou admitida pelos próprios orientalistas – dos estudos sobre o Orientalismo em posições definidas em relação aos campos econômico, político, cultural ou religioso. Este modelo coloca o Oriente como “outro silente” (SAID, 1991, p. 257), sobre o qual muito se diz para legitimar ações políticas e interesses econômicos, mas que nunca é convidado a falar. Em contraste, Said cita exemplos de estudos (SAID, 1991, p. 268 a 271) nos quais os autores assumem seus interesses e suas condições de sujeitos produtores de conhecimento, não perpetuando a anulação do sujeito sobre a qual se construiu a ciência Ocidental.

O historicismo, os mecanismos de projeção através dos quais o Outro foi e é representado no Ocidente, e o “congelamento” do Outro como objeto de conhecimento silente podem ser considerados faces de um discurso derivado de uma expressão cultural que atribui sentido a si mesma segundo níveis hierárquicos nos quais não há possibilidade de conciliação das diferenças.

Aníbal Quijano apresenta o modo de conhecimento eurocentrado, imposto no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da

modernidade, como a perspectiva cognitiva dos europeus e dos educados sob sua hegemonia. Para este autor, a modernidade é caracterizada como um universo específico de relações intersubjetivas de dominação sob a hegemonia eurocentrada, a partir do qual foi-se configurando um modo de produzir conhecimento – o modo *racional* – para o controle das relações ser humano/natureza, marcado pela medição, quantificação e objetivação (QUIJANO, 2007). Neste modo de produção de conhecimento, a humanidade foi dividida a partir da diferença entre inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos, a Europa representando o topo desta hierarquia e o nível mais avançado numa concepção de tempo unidirecional e linear. Esta racionalidade, que tem se mantido ao longo da duração do poder mundial do capitalismo colonial, está, hoje, em crise. O autor critica, também, a perspectiva eurocêntrica de que uma só lógica governa a totalidade e as partes, e propõe abrir a questão acerca das implicações do paradigma eurocêntrico para o conhecimento específico da experiência histórico-social.

Diante desta realidade do encontro das diferenças e dos desafios aí impostos, observamos ao menos duas posições distintas, opostas e inconciliáveis. A configuração destas posições perpetua e é solidária do regime ocidental de conformação de identidades e diferenças (que tende a opor extremos), tanto em relação às consequências políticas – de um lado, a aceitação, e de outro, a rejeição (anticolonialismo) da presença do colonizador e de seus modos de vida –, quanto, de forma análoga, em relação às consequências epistêmicas – de um lado, a aceitação dos modos de pensamento, e, de outro, a demanda pela descolonização total da mente. Frantz Fanon, por exemplo, em seu discurso no congresso de escritores negros africanos, em 1959, afirma que nada aquém de uma revolta organizada e uma luta violenta podem colocar um fim à colonização da mente atingida através da admissão, por parte do colonizado, da inferioridade da sua cultura (FANON apud DASCAL, 2009, p. 8). Podemos reconhecer aí uma similaridade nos mecanismos dos dois tipos de reação ao colonialismo: para Dascal, a aceitação ou rejeição são ambas de certo modo irrefletidas, na maior parte das vezes não são resultado de um exame cuidadoso e crítico do que se deve aceitar ou rejeitar. Como sair deste binarismo, não ser reativo, em especial quando se está na posição de oprimido?

Reconhecemos a importância da posição anticolonialista, ao considerarmos o contexto em que ela se produziu, da demanda por uma posição firme que fizesse frente e se opusesse à violência da situação de dominação colonial. Como discute Scott a partir do

pensamento de R. G. Collingwood, “não é possível ler o erro de uma proposta sem o trabalho anterior de reconstruir a pergunta à qual pretende responder (...) porque as propostas nunca são respostas a questões auto-evidentes ou ‘perenes’” (SCOTT, 1999, p. 3). É preciso levar em conta a conjuntura em que certas posições são sustentadas e certos pensamentos formulados. Para Scott, as conjunturas são espaços-problema: “conjuntos ideológico-conceituais, formações discursivas, ou jogos de linguagem que geram objetos e, portanto, perguntas. E estes espaços-problema são necessariamente históricos, na medida em que se modificam quando suas condições de existência (epistêmico-ideológicas) se transformam”. (SCOTT, 1999, p. 5). O pensamento anticolonialista, portanto, vigorou em determinada conjuntura diante da qual se posicionou de maneira a reagir à dominação colonial através de resistência firme e intencionalmente oposta.

Entretanto, no contexto atual, podemos dizer que os defensores da total descolonização não percebem que, de forma contraditória, sua posição termina por reforçar os padrões de pensamento e as lógicas de que eles estão procurando se libertar, pois reproduzem as mesmas estruturas de pensamento. Dascal cita Memmi, ao analisar a posição anticolonialista: “o colonizado luta em nome dos mesmos valores do colonizador, usa suas técnicas de pensamento e seus métodos de combate (...), e termina por herdar do colonizador a forma dicotômica de pensamento que serve de base para o racismo e a xenofobia de diversas espécies”. (MEMMI apud DASCAL, 200., p. 6-7, tradução nossa). E também parafraseia Hotep, para quem, por exemplo, é preciso limpar a mente africana da infestação europeia e árabe. Este pensamento mantém a mesma lógica de segregação, mas invertida. Neste caso, os sistemas de pensamento africanos é que seriam superiores, mais válidos e verdadeiros, e por isso é preciso limpar a mente africana de qualquer vestígio europeu ou árabe. Para Dascal, o mesmo tipo de argumento responsável pela discriminação e exploração contra as quais a descolonização luta é revertido contra outro alvo. O autor pergunta: não se pode reconhecer aí, ainda, um traço da colonização europeia no pensamento dos que trabalham com a possibilidade de uma descolonização radical? (DASCAL, 2009, p. 15) “Não seria, de fato, a escolha da rejeição/resistência ditada pelos valores, categorias, e estrutura dicotômica de um sistema conceitual implantado na mente através de um ou mais modos de colonização da mente, em vez de ser resultado de uma suposta decisão de uma suposta mente livre?” (DASCAL, p. 18, tradução nossa) A este respeito, Edgar Morin acrescenta que, se da Europa veio a barbárie, vieram também os valores libertários que alimentaram os esforços de libertação (MORIN, 2009). Para Scott, o pensamento anticolonial não teorizou a descolonização da própria representação, a

descolonização do aparato conceitual através do qual os objetivos políticos eram pensados (SCOTT, 1999, p. 8).

Os processos de descolonização política não foram acompanhados necessariamente por processos paralelos de descolonização da mente. As questões engendradas pela necessidade ou não da descolonização epistêmica permanecem abertas, e a demanda por reflexões e estratégias neste sentido está hoje ainda presente.

Para Dascal “a descolonização, se for para ser bem sucedida como uma reação contra uma profunda, poderosa, e duradoura colonização da mente, deve ser ela mesma tão radical quanto seu oponente. Ela deve, portanto, erradicar não apenas suas manifestações superficiais (...), mas também suas raízes epistêmicas” (DASCAL, 2009, p. 8, tradução nossa). Entretanto, como vimos, um combate estratégico radical – das raízes epistêmicas – da colonização da mente não pode significar um combate nas mesmas bases da violência do pensamento dicotômico – que gera exclusão, conflito, negação e expulsão do outro, uma posição que hostiliza, segundo sua mesma lógica –, mas do reconhecimento do que é comum, do acolhimento, da afirmação do seu próprio direito à diferença, da paz. Em outras palavras, esta estratégia radical não pode manter o pensamento e a posição dicotômicos para combater o pensamento dicotômico. Na Índia, encontramos alguns esforços e posições teórico-políticas que expressam, ao menos em certa medida, esta estratégia de superação do pensamento dicotômico, como os que são sustentados pela Fundação Swaraj¹⁰ a respeito da descolonização da mente: “Nós devemos reconhecer que somos tanto ‘oprimidos’ quanto ‘opressores’, e procurar compreender que papéis desempenhamos como opressores ao sustentar instituições de opressão”. A Fundação cita Gandhi, que acreditava firmemente que apenas quando os indianos abandonassem suas ilusões sobre o “progresso” da civilização ocidental moderna e sobre a superioridade de seus modelos sociais, eles poderiam conquistar a liberação real. Também para Makarand Paranjape, “[a descolonização deve ser] mais centrada em Si do que no Outro. Descolonizar a mim mesmo significa desenvolver a mim mesmo e minha sociedade inteiramente, realizar nosso potencial, alargando nossas capacidades – em vez de deslocar, sobrepujar e derrotar o outro” (Swaraj Foundation website, tradução nossa).

¹⁰ Inspirada pela posição de Gandhi a respeito da auto-governança para fazer frente à dominação britânica na Índia, a Fundação Swaraj é dedicada a reflexões e ações para desenvolver os quadros conceituais e sistêmicos da auto-governança.

Dascal traz ainda uma reflexão interessante respeito da demanda pela descolonização total da mente:

Parece ser presumível que as estruturas mentais do colonizador e dos colonizados são objetivamente comparáveis e portanto podem ser tratadas como escolhas racionais. Mas isto está longe de ser o caso. Quais que elas sejam, visões de mundo e culturas são sistemas abrangentes, complexos e multidimensionais, para cuja comparação não existe um conjunto claro de critérios epistêmicos. Para que tais critérios existam e sejam adequadamente aplicados, teríamos que confiar em um ponto de vista neutro, uma espécie de “véu da ignorância” Rawlsiano, isolando o aplicante do conhecimento acerca de suas contingências pessoais. Em sua ausência, entretanto, nós não estamos em posição de determinar objetivamente – para não dizer absolutamente – se um dos sistemas realmente tem mais autoridade epistêmica do que seu concorrente ou o supera de acordo com outros padrões de excelência bem fundamentados. (DASCAL, 2009., p. 14-15, tradução nossa)

A sustentação de posições dicotômicas hoje é ainda mais complicada principalmente porque os sistemas de pensamento impostos como mais válidos são dificilmente distinguíveis, ainda que sua incorporação não tenha se dado de forma pacífica, a partir de uma escolha autônoma e consciente. Como pensar em outros termos, como superar o princípio da comparação injusta, como ir além da distinção assimétrica entre diferentes modos de vida? Os esforços da resistência anticolonialista, ou mesmo os esforços de pensamento crítico a respeito da colonização da mente são construídos sobre as mesmas bases que a sustentaram e, como dissemos, contribuem para perpetuar e reforçar seus efeitos mais duradouros, no campo da dominação epistêmica. A total autonomia epistêmica, fruto da descolonização, é viável? Podemos dizer que não totalmente, como retorno a um estado puro original. Mas a revalorização dos sistemas de pensamento não-ocidentais, a abertura a suas especificidades, é uma tarefa viável. Cumpre construir estratégias como alternativas aos dois extremos da total aceitação ou total rejeição dos saberes auto-apresentados como mais válidos ou verdadeiros, em suas expressões sociopolíticas ou epistêmicas. É preciso pensar a dinâmica entre diferentes saberes através de estratégias mais complexas.

Uma contribuição interessante para o desenvolvimento destas estratégias pode ser a da crítica pós-colonial. Homi Bhabha explora o processo de ambivalência próprio da *fixidez* (como modo de representação paradoxal da diferença cultural/histórica/racial) e do *estereótipo* (sua principal estratégia discursiva). Bhabha parte da ideia de que “a função da ambivalência como uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder

discriminatório (...) está ainda por ser mapeada”, (BHABHA, 1998, p. 106) e de que é da sua força que o estereótipo tira sua validade.

O autor assinala que as formas de alteridade racial/cultural/histórica foram marginalizadas por alguns teóricos preocupados com a articulação da diferença no Ocidente. A fim de questionar o modo de representação da alteridade (para ele, o que importa), Bhabha comenta o trabalho de Stephen Heath sobre o filme “Um toque de maldade”, de Welles. Heath trabalha com as múltiplas e entrecruzadas determinações na construção dos modos de diferenciação sexual e racial.

Bhabha apresenta o fetichismo como recusa da diferença, cena repetitiva em torno do problema da castração – a fixação em um objeto que mascara a diferença sexual e restaura uma presença original, “indiferenciada”. Do mesmo modo, a fixação no estereótipo deixa entrever o desejo, manifesto no ambíguo jogo de demanda e repúdio pelo Outro, de “retorno” a uma pureza original – racial e cultural. O autor procura explicitar os elos *estrutural* e *funcional* entre fetiche e estereótipo. No nível do discurso, o fetiche representa o jogo entre metáfora (que mascara a ausência e a diferença) e metonímia (que registra a falta pela contiguidade). Bhabha apresenta o estereótipo não como uma falsa imagem, mas como um “texto ambivalente” (BHABHA, 1998 p. 125) e complexo, ao mesmo tempo um substituto e uma sombra.

O jogo duplo de reconhecimento e negação da diferença, que constrói uma identidade (através do fetiche e do estereótipo) “baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa” (BHABHA, 1998, p. 116) molda o discurso, a produção de sentido sobre o outro e as práticas cotidianas – explicadas através das articulações entre poder e saber.

Uma questão central para Bhabha é o reconhecimento da ambivalência nos estereótipos envolvidos na construção das dinâmicas de identidade e diferença. Este reconhecimento (a meu ver uma “estratégia para combater o etnocentrismo” – utilizando as palavras do autor) traz à tona a questão de que “não pode haver um deslizamento inevitável da atividade semiótica para a leitura não problemática de outros sistemas culturais e discursivos”(BHABHA, 1998, p. 110).

Também Stuart Hall, ao apresentar algumas reflexões sobre a questão multicultural, problematiza o deslocamento das estruturas binárias e a reconfiguração das

diferenças na atualidade. O autor trabalha com a ideia de *différance*, utilizada por Derrida em outro contexto: “o movimento do jogo que ‘produz’ (...) essas diferenças, esses efeitos de diferença.” (DERRIDA apud HALL, 2003, p. 60). Hall acrescenta: “não se trata da forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente ‘Outro’. É uma ‘onda’ de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas.” (HALL, 2003, p. 60). Hall fala sobre a proliferação das diferenças na globalização, de tendência homogeneizante:

sua tendência cultural dominante [da globalização] é a homogeneização. Entretanto, (...) a globalização tem causado extensos efeitos diferenciadores no interior das sociedades ou entre as mesmas. (...) é um processo homogeneizante, nos próprios termos de Gramsci. É ‘estruturado em dominância’, mas não pode controlar ou saturar tudo dentro de sua órbita. De fato, entre seus efeitos inesperados estão as formações subalternas e as tendências emergentes que escapam a seu controle, mas que ela tenta ‘homogeneizar’ ou atrelar a seus propósitos mais amplos. É um sistema de *con-formação* da diferença, em vez de um sinônimo conveniente de obliteração da diferença.” (HALL, 2003, p. 59).

Para Hall, as estratégias de *différance* no contexto da globalização – associadas às formações subalternas e tendências emergentes – não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida ou de conter a “maré da tecno-modernidade ocidentalizante”, e nem de conservar as formas antigas e tradicionais de vida. Mas impedem a estabilização de qualquer sistema em uma totalidade, e modulam, desviam e traduzem as tendências homogeneizantes da globalização: “constituem o fundamento para um novo ‘localismo’ que não é auto-suficientemente particular, mas que surge de dentro do global, sem ser simplesmente um simulacro deste (...). Esse ‘localismo’ (...) é algo novo – a sombra que acompanha a globalização” (HALL, 2003, p. 61). O localismo de que fala Hall não possui caráter estável ou trans-histórico, não tem inscrição política fixa e nem é determinado por um conteúdo essencial, e emerge em muitos locais (HALL, 2003, p. 61). Para Hall, “somente neste contexto se pode compreender por que aquilo que ameaça se tornar o momento de fechamento global do Ocidente – a apoteose de sua missão universalizante global – constitui *ao mesmo tempo* o momento de descentramento incerto, lento e prolongado do Ocidente” (HALL, 2003, p. 62).

A missão universalizante global do Ocidente, expressa através da hegemonia dos modos de conhecimento ocidentais, marginaliza outros modos de conhecimento, alocando-os em categorias fixas e pré-determinadas, tais como o *mito* – neste caso compreendido como um sistema “inferior” e “primitivo” de interpretação do mundo. O subalterno, para

ser ouvido, deve conformar seu próprio modo de conhecimento ao modo de conhecimento ocidental, deve adotar a lógica e a linguagem ocidentais. Não pode expressar sua própria lógica, seu próprio modo de conhecimento, sob pena de não ser considerado seriamente.

Assim, potencializar a reflexão criativa sobre caminhos possíveis para ir além das implicações da lógica dualista implica o desenvolvimento de posições que, além de não reproduzirem o pensamento dicotômico, também possam abrir-se, de forma transdisciplinar, para a especificidade de outras lógicas que sejam efetivamente acolhidas e incorporadas numa posição estratégica diante não apenas das heranças sociopolíticas do colonialismo, mas principalmente em relação à herança da violência epistêmica dos sistemas de pensamento ocidentais, ainda hoje “impostos” como os mais válidos, mais verdadeiros ou mais úteis. Para tanto, é preciso reconsiderar e revalorizar séria e rigorosamente, em um espírito transdisciplinar, outros sistemas de pensamento, outros modos de conhecimento e de vida. Neste sentido, a descolonização deve dizer respeito à clarificação de conceitos e valores culturais das culturas originalmente colonizadas – deixá-las falar por si, livrá-las o quanto possível das projeções – através do reconhecimento destas enquanto tais.

Roberto Gambini, por exemplo, apresenta duas estratégias para lidar, hoje, com os efeitos da sobreposição do estilo de consciência do colonizador europeu sobre o do colonizado indígena, no processo de formação da identidade e consciência brasileiras. Um é o de *reparação*, sustentado por ativistas da causa indígena que lutam por direitos sobre a terra, por cidadania e por, “minimamente, o reconhecimento do Outro enquanto tal, sem que este precise deixar de ser o que é para poder ser aceito nos escalões inferiores da sociedade brasileira”. Mas, para o autor, há também o movimento do *resgate*, na direção desta clarificação de que falamos acima:

Olhar para trás e ver o que foi perdido, destruído ou maltratado e, por meio de uma percepção valorativa positiva, criar o desejo ou a decisão de encará-lo com novos olhos e trabalhar para que seja reintroduzido no lugar de onde foi retirado de maneira estúpida ou cruel. Esse movimento é incipiente, mas não há por que imaginar que não possa se desenvolver (...) Se nos predispusermos à recepção não preconceituosa da psique indígena, e de tudo que ela representa neste momento de crise dos valores ditos modernos, estaremos trabalhando para introduzir em nossa consciência de hoje a *alteridade radical*, uma lógica que nos é desconhecida, uma estética nova, uma espiritualidade que não conhecemos, uma percepção, uma sensibilidade, um modo de ser que ignoramos.” (GAMBINI, 2000, p. 26)

A respeito desta compreensão da descolonização, Dascal propõe a recomposição:

Recomposição (...) é um processo essencialmente ativo, no qual os próprios participantes são quem constroem uma nova moldura mental, ao invés de “receber” passivamente quaisquer dos esquemas externos. Este processo requer um dar e receber dialético, em que elementos de sistemas diferentes conflitantes que, apesar – ou talvez devido a – do seu status absoluto, são incapazes de oferecer soluções para os conflitos em questão, possam se fundir parcialmente e assim gerar alternativas inovadoras para resolver os conflitos em questão. (DASCAL, 2009, p. 20, tradução nossa).

É aí que pode estar a contribuição da transdisciplinaridade: pensar um modo de ordenamento das diferenças e de configuração de novos padrões de relação entre as alteridades que não perpetuem os binarismos próprios da lógica ocidental predominante de exclusão – que marcou os processos de colonização e gerou suas consequências políticas, sociais e epistêmicas –, mas que possam fomentar, de maneira criativa, a partir da lógica transdisciplinar do terceiro incluído, modos de pensamento e práticas com base na reconsideração e reavaliação das diferenças em novos termos e, simultaneamente, no reconhecimento não redutor do que é comum.

A lógica transdisciplinar do terceiro incluído – existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não A – pode ser uma contribuição para o desenvolvimento de estratégias de recomposição: para ir além dos efeitos dos mecanismos das projeções sobre as diferenças, que alimentam operações de classificação com base na separação e exclusão segundo lógicas dicotômicas, não se trata apenas de reconhecer – através de uma operação racional de *análise* – o que é diferente em sua singularidade e autonomia, como sujeito de uma fala que deve ser ouvida, mas *também*, e *ao mesmo tempo*, trata-se de acolher o terceiro termo T através do reconhecimento do que é comum a estas diferenças, numa operação de *síntese*, que mobilize também outras funções psíquicas que não apenas a razão. Este movimento múltiplo (não apenas duplo) reinscreve e realoca as diferenças através de novas e complexas operações de nomeação, hierarquização e classificação. Nas palavras de Nicolescu, entre as duas extremidades – ou podemos dizer, ainda, entre os dois polos – de um bastão, está o próprio bastão. Como comentamos no capítulo anterior, as tentativas de exclusão e separação destas duas extremidades – pode-se, por exemplo, cortar o bastão ao meio – não conseguem eliminar o que há entre elas, e o resultado será apenas a multiplicação de pequenos bastões, com duas extremidades e, ainda, de forma persistente, aquilo que as conecta umas às outras (NICOLESCU, 1999). O pensamento complexo reforça esta ideia da interdependência entre fenômenos ou entes que, em certos

níveis de realidade, são percebidos como separados e independentes. O reconhecimento dos diversos níveis de realidade e de percepção também pode enriquecer a compreensão sobre as diferenças no presente, a partir da ideia de que diferentes culturas operam em diferentes níveis de percepção sobre diferentes níveis de realidade.

É preciso considerar o lugar de fala da própria transdisciplinaridade: suas formulações e propostas partem, também, do centro da cultura ocidental, porque esta fala se dá sobre as bases da herança ocidental, dirigida a seu centro e a suas margens – estas diretamente afetadas pelos efeitos da expansão epistêmica europeia. No entanto, a singularidade da transdisciplinaridade em relação a este lugar de fala é a sua *direção*, e a existência de desenvolvimentos novos a partir dela: a direção é a da valorização de outros lugares de fala, em pé de igualdade, e os desenvolvimentos abarcam a colaboração criativa entre diversos modos de conhecimento, gerando experiências interessantes e inovadoras. Esta valorização é um convite e uma abertura ao diálogo, ao reconhecimento de Outros sujeitos, diferentes em suas expressões, mas semelhantes na condição de portadores de discursos que fazem sentido.

Um processo que evoca tanto a proposta da transdisciplinaridade quanto a de recomposição de Dascal é a chamada descolonização de metodologias de pesquisa, que tem sido desenvolvida de forma prática e interessante. Carla Wilson comenta o trabalho de Linda Tuhiwai Smith: “(...) a agenda de pesquisa dos povos indígenas é algo ‘real’ que está evoluindo e se desenvolvendo atualmente entre povos indígenas, e não é simplesmente uma vontade ou projeto abstrato ou teórico” (WILSON, 2001, p. 216, tradução nossa). Ainda que no trabalho de Smith (que se identifica como Maori) a lógica dicotômica esteja evidente na posição que faz questão de reforçar a diferença entre povos indígenas e não indígenas – talvez como necessidade de afirmação da singularidade de um modo de pensamento que poderia ter desaparecido frente à violência epistêmica –, estas metodologias de pesquisa expressam de forma complexa uma espécie de *fusão* – mas não justaposição – da própria ideia e atividade de pesquisa acadêmica (de origem europeia) e códigos de conduta e relação, sistemas de classificação e práticas indígenas maori. Para Wilson, “a pesquisa ocidental traz consigo um conjunto particular de valores e concepções de tempo, espaço, subjetividade, relações de gênero e conhecimento” (WILSON, 2001, p. 215, tradução nossa). Assim, os pressupostos da postura acadêmica de pesquisa são problematizados, criticados, revistos e reformulados à luz dos sistemas de interpretação do mundo, dos códigos e modos de vida indígenas. Princípios Maori como os da estrutura de

família estendida (*whanau*), da visão coletiva (*kaupapa*), da autonomia relativa (*tino rangatiratanga*), de aspirações culturais (*taonga tuku iho*), ou de fomento a relações respeitadas (*ata*) (SMITH, 2004, p. 7) são incorporados, de forma rigorosa, às práticas de pesquisa. “O que acontece à pesquisa quando o inseto olha de volta e os pesquisados se tornam pesquisadores?”, pergunta Smith (2004, p. 1, tradução nossa): o desenvolvimento de um novo conjunto de metodologias, aplicados em certas situações com resultados interessantes, que representa uma transição entre os Maori como *objetos* para os Maori como *sujeitos* de pesquisa, e que é chamado de *kaupapa maori research*.

As práticas de pesquisa ocidentais sobre os povos nativos tiveram e têm um papel de legitimação das práticas coloniais e da autoridade do colonizador, ao produzirem sentido sobre estes povos em discursos *verdadeiros*, sem que os pesquisados tenham expressão – ao passo em que os discursos dos próprios nativos sobre si não teriam legitimidade, seriam “primários”, não verdadeiros. As ideologias predominantes nas instituições sociais, econômicas e políticas, e que se refletem nas práticas de pesquisa, são ideologias de superioridade cultural do Ocidente. Para lidar com este problema, Smith aponta para a necessidade de descolonização da pesquisa: “descolonização tem a ver com o desenvolvimento de uma compreensão mais crítica das suposições, motivações e valores subjacentes que informam as práticas de pesquisa”. (SMITH apud WILSON, 2001. p. 214, tradução nossa). A autora acrescenta: “a pesquisa não pode mais ser conduzida com comunidades indígenas como se suas visões não contassem ou suas vidas não importassem” (SMITH apud Calvo, 2003, p. 1). Neste sentido, Smith considera a pesquisa como um espaço de luta significativo entre os interesses e modos de conhecimento do Ocidente e os interesses e modos de conhecimento do Outro, e reconhece sua importância nas lutas por autodeterminação: “Educação e escolarização, a academia e os intelectuais, teoria e pesquisa representaram aquilo contra o que muitas comunidades indígenas lutaram, isto é, a máquina ocidental de produção de conhecimento” (SMITH, 2004, p. 1, tradução nossa). O trabalho de Smith questiona a associação aparentemente evidente entre pesquisa e positivismo: “o problema não é apenas que a ciência positivista é bem estabelecida institucional e teoricamente, mas que ela tem uma conectividade em um nível de senso comum com o resto da sociedade, que, de forma geral, assume como certa a hegemonia de seus métodos e sua liderança na busca pelo conhecimento” (SMITH, 2004, p. 6, tradução nossa).

Outro exemplo de recomposição na pesquisa é o do trabalho de Ku Kahakalau, do Havaí, que desenvolveu uma metodologia em seu doutorado –pesquisa-ação heurística indígena – que incorpora valores e práticas dos sistemas de crenças dos nativos havaianos. A autora apresenta sua abordagem:

(...) eu estabeleço relações pessoais com os participantes e utilizo primariamente formas havaianas de comunicação e coleta de dados (...). Adicionalmente, eu conduzo minha pesquisa em uma comunidade havaiana, para o benefício da comunidade havaiana e com a ajuda da comunidade havaiana. (KAHAKALAU, 2004, p. 19, tradução nossa)

E mais adiante, acrescenta:

O processo de pesquisa utiliza métodos indígenas de coleta de dados, tais como observação e participação, contação de histórias, aprendizado com os sonhos, e assim por diante. (...) As descobertas da pesquisa são apresentadas tanto em um formato que é compreensível e preferível pela comunidade indígena envolvida, como em um formato aceito pela academia. (KAHAKALAU, 2004, p. 31, tradução nossa)

Estes são exemplos interessantes de como fazer frente ao problema do saber ocidental sobre o outro¹¹, da representação sobre o outro e das configurações de poder implicadas na construção destes saberes e representações. Apenas uma observação sobre a expressão “descolonização da pesquisa”: talvez ela não seja a mais apropriada para dar conta das situações em questão, uma vez que metodologias de pesquisa acadêmicas, como tais – assim como as instituições de pesquisa que as produzem – são produtos da cultura ocidental. Neste sentido, tais metodologias não podem ser, a rigor, descolonizadas (pelo menos não em relação aos processos de colonização europeus que tiveram lugar desde principalmente o século XVI). Pode ser mais interessante falar em reconstrução ou ressignificação das metodologias de pesquisa, em novas bases, livres dos regimes imperialistas de saber/poder.

Que outras maneiras de promover esta recomposição podem ser pensadas hoje, mais especificamente em relação às práticas de comunicação social, considerando a abordagem transdisciplinar e a proposta de revisão e abertura dos modos de

¹¹ É importante problematizar a utilização de expressões como “não-ocidentais”, “Outro”, “marginais”, “subalternos”, “colonizados”, “indígenas”, “nativos” para referirmo-nos à diversidade dos modos de pensamento e de vida que não se inscrevem(iam) ou não são(eram) identificados no registro europeu ou ocidental. Estamos cientes de que a generalização ou universalização de uma grande multiplicidade de experiências culturais sob um mesmo termo – como os que citamos acima – termina por potencialmente reforçar o discurso que inscreve o Ocidente no centro, diferenciando-o de todo o resto, uniformizado. Entretanto, foge ao alcance deste trabalho a apresentação e desenvolvimento das justas diferenciações.

conhecimento ocidentais para a consideração e acolhimento sério de conhecimentos outros? A abordagem transdisciplinar é uma contribuição para o reconhecimento da necessidade da autonomia epistêmica, e pode ser aliada nos processos complexos de descolonização da mente, através da criação de condições para o estabelecimento de diálogos autênticos, em que a possibilidade de voz e de expressão por parte das culturas minoritárias e oprimidas gerem não apenas o reconhecimento de sua validade, como também, através da *conscientização* (FREIRE, 2011b) – tanto por parte dos opressores quanto dos oprimidos, acompanhada do reconhecimento da não-fixidez destes papéis – as condições de sua existência plena e sua autonomia na economia dos saberes numa cultura cada vez mais global. A circulação de elementos e valores culturais se dá em cada vez maior velocidade num espaço público ampliado, e a gestão deste espaço é feita pelos meios de comunicação social.

Edward Said discute a questão das formas de representação e significação construídas no Ocidente sobre seus Outros e sobre seu Outro por excelência (o Oriente), ao falar da articulação entre “o direito de auto-expressão e representação de grupos humanos anteriormente não representados ou mal representados em domínios política e intelectualmente definidos com sua exclusão” e as atividades midiáticas (SAID, 1991, p. 254). Said fala sobre esforço árabe e islâmico de chamar a atenção para o “descaso com que a mídia ocidental representa os árabes ou o islamismo” (SAID, 1991, p. 264). Ao citar os esforços, no âmbito da UNESCO, em torno da proposta de uma Nova Ordem Mundial da Informação e da Comunicação (NOMIC), Said apresenta o impasse que terminou por esvaziar as discussões: de um lado, a proposição de controle da produção de informação ou conhecimento; e, de outro, a preocupação simples com as imagens e representações que circulam de forma assimétrica no espaço público ocupado pelos meios de comunicação de massa, desacompanhada de uma preocupação mais profunda com a situação política que gera esta assimetria.

Se, hoje, grande parte da formação e informação que perpetuam as formas estereotipadas de representação da diferença, sustentadas pela razão indolente citada por Boaventura Santos – que não compreende a singularidade dos modos de conhecimento diversos e provoca sua marginalização – é gerada e circula no *bios midiático*, a questão que se apresenta é como contrapor-se a esta situação. De que maneira o acesso à informação pode propiciar que esta razão deixe de ser tão preguiçosa? Como a comunicação pode ser

propulsora ou facilitadora do conhecimento crítico? Em que medida se pode pensar na pluralidade dos processos de comunicação social?

Quando afirmamos a necessidade de uma comunicação plural, que valorize a diversidade de modos de explicação da realidade, ou, ainda, que dê voz a pontos de vista e culturas locais e por vezes marginais, não queremos incorrer no que Martin-Barbero chama de “marginalismo do alternativo” (MARTIN-BARBERO, 1990, p. 11) e sua crença em uma autêntica comunicação que só se produziria fora da contaminação tecnológico/mercantil dos grandes meios. A comunicação plural pode ser entendida, como dissemos, como um processo circular com dois movimentos interdependentes, que constituem as bases de um diálogo: a fala e a escuta. Neste sentido, a comunicação plural difere da simples circulação de informações. A escuta pressupõe a disponibilidade para o questionamento da própria posição e a abertura para o aprendizado com o Outro. Com isso não condenamos toda e qualquer forma de comunicação praticada pelos grandes meios, nem concordamos com a postura de que não é possível nenhuma forma de participação ou democracia, mas apontamos e criticamos a dificuldade no estabelecimento de relações dialógicas entre emissores e receptores envolvidos nos processos de comunicação de massa. E, por isso, reconhecemos a necessidade de se pensar práticas criativas para processos comunicacionais em comunidades ou culturas locais, que não necessariamente levem a termo uma simples transposição de linguagens, suportes e técnicas empregados nos meios de comunicação de massa para o contexto comunitário, porque tal transposição pode não deixar espaço para outras e potenciais formas de interação. Neste caso, a comunicação comunitária se diferenciaria da comunicação de massa por um aumento da participação na emissão dos conteúdos e pela redução numérica do universo de receptores e, ainda, por vezes, pela abertura de brechas que possibilitem algum tipo de interação recíproca ou de diálogo. Mas, pensamos que, para ampliar o espaço do que chamamos diálogo autêntico, é preciso, também, reinventar a comunicação em contexto local segundo outras regras e outras estruturas, para que se possa exercitar efetivamente a escuta aberta das diferenças.

Experimental, portanto, processos de comunicação baseados na lógica transdisciplinar do terceiro incluído conduz à conformação de processos de comunicação circulares, em que se possa experimentar a dimensão da relação, a escuta aberta da diferença como oportunidade de ampliação e compartilhamento de pontos de vista, como vistas de diferentes pontos – tantos quantos forem os atores envolvidos no processo.

Para que esta experimentação possa efetivamente contribuir para as mudanças e reinvenção de modos de vida hoje demandados, é necessária uma abordagem radical (no sentido de ir às raízes) de reflexão e problematização dos sistemas de produção de sentido que, como dissemos, lhe sustentam, e de sua expressão nos três níveis fundamentais das relações entre diferenças no Ocidente – cultural, ambiental ou natural, e socioeconômico (que manifesta também na dimensão política).

3. Cultura e Natureza

Colher informações

“Os maiores problemas no mundo são o resultado da diferença entre como a natureza funciona e a maneira como as pessoas pensam.” Gregory Bateson

No capítulo anterior, refletimos sobre os processos de comunicação social predominantes hoje como expressões de determinadas experiências sobre a diferença – de separação e exclusão – que estão articulados a outras expressões, em diferentes níveis. Nossa reflexão nos conduziu à consideração da necessidade do fortalecimento ou reinvenção de processos de comunicação circulares, locais e plurais, que expressem e reforcem lógicas de inclusão.

No contexto da necessidade urgente de transição para sociedades mais justas e sustentáveis, diante da convergência de múltiplas crises na atualidade – em especial das consequências catastróficas e ameaças decorrentes das formas ocidentais de dar sentido e se relacionar com a natureza, como domínio separado ou oposto ao humano – como pensar e experimentar estes processos de comunicação inclusivos? Uma comunicação que expresse outras lógicas de relação com as diferenças vai também expressar uma outra relação com a natureza, de não-separação; em outras palavras, esta comunicação deve ser baseada ou incorporada na natureza – entendida aí em sentido amplo.

Neste capítulo, nossa intenção é dirigir nosso olhar para o nível ambiental, ou natural, da produção de sentido sobre diferenças, no Ocidente, aprofundando a compreensão sobre como a racionalidade unidimensional, e a violência epistêmica, estão estreitamente associadas à experiência de separação da natureza. A dominação do Outro, a colonização dos saberes, a hierarquização entre culturas, é uma das faces de expressão de determinada visão de mundo, que também se manifesta na dominação da natureza. Para Vandana Shiva,

O colonialismo não desapareceu. Na verdade, ele retornou como recolonização. O colonialismo retornou como globalização. Globalização

é pior porque, enquanto mantém todas as velhas formas de dominação dos poderes ocidentais sobre as culturas não-ocidentais, o que temos é um acréscimo: a colonização da vida ela mesma. (...) O que está sendo colonizado agora é o espaço interno dos seres vivos, dos seres humanos, dos animais e plantas. Em adição a todo o velho estilo de colonialismo, este colonialismo é uma colonização do futuro ele mesmo. Ele está nos negando um futuro. (SHIVA in JOUBERT e ALFRED, 2007, p. 278, tradução nossa)

Consideramos que o nível fundamental da experiência da diferença como separação, na cultura ocidental, é o da relação entre ser humano e mundo natural. Assim, pensar em processos de comunicação que favoreçam e sejam a expressão da revisão da lógica e das experiências de separação, nos conduz ao aprofundamento da genealogia dos modos de produção de sentido sobre a diferença, também nesta expressão fundamental. A cisão cultura-natureza está na raiz das crises contemporâneas. Se a reinvenção e experimentação criativa de processos de comunicação pode apoiar o desenvolvimento de soluções – ainda que locais – para estas crises, pensar esta relação pode ser um caminho estratégico.

3.1 O desencantamento do mundo

A abordagem transdisciplinar, ao repensar os termos das relações entre as diferenças no Ocidente – por exemplo, entre homem e mundo, cultura e natureza, real e irreal, sujeito e objeto, racionalidade e irracionalidade – contribui para a ampliação e realimentação das reflexões sobre o processo de *desencantamento do mundo* levado a cabo pela racionalidade unidimensional própria da cultura Ocidental clássica-moderna.

A noção de desencantamento do mundo é aporte conceitual para a compreensão de mudanças significativas na visão de mundo, no corpo de conhecimento e nas práticas que marcaram a modernidade, especialmente percebidas na relação ser-humano/natureza.

A reflexão sobre um mundo desencantado é apresentada primeiramente na obra do sociólogo alemão Max Weber. “‘Desencantamento’, em alemão *Entzauberung*, significa literalmente ‘desmagificação’” (PIERUCCI, 2003, p. 7). Antônio Flávio Pierucci comenta que, segundo Hans Gerth e Charles Wright Mills, organizadores de uma conhecida coletânea de textos de Weber, o sociólogo foi buscar em Friedrich Schiller a expressão *desencantamento do mundo*, ao refletir sobre a mudança nas atitudes e mentalidades humanas impulsionada pelo processo de racionalização (PIERUCCI, 2003, p. 28). Outros autores citam a mesma

filiação, embora, ainda segundo Pierucci, existam controvérsias a este respeito (PIERUCCI, 2003, p. 30). Uma das grandes teses weberianas, a do “desenvolvimento peculiar do racionalismo de domínio do mundo (*Weltbeherrschung*)” (PIERUCCI, 2003, p. 20), é acompanhada e remete ao “*desencantamento esclarecido da natureza*, com todas as contradições e irracionalidades que esse modo de relação com o mundo implica e acarreta” (PIERUCCI, 2003, p. 23).

Weber é lembrado como “o homem que fez da ideia de desencantamento não meramente um tema importante para pensar a vida moderna, mas talvez o mais essencial aspecto da modernidade” (GOLDMAN apud PIERUCCI, 2003, p. 8). Nesta reflexão, o desencantamento é entendido como “a emergência do racionalismo ocidental em meio a um processo de racionalização generalizado mas heterogêneo” (PIERUCCI, 2003, p. 27).

Weber usa a metáfora do “jardim encantado” (*Zaubergarten*) para se referir às relações pré-modernas entre homem e natureza (PIERUCCI, 2003, p. 32). Esta metáfora, para Pierucci, evoca uma “visão algo etnocêntrica que em suas pesquisas históricas fora elaborando das grandes civilizações asiáticas: *encantadas*, porquanto *dominadas* pela magia, *paralisadas* pelo tabu” (PIERUCCI, 2003, p. 33).

Neste capítulo, vamos explorar, à luz da abordagem transdisciplinar, algumas perspectivas e elaborações sobre a questão do desencantamento do mundo e da natureza, em sua relação com a problemática da hierarquização dos saberes e da pretensão universalizante da razão e da ciência: a da perspectiva teórica crítica dos pensadores pertencentes ao projeto intelectual que se convencionou chamar de *Escola de Frankfurt*; e dos pensamentos de Serge Moscovici, Michel Maffesoli, Felix Guatarri e Arne Naess.

A perspectiva teórica crítica da Escola de Frankfurt teve como um de seus temas centrais o desencantamento do mundo. Em sua “*Dialética do Esclarecimento*”, Adorno e Horkheimer afirmam que “o programa do Esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 20). O Esclarecimento (*Aufklärung*) não é visto como um momento de liberação das forças obscurantistas da religião, mas é pensado sob o signo da negatividade (ORTIZ, p. 2). Para Adorno e Horkheimer, o Esclarecimento é o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência: “No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela

fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 21). Também segundo Martin Jay, o alvo da “Dialética do Esclarecimento” foi toda a tradição iluminista, ou “o processo de desmistificação supostamente libertário que Max Weber havia chamado de desencantamento do mundo” (JAY, 2008, p. 324).

O Esclarecimento leva a uma atitude de controle diante do mundo e gera um conhecimento manipulatório, que reduz a interpretação do real a um esquema de previsibilidade e termina por eliminar as diferenças. Para Ortiz (s/d, p. 2), a crítica de Adorno e Horkheimer à racionalidade subjacente ao Esclarecimento é uma crítica ao processo de uniformização dos saberes e das práticas. É também uma crítica à racionalidade restritiva e instrumental. Nas palavras dos pensadores da Teoria Crítica, “o esclarecimento é totalitário” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, pg.22).

O desencantamento do mundo é um processo de retirada da subjetividade da natureza, e de sua conversão – e em seguida também a do próprio ser humano – em objetos. Homem e natureza são reificados ao serem vistos como máquinas, cujo conhecimento – e conseqüente dominação – é possível através de leis fixas. Segundo Thompson, para a Teoria Crítica, “(...) o processo do Iluminismo, que procurou controlar o mundo através da dominação técnica da natureza, culminou numa totalidade social racionalizada e reificada em que os seres humanos não são os senhores, mas os servos e as vítimas cuja consciência foi acorrentada pelos produtos da indústria cultural” (THOMPSON, 1998, p. 135).

É justamente a separação ou o conflito entre o homem e a natureza, e a visão do mundo natural, como um “outro, externo e inferior”, especialmente no Esclarecimento, (JAY, 2008, p. 325) que constitui, a partir de um certo momento, para a Escola de Frankfurt, o motor da história, em substituição à ideia do conflito de classes (JAY, 2008, p. 321). Para Adorno e Horkheimer, ainda segundo Jay (JAY, 2008, p. 329), a negação inicial da unidade do homem com a natureza, anterior ao Iluminismo, e que constitui o processo mais abrangente do Esclarecimento, estava na origem de todas as inadequações posteriores da civilização. Em outras palavras, a crise da civilização do Ocidente teria como elemento central a alienação do homem em relação à natureza – tendência que parecia quase irreversível. Segundo Duarte (2004, p. 27), a Teoria Crítica considerou que “(...) o caminho para a consolidação do poder sobre a natureza se caracteriza por uma desistência, por parte do gênero humano, de buscar um sentido para a vida. O mundo se torna um campo

de exploração sistemática a partir de um entendimento que se restringe cada vez mais, buscando sempre a redução da multiplicidade das coisas à unidade do pensamento.”

Mas “a manipulação instrumental da natureza pelo homem levava, inevitavelmente, a uma relação de mesmo tipo entre os homens. A objetificação do mundo havia produzido um efeito similar nas relações humanas” (JAY, 2008, p. 326). Ainda segundo Jay, (JAY, 2008, p. 331), “O homem como medida de todas as coisas significava, intrinsecamente, o homem como senhor da natureza. Paradoxalmente, a ênfase exagerada na autonomia humana levava à submissão do homem, à medida que o destino da natureza se tornara o dele próprio”. A Teoria Crítica enxerga uma correlação entre a distância entre homem e natureza (problema primordial da crise da civilização), entre sujeito e objeto (pressuposto da abstração), no nível da interpretação do mundo, e a distância entre o senhor e seu dominado, no nível das relações socioeconômicas. Rodrigo Duarte comenta: “A universalidade dos pensamentos, tal como a lógica discursiva a desenvolve, a dominação na esfera do conceito, eleva-se ao fundamento da dominação na realidade” (DUARTE, 2004, p. 28). A experiência de separação homem/mundo é elaborada como relação de dominação nesta distância entre senhor e dominado, ser humano e natureza, sujeito e objeto. Trata-se de afirmar a diferença através da ação de subjugar o outro; subjugar é se impor, é vontade de ser maior.

Ao apontar a separação não dialética homem/natureza como núcleo da crise da civilização, Adorno e Horkheimer em certo sentido problematizam os modos de atribuição de sentido às diferenças no Ocidente, ou a lógica de exclusão e separação. A crítica a esta separação não significa que os autores compartilhassem da visão oposta, como Hobbes e outros pensadores do Iluminismo, que identificavam totalmente homem e natureza. Para Jay (JAY, 2008, p. 322-323), mesmo a crítica frequente de Horkheimer ao legado do dualismo cartesiano no pensamento ocidental não levou a uma adoção do princípio de identidade absoluta. O autor afirma também que “a ênfase da teoria crítica na não-identidade [entre homem e natureza] nunca significou uma separação absoluta entre sujeito e objeto” (JAY, 2008, p. 322-323).

A questão central para a Teoria Crítica torna-se, então, a da reconciliação entre homem e natureza. Entretanto, ainda segundo Jay, na época em que este problema é colocado (nos anos 40), “nenhum trabalho da Escola de Frankfurt trouxe uma orientação programática sobre métodos para modificar a sociedade. (...) A reconciliação com a

natureza era o objetivo óbvio, mas o que isso significava nunca foi plenamente explicitado” (JAY, 2008, p. 332). Certamente, como dissemos, esta reconciliação não implicava a identidade total entre homem e natureza. A não-identidade impedia a redução do sujeito ao objeto, e vice-versa: “A utopia da reconciliação não seria preservada na unidade do objeto e da percepção, mas sim na oposição reflexiva entre eles, afirmaram Horkheimer e Adorno.” (JAY, 2008, p. 333). Esta reconciliação levaria a uma superação do abismo entre ciências naturais e ciências sociais. A Teoria Crítica era sumamente crítica “quanto ao que se fazia passar por razão no mundo moderno” (JAY, 2008, p. 337). A reconciliação implicava, também, numa tomada de consciência acerca de si e na “ressurreição do passado perdido” (JAY, 2008, p. 333), que contribuiriam para o processo de emancipação. E este passado está relacionado, de algum modo, com a experiência mítica. Uma abordagem transdisciplinar pode constituir uma possibilidade de aprofundamento destas reflexões, cuja direção foi indicada pela Teoria Crítica, na medida em que ela permite uma abertura a outros modos e experiências de relação com a natureza.

Ainda na “Dialética do Esclarecimento”, Adorno e Horkheimer trabalham com a epopeia homérica sobre o herói Ulisses – parte herdeira da visão de mundo mítica, parte proto-romance “racionalizado” – pensando o herói como precursor do Esclarecimento: ao atar-se ao mastro do navio para não sucumbir ao canto das sereias, mas também para não deixar de fruir dele, Ulisses recusa-se a atender o chamado de uma outra ordem que põe em risco a racionalidade de seu próprio mundo (ORTIZ, p. 11). Ulisses, ao lutar contra a dominação mítica do destino, foi forçado a negar sua união com o todo (JAY, 2008, p. 329). A problemática da cisão entre homem e natureza, e da necessidade de reconciliação – ou a problemática das identidades e diferenças, está já aí esboçada.

Segundo Rodrigo Duarte, Horkheimer e Adorno rejeitam a visão de que a racionalidade é o perfeito contraditório da mitologia e propõem a ideia de que “os mitos são uma antecipação – mesmo que precária, em virtude dos poucos recursos técnicos das sociedades em que florescem – da racionalidade que faz dos meios os fins últimos da existência humana, em suma, da racionalidade instrumental” (DUARTE in ADORNO, 2007, p. 13). Para Adorno e Horkheimer, “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO E HORKEIMER, 1985, p. 15). Cumpre colocar a questão sobre de que modo a Teoria Crítica compreende ou interpreta o mito e a mitologia, e quais são os modos de compreensão das dinâmicas de identidades e diferenças aí implicados.

Adorno e Horkheimer pensam que a intenção de dominar a natureza preexistiu em muito a posse dos meios eficazes para concretizar a dominação, e esta intenção de dominação estaria já presente na experiência mítica (DUARTE in ADORNO, 2007). Os autores defendem a tese de que “o esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 29), e de que a explicação da realidade, tanto no mito como na ciência, é a conversão da expressão do medo do homem diante desta realidade, e de seu impulso de dominação.

A ideia de que o mito é uma antecipação *precária* do Esclarecimento implica já uma hierarquização entre mito e razão, e uma desvalorização do primeiro. Outras interpretações, talvez mais complexas, sobre a experiência mítica, são feitas, por exemplo, por Mircea Eliade e Joseph Campbell¹². Estes autores consideram o mito não como uma narrativa, segundo a interpretação racional ou ocidental: o mito não é simplesmente contado ou narrado, e, como tal, “absorvido” racionalmente, mas experimentado e vivenciado ritualmente, por diferentes níveis de percepção. Numa interpretação transdisciplinar, tal experiência, complexa, mobilizaria outras funções psíquicas usualmente não envolvidas na “escuta” de uma narrativa. Para Eliade (ELIADE, 1994), o homem dito “primitivo” experimenta o mito como *a realidade* por excelência, domínio do sagrado. E este domínio não está oposto ou irreversivelmente separado da experiência cotidiana, profana. De forma diversa, Adorno e Horkheimer, ao considerarem o mito como uma experiência que, de *relato* tornou-se, muito cedo, *doutrina* (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 23), ou ao verem a magia como “pura e simples inverdade” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 24), ou como “ilusão” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 26), podem estar projetando sobre a experiência mítica modos de compreensão próprios da racionalidade ocidental, da lógica aristotélica. Em um outro trecho, os autores falam da contradição que veem na experiência mítica: “quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do *mana*, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985., p. 29). Adorno e Horkheimer exprimem como contradição o que a abordagem transdisciplinar interpretaria como diferentes níveis de realidade e de percepção, cujas articulações são compreendidas através da lógica do terceiro termo incluído.

¹² Ver, por exemplo, ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1994, e CAMPBELL, Joseph. As Márcaras de Deus – Mitologia Primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992.

A perspectiva transdisciplinar considera o mito segundo a sua lógica própria, específica, diferente da lógica racional, em especial no que diz respeito ao princípio da não-contradição. Assim, a proposição da Teoria Crítica, de que os mitos em certa medida antecipam o Esclarecimento, e já são tentativas de dominação da natureza com o objetivo de se proteger de seus caprichos, difere de uma compreensão transdisciplinar da especificidade da experiência mítica, fundada numa experiência primária do sagrado. Antes, tal ideia pode ser vista como uma tentativa de compreensão da experiência mítica segundo critérios próprios à racionalidade ocidental. Considerando a lógica específica do mito, em especial no que diz respeito ao ordenamento das identidades e diferenças, podemos interpretar, numa abordagem transdisciplinar, que nesta experiência não há que dominar a Natureza para se proteger, pois não há Natureza como um domínio apartado da experiência humana. O Cosmos é integrado, e sua multiplicidade e complexidade manifesta-se em diversos níveis de realidade, apreendidos por diversos níveis de percepção. No mito, como dissemos, não haveria separação ontológica entre um domínio humano, um domínio natural e um domínio sagrado. Adorno e Horkheimer também assinalam esta singularidade da experiência mítica das diferenças, ao falarem sobre o princípio religioso do *mana*: “o que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 29). Talvez se possa dizer que o mito expressa mais uma busca de religação, de reintegração com a natureza, diante de uma “nascente” e crescente experiência de distanciamento; ou, ainda, as primeiras reações diante de uma “rudimentar” percepção de si (ser humano) como identidade distinta e, a partir de algum momento, separada da totalidade Cósmica, da natureza (hoje dizemos). Quando os mitos perdem sua força e centralidade como elemento estruturador da vivência cotidiana, a experiência da necessidade de religação (*re-ligare*) conduz ao desenvolvimento das práticas religiosas.

O Artigo 10 da Carta da Transdisciplinaridade (NICOLESCU, 1999, p. 162) afirma que “a transdisciplinaridade conduz a uma atitude aberta em relação aos mitos, às religiões e temas afins, num espírito transdisciplinar”. A perspectiva transdisciplinar considera que os diversos complexos de explicação da realidade correspondem a percepções e interpretações diversas da realidade, e em si não são melhores ou mais válidos uns que os outros. Nesta abordagem, o mito não é um estágio anterior de uma história linear evolutiva da humanidade; a experiência mítica é presente também agora; seus elementos são partes constituintes da psique. O mito não teria sua origem no temor diante da natureza

desconhecida, ou na necessidade de dominá-la, manifestas em reverência, mas na experiência imediata, primária, da unidade homem-natureza-sagrado. Sua função seria a reatualização da experiência desta unidade.

A abordagem transdisciplinar reconhece a especificidade do mito, sua diferença, sua singularidade, sua lógica própria, apreensível por suas aproximações com a lógica transdisciplinar do terceiro termo incluído. Conforme assinalamos, a lógica mítica determina um modo próprio de produção de sentido sobre as identidades e diferenças, marcado pela não oposição e pela harmonização. Uma expressão desta lógica pode ser percebida, como dissemos, no estatuto da palavra na experiência mítica, ou na relação entre linguagem e natureza. A palavra dita “eficaz”, a fórmula mágica, que exerce efeito quase sempre direto sobre a realidade, só é possível em um sistema de interpretação do mundo em que linguagem e natureza (*logos* e *physis*) não são percebidos como domínios separados ou opostos. A este respeito, as interpretações da Teoria Crítica e da abordagem transdisciplinar parecem convergir: Adorno e Horkheimer afirmam, a respeito das interpretações de Freud acerca do mito, que “não pode haver uma ‘superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade’, quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 25). Para os autores, a atribuição à magia, por Freud, de uma “confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo” é anacrônica (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 25).

Mais recentemente, podemos encontrar outras perspectivas sobre a questão das relações entre ser humano e natureza, do desencantamento do mundo, e da crítica à hierarquização dos saberes e à pretensão universalizante da razão e da ciência nas contribuições relevantes de outros pensadores, com tendências e posições distintas ou convergentes. Em nossa pesquisa, detivemos nosso olhar principalmente sobre os trabalhos de Serge Moscovici, Felix Guatarri, Michel Maffesoli, e Arne Naess.

Para Moscovici, Weber leu a história do Ocidente como a história do esquecimento da natureza. A noção weberiana de desencantamento do mundo trata da dissolução dos laços com a natureza: Weber fala da passagem de uma natureza mágica a uma economia racional. Moscovici acrescenta: “de qualquer maneira que se efetue a dissolução do laço com a natureza, a mutação de um homem-natureza em homem-máquina parece ser a condição inelutável da existência separada e autônoma da sociedade” (MOSCOVICI, 2007, p. 116).

O autor afirma que “desencantar o mundo é, primeiramente e, sobretudo, desencantar os saberes do mundo” (MOSCOVICI, 2007, p. 85). E questiona:

Podemos imaginar uma desordem mais radical que o desencantamento do saber que submete toda a razão em busca de verdade?(...) E na medida em que a razão é uma e os erros são múltiplos, a ciência moderna se arroja o monopólio da verdade e desqualifica todas as outras formas de conhecimento, do senso comum à filosofia, às artes, às religiões, dos saberes práticos e das tradições. (MOSCOVICI, 2007, p. 86)

A ciência “exige da razão que ela sacrifique o corpo dos saberes vivos e partilhados de uma geração à outra, decretando que eles são menos verdadeiros que a verdade”. (MOSCOVICI, 2007, p. 86). O desencantamento do mundo pode ser visto como o resultado deste processo de contínua exclusão dos saberes do campo da produção do conhecimento verdadeiro, da retirada de legitimidade das diferentes formas de se perceber o mundo e produzir sentido sobre ele. Apenas a razão, instrumento da ciência, pode e consegue compreender e dizer a verdade; às artes, às tradições e ao senso comum resta um segundo plano. Em seu lugar habitam, na modernidade, a técnica e a organização racional do conhecimento. Para Moscovici, o desencantamento do mundo revela o mal estar de nosso tempo (MOSCOVICI, 2007, p. 87), e é uma metáfora da passagem da magia à ciência, um processo de *desmagificação*, “visando liberar a natureza do animismo, (...) como também do antropomorfismo” (MOSCOVICI, 2007, p. 85). O autor acrescenta, ainda, que “o desencantamento das crenças antropomórficas altera profundamente nossas relações com a natureza” (MOSCOVICI, 2007, p. 90).

Esta alteração na relação com a natureza expressa uma mudança de atitude: “de contemplativa, ela se tornou prática. Nós não nos interessamos mais pela natureza tal como ela é, nós nos perguntamos mais frequentemente o que podemos fazer dela” (MOSCOVICI, 2007, p. 91). Este é um processo de abandono do reconhecimento do valor intrínseco das formas de vida não-humanas, alimentado pela retirada da dimensão de subjetividade da natureza, reduzida agora à condição de objeto de um conhecimento verdadeiro e universalizante, que exclui quaisquer outros pontos de vista produzidos por lógicas outras. As condições de produção deste conhecimento verdadeiro são moldadas pela crença (não assumida como tal, mas tida como elemento dado e não questionado) na distância e separação entre o sujeito conhecedor (o humano) e objeto a ser conhecido (a natureza, por excelência). O foco está nas extremidades da polaridade homem-mundo, e negligencia-se, em acordo com a lógica do terceiro excluído, a interdependência, o aspecto relacional, aquilo que está entre, o que há em comum. Para Moscovici, “nosso mundo tem

a uniformidade como característica, e uma independência relativa dos fatos, uns em relação aos outros” (MOSCOVICI, 2007, p. 88).

Tanto a distância e separação entre homem e mundo, cultura e natureza, sujeito e objeto, quanto a escolha de um modo de produção de conhecimento privilegiado acompanhada da exclusão de outros modos, são diferentes modulações e expressões de um mesmo pensamento dicotômico: “a dicotomia absoluta dos fatos e dos valores prevaleceu numa tal evidência no interior do mundo desencantado, que ela não poderia deixar de ser ratificada pela racionalização sistemática de uns e exclusão de outros” (MOSCOVICI, 2007, p. 88). Esta exclusão é bem apresentada por Boaventura Sousa Santos, como vimos, como um *desperdício*. Moscovici acrescenta, ainda, que “nossa sociedade racionaliza todos os aspectos da existência e apaga as singularidades ancestrais, descartando seus valores e seus fins” (MOSCOVICI, 2007, p. 95). A dimensão da reverência pela natureza e por todos os aspectos de vida, própria destas singularidades ancestrais que marcaram o mundo *encantado*, é esvaziada.

A respeito da imagem da civilização moderna, que “nasceu da união entre a mecânica e o espírito mecânico”, Moscovici apresenta o que ele chama de uma experiência singular: a natureza não se assemelha à natureza, “como se ela devesse necessariamente ser aquilo que ela não é: o mundo das forças impiedosas ou inimigas contra as quais devemos lutar, a fim de dominá-las” (MOSCOVICI, 2007, p. 83). Mas “ao viver e trabalhar, os homens e a natureza são e constituem uma unidade, eles são a natureza e nós não temos nenhuma dúvida a esse respeito” (MOSCOVICI, 2007, p. 84).

Se hoje é possível reconhecer a unidade entre os homens e a natureza, o que fazer diante dos efeitos difundidos do longo vigor de sua separação? Moscovici pergunta: “seguir a via do desencantamento e, confiante em sua razão, deixar os homens se precipitarem sobre a natureza?” (MOSCOVICI, 2007, p. 107), e acrescenta: “nem Adorno, nem Horkheimer, nem Weber tinham uma tal certeza, e eles terminaram sem concluir” (MOSCOVICI, 2007, p. 107). Para o autor, uma saída, talvez única, é a de que a emancipação da natureza é a emancipação dos homens.

A perspectiva de Adorno e Horkheimer sobre a relação ser humano/natureza é compreendida por Moscovici como inscrita em um *naturalismo crítico*, que parte da análise da história e da representação da sociedade e da cultura das correntes políticas e sociais que modelaram a civilização moderna para criticar nossa relação com a natureza e os

problemas que decorrem disso (MOSCOVICI, 2007, p. 107, p. 102). Moscovici aponta que Adorno e Horkheimer “tornaram evidente que a dominação da natureza, que nos conduz à dominação do homem, ‘o imperialismo ilimitado dos homens’, não desemboca numa emancipação, mas, ao contrário, na incapacidade do desejo de se emancipar.” (MOSCOVICI, 2007, p. 107).

Moscovici apresenta, ainda, dois outros movimentos naturalistas, desenvolvidos diante da dissolução dos laços entre os homens e a natureza: o *naturalismo reativo* e o *naturalismo ativo*. O primeiro, o mais antigo, popular e espontâneo, sustenta que a natureza é a nossa realidade primordial, e que a ciência e as técnicas “perturbam a harmonia entre o homem e a natureza e não a substituem” (MOSCOVICI, 2007, p. 101). Para este pensamento, a modernidade mascara um traço invisível do passado, e cumpre torná-lo visível, purificando a vida na e para a natureza: o “retorno à natureza” é uma revivificação da união entre os homens e a natureza (MOSCOVICI, 2007, p. 101). Já o *naturalismo ativo* é marcado “pela vontade de uma liberação franca e exclusiva de nosso interesse pela natureza” (MOSCOVICI, 2007, p. 108-109), desejo de retorno e de uma nova relação com ela. Mas “sua lucidez o proíbe de imaginar que se possa voltar ao que foi um dia, fazer refluir a história e se fechar numa pré-história que existe por convenção” (MOSCOVICI, 2007, p. 109). Trata-se de não mais lutar contra a natureza, mas de fortalecer nossos laços com ela, nos aproximarmos, descrevendo-a e criando-a. Todos estes movimentos naturalistas, onde encontra-se hoje, para Moscovici, “a mais certa reserva de iniciativas e de ideias” (MOSCOVICI, 2007, p. 110), são encaminhamentos da questão ainda aberta: o que fazer, diante do desencantamento do mundo? Deixá-lo seguir seu curso? “Liberar a natureza é acabar com essa obsessão dos tempos modernos, que quer desencantá-la, isolá-la, como se nós não tivéssemos muita coisa em comum com ela” (MOSCOVICI, 2007, p. 116). A verdadeira tarefa dos movimentos naturalistas está na transformação de um modo de vida (MOSCOVICI, 2007, p. 117). Esta transformação está relacionada à ideia de *reencantamento do mundo*. A natureza, hoje, de forma inesperada, voltou a tornar-se preciosa para cada um de nós, porque “ela é a nossa realidade comum primordial, mas também e, sobretudo, (...) símbolo de insurreição, de luta e ruptura na virada deste milênio” (MOSCOVICI, 2007, p. 115).

O autor aponta, portanto, o reencantamento do mundo como uma nova forma de vida, uma nova cultura que nos é adequada, e que leva em conta tanto a questão natural quanto a questão social: “(...) a cultura que exclui a natureza está aparentemente

chegando ao seu fim. A natureza fará parte de toda cultura a vir. Seus contornos não são ainda perceptíveis, mas seu sentido já o é: reencantar o mundo” (MOSCOVICI, 2007, p. 117).

Moscovici aponta dois sintomas do reencantamento do mundo, que nos levam a reconhecer suas marcas nas experiências e iniciativas concretas, e não apenas a considerá-lo como um “estado de esperança” ou um “sonho acordado”. Tais sintomas são: a passagem do homem-animal ao homem-homem (MOSCOVICI, 2007, p. 117); e a coalizão dos saberes (MOSCOVICI, 2007, p. 120).

O homem-animal, fruto do mundo desencantado, é regido pela fórmula ‘a sobrevivência dos mais aptos’: esta se funda na crença de que a vida é rara e improvável, e a morte, abundante e certa (MOSCOVICI, 2007, p. 120). O homem teria por vocação conservar a vida, lutar contra a morte. Já a experiência do homem-homem favorece a vida, e busca ‘mais vida’. O homem-homem é dirigido pela invenção das formas que dá ao seu desejo na natureza, e sua vocação é fecundar a vida. Como comenta Moscovici:

A fórmula do homem ‘favorecedor da vida’ tem algo de insólito e perturbador, ela inclui entre os ‘mais vivos’, ao mesmo tempo, os que estão aptos a conservar a vida ao se ajustar à natureza naturada e aqueles que tiveram a força de resistir ou não tiveram as aptidões necessárias para seguir no fluxo, condenados a desaparecer. Em excesso ou em menor número, limitados por uma condição interna ou pela sociedade, eles estão em busca do não evidente, das opções desconhecidas, perseguindo a vida nos lugares onde se encontra escondida, a ponto de parecer ausente. (MOSCOVICI, 2007 p. 119-120)

O reencantamento do mundo tem por tarefa unificar as relações que os homens mantêm com a natureza (MOSCOVICI, 2007, p. 119). Não se trata mais de qualificar as diferentes relações com a natureza segundo a vitória dos mais aptos e o fracasso e eliminação dos não adaptados; trata-se de reconhecer e afirmar a criação de mais vida, de formas diversas, por aptos e inaptos. E esta afirmação traz o reconhecimento da legitimidade de diversas formas de conhecimento e saber. Para Moscovici, como dissemos, o segundo sintoma do reencantamento do mundo é a coalizão dos saberes.

A ciência e a tecnologia se reivindicam o centro do corrente sistema de produção de conhecimento, e “se arroja o privilégio exclusivo da razão e da verdade” (MOSCOVICI, 2007, p. 120). Este privilégio é justificado pela fórmula “a verdade não pode ser o contrário da verdade” (MOSCOVICI, 2007, p. 121), expressão do princípio de não contradição da lógica aristotélica. Mas, hoje, a necessidade de afirmar a vida, a passagem do homem-animal ao homem-homem, nos levam a reconhecer, como Bohr, o pai da física quântica, que “o

contrário de uma verdade fecunda é outra verdade fecunda” (MOSCOVICI, 2007, p. 121) – evidencia-se aí a pertinência da lógica transdisciplinar. Moscovici acrescenta, ainda, que “nessa nova atmosfera, o antigo vício transformado em virtude abre caminho à complementaridade e à pluralidade de formas de saber, portadoras de verdade” (MOSCOVICI, 2007, p. 121). E conclui: “O primeiro passo na direção do reencantamento do mundo consiste num contato e numa série de trocas que reconduzem as ciências, o senso comum e as artes em direção a domínios de realidades e de práticas, nos quais suas linguagens e suas teorias podem se reencontrar” (MOSCOVICI, 2007, p. 123).

3.2 Reencantamento do mundo e Ecosofias

Michel Maffesoli também se debruça sobre as questões do desencantamento e reencantamento do mundo. Para o pensador, os tempos modernos se constituíram ao teorizar a perda das raízes, o que desembocou no “desencanto com o mundo, cuja genealogia foi estabelecida, com exatidão, por Max Weber” (MAFFESOLI, 2010, p. 30). Segundo o autor, o projeto moderno encontrou sua fonte

no mandamento bíblico de ‘dominar a natureza’ (Gênesis, cap. 1, v. 28) no que diz respeito ao ambiente: fauna e flora, mas também poder sobre o indivíduo e o social. É sobre essa lógica da dominação que vai ser construído o mito do Progresso e do igualitarismo, que é seu corolário imediato. (...) Deve acrescentar, e não é menos importante, a especificidade cultural dessa tradição que foi o Universalismo. De São Paulo, sob um ponto de vista teológico, até o Século das Luzes, numa perspectiva filosófica, aquilo que foi o apanágio de algumas tribos nômades do Oriente Médio, depois característico de um pequeno canto do mundo, a Europa, deveria servir de critério para o mundo todo. (...) E, quando o imperador Meiji do Japão abriu seus portos aos navios europeus ou quando o Brasil escreveu em sua bandeira a célebre frase de Augusto Comte, “Ordem e Progresso”, pode-se dizer que a homogeneização do mundo chegou a atingir um apogeu jamais conhecido até então. (MAFFESOLI, 2010, p. 33)

Para Maffesoli, separação e dominação são as duas características do mito do Progresso, as raízes do paradigma moderno: “a natureza torna-se um ‘objeto’ (o que é colocado a nossa frente) dominada por um ‘sujeito’ (substancial) autossuficiente e, principalmente, que representa uma Razão soberana, fundamento do desenvolvimento científico, depois tecnológico” (MAFFESOLI, 2010, p. 71). Segundo o autor, esta racionalização generalizada da existência rompeu a participação mágica ou a correspondência mística que o homem, nas sociedades pré-modernas, mantinha com seu ambiente natural: “para ficar numa perspectiva weberiana, foi um tal desencantamento do

mundo que levou a modernidade à ideia monomaniaca de uma natureza inerte a explorar” (MAFFESOLI, 2010, p. 71). A partir daí, dominar e domesticar a natureza será o lema constitutivo da modernidade:

Origem bíblica, legitimação filosófica com Descartes e os filósofos iluministas, apogeu nos grandes sistemas sociais do século XIX, sendo o marxismo sua forma completa, é esse o processo inelutável que, durante dois mil anos, vai levar a essa devastação do mundo. A natureza não é mais um parceiro com que se pode jogar, parceiro que convém respeitar, mas sim um objeto à mercê de exploradores que pode ser violentado à vontade. Dominar, domesticar, possuir, se se retomam as ocorrências cartesianas, constituem, então, o inconsciente coletivo moderno. (MAFFESOLI, 2010, p. 72)

Maffesoli comenta a conexão entre racionalismo, representação e devastação do mundo: o “ego cogito”, compreendido como centro único de referência, coloca o mundo à distância pela representação, transformando-o, pela conceptualização, em uma imagem intelectual e cognitiva. “O mundo não existe mais como tal, mas sim enquanto representado. Daí a despoetização, a desmagificação, o desencantamento do mundo” (MAFFESOLI, 2010, p. 78); “ao reduzir a natureza a uma representação construída por um indivíduo consciente, o racionalismo tende a dominar a vida, torná-la abstrata, desligá-la do sensível” (MAFFESOLI, 2010, p. 79).

O lugar comum da doxa moderna, para Maffesoli, é uma interpretação apressada do pensamento hegeliano, segundo a qual o que é real é racional e tudo o que é racional é real.

É sobre essa base que se funda o conceito central da opinião dos eruditos, a cisão (Entzweiung): entre natureza e cultura, corpo e espírito, infraestrutura e superestrutura, a razão e o sensível...(...) É sobre esse fundamento que, progressivamente, vai colocar-se o individualismo próprio ao burguesismo moderno, bem como todas essas instituições sociais correspondentes ao contrato social que, nunca será demais lembrar, é causa e efeito de um estar junto puramente racional. (MAFFESOLI, 2010, p. 46)

Também Maffesoli concorda que a tradição ocidental repousa em todas estas dicotomizações: corpo e espírito, natureza e cultura, material e espiritual, bem e mal, falso e verdadeiro; “são numerosas as polaridades irreduzíveis que constituíram as especificidades de nossas representações do mundo” (MAFFESOLI, 2010, p. 68). É essa dicotomização do mundo que garantiu a performatividade do modelo científico. “De fato, é graças ao procedimento analítico (análisis: dissolver), que consiste em separar o todo em partes, que se pôde “explicar” a vida, natural e social” (MAFFESOLI, 2010, p. 68).

É neste contexto de cisão, e “do individualismo próprio ao burguesismo moderno”, que as elites se vangloriam porque não compreendem o desenvolvimento societal – o que, evidentemente, elas não querem admitir. Para Maffesoli, são, por isso “falsos professores e verdadeiros bandidos. (...) Porque, aproveitando-se de sua posição — eles detêm o poder legítimo para dizer, publicar, escrever, agir, organizar —, continuam a instilar e a pôr em prática as ideias de um mundo que acaba, cegos que são para o mundo que começa” (MAFFESOLI, 2010, p. 46). Esta intelligentsia tem saudades do grande momento que foi o progressismo moderno e, por ressentimento, é incapaz de apreender a sensibilidade ecológica redescobrimo uma inegável força e vigor (MAFFESOLI, 2010, p. 61).

Este mundo que começa pode ser percebido nos sinais da inversão do racionalismo abstrato em razão sensível, que baseia-se não mais na representação, mas na “imaginação criadora em que a experiência unificadora reencontra uma força e um vigor renovados. A natureza, então, não é mais um objeto inerte a representar e, depois, a explorar, mas sim uma surrealidade vivente. Aqui estamos no cerne da solidariedade orgânica própria da sensibilidade ecológica” (MAFFESOLI, 2010, p. 80).

Esta sensibilidade admite que possa existir um relacionamento com a natureza que seja diferente de um simples desenvolvimento, e que o ativismo, o produtivismo, o voluntarismo – a marca da modernidade – chegaram a seu ponto de inversão. A sensibilidade ecológica, possível através da razão sensível – que não se opõe à racionalidade, mas ao racionalismo; é uma razão complexa – é o reconhecimento de que sem a matriz da natureza nada poderia produzir-se, crescer, ou simplesmente ser (MAFFESOLI, 2010, p. 84-85).

A sensibilidade ecológica está associada a um processo de retorno às raízes. Maffesoli vê na “efervescência tribal contemporânea” a afirmação de que existe uma bondade intrínseca no ser humano, e que a terra – estojo dentro do qual ele se situa – é desejável (MAFFESOLI, 2010, p. 36). Estes são sinais do consentimento dado a esta terra, a este tempo presente, cuja origem não está em uma criação externa, mas está aí como um dado que convém aceitar. “É verdade que tudo isso não é conscientizado, nem mesmo verbalizado como tal. Mas fortemente vivido no retorno às tradições, religiosas ou espirituais, no exercício da solidariedade no dia a dia, na revivescência de forças primitivas. O que leva à (re)valorização dos instintos, das éticas, das etnias” (MAFFESOLI, 2010, p. 35). Ou a aceitação de que o mundo não é o céu na terra ou o inferno na terra; é a terra na terra

(MAFFESOLI, 2010, p. 35). Para Maffesoli, esta “volta às raízes”, como enraizamento dinâmico simbolizado pela figura de Dionísio (um deus subterrâneo, autóctone), mobiliza energia para o viver aqui e agora. “É um enraizamento desses, cujas expressões são inúmeras, que pode permitir que se fale de um real reencantamento do mundo. Momento em que o jogo assume o lugar do político” (MAFFESOLI, 2010, p. 30). Esta imanência, então, para o autor, leva a uma perda de vigor da política; transfigurada e convertida em doméstica, transforma-se em ecologia. Trata-se de proteger da devastação a que fomos acostumados pela modernidade.

As maquinações deste homem, “senhor e possuidor da natureza” segundo a expressão de Descartes, levaram à devastação que se conhece. As tribos, mais prudentes, mais precavidas também, dedicam-se a “maquinar” menos os outros e a natureza, e é isso que forma sua inegável especificidade. (MAFFESOLI, 2010, p. 36)

Esta volta às raízes, agora requalificadas pelas novas tecnologias de comunicação, expressa o que o autor chama de um ideal comunitário em gestação – que, para ser pensado, apela a uma audácia intelectual. Aquilo que os filósofos da Idade Média chamavam de unicidade, expressando uma coerência aberta, poderia ser uma boa maneira de compreender uma ligação, um vínculo social fundado na disparidade, no policulturalismo, na polissemia” (MAFFESOLI, 2010, p. 39). A audácia exigida do pensamento permite apreender que o ideal comunitário das tribos pós-modernas, ao contrário da “solidariedade puramente mecânica que foi a marca da modernidade”, se baseia no “retorno de uma sólida e rizomática solidariedade orgânica” (MAFFESOLI, 2010, p. 39).

Contra a *verticalidade*, símbolo da dominação sobre a natureza, opõe-se a *espiralidade*, “que segue os meandros das eflorescências naturais ou o labirinto do vivido” (MAFFESOLI, 2010, p. 100).

É assim que, à esquizofrenia oficial, corresponde, tal como um ruído de fundo, eu disse um ruído do mundo, o desejo de inteireza. Característica, se é que há uma, da pós-modernidade. É assim que se pode compreender a estranha, persistente e difusa sensibilidade ecológica. No totalitarismo econômico e financeiro, tudo parece contradizê-la e ela continua, mesmo assim, teimosa, a expressar-se nas manifestações violentas ou na banalidade da vida de todo dia. É essa atitude instituinte, em estado nascente, que se pode qualificar de holística, termo utilizado por Durkheim para designar o aspecto global da vida social. (...) É esse aspecto holístico das coisas que remete a um pensamento orgânico. Onde, aquém e além das hierarquias, das separações e das distinções, comuns à sociologia estabelecida, há a preocupação em reconhecer as

múltiplas e necessárias interatividades, ações-reações da realidade global. (MAFFESOLI, 2010, p. 99)

Para Maffesoli, talvez seja este conhecimento que renasce como uma espécie de ecosofia, “que não consegue, seguramente, teorizar-se, mas que, na vida cotidiana, vive-se na moradia, na alimentação, na vestimenta”. (MAFFESOLI, 2010, p. 101).

Nesses diversos elementos que formam a verdadeira cultura, não são mais a separação e o corte que prevalecem, não é mais a razão universal que vai servir como padrão. Muito pelo contrário, o que subjetivamente se capilariza nas práticas cotidianas é a preocupação com a conjunção. O corpo e o espírito intimamente mesclados. O materialismo e o misticismo não mais como opostos. (...) A lógica da conjunção está na ordem do dia. É esse o âmago dessa ecosofia que está em pauta. (MAFFESOLI, 2010, p. 101-102).

Maffesoli insiste que estas são práticas da vida corrente, muito mais vividas do que pensadas, e pouco reconhecidas pelas instituições sociais. “Mesmo a ecologia política que permanece no jogo obsoleto dos partidos políticos é estranha à ecosofia, exatamente no que ela fica obnubilada pelas fendas e dicotomias que fizeram a alegria das teorias modernas” (MAFFESOLI, 2010, p. 102).

Esta ecosofia – um autêntico e alegre “Apocalipse” (Revelação), no qual a “lei do pai” horizontaliza-se em “lei dos irmãos” (MAFFESOLI, 2010, p. 14) – é compreendida como a “sabedoria da casa comum” (MAFFESOLI, 2010, p. 12). Este Apocalipse clama “pela elaboração de um pensamento radical, no lugar de nossa habitual e moderna atitude crítica” (MAFFESOLI, 2010, p. 52). O contexto de surgimento da ecosofia é o da saturação de um universalismo eurocentrado, e a expansão de um politeísmo, ou policulturalismo. Para Maffesoli, este movimento encontra resistências na tentativa de salvar, por medo ou dogmatismo (através de ideias como modernidade tardia, sobremodernidade, etc.), “os valores que foram elaborados num dado momento (séculos XVII-XIX) num dado lugar: a Europa. Valores próprios do contrato social e que são apresentados como universais, aplicáveis sem distinção em todos os lugares e todos os tempos” (MAFFESOLI, 2010, p. 14). Maffesoli insiste, com Maquiavel, na dificuldade de a tradição ocidental aceitar a coincidência de opostos (MAFFESOLI, 2010, p. 12). Este contrato social de essência racional, que privilegiou o cérebro, domesticou e marginalizou paixões e emoções, e estabeleceu-se a partir do século XVIII, está, para o autor, sob todos os aspectos, totalmente saturado. A lei do Pai, a do Estado onipotente, a do patriarcado e da predominância masculina, está superada. De “contrato” passamos a “pacto”, regido pelo consenso (cum sensualis), que

não se reduz à racionalidade, mas comporta uma forte carga emocional (MAFFESOLI, 2010, p. 52-53).

A mãe terra, “Gaia”, recupera sua honra e a lei dos irmãos, feita de horizontalidade, tende a reencontrar alguma força e vigor. É esse o desafio que a socialidade pós-moderna nos faz. Ela é mais autóctone, vinculada a esta terra, mais sensível também: os humores individuais e sociais ocupam nela um lugar de destaque. (MAFFESOLI, 2010, p. 53)

Para Maffesoli, em tempos de mudança, a fala verdadeira “é, antes, um escutar. Escutar o advento do que está ali. É assim que Fernando Pessoa define a ‘sociologia das profundezas’ capaz de expressar, de dar forma, àquilo que, vindo de muito longe, fala através de nós” (MAFFESOLI, 2010, p. 61). Estamos passando de um progressismo que foi vigoroso e deu bons resultados, mas que se torna um pouco doentio, para uma “progressividade que reinveste em “arcaísmos”: povo, território, natureza, sentimentos, humores... que pensávamos ter deixado para trás” (MAFFESOLI, 2010, p. 61). Para o autor, “pode-se mesmo dizer que não é possível pensar sem a recordação das raízes. Outro modo de relembrar a comunhão estrutural com a natureza” (MAFFESOLI, 2010, p. 65).

A lembrança da comunhão estrutural está ligada à transição da ênfase no indivíduo para a ênfase no relacionamento – que, como vimos, expressa outros modos de dar sentido a identidades e diferenças:

O “estar-aqui”, o *Da-sein* heideggeriano, só pode ser compreendido como relacionamento: não mais *principium individuationis*, individualização moderna, mas *principium relationis*, ou seja, o que me relaciona a um conjunto mais vasto: o grupo, a fauna, a flora, o odor, o tocar, sem esquecer o sentido genésico. Pelo *relacionamento*, todo o mundo só existe pela relação com a alteridade. (MAFFESOLI, 2010, p. 89, grifo do autor)

Este deslocamento traz consigo “a expansão de si”, ou o “situar-se em um si mesmo mais vasto”, ou o retorno a uma organicidade cósmica, “em que uma pessoa qualquer só pode compreender-se em função de um conjunto mais vasto onde tudo e todos se unificam” (MAFFESOLI, 2010, p. 89).

No que diz respeito à produção de sentido sobre as relações ser humano e natureza, este pensamento de Maffesoli tem algumas afinidades com a ideia de pensamento participativo de David Bohm, com o pensamento sistêmico de Gregory Bateson, e com a ecosofia de Arne Naess, em especial com o conceito de *gestalt* – que serve de base ao movimento da *ecologia profunda*, como veremos adiante. O que estes

pensadores tem em comum é o questionamento e a requalificação das relações construídas no Ocidente entre identidades e diferenças a partir de cisões, dualismos e dicotomias.

Bohm apresenta o pensamento participativo, como vimos brevemente no capítulo anterior, como a forma de produção de sentido predominante nas culturas humanas, durante um longo tempo. Esta experiência é a de participação na natureza: havia, e em certo sentido, uma consciência da participação do pensamento na natureza. A possibilidade de influência direta da linguagem sobre o mundo, operada através dos mitos e fórmulas mágicas, é um exemplo do pensamento participativo. De acordo com Bohm, para o pensamento participativo a pilhagem do planeta parece um absurdo, porque nosso ser partilha da Terra, pela qual somos nutridos; não temos uma existência independente. Para Bohm, o problema ecológico deve-se ao pensamento: nós pensamento que o mundo está aí para que possamos explorá-lo, que ele é infinito, e que não importa o que fizermos, a poluição vai se dissolver de qualquer maneira (BOHM, 1996, p. 11). O autor trabalha com a ideia de três dimensões da experiência humana: individual, coletiva, e cósmica (BOHM, 1996, p. 103-104). A perda da conexão com a dimensão cósmica (natureza) hoje, explica as sérias crises ambientais (BOHM, 1996, p. 104).

Estar em relação é um aspecto crítico do pensamento de Bateson. Para o autor, nós vivemos em mundo que feito apenas de relações; como exemplo, Bateson usa a figura da mão: a linguagem nos ensina que temos cinco dedos, mas o que é verdadeiramente importante aí não são os dedos (coisas) em si, mas as quatro relações entre pares de dedos (BATESON, 2000). A divisão das coisas em partes, segundo Bateson, é uma conveniência.

Ao pensar sobre o comportamento humano destrutivo dos sistemas ecológicos naturais, ele lança a questão: o que há com o nosso modo de perceber que nos faz não enxergar a delicada interdependência em um sistema ecológico, que lhe dá sua integridade? Porque não a vemos, a rompemos. Para Bateson, a totalidade do nosso pensamento sobre a o que somos e o que outras pessoas são precisa ser reestruturado.

De acordo com o autor, se continuarmos operando em termos de um dualismo cartesiano ‘mente versus matéria’, provavelmente também veremos o mundo em termos de ‘Deus versus homem’; ‘elites versus povo’; ‘raças escolhidas versus outras’; ‘nações versus nações’; e ‘humanos versus ambiente’. Bateson acha duvidoso que uma espécie que possui tecnologia avançada e esta forma estranha de ver o mundo possa durar.

Para Bateson, a totalidade do nosso pensamento sobre a o que somos e o que outras pessoas são precisa ser reestruturado. Se continuarmos operando com base em premissas que estavam na moda na era pré-cibernética e que foram especialmente sublinhadas durante a Revolução Industrial, que pareceram validar a unidade Darwiniana de sobrevivência, é possível que tenhamos entre 20 e 30 anos até que a lógica *reductio ad absurdum* das nossas posições do passado nos destrua. Não sabemos quanto tempo temos sob o presente sistema antes que aconteça algum desastre mais sério que a destruição de qualquer grupo ou nação. Segundo o autor, nossa principal tarefa hoje é aprendermos a pensar de forma nova (BATESON, 2000)

Para Judi Bari (1998), ambientalista e ativista norte-americana, considerando que as práticas sociais que ameaçam a continuação da vida humana na Terra devem ser mudadas, precisamos de uma teoria de ecologia revolucionária que abranja questões sociais e biológicas, luta de classes, e o reconhecimento do papel do capitalismo corporativo global na opressão dos povos e na destruição da natureza. Segundo a autora, até determinado momento, os movimentos sociais não se ocupavam de questões ambientais; e movimentos ambientais não colocavam atenção nas questões sociais. A articulação entre estas bandeiras foi feita inicialmente por algumas correntes de ecologia política, em parte influenciadas pela ecologia profunda.

Segundo Bari, nos estágios iniciais do debate sobre as relações entre questões sociais e ambientais, a ecologia profunda – uma teoria que desde seu início articulou estes campos – “foi falsamente associada com noções de direita tais como selar as fronteiras, aplaudir a AIDS como um mecanismo de controle de populações, e encorajar os etíopes a passarem fome” (BARI, 1998, tradução nossa). Para a autora, a ecologia profunda é, em vez disso, uma perspectiva revolucionária.

A ecologia profunda, ou *biocentrismo*, é a crença de que a natureza não existe para servir os humanos; os humanos são parte da natureza, uma espécie entre várias. Todas as espécies têm o direito de existir, independente de sua utilidade para os humanos. E a biodiversidade é um valor em si mesma, essencial para o florescimento tanto da vida humana quanto não-humana. O *biocentrismo* não é uma nova teoria, e não foi inventado por Dave Foreman ou Arne Naess. É uma antiga sabedoria nativa, expressa em dizeres como “A Terra não pertence a nós. Nós pertencemos à Terra”. Mas no contexto da sociedade industrial, na atualidade, o *biocentrismo* é profundamente revolucionário, desafiador para o sistema capitalista em seu núcleo – porque “o mesmo poder que se

manifesta como extração de recursos no campo se manifesta como racismo, classicismo e exploração humana na cidade” (Bari, 1998).

Um dos objetivos do trabalho de Arne Naess é justamente relacionar premissas filosóficas com os aspectos concretos dos problemas ecológicos. Naess afirma que o termo ecologia profunda foi introduzido no artigo “*The shallow and the deep, long range ecology movement. A Summary*”, deste autor, publicado em 1973. De acordo com Naess, a emergência dos ecologistas de sua relativa obscuridade representa uma guinada em nossas comunidades científicas. Um movimento raso porém poderoso no momento, e um profundo, porém de menor influência, disputam a nossa atenção. Para Naess, o movimento raso luta contra a poluição e o esgotamento dos recursos naturais, tendo como objetivo central a saúde e afluência dos habitantes de países desenvolvidos.

Já a ecologia profunda rejeita a imagem do *homem-na-natureza* a favor de uma imagem *relacional* ou do *campo total*. Nesta, os organismos são nós em um campo de relações intrínsecas:

Uma relação intrínseca entre duas coisas A e B é tal que a relação pertence às definições ou constituições básicas de A e B de forma que, na ausência desta relação, A e B não são mais as mesmas coisas. O modelo do campo total dissolve não só o conceito do homem-na-natureza, como todo conceito de uma coisa em um ambiente – exceto quando se trata de um nível superficial ou preliminar de comunicação. (NAESS, 1989, p.28, tradução nossa)

Outra característica da ecologia profunda é o do igualitarismo biosférico:

O trabalhador do campo ecológico adquire um respeito profundo, ou mesmo uma veneração, pelas formas e tipos de vida. Ele alcança uma compreensão de dentro, um tipo de compreensão que outros reservam apenas para seres humanos ou para uma seção estreita das formas e tipos de vida. Para o trabalhador do campo ecológico, o *direito igual de viver e frutificar* é um axioma de valor intuitivamente claro e óbvio. Sua restrição aos humanos é um antropocentrismo com efeitos prejudiciais sobre a qualidade de vida dos próprios humanos. Esta qualidade depende em parte do profundo prazer e satisfação que recebemos da parceria próxima de outras formas de vida. A tentativa de ignorar nossa dependência e de estabelecer um papel de mestre-escravo vem contribuindo para a alienação do homem em relação a ele mesmo. (NAESS, 1989, p.28, tradução nossa)

Para abordar as situações práticas relativas ao campo ecológico, Naess desenvolveu sua *ecosofia*. Diferentemente da *ecologia* - abordagem ou metodologia que pode ser expressa por uma simples máxima do tipo “tudo está ligado”, e que possui implicações e

sobreposições com as questões da filosofia, como o lugar da humanidade na natureza e a busca de novas explicações através do uso de perspectivas sistêmicas e relacionais – e da *ecofilosofia* – o estudo destas questões comuns à filosofia e ecologia – a *ecosofia* é uma visão de mundo ou sistema filosófico inspirado pelas condições de vida em uma ecosfera; voltada, portanto, para a articulação entre reflexão e atuação prática (NAESS, 1989, p. 36).

Ecosofia T é como Naess chama sua própria elaboração da *ecosofia*. Nesta, o autor desenvolve uma abordagem sobre o campo relacional, que desfaz a crença em organismos ou pessoas como *coisas* separadas de seu *meio* (NAESS, 1989, p. 54). Naess aprofunda esta abordagem através do conceito de *gestalt*, tomado de empréstimo da psicologia da percepção, mas utilizado pelo autor na ontologia (NAESS, 1989, p. 58). A *gestalt*, de maneira simplificada, é a compreensão da *parte* como *todo*; a característica básica do *todo* influencia decisivamente nossa experiência de cada *parte* (NAESS, 1989, p. 57). A ideia de *gestalt* facilita a emancipação de tendências atomísticas ou mecanicistas no pensamento analítico; nesta concepção, o *todo* e as partes são internamente relacionadas. Em outras palavras, *gestalts* são todos indivisíveis nos quais estão ligados o emocional e o racional, na experiência espontânea da realidade (NAESS, 1989, p. 63). “A *Gestalt vincula o eu e o não-eu em um todo*. A alegria se torna, não a *minha* alegria, mas *algo alegre* no qual o eu e alguma outra coisa somos fragmentos interdependentes não-isoláveis” (NAESS, 1989, p. 60-61, grifo do autor, tradução nossa). A glorificação do pensamento “científico” convencional destrói as *gestalts*.

As ciências naturais quantitativas precisam usar modelos para os aspectos individuais da realidade. Isto intervém na concepção de *gestalt* da natureza na medida em que ela é formada dia após dia. Mas o chamado pensamento mítico é um pensamento da *gestalt*. A linguagem se conforma à *gestalt* comum compartilhada de uma cultura. (NAESS, 1989, p.61, tradução nossa)

Para exemplificar o caráter de *gestalt* do pensamento mítico, Naess apresenta o exemplo dos *Sherpas*, que chamam sua grande montanha de *Tseringma*. Para nós, este parece ser um conceito geográfico; um olhar mais cuidadoso demonstra que *Tseringma* é o nome de uma linda princesa branca que é a “mãe de toda vida”. O pensamento racional encontra aí uma ambiguidade; mas a palavra é explicitamente usada pelo povo local para ser o nome do *mesmo*, em ambos os casos.

Esta unidade é dita ‘mítica’, e o raciocínio mítico foi caracterizado como autocontraditório pelo jovem Levy-Bruhl (...) e outros pesquisadores da tradição de Auguste Comte. Um deles observou que uma pedra, que para

um antropólogo europeu era apenas uma pedra dura, também era um espírito, algo que não é duro. Isto foi considerado uma impossibilidade lógica! Porém, se assumimos que a nomeação está de acordo com a unidade de uma gestalt, o pensamento mítico se torna mais compreensível. E se as gestalts, em vez de seus fragmentos, forem identificadas como o conteúdo da realidade, o pensamento mítico então caracteriza conteúdos que são amplamente indisponíveis na nossa cultura. Este tipo de identificação (...) é essencial na ontologia da Ecosofia T. Antropólogos europeus não atingiram muito frequentemente uma experiência de gestalts compartilhadas de culturas estrangeiras. Os nativos eram 'ilógicos'. O pensamento da gestalt fornece a chave para a comunicação entre culturas diferentes. A deterioração verbal de gestalts ('uma pedra é uma pedra!') implica na deterioração da cultura. (NAESS, 1989, p. 61)

A ideia e proposta de uma ecosofia, um pouco distinta da compreensão de Maffesoli e Naess, é proposta por Félix Guatarri. Para ele, o Planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, e desequilíbrios ecológicos, marcado pela progressiva deterioração dos modos de vida humanos individuais e coletivos, na vida doméstica, nas redes de parentesco, na vida conjugal e familiar, nas relações de vizinhança. São perigos que ameaçam o meio ambiente natural de nossas sociedades:

Assim, para onde quer que nos voltemos, reencontramos esse mesmo paradoxo lancinante: de um lado, o desenvolvimento contínuo de novos meios técnico-científicos potencialmente capazes de resolver as problemáticas ecológicas dominantes e determinar o reequilíbrio das atividades socialmente úteis sobre a superfície do planeta e, de outro lado, a incapacidade das forças sociais organizadas e das formações subjetivas constituídas de se apropriar desses meios para torná-los operativos. (GUATARRI, 2006, p. 12)

Para o autor, as problemáticas ecológicas surgem em um contexto de multiplicação dos antagonismos, de ruptura e descentramento, de processos de singularização: "(...) não pretendo de maneira alguma que essas novas problemáticas ecológicas tenham que 'encabeçar' as outras linhas de fraturas moleculares, mas parece-me que elas evocam uma problematização que se torna transversal a essas outras linhas de fratura" (GUATARRI, 2006, p. 14). É neste contexto que o autor propõe sua ecosofia como articulação ético-política entre os três registros ecológicos: o do meio-ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana. Só esta articulação é que poderia esclarecer convenientemente as questões ligadas a este período de intensas transformações técnico-científicas, e fenômenos de desequilíbrios ecológicos que ameaçam a vida na superfície do planeta Terra (GUATARRI, 2006, p. 7-8). "O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre esse planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico científicas e do considerável crescimento demográfico" (GUATARRI, 2006, p. 8).

Para Guatarri,

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. (GUATARRI, 2006, p. 9)

Guatarri entende que é possível que a nova referência ecosófica, como égide ético-estética, indique linhas de recomposição das práticas sociais em individuais nos mais variados domínios, através da ecosofia e ecologia social, mental, e ambiental:

A ecosofia social consistirá, portanto, em desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho, etc. (...) A questão será literalmente *reconstruir o conjunto das modalidades do ser-em-grupo*. E não somente *pelas intervenções 'comunicacionais'* mas também por *mutações existenciais que dizem respeito à essência da subjetividade*. Nesse domínio, não nos ateríamos às recomendações gerais mas faríamos funcionar práticas efetivas de experimentação tanto nos níveis microssociais quanto em escalas institucionais maiores. A ecosofia mental, por sua vez, será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa, com os 'mistérios' da vida e da morte. Ela será levada a procurar antídotos para a uniformização midiática e telemática, o conformismo das modas, as manipulações da opinião pela publicidade, pelas sondagens, etc. (GUATARRI, 2006, p. 15-16, grifo nosso).

Para Guatarri, esta retomada ecosófica, como rearticulação dos três registros fundamentais da ecologia, é o caminho para evitar os perigos do racismo, do fanatismo religioso, dos nacionalismos, da exploração do trabalho das crianças, da opressão das mulheres (GUATARRI, 2006, p. 17).

3.3 Cultura, natureza e sagrado

Tanto a ecosofia de Michel Maffesoli quanto a de Arne Naess apresentam a sensibilidade ecológica como ligada a um reordenamento da compreensão sobre identidades e diferenças. Da ênfase no individual, passamos ao reconhecimento das relações, das partes como todo.

A partir das considerações aqui esboçadas sobre as dinâmicas de ordenamento de identidades e diferenças no Ocidente e sua relação com a hierarquização dos saberes e o processo de desencantamento do mundo, segundo uma abordagem transdisciplinar, podemos afirmar que a posição da ciência e da tecnologia como formas privilegiadas, senão únicas, de produção de saber, está estreitamente associada ao conjunto de conhecimentos e práticas que sustentam uma experiência de separação e domínio do homem em relação à natureza, e que operam através de uma visão de fragmentação e isolamento das partes em relação às totalidades mais amplas. O predomínio da ciência como forma de conhecimento legítimo anda junto com o domínio da natureza, com a fragmentação da realidade, e com o não reconhecimento da teia de mutualidades e interdependências da totalidade cósmica. Como comenta Moscovici: “sob o pretexto de dominar a natureza, a ciência se rogou o direito de dizer não a todas as formas de pensar e sentir, a todo o *savoir-faire* e a todas as artes, rebaixando-os num só golpe” (MOSCOVICI, 2007, p. 121).

A valorização e o reconhecimento da validade dos saberes diversos, e sua restituição a lugares legítimos nos diversos campos da cultura, é estratégia central para lidar com os desafios dos problemas complexos, porque a variedade do repertório acumulado de cosmovisões, conhecimentos e práticas na relação entre ser humano e natureza, nas diversas experiências humanas – que, em grande parte, operam segundo um pensamento da *relação* – pode indicar e inspirar a exploração de novos modos de habitação no mundo que possam ir além da dominação da natureza e de suas consequências. A revisão da lógica binária ocidental promove um reencontro com os saberes diversos, e dá espaço a um reencantamento do mundo. É importante assinalar, todavia, que revisar a lógica ocidental de oposição e separação não significa renegá-la ou abandoná-la por completo. Tal é a contribuição do espírito transdisciplinar: reconhecer a pertinência de cada modo de produção de conhecimento e de suas lógicas próprias em seus contextos específicos. Neste sentido, pensamos também que a revisão do racionalismo, e do que Maffesoli chama de “lei do Pai”, ou ainda do recurso a um outro mundo exterior – muitas vezes oposto a este; o “esperar a perfeição em além-mundos”, que leva a apostar tudo na transcendência (MAFFESOLI, 2010, p. 62) –, para explicar a realidade, não implica um retorno ou o recurso à pura imanência. Talvez seja mais interessante pensar em relações dinâmicas e complementares entre imanência e transcendência, mais coerentes com o que Arne Naess chama de pensamento da *gestalt*. A mudança em um modo de pensar não precisa levar, necessariamente, a seu extremo oposto. Quando isto acontece, o modo

básico que configura o pensamento em dualidades ainda se mantém, e a mudança é, de certo modo, apenas superficial.

Poderíamos dizer, então, que reencantar o mundo é reencantar os saberes do mundo, e dar visibilidade e voz à diversidade de pensamentos que podem nos apoiar em um reaprendizado e reconhecimento das sutis relações de interdependência na teia da vida. Para este reencantamento é preciso uma atitude de abertura, de atenção para a não redução de outras lógicas, de saberes outros, à lógica racional do Ocidente, que se arroja o monopólio da verdade – para a compreensão destas lógicas em sua especificidade, sem projeções racionalizantes, como, por exemplo, o antropomorfismo e o animismo.

Reconhecer e acolher modos outros de produção de sentido sobre a relação ser humano/natureza, presentes no vasto acervo de experiências humanas neste tocante, traz à tona o reconhecimento da dimensão excluída e negligenciada desta relação: no par ser humano/natureza, acrescentaríamos uma outra variante, constituindo a tríade ser humano/natureza/sagrado. Refletir e pesquisar o caráter sagrado intrínseco à natureza em outros modos de produção de conhecimento (não ocidentais ou marginalizados) pode ser uma das estratégias do reencantamento do mundo – qualificada pelo pensamento complexo – para enriquecer nossas interpretações e ações do e no presente. Para a transdisciplinaridade, o sagrado é a zona de não resistência, ou da atualidade da experiência de ligação, entre o sujeito e o objeto transdisciplinares (NICOLESCU, 1999).

O desencantamento do mundo, como esquecimento da natureza, é também o esquecimento da dimensão do sagrado, e da natureza sagrada da natureza, já que natureza e sagrado estiveram por longo tempo estreitamente associados. David Abram (1997) apresenta as formas de espiritualidade tradicionais como enraizadas no mundo natural. Nesta concepção de mundo, não há separação entre sagrado e natural: o xamã ou sacerdote, mediador entre os mundos ordinário e extraordinário, é também mediador entre os homens e a natureza. O extraordinário é também natural; sua habitação é a natureza. A experiência imediata do sagrado revela as estruturas do real, e tal relação demonstra que não há ruptura ontológica entre o mundo atual, e o sagrado, portador do sentido, como aponta Eliade: “é preciso não esquecer que, para o homem religioso, o ‘sobrenatural’ está indissolivelmente ligado ao ‘natural’; que a Natureza sempre exprime algo que a transcende” (ELIADE, 1992). Retomando Moscovici: “nas origens, a natureza é alguma coisa de vaga, de misteriosa, plena de deuses, de espíritos que habitam as árvores e

as águas. Os astros e os animais têm todos uma alma, têm boas ou más relações com os homens. Esses não obtém jamais o que desejam, têm necessidade de milagres e tentam alcançá-lo através de sortilégios e encantamentos, processos e conjurações, que servem a retomar contato com o mundo.” (MOSCOVICI, 2007, p. 84).

O mundo encantado, a experiência e o pensamento mítico ou mágico, como vimos, é marcado pela reverência à natureza, por um outro modo de ordenar identidades e diferenças, expresso fundamentalmente nas relações singulares entre as dimensões do sagrado, do natural e do humano. Um caminho possível e interessante para pensar o reencantamento do mundo, é, então, o do aprofundamento da reflexão sobre a qualidade destas relações. Este reencantamento implica uma retomada, em outro patamar, uma reinvenção, da reverência e da dimensão do sagrado associadas à experiência da natureza. Aos naturalismos *reativo*, *crítico* e *ativo*, apresentados por Moscovici, acrescentaríamos ainda um naturalismo *integrativo*, que pensa e experimenta uma outra qualidade de relação com as diferenças.

Entendemos que este outro naturalismo está representado na perspectiva da *Ecologia Profunda* e na *ecosofia* propostas e desenvolvidas por Arne Naess, ou no pensamento de Thomas Berry, que reconhecem diversas dimensões e níveis de vida e subjetividade na natureza. Para Berry, a natureza não deve ser considerada como uma coleção de objetos, mas como uma comunhão de sujeitos. Nesta perspectiva, cultura, natureza e o sagrado são diferentes modulações da experiência no e do mundo.

Como este pensamento sobre a relação cultura/natureza, expresso em um reencantamento do mundo, é ou pode ser manifestado em práticas que informem processos de comunicação inclusivos e plurais? Nos próximos capítulos apresentamos algumas possibilidades de encaminhamentos para esta questão, expondo alguns dos resultados de nossas pesquisas neste sentido, atentos ao apelo da *ecosofia social* de Guatarri – que como vimos, evidencia a necessidade do desenvolvimento de práticas efetivas de experimentação tanto em níveis microsociais, quanto em escalas maiores, para reconstruir o conjunto das modalidades do *ser em grupo*, através de intervenções comunicacionais e mutações existenciais (GUATARRI, 2006, p. 16).

4. Comunicação, comunidade e sustentabilidade

Colher informações; Considerar alternativas

Nos capítulos anteriores, apresentamos algumas reflexões sobre como modos específicos de produção de sentido sobre identidades e diferenças, no Ocidente, podem estar informando os processos de comunicação midiáticos predominantes nas sociedades contemporâneas, e discutimos como esta expressão está relacionada à hierarquização de saberes e a regimes de legitimação da autoridade epistêmica dos sistemas de produção de sentido ocidentais. Dirigimos então nossa atenção à separação cultura/natureza/sagrado como nível fundamental de expressão destes modos, nas relações de opressão e dominação do Outro – natural ou humano, e apresentamos o pensamento de alguns autores sobre a necessidade de um reencantamento do mundo. A questão que então se apresentou foi sobre como podemos pensar modos de comunicação mais inclusivos e plurais, que expressem um pensamento não dicotômico nas relações sociais e com a natureza.

A violência epistêmica da imposição do modo específico de interpretação da realidade, genericamente chamado Ocidental (marcado pela dicotomia e separação), como mais real ou mais verdadeiro, hoje se difundiu em todo o planeta através das forças expansivas da globalização. Este movimento permitiu, por um lado, a visibilidade e encontros férteis entre diferentes modos de produzir sentido, conhecimentos e práticas sobre si, sobre os grupos humanos e sobre a rede de vida mais ampla no ambiente (território, Cosmos). No entanto, também, por toda parte, esta diversidade de saberes – organizada em comunidades locais – está se desfazendo. A tendência homogeneizante da cultura global, sustentada e difundida pelos meios de comunicação *midia*ticos, mantém na invisibilidade, enfraquece e termina por sufocar, através dos mecanismos de colonização das mentes, a riqueza destes diferentes modos de perceber e se relacionar com o mundo, que tem existido e se sustentado, na relação com seu ambiente ou território, por milhares de anos – e estes modos exprimem diferentes formas de compreensão das dinâmicas de identidades e diferenças. A homogeneização cultural é também uma ameaça ao equilíbrio da vida no planeta, porque a força expansiva da cultura ocidental vem acompanhada da

destruição sem precedentes do ambiente natural. No modo específico ocidental de experimentar a relação entre cultura e natureza como separação e dicotomia hierarquizada, a natureza é uma fonte exterior de recursos que deve ser conquistada e dominada. Nesta visão, interfere-se e quebra-se, por não se reconhecer, a complexidade das relações de reciprocidade que sustentam a vida na Terra.

Em outro nível – o social –, sobre o qual voltamos nossa atenção neste capítulo, também é desfeita a complexidade das relações de pertencimento e solidariedade que em geral caracterizam os modos de socialização comunitários. As visões de mundo fundadas no modelo de separação e na lógica dualista sustentam sociedades em que hoje predominam o individualismo, a atomização, a fragmentação – sintomas do que Zygmunt Bauman chamou de “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001).

Como dissemos, as implicações e consequências dos modos de vida engendrados pela sociedade de crescimento industrial exigem uma reflexão profunda sobre as escolhas que fazemos, como cultura. Nesta pesquisa, motivados pelo imperativo da mudança, nos propomos a pensar e experimentar caminhos possíveis de reinvenção criativa de nossos modos de habitar o mundo, desenvolvidas com base em alternativas à *razão indolente* (SANTOS, 2007), através de pensamentos e práticas de inclusão que requalifiquem as relações que construímos nos três níveis de ecologias ambiental, social e pessoal – o reforço do bem-estar e prosperidade da vida, a (re)construção do sentido de comunidade, e o compromisso com o crescimento e empoderamento pessoal.

Experimentamos hoje a necessidade de revitalização de culturas e comunidades locais através da tomada de controle cultural (TOLEDO, 1996): o empoderamento e tomada de consciência sobre elementos culturais com a finalidade de ampliar a autonomia e a capacidade de escolha e ressignificação diante da imposição de visões de mundo que se apresentam como privilegiadas, e que estão em geral associadas ao projeto de expansão global da sociedade de crescimento industrial – que promove, como dissemos, a redução da diversidade biocultural e o enfraquecimento de laços sociais colaborativos. O papel da comunicação social é aí estratégico: já que comunicação e cultura estão intimamente relacionados, o desenvolvimento criativo de ferramentas de comunicação endógenas é central para favorecer novas formas de nos conectarmos uns aos outros (humanos e não-humanos), e de experimentarmos outras lógicas que requalifiquem as dinâmicas entre identidades e diferenças. Que propostas, no campo da comunicação, conceituais e

experimentais, podem ser criativamente desenvolvidas para fazer frente às consequências catastróficas da lógica dualista na cultura Ocidental globalizada?

Para uma ecologia dos saberes, é necessário o desenvolvimento de processos de comunicação baseados em lógicas de inclusão, a partir de uma abordagem transdisciplinar, que promovam o fortalecimento dos conhecimentos locais ou tradicionais, e *ao mesmo tempo* criem e sustentem campos de interação propícios para o diálogo e a convivência fértil entre as diferenças – tanto em relação às dinâmicas que se desenvolvem em nível local, quanto na interação de um sistema cultural local com outros locais, ou com a cultura global. Para que a unidade, integridade e singularidade de uma comunidade local não dependa, como propõe Redfield (apud BAUMAN, 2003, p. 18), “do bloqueio dos canais de comunicação com o resto do mundo habitado”, mas possa ser como modulação e diferença na relação com seu ambiente, é preciso repensar estes canais e a própria configuração dos processos de comunicação em seus diversos níveis. Para tanto, são necessários processos de comunicação comunitários conscientemente planejados em nível local, de maneira participativa e consensual, com esta finalidade. Estes processos de comunicação comunitários podem se constituir como alternativas viáveis e conscientemente esposadas aos meios de comunicação midiáticos e seu fluxo vertical, hierárquico, e de mão única – estes construídos acompanhando a passagem das comunidades tradicionais para sociedades modernas, resultado da industrialização. A comunicação *mediática* foi e é o projeto de sustentação de um vínculo social possível – desenhado com propósitos de administração do modelo de desenvolvimento capitalista e de suas relações de poder específicas – a partir do enfraquecimento das relações comunitárias tradicionais. Hoje, cumpre repensar a comunicação social como estratégia para favorecer e reforçar laços sociais colaborativos, com base em formas de vínculo de tipo *comunitário*, para a ressignificação das diferenças, em uma perspectiva transdisciplinar. Pensar e experimentar a comunicação no vínculo comunitário – o “inclinarse para o outro” (PAIVA, 2003, p. 82) pode potencializar esta ressignificação: “a comunidade, portanto, é o nós que acontece enquanto ser-juntos da alteridade” (PAIVA, 2003, p. 82); “Heidegger fala, em *Ser e tempo*, da disposição do *ser-no-mundo* na prerrogativa da coexistência, do ser-com-os-outros. O ser-em-comum constituiria a instância responsável pela presença no mundo da linguagem, da comunicação como partilha do discurso” (PAIVA, 2003, p. 82).

4.1 Comunidade e Sociedade

Uma coleção acidental de pessoas que tem algo em comum, portanto, não é realmente uma comunidade. “Comunidade”, do latim *com* (junto, com), *munis* (ligação recíproca), *atis* (qualidade ou condição), significa “ligações ou trocas que juntam”. Podemos simplificarmente dizer que, na experiência comunitária, marcada pela “obrigação de partilhar” (BAUMAN, 2003, p. 56), está presente uma visão do todo, do coletivo, que é mais que a soma das partes; uma visão que enfatiza a dimensão das *relações*, no *ser-juntos*. A sociedade industrial, que se expande pela globalização, substitui a ênfase na relação pela visão atomizada e fragmentada, expressa no individualismo, na crença de que cada um por si consegue o que merece por seus próprios meios e por seu mérito individual.

Para Raquel Paiva, o momento de apogeu da vida comunitária é encontrado na Idade Média. Georg Simmel explica que “a afiliação ao grupo absorvia o indivíduo inteiramente”. O homem pertencia ao grupo, às associações, às corporações, de uma maneira integral, e não apenas profissionalmente. (PAIVA, 2003, p. 23). Na sociedade moderna, o indivíduo, tendo autonomia, pode ser afiliado a um número infinito de grupos. “Essa passagem da comunidade tradicional para a sociedade interpessoal, como caracteriza Simmel, é marcada pelo declínio da comunidade em favor do individualismo” (PAIVA, 2003, p. 23).

Ferdinand Tönnies elaborou a distinção clássica entre dois momentos: a comunidade antiga, *Gemeinschaft*, e a moderna sociedade em ascensão, *Gesellschaft*. Para Bauman, o que caracteriza a comunidade antiga é um “entendimento compartilhado por todos os seus membros” (BAUMAN, 2003, p. 15). Não é um consenso, ou um entendimento que precise ser construído ou procurado; ele já está lá, é casual – *zuhanden*, para Heidegger (BAUMAN, 2003, p. 15). Na comunidade, “nos entendemos ‘sem palavras’ e nunca precisamos perguntar, com apreensão, ‘o que você quer dizer?’. O tipo de conhecimento em que a comunidade se baseia *precede* todos os acordos e desacordos” (BAUMAN, 2003, p. 15). Este entendimento não é um horizonte a ser conquistado, mas “o *ponto de partida* de toda união” (BAUMAN, 2003, p. 15). Por isso, na comunidade, as pessoas “permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam” (BAUMAN, 2003, p.16). O entendimento compartilhado que cria a comunidade antiga é evidente e natural, e por isso, passa despercebido: “ele é, como dizia Tönnies, ‘tácito’ (ou ‘intuitivo’, nos termos

de Rosenberg)” (BAUMAN, 2003, p.16). Nesta experiência de comunidade “natural”, “o acordo real não pode ser artificialmente produzido” (BAUMAN, 2003, p. 17).

Bauman apresenta o trabalho de Redfield sobre os atributos da comunidade antiga: sua distinção em relação a outros agrupamentos humanos; seu pequeno tamanho; e seu caráter autossuficiente (BAUMAN, 2003, p. 17).

‘Distinção’ significa: a divisão entre ‘nós’ e ‘eles’ é tanto exaustiva quanto disjuntiva, não há casos ‘intermediários’ a excluir. (...) ‘Pequenez’ significa: a comunicação entre os de dentro é densa e alcança tudo, e assim coloca os sinais que esporadicamente chegam de fora em desvantagem, em razão de sua relativa raridade, superficialidade e transitoriedade. E ‘auto-suficiência’ significa: o isolamento em relação a ‘eles’ é quase completo, as ocasiões para rompê-lo são poucas e espaçadas. (BAUMAN, 2003, p. 18)

Por isso, nestas comunidades, não há chance de surgir a reflexão, a crítica ou a experimentação. A unidade da ‘pequena comunidade’ de Redfield, ou a ‘naturalidade’ do entendimento comunitário de Tönnies, “são feitas do mesmo estofo: de homogeneidade, de *mesmidade*.” (BAUMAN, 2003, p. 18), que são garantidas pela escassez dos fluxos de comunicação com o ambiente externo à comunidade. A unidade comunitária antiga é, então, ameaçada pela intensificação e aumento da velocidade e constância dos fluxos de comunicação externos (hoje potencializados em escala planetária pelos meios de comunicação midiáticos). A *mesmidade* se desfaz “quando o equilíbrio entre a comunicação ‘de dentro’ e ‘de fora’, antes inclinado para o interior, começa a mudar, embaçando a distinção entre ‘nós’ e ‘eles’ (...) quando a comunicação entre os de dentro e o mundo exterior se intensifica e passa a ter mais peso que as trocas mútuas internas.” (BAUMAN, 2003, p. 18).

A dissolução da *mesmidade* é alavancada pelo aparecimento dos meios mecânicos de transporte: “a distância, outrora a mais formidável das defesas da comunidade, perdeu muito de sua significação” (BAUMAN, 2003, p. 18) mas “o golpe mortal na ‘naturalidade’ do entendimento comunitário foi desferido, porém, pelo advento da informática: a emancipação do fluxo de informação proveniente do transporte dos corpos” (BAUMAN, 2003, p. 18). A fronteira entre os ‘de dentro’ e os ‘de fora’ não pode mais ser estabelecida e muito menos mantida. “O capitalismo moderno, na expressão célebre de Marx e Engels, ‘derrete todos os sólidos’; as comunidades auto-sustentadas e auto-reprodutivas figuravam em lugar de destaque no rol de sólidos a serem liquefeitos” (BAUMAN, 2003, p. 33).

A era industrial, ao constituir a grande sociedade, invalidou e desintegrou as comunidades pequenas, sem necessariamente criar uma grande comunidade. Mas a *diferença* representada pelas comunidades antigas sobreviveu, hoje, segundo Bauman, na ideia das minorias étnicas. Para o autor, esta parece ser uma exceção aparente ao processo infundável de “desintegração do tipo ortodoxo de comunidade” (BAUMAN, 2003, p. 82). Entretanto, as minorias étnicas são produto de “limites impostos de fora” (BAUMAN, 2003, p. 83), administrados por “comunidades poderosas” (BAUMAN, 2003, p. 82), e não resultado de escolhas conscientes ou do consentimento dos grupos assim designados.

Foi a construção do estado-nação que intensificou o processo de homogeneização e redução das diferenças encontradas entre comunidades distintas:

Da perspectiva da Nação Estado, culturalmente unificada e homogênea, as diferenças de língua ou costume encontradas no território da jurisdição do Estado não passavam de relíquias quase extintas do passado. Os processos esclarecedores e civilizadores presididos e monitorados pelo poder do Estado já unificado foram concebidos para assegurar que tais traços residuais do passado não sobreviveriam por muito tempo. A nacionalidade compartilhada deveria desempenhar um papel crucial de legitimação na unificação política do Estado, e a invocação das raízes comuns e de um caráter comum deveria ser importante instrumento de mobilização ideológica – a produção da lealdade e obediência patrióticas. Esse postulado se chocava com a realidade de diversas línguas (agora redefinidas como dialetos tribais ou locais, e destinados a serem substituídos por uma língua nacional padrão), tradições e hábitos (agora redefinidos como paroquialismos e destinados a serem substituídos por uma narrativa histórica padrão e por um calendário padrão de rituais de memória). ‘Local’ e ‘tribal’ significavam atraso; o esclarecimento significava progresso, e o progresso significava a elevação do mosaico dos modos de vida a um nível superior comum a todos. Na prática, significava homogeneidade nacional – e dentro das fronteiras do Estado só havia lugar para uma língua, uma cultura, uma memória histórica e um sentimento patriótico. (BAUMAN, 2003, p. 83-84)

Para Bauman, são duas as faces da construção da nação: a nacionalista, “quase sempre belicoso e às vezes sanguinário” (BAUMAN, 2003, p. 84), que considerava crime a defesa da autonomia local ou étnica, e para quem as comunidades eram os habituais suspeitos e os inimigos principais; e a liberal, “amigável e benévola” (BAUMAN, 2003, p. 84), para quem as comunidades étnicas e locais eram suspeitas por representarem “forças conservadoras que impediam a auto-afirmação e a autodeterminação individual” (BAUMAN, 2003, p. 85). Para as comunidades locais, ambas as faces do emergente Estado-nação ameaçavam a comunidade autônoma e capaz de autogoverno. Segundo Bauman, “as duas faces viam o iminente desaparecimento de *les pouvoirs intermediaires*”

(BAUMAN, 2003, p. 85). Para as comunidades, as duas alternativas que se apresentavam – assimilar ou perecer – não deixavam espaço para a sua sobrevivência:

O propósito das pressões pela assimilação era despojar os ‘outros’ da sua ‘alteridade’: torná-los indistinguíveis do resto do corpo da nação, digerirlos completamente e dissolver sua idiossincrasia no composto uniforme da identidade nacional. O estratagema da exclusão e/ou eliminação das partes supostamente indigeríveis e insolúveis da população tinha uma dupla função. Era usado como arma – para separar, física ou culturalmente, os grupos ou categorias considerados estranhos demais, excessivamente imersos em seus próprios modos de ser ou excessivamente recalcitrantes para poderem perder o estigma da alteridade; e como ameaça – para extrair mais entusiasmo em favor da assimilação entre os displicentes, os indecisos e os desinteressados. (BAUMAN, 2003, p. 86)

Mas a formação dos Estado-Nação, ao mesmo tempo que reduz a diferença, dissolvendo as comunidades locais, se dá também pelo sentido de pertencimento e coesão, análogo ao da comunidade.

(...) um Estado torna-se Estado-nação na medida em que passa a contar, além de todas as instâncias que o constituem, como sentimento de pertencimento e coesão por parte de sua população. As pessoas envolvidas nas questões próprias do Estado reconhecem-se como parte do todo. Ainda persiste o caráter normativo do Estado, e a população, mesmo que territorialmente dispersa, estabelece um pertencimento que lhe propicia o sentimento de destino comum. Ora, destino comum, comunhão e pertencimento são forças que atuam com o propósito de coesão na estrutura comunitária. (PAIVA, 2003, p. 62).

O sentido de comunidade, como pertencimento e coesão, sobrevive, em diferentes manifestações, à dissolução das comunidades antigas, localizadas.

John Croft (CROFT, 1991) identifica as origens do sentido de comunidade nas congregações religiosas, em diversas tradições: *ecclesia* – igreja ou comunidade, no cristianismo; *umma* – a comunidade dos fiéis que é a base da sociedade muçulmana; *sangha* – a comunidade de monges, no budismo, que define as fundações para a busca da iluminação a moldura para a harmonia social. Para Croft (CROFT, 1991, p. 37), a ideia de comunidade que vigora atualmente tem sua origem no Iluminismo, entre 1648 e 1789. Neste período, pela primeira vez, filósofos e ativistas passaram a pensar sobre a natureza da comunidade como um tema independente das ideias cristãs, ao mesmo tempo em que se intensificava o processo de dissolução das comunidades reais, praticadas. Para Bauman, como a comunidade antiga é baseada no “entendimento compartilhado do tipo ‘natural’ e

‘tácito’, ela não pode sobreviver ao momento em que o entendimento se torna autoconsciente, estridente e vociferante” (BAUMAN, 2003, p. 17).

Mas o sentido de comunidade se perpetua, para Croft, em diversos movimentos: o autor apresenta a Revolução Francesa, em 1789, como uma mobilização de comunidades em toda a França, para tomada de ações visando derrubar a ordem social e política tradicional e criar os primeiros “exércitos populares” em defesa de suas terras natais. O ideal da “liberdade, igualdade e fraternidade” traçou desde então uma agenda de desenvolvimento comunitário. A Revolução Francesa teve um padrão que foi depois seguido por outros movimentos social através do século XIX, na Europa, e no século XX, na Ásia, África e América Latina.

Segundo Croft, a comuna de Paris em 1871 é um exemplo de ação através da educação da comunidade e cooperativas. A revolução Russa, em 1917, viu a ação da comunidade no estabelecimento em toda parte de conselhos autogestionados de trabalhadores e soldados. Destruídas posteriormente por Stalin, tal ação comunitária desapareceu da Europa Ocidental até a Primavera de Praga e Paris em 1968.

Croft prossegue comentando como a Revolução Industrial viu o cerceamento dos *community commons*, a privatização das terras para agricultura, o colapso das comunidades camponesas e o crescimento de distritos industriais e cidades. O sofrimento causado por este movimento foi tão evidente quanto as enormes fortunas acumuladas pelos empresários e industrialistas. As tentativas das classes mais pobres de resistir a este desenvolvimento resultaram em prisões, condenações e extradição para colônias penais.

Para Croft, houve uma continuidade das preocupações comunitárias em relação aos efeitos da industrialização através dos séculos 19 e 20. Isto levou a uma reação contra a escola da “gestão científica” da linha de montagem e produção de Frederick Taylor, favorecendo esquemas mais humanísticos de “grupos e times de trabalho” que caracterizaram o trabalho de pessoas como Kurt Lewin. A preocupação com a divisão de lucros e democracia industrial advêm destas questões.

A preocupação com a comunidade, nas décadas de 60 e 70 no século XX, apresentava-se, segundo Croft, através de diferentes abordagens para o *desenvolvimento comunitário*, influenciadas pelo capitalismo ou comunismo. De um lado, a abordagem dualística argumentava que a adoção da modernidade, lado a lado com a manutenção de

formas sociais tradicionais, impedia que a maioria das pessoas se beneficiassem do desenvolvimento, forçando-as a uma compartilhar a pobreza e a viver um desenvolvimento indígena atrasado. Para Harbisson e Myers, a falta de força humana de nível médio era o impedimento para o desenvolvimento, a ser removido por programas de educação técnico-vocacionais e científicos. Esta abordagem focava na educação e economia e enfatizava o desenvolvimento de indústrias de agregação de valor como caminho de sucesso ao desenvolvimento. As prioridades comunitárias deveriam estar focadas em atender as necessidades básicas. Os países em industrialização mais bem sucedidos eram aqueles que focavam em indústrias de alta tecnologia, intensivas em capital.

De outro lado, a abordagem de “tecnologias apropriadas ou alternativas” argumentava que as tecnologias intensivas em capital, degradadoras dos recursos naturais e que economizavam o trabalho humano, não eram apropriadas para o desenvolvimento comunitário. E.F. Schumacher, em sua obra *Small is Beautiful*, argumentou a necessidade do que Ivan Illich chamou de “ferramentas para o convívio”. Esta abordagem estava preocupada com os efeitos desumanizadores e o deslocamento da força de trabalho característicos das tecnologias modernas. O crescimento de estratégias contra o desemprego, através de empresas comunitárias, no início dos anos 80, é, para Croft, exemplo de tais programas.

Croft identifica ainda uma outra abordagem, vinda do Terceiro Mundo, que sugeria que a situação de subdesenvolvimento era causada por relações de exploração destes países pelas metrópoles desenvolvidas. Esta abordagem buscava trabalhar com os mais pobres entre os pobres, através de diálogos, para libertá-los de suas culturas de silêncio. Paulo Freire argumentava fortemente que os sistemas dominantes de poder tentam domesticar e desumanizar tanto os exploradores como os explorados. Estas teorias influenciaram a Teologia da Libertação.

Por fim, a abordagem fundada na crítica à sociedade industrial como um todo chama a atenção para os limites do crescimento e para a questão da sustentabilidade. A começar pelo primeiro relatório do Clube de Roma, “Limites ao Crescimento”, esta perspectiva defende que a sociedade industrial é dependente de matérias primas e fontes de energia não renováveis, e não tem como se perpetuar. Os danos causados ao sistema planetário pela tecnologias industriais ameaçam as fundações de todas as comunidades humanas. Em todo o mundo, esta abordagem levou ao movimento de recriação de estilos

de vida, relacionados tanto ao movimento da contracultura nos anos 70, ao surgimento de vias e movimentos alternativos (comunidades intencionais, permacultura), quanto ao movimento político ambientalista, que defende que a viabilidade ecológica deve estar em primeiro plano, junto com a viabilidade social e econômica das comunidades.

Segundo Croft, desta gama de abordagens e estratégias, as primeiras atualmente dominam as arenas políticas e econômicas e as notícias das mídias. Par o autor, as últimas são mais usadas e mais bem sucedidas em nível local e comunitário, mas não são amplamente noticiadas.

4.2 O sentido de comunidade: projeto estratégico na cultura contemporânea

Hoje, diante da dissolução da unidade comunitária, relacionada à intensificação dos fluxos de comunicação externos, qual pode ser o sentido da comunidade? É possível ou viável pensar a reconstrução do sentido comunitário, no contexto contemporâneo? Para Raquel Paiva,

É prudente afirmar que, na história do Ocidente, a ideia de comunidade sempre esteve no imaginário social, como a proposta de um mundo melhor e mais harmônico. Comunidade sempre representou uma saída, uma possibilidade de fazer reverter o modelo pautado na racionalidade instrumental, formulado pelo Iluminismo, e que redundou na sociedade atual, tecnoburocrática, de indivíduos atomizados e dispersos. (PAIVA, 2003 p. 55)

No contexto da atomização e individualização nas sociedades contemporâneas, acompanhamos Raquel Paiva na ideia da comunidade hoje como metáfora para a construção de uma nova forma para o laço social; comunidade como um “caminho de redescritção das tentativas sociais de produzir comunicação a partir de uma experiência comum, fora dos grandes circuitos do capital. Comunidade é, então, o que permite ao indivíduo e aos grupos vislumbrar a abertura para estender criativamente novas pontes sobre a dissociação humana.” (PAIVA, 2003, p. 10-11). A autora comenta:

O ideal de aldeia global, de planetarização, de interligação entre os povos, de circulação e internacionalização de informação, chegou às vias de fato, o que não significa, necessariamente, ter havido maior conscientização e efetiva participação na solução de problemas sociais. Isto quer dizer que a informação, tendo alcançado seu mais alto grau de rapidez e volume, não propiciou, como se poderia supor, a experiência comum, o partilhamento do real: ao contrário, simulou essa vivência. (PAIVA, 2003, p. 22)

Nesta concepção, a comunidade é entendida como um “instrumento cultural – logo, como uma significação transformadora – voltado para a compreensão de variados e fragmentários projetos de autonomia social por parte de grupos emergentes no quadro das complexas relações entre globalização financeira do mundo e sociedade” (PAIVA, 2003, p. 17). A proposta comunitária é “uma nova possibilidade de sociabilização, com o propósito de fazer frente ao modelo econômico em que o número dos excluídos parece cada vez mais ampliado” (PAIVA, 2003, p. 26). Neste sentido, o apelo à noção de comunidade não é fruto de impulso nostálgico na direção de um paraíso, mas de “tendência real-histórica das atuais reorganizações na vida social” (PAIVA, 2003, p. 20).

Esta nova forma de laço social, potencializada pela comunidade, aponta para as exigências de se encontrar o caminho político da solidariedade, a fim de reprojeter comunitariamente o futuro (PAIVA, 2003, p. 18): “a palavra comunidade tem aparecido como investida de um poder de resgate da solidariedade humana ou da organicidade social perdida” (PAIVA, 2003, p. 19). Solidariedade, aí, não tem a ver com os imperativos morais da ética humanista.: “solidariedade é, em termos de comunidade, uma verdadeira estratégia dos que, por viverem na escassez ou à margem, constroem um saber particular de convivalismo e de experiência local” (PAIVA, 2003, p. 19).

Para Richard Sennet, a comunidade é uma das formas sociais relacionadas à cooperação. A partir de Sennet, podemos compreender a cooperação como experiência específica da diferença: o autor apresenta a *dialógica*, palavra técnica cunhada por Mikhail Bakhtin para nomear uma discussão que não se resolve ao encontrar uma base comum (SENNET, 2012, p. 19), que diz respeito ao prestar atenção e responder a outras pessoas, como forma de tecer diferenças (SENNET, 2012, p. 14-15). A cooperação, marcada pela dialógica, requer a habilidade de compreender e responder uns aos outros para agir juntos: “cooperação pode ser definida como uma troca em que os participantes se beneficiam do encontro” (SENNET, 2012, p. 5).

Segundo Sennet, a estrutura das organizações modernas inibe e enfraquece o desejo e a capacidade de cooperar com aqueles de quem diferimos. Isto é percebido pelo que o autor chama de “efeito silo”: o isolamento de indivíduos e departamentos em unidades e grupos que compartilham pouco e escondem informações valiosas dos outros (SENNET, 2012, p. 7). Na atualidade, razões materiais e institucionais e forças culturais trabalham contra a demanda por cooperação, através da tendência à redução das

ansiedades que as diferenças podem inspirar – sejam elas políticas, raciais, religiosas ou étnicas. Esta ansiedade leva à homogeneização cultural: “o desejo de neutralizar a diferença, de domesticá-la, é gerada (...) de uma ansiedade sobre a diferença, que está relacionada à economia da cultura consumidora global. Um resultado é o enfraquecimento do impulso de cooperar com aqueles que permanecem intratavelmente Outros” (SENNET, 2012, p. 8). Como resultado, está ocorrendo uma desabilitação no campo social: as pessoas estão perdendo as habilidades para lidar com diferenças, na medida em que as desigualdades materiais promovem o isolamento, e o trabalho de curto prazo faz os contatos sociais mais superficiais, ativando a ansiedade sobre o Outro. Para Sennet, “nós estamos perdendo as habilidades de cooperação necessárias para fazer funcionar uma sociedade complexa” (SENNET, 2012, p. 9). A falta de cooperação vem, portanto, da “hibernação” em relação uns aos outros, fruto da ansiedade que a diferença desperta.

Esta forma específica de lidar com a diferença marca, para Bauman, o estilo de vida da elite cosmopolita global dos negócios e da indústria cultural, que passa a maior parte da sua vida em uma zona livre de comunidade (BAUMAN, 2003, p. 55). A ‘secessão dos bem-sucedidos’, como Bauman chama o distanciamento, indiferença, desengajamento e “extraterritorialidade mental e moral daqueles que não se importam de ficar sós, desde que os outros, que pensam diferente, não insistam em que se ocupem e muito menos partilhem sua vida (...)” (BAUMAN, 2003, p. 49) é, antes e acima de tudo, “uma fuga da comunidade.” (BAUMAN, 2003, p. 55). Esta extraterritorialidade não significa uma nova síntese cultural global, ou o estabelecimento de canais de comunicação entre áreas e tradições culturais (BAUMAN, 2003, p. 53), mas a inexistência de ligações e compromissos, e a negação de reparação por prazeres do passado: em outras palavras, “a ausência de comunidade” (BAUMAN, 2003, p. 52). Para esta elite global, “a proximidade de outras agendas e de modos de vida alternativos solapa o conforto de ‘acabar rapidamente e começar do começo’, e por isso ‘os intrusos’ são objetos de ressentimento porque visíveis e embaraçosos.” (BAUMAN, 2003, p. 52). Bauman comenta, a partir do trabalho de Geoff Dench:

Uma parte integrante da ideia de comunidade é a ‘obrigação fraterna’ de ‘partilhar as vantagens entre seus membros, independente do talento ou importância deles’. Esse traço por si só faz do ‘comunitarismo’ ‘uma filosofia dos fracos’. E os ‘fracos’, diga-se, são aqueles indivíduos *de jure* que não são capazes de praticar a individualidade *de facto*, e assim são postos de lado se e quando a ideia de que as pessoas merecem o que conseguem obter por seus próprios meios e músculos (e não merecem

nada mais que isso) toma o lugar da obrigação de compartilhar. (BAUMAN, 2003, p. 56)

A visão meritocrática enfraquece os laços comunitários de solidariedade e pertencimento, constituindo-se como o “fundamento social do privilégio” (BAUMAN, 2003, p. 57), prezado pelas elites globais, e dos quais elas não abrem mão:

E enquanto essa visão de mundo for mantida e considerada o cânone da virtude pública, o princípio comunitário do compartilhamento não pode ser aceito. A avareza que resulta numa relutância a pôr a mão no bolso não é talvez a única razão, talvez nem mesmo a principal, dessa não-aceitação. Há coisas mais importantes que o mero despreço pelo auto-sacrifício: o princípio mesmo que fundamenta uma ambicionada distinção social é que está em jogo. Se qualquer coisa além do mérito imputado fosse reconhecida como título legítimo às recompensas oferecidas, aquele princípio perderia sua maravilhosa capacidade de conferir dignidade ao privilégio. Para os ‘poderosos e bem-sucedidos’, o desejo de ‘dignidade, mérito e honra’ paradoxalmente exige a negação da comunidade. (BAUMAN, 2003, p. 57)

A negação da comunidade se materializa, por exemplo, no desmantelamento das provisões previdenciárias, entendido por Bauman como “o desmantelamento de um seguro comunitário”. (BAUMAN, 2003, p. 57). A nova elite global não está preocupada com questões comuns, como o transporte público, a redistribuição de renda, etc.: “E portanto também está eliminada a comunidade, entendida como um lugar de compartilhamento do bem-estar conjuntamente conseguido”. (BAUMAN, 2003, p. 60).

Mas a demanda por comunidade não é aí totalmente anulada: para Bauman, uma composição em que falte liberdade ou comunidade, por mais que estas se choquem entre si, “não leva a uma vida satisfatória” (BAUMAN, 2003, p. 56), e por isso, a elite global, “*da mesma forma* que os demais homens e mulheres, podem achar que a vida vivida sem comunidade é precária, amiúde insatisfatória e algumas vezes assustadora” (BAUMAN, 2003, p. 56).

Esta demanda é preenchida, em parte, pelas comunidades estéticas (BAUMAN, 2003, p. 60), organizadas em torno de ídolos e atividades de entretenimento da indústria cultural. Comunidades estéticas, qualquer que seja seu foco – uma celebridade, uma ameaça, um inimigo público, um evento festivo, problemas da vida diária – tem como característica comum a “natureza superficial, perfunctória e transitória dos laços que surgem entre seus participantes” (BAUMAN, 2003, p. 67). Os laços sociais estabelecidos nas comunidades estéticas são descartáveis e pouco duradouros: “como está entendido e

foi acertado de antemão que esses laços podem ser desmanchados, eles provocam poucas inconveniências e não são temidos”. (BAUMAN, 2003, p. 67). Estas “comunidades-cabide” utilizam-se do truque de transformar a ‘comunidade’ – adversária temida da liberdade de escolha – numa manifestação e confirmação (genuína ou ilusória) da autonomia individual.” (BAUMAN, 2003, p. 66). A comunidade estética não está pautada em responsabilidades éticas ou compromissos de longo prazo.

Outra forma de expressão contemporânea da demanda por comunidade é a configuração do visão de *comunidades virtuais*. Castells (1991) mostra que a ideia de comunidade virtual é um símbolo representativo do ethos *contracultural*. Para Matei (2012), o conceito de comunidade virtual foi social e culturalmente moldado por uma versão do movimento da contracultura, que abraçou a tecnologia. O autor analisa a relação das comunidades virtuais com um número de fenômenos que refletem a tensão moderna entre individualismo e comunitarismo: grupos pequenos, com laços fracos, e centrados no indivíduo, moldados por um ethos individualista instrumental e expressivo, que gerou arranjos sociais caracterizados pelo “individualismo em rede”. Para o autor, “abraçar comunidades virtuais pode ser agir tanto como um solvente quanto como uma cola para a sociedade moderna, tornando os compromissos sociais mais flexíveis, mas também facilitando a adaptação individual a estes arranjos sociais flexíveis.” (MATEI, 2012, tradução nossa). A ideia de comunidades virtuais está associada à visão de que redes de comunicação baseadas na tecnologia dos computadores tem efeitos positivos nas interações sociais. Matei argumenta que uma possível explicação para a difusão desta visão é a expectativa, algumas vezes explicitamente assumida, de que a comunicação virtual produz um novo contrato social, que resolve os conflitos sociais entre o impulso individual da auto realização e as restrições comunitárias. Esta visão recorrente diz respeito à criação de grupos sociais através de redes de computadores, que podem ser vistos como comunidades virtuais ou online, em que são preservados ou mesmo aprimorados tanto a individualidade quanto o espírito comunitário. (MATEI, 2012).

Entendemos que a demanda por comunidade, hoje, requer um pensamento e uma prática voltados para a reconstrução de comunidades genuínas, como espaços para a experimentação da solidariedade, de laços sociais colaborativos, alinhadas com as demandas de nosso tempo – já que, para Bauman, a comunidade viável “só poderá ser (e precisa sê-lo) uma comunidade tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo; uma comunidade de interesse e responsabilidade em relação aos direitos

iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos” (BAUMAN, 2003, p. 134).

A reconstrução de comunidades é um projeto estratégico diante da necessidade de reinvenção de nossos modos de habitar o mundo. Kosha Joubert e Robin Alfred comentam:

Evidências arqueológicas mostram que o padrão primordial para seres humanos é se agruparem em grupos relativamente coesos e pequenos, estreitamente alinhados com a natureza. Hoje, precisamos conscientemente reinventar formas cooperativas e harmoniosas de viver juntos. Para pessoas que cresceram no paradigma hiper-individualizado, ou em contextos onde pessoas vieram de fações diversas e mesmo em conflito, aprender as sutilezas das interações construtivas e mutuamente benéficas dentro de um ambiente comunitário pode exigir um grande esforço. Reconstruir a comunidade humana é um empreendimento cujo imenso desafio não deve ser subestimado. (JOUBERT e ALFRED, 2007, p. xi)

A necessidade de reinvenção de laços sociais colaborativos, através do projeto de reconstrução de comunidades, ou do sentido de comunidade, é analisado por David Korten (2006) como a tendência ao que o autor chama de *Comunidade Terra*. Korten utiliza os termos *Império* e *Comunidade Terra* para descrever dois modelos de organização das relações humanas em todos os níveis da sociedade, desde relações entre nações até entre familiares e colegas de trabalho. O primeiro ordena as relações em hierarquias de dominação, em que uma elite monopoliza o poder para expropriar a energia vital, o que termina por suprimir o e o potencial criativo dos demais. A *Comunidade Terra* ordena as relações através de redes de parceria que distribuem o poder igualmente, para nutrir o bem estar e o potencial criativo da comunidade como um todo. Para Korten, temos meios para criar estes dois modelos, cabendo a nós a escolha. A natureza humana traz uma ampla gama de potenciais. É possível desenvolvermos desde uma natureza sociopata, na qual é impossível considerar qualquer necessidade ou interesse que não seja o do próprio indivíduo, até uma natureza com uma profunda sensibilidade e visão social e espiritual.

Neste trabalho, consideramos que o projeto estratégico de reconstrução de laços sociais comunitários, como forma de revisar os modos de produzir sentido sobre identidades e diferenças no Ocidente, pode ser pensado em pelo menos três direções ou tendências: a da necessidade de fortalecimento, afirmação e “proteção” de comunidades e culturas tradicionais locais “remanescentes”, que representam espaços de resistência à força homogeneizante da globalização – como valorização da diversidade; a da

necessidade de *relocalização*, ou mais propriamente de *reconstrução de comunidades*, através do fortalecimento de fluxos e relações sociais locais – tornada evidente pelo reconhecimento dos limites físicos ao crescimento da sociedade global (conforme apontou SCHUMACHER, 1977) –; e a do reforço dos laços comunitários como paradigma para as relações globais. “A comunidade é um sujeito coletivo que pode escapar dos ditames do poder, às pressões da alienação, graças ao impulso dado pela experiência da pluralidade, da expressão múltipla” (PAIVA, 2003, p. 26). Além disso, “pensar no recurso da estrutura comunitária em países terceiro-mundistas, como o Brasil, significa incluir a possibilidade de pressão e mudança social” (PAIVA, 2003, p. 54).

Reconstruir laços comunitários implica em pensar a qualidade e a conformação dos processos de comunicação envolvidos. Para John Croft, (CROFT, 1991) a comunicação efetiva encontra-se no coração do desenvolvimento e educação da comunidade, pois uma comunidade é caracterizada pela qualidade da comunicação entre os seus membros. Esta comunicação é generosa, respeitosa e apoiadora? Quando a comunicação possui estas qualidades, segundo Croft, pode-se falar em comunidade genuína. Para o autor, a única forma de evitar que a situação de crise global se agrave, e de promover o processo genuíno de desenvolvimento e educação comunitários, é a comunicação. Através da comunicação, são reconfiguradas as dinâmicas de identidades e diferenças, nas relações entre indivíduo e ambiente.

Para Raquel Paiva, “discutir comunicação é sob-relevar simultaneamente dois pontos: comunicação e comunidade” (PAIVA, 2003, p. 20). A comunicação comunitária implica numa revisão do modelo de comunicação vigente: “a comunicação, mais do que nunca, transforma-se numa força cujos limites estão estabelecidos a partir do colocar em comum, ou seja, comunitarizar a informação” (PAIVA, 2003, p. 26). Hoje,

(...) pensar em comunicação comunitária é apelar para a presença dum aspecto dinâmico e reivindicatório. A ideia é, por exemplo, que os grupos, ao se constituírem e terem por vínculo questões de interesse comum – principalmente os que partilham o mesmo território, como no caso das comunidades de bairro – possam ter um papel real e uma tarefa nada ilusória em relação ao poder decisório. (PAIVA, 2003, p. 56)

A comunicação para reconstrução do sentido de comunidade, em uma perspectiva transdisciplinar, coloca ênfase no reconhecimento das relações de interdependência, a partir da questão sobre comunidades como projeto social emancipatório (SANTOS, 2002), em que se cria condições para acessar e operar a sabedoria coletiva de um grupo.

4.3 Comunidades intencionais

Para Bauman, a comunidade clássica, compreendida como entendimento compartilhado do tipo ‘natural’ e ‘tácito’, não pode sobreviver ao momento em que o entendimento se torna autoconsciente (BAUMAN, 2003, p. 17). Hoje, no contexto da atomização e individualização, talvez seja justamente o reforço da autoconsciência que torne viável a (re)produção de laços sociais de tipo comunitário. O papel dos processos de comunicação social na construção *intencional* e *autoconsciente* deste laços é central. Para isso, é preciso considerar, acompanhando Raquel Paiva (PAIVA, 2003, p. 26), as diferenças entre as formas de associação da comunidade tradicional e outras, atuais, que se autodenominam comunitárias.

Diante da dissolução ou do enfraquecimento dos laços comunitários tradicionais, “toda unidade precisa ser *construída*; o acordo ‘artificialmente produzido’ é a única forma de unidade. O entendimento comum só pode ser uma *realização (...)*” (BAUMAN, 2003, p. 19). O acordo possível em comunidades, na atualidade, por mais firme que seja estabelecido, não “parecerá tão ‘natural’ e ‘evidente’ como nas comunidades de Tönnies e Redfield (...). Nunca será imune à reflexão, contestação e discussão; quando muito atingirá o status de um ‘contrato preliminar’, um acordo que precisa ser periodicamente renovado (...)” (ibidem). Para Bauman, “a comunidade de entendimento comum, mesmo se alcançada, permanecerá portanto frágil e vulnerável, precisando para sempre de vigilância, reforço e defesa” (BAUMAN, 2003, p. 19).

Podemos argumentar que a fragilidade das comunidades “naturais” deve-se à instabilidade e abertura provocada pela intensificação dos fluxos de comunicação externos, quase onipresentes. Já as comunidades *intencionalmente construídas* contam com a autoconsciência e o engajamento de seus membros como forma de garantia de coesão. O que é visto a partir de determinado ponto de vista como fragilidade – a necessidade de renovação periódica dos acordos e contratos; a presença da reflexão, da crítica e do diálogo sobre o propósito mesmo do viver em comum; o fluxo constante de comunicação com Outros – pode ser também fator de fortalecimento e resiliência, que não demande necessariamente vigilância e defesa, mas engajamento consciente na criação e reatualização das formas de convivência livremente esposadas.

As experiências de *comunidades intencionais* que contam com esta autoconsciência e engajamento podem se constituir em matrizes de aprendizado para o fortalecimento dos

laços comunitários em diversos níveis (também para o fortalecimento e “proteção” de comunidades naturais), principalmente através do compartilhamento e adaptação de processos e ferramentas conscientemente criados, planejados e implementados para sustentar a coesão social. *Comunidades intencionais* não são comunidades no sentido clássico, cuja unidade é garantida pelo isolamento e pelo entendimento compartilhado tácito e natural, não refletido. Elas são, antes, projetos de reinvenção dos laços comunitários como solidariedade e colaboração, no contexto mais amplo de sua dissolução e negação, da atomização e da quase incapacidade de cooperar.

Estas formas específicas de comunidades intencionais não são o retorno à *Gemeinschaft* e a negação da *Gesellschaft*, no sentido das caracterizações propostas por Tocqueville (aristocracia/democracia), Le Play (família patriarcal/modelo instável de família), ou Marx (regime de produção feudal/capitalismo) (PAIVA, 2003, p. 23). Elas são representativas, talvez, de um terceiro momento, que não é um retorno nostálgico a um passado idealizado, mas um impulso de transformar as formas sociais regidas pelo capitalismo.

Neste sentido, é interessante colocar atenção na procura deliberada por comunidade, característica do atual movimento das comunidades intencionais, como projeto político em um mundo em que ser bem-sucedido significa ser cosmopolita, desenraizado, ou viver em uma “zona livre de comunidade”. Diante da imposição de um ritmo e um regime de trabalho sem sentido, desconectado de seus resultados (BAUMAN, 2003, p. 31-32), o projeto político das comunidades intencionais busca reconstruir um tecido social esgarçado, ao retomar o controle sobre seu destino, sobre seus recursos e regimes de trabalho, e cultivar valores e atitudes de conexão comunitária em um contexto mais amplo de ausência de ligações e compromissos, de negação de reparação, do “acabar constantemente e começar outra vez desde o começo” e da “confusa intimidade” (BAUMAN, 2003, p. 51-52).

Algumas comunidades intencionais e ecovilas podem ser vistas como expressões estratégicas do projeto de ressignificação das relações entre identidades e diferenças, nos três níveis da ecosofia pessoal, social e ambiental, em especial na relação cultura/natureza, qualificada pela experiência do sagrado, e na reconstrução de relações sociais inclusivas e plurais. Os processos de comunicação colaborativos potencializam esta ressignificação.

Bill Metcalf (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 670) apresenta as comunidades intencionais como um movimento formado por grupos de pessoas que escolhem um estilo de vida compartilhado, com um propósito comum. Há uma grande variedade na natureza e finalidade destes agrupamentos intencionais: famílias em sistemas de coabitação, estudantes, fiéis em *ashrams* ou outras comunidades religiosas, trabalhadores nos kibutz em Israel, e ativistas ambientais em ecovilas em todo o planeta. A *Fellowship for Intentional Community* (Associação para Comunidades Intencionais), nos EUA, define comunidades intencionais como

um grupo de pessoas que escolheram trabalhar juntas em busca de uma visão ou ideal comum. A maioria, mas não todas, compartilha terra e habitações. Existem comunidades intencionais de todas as formas e tamanhos, com impressionante diversidade a respeito de seus valores comuns, que podem ser sociais, econômicos, espirituais, políticos e/ou ecológicos. Algumas são rurais, outras urbanas. Algumas abrigam os membros em uma única residência, outras em habitações separadas. Algumas tem crianças, outras não. Algumas são seculares, outras tem base espiritual, e outras tem ambas as características. (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 670, tradução nossa)

Metcalf acrescenta ainda que estas comunidades incluem cinco ou mais pessoas, provenientes de mais de uma família ou grupo familiar, que tenham se juntado voluntariamente com o propósito de melhorar problemas ou desigualdades sociais. Elas buscam viver além dos limites da sociedade predominante, através da adoção conscientemente planejada e usualmente bem pensada de alternativas sociais e culturais. Na perseguição de seus objetivos, elas compartilham aspectos significativos de suas vidas, e se caracterizam por uma consciência do coletivo (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 670, tradução nossa).

Diane Christian (2003, p. xvi) define a comunidade intencional residencial ou baseada na terra como um “grupo de pessoas que escolheram viver juntas perto o suficiente uma das outras para colocar em prática seu estilo de vida ou propósito comum compartilhados”, e “um grupo de pessoas que escolheu viver juntas com um propósito comum, trabalhando cooperativamente para criar um estilo de vida que reflita os seus valores centrais compartilhados.”

Os diferentes tipos de comunidades intencionais, segundo Metcalf, podem ser categorizados a partir da sua orientação cultural – sua visão, seus valores e suas práticas. Neste sentido, as comunidades podem ser primariamente seculares, religiosas ou espiritualistas (não estando ligadas a nenhuma religião específica), e/ou podem ser

organizadas em torno do ativismo político, social ou ambiental. Politicamente, muitas das comunidades aspiram viver fora da divisão política usual entre esquerda e direita, e buscam adotar uma abordagem intuitiva e solidária para a interação política. Em muitos casos, seu ativismo político consiste em simplesmente demonstrar um estilo de vida que sirva de modelo para outros.

Algumas comunidades intencionais são contraculturais ou opostas às formas sociais dominantes; outras operam em paralelo ao *mainstream*: Metcalf e Christian citam como exemplo o caso de pessoas que praticam um modo de vida orientado para o ambientalismo, e que tem empregos regulares (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 670-671). Outra linhagem importante no movimento das comunidades intencionais é identificada por Jonathan Dawson (2006, p. 15): uma tendência “aparentemente tão antiga quanto o próprio movimento, é o ideal de autossuficiência e busca espiritual, estimulado nas comunidades religiosas em todo o mundo”. Alguns exemplos em que este ideal está mais evidente são a comunidade católica L’Arche, na França, e Plum Village, criada na França pelo monge budista vietnamita exilado, Thich Nhat Hanh. O impulso espiritual está presente também em comunidades como Auroville, na Índia, e grupos inspirados pelo movimento New Age (Nova Era), principalmente no Norte global. Dawson aponta que os princípios gandhianos de autossuficiência, descentralização e busca espiritual são importantes em todas estas iniciativas. Outros exemplos, ainda, são o movimento dos *kibbutz*¹³, em Israel. No pico do movimento, as comunidades eram a casa de 7% da população em Israel. (DAWSON, 2006, p. 16).

Em relação às suas formas de organização e vínculo, as comunidades intencionais podem ser auto-organizadas, ou organizadas pelo Estado, Igreja, ou outra instituição: “na Dinamarca, Austrália, Nova Zelândia e Israel, comunidades intencionais foram promovidas, financiadas ou subsidiadas por governos. Diferentes grupos religiosos também estimulam a criação de comunidades intencionais” (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 671). Diferentes graus de vínculo comunitário existem em diferentes casos de comunidades intencionais. Em algumas, os moradores compartilham os recursos financeiros; em outras, a ênfase está na construção e manutenção de vínculos emocionais. Existem comunidades intencionais tanto em áreas rurais quanto em áreas urbanas. Muitas são parte de organizações mais

¹³ Os kibutzim em Israel são um fenômeno singular, com mais de 150 mil pessoas em mais de 250 vilas distribuídas por todo o país: um movimento forte, com viés político e econômico.

amplas (como as comunidades Yamagishi, de origem japonesa); outras surgem de maneira isolada, mas simultânea, com propósitos similares, em diferentes partes do mundo (como as comunidades Camphil e L'Arche, na Europa e EUA, dedicadas ao desenvolvimento de melhores condições de vida para portadores de necessidades especiais). Um número significativo de comunidades intencionais se organiza em diferentes redes, movimentos ou associações, como a *Global Ecovillage Network* – GEN (Rede Global de Ecovilas), com suas ramificações continentais (na América Latina, o recém estabelecido CASA – Conselho de Assentamentos Sustentáveis das Américas); a *Fellowhip for Intentional Community* – FIC (Associação para Comunidades Intencionais); e a *Cohousing Network* (Rede de Coabitação), por exemplo.

Jonathan Dawson comenta que o impulso de viver em comunidade, definida não por parentesco, mas por valores e missão compartilhados, remonta à pré-história (DAWSON, 2006). Bill Metcalf fala da existência deste tipo de associação desde pelo menos o século V AC: *Homakoeion* (ou o lugar onde se reuniam os seguidores para escutar o seu mestre), fundada por Pitágoras no sul da Itália em 525 a.C., é, para o autor, a primeira comunidade intencional documentada. Ali viviam centenas de pessoas que compartilhavam todos os bens e acreditavam que através de práticas místicas e intelectuais iriam desenvolver uma sociedade ideal (METCALF e CHRISTIAN, 2003).

Mais tarde, no século II a.C., cerca de 4 mil essênios compartilhavam suas casas, refeições e produção de agricultura e artesanato. Metcalf e Christian comentam que

Estudiosos da Bíblia como Barbara Thiering argumentam que Jesus Cristo viveu em uma comunidade essênia, e que esta experiência influenciou os primeiros tempos do Cristianismo. Os primeiros cristãos desenvolveram comunidades intencionais nas quais compartilhavam todos os bens, e mais tarde monges desenvolveram monastérios no deserto, onde a vida era também vivida em comum. Estes primeiros monastérios iniciaram uma tradição que continuou nos monastérios e conventos da Igreja Católica na Idade Média, e que continua entre ordens religiosas ainda hoje. (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 671, tradução nossa)

Os mosteiros celtas na Irlanda da tradição de São Patrick, segundo Jonathan Dawson, foram comunidades intencionais (DAWSON, 2006, p. 15). Na Idade Média, muitas comunas milenaristas e heréticas se formaram: “na França e Itália, os Cátaros e Valdenses, ambos declarados heréticos pela Igreja Católica, se iniciaram nos séculos XI e XII.” (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 671, tradução nossa). Os Huteritas, um grupo cristão protestante, formou no século XVI comunidades intencionais baseadas em uma forma de

anarquismo, na propriedade comum, e na igualdade. Nos século XVII, na Inglaterra, os grupos ativista social *Diggers* também formaram comunidades. Mecalf e Christian afirmam que estas iniciativas foram suprimidas na época por serem vistas pela Igreja e pelos políticos estabelecidos como uma ameaça à ordem política e social. Outros exemplos são os experimentos religiosos comunitários desenvolvidos pelos Morávios no leste da Europa entre os séculos XVII e XIX, que depois floresceram na América do Norte e Austrália. Também nos séculos XVIII e XIX, a comunidades intencionais foram criadas como experimentos de resistência à opressão capitalista e aos problemas da industrialização por filósofos e ativistas como Charles Fourier, Robert Owen, Etienne Cabet, e John Humphrey Noyes (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 671). Para Tavares (1985, p. 32), Fourier e Owen receberam muitas influências das obras de Thomas More (*Utopia*, de 1516) e Campanella (*A Cidade do Sol*, de 1623). Os movimentos comunitários inspirados em Fourier e Owen eram baseados na ideia de que uma rede de comunidades poderia substituir as estruturas existentes, sem violência ou revoluções, como consequência do exemplo da superioridade de sua nova organização ao promover o bem-estar entre os homens (TAVARES, 1985, p. 32). Os seguidores de Fourier acreditavam que as comunidades pequenas eram mais adequadas para satisfazer as necessidades reais dos homens.

As ideias de Owen e Fourier exerceram muita influência nos movimentos comunitários posteriores. (...) Ambos combatiam com veemência a ordem social baseada na competitividade entre os homens, desconfiavam da 'política' e dos políticos profissionais e acreditavam que a resolução dos assuntos sociais deveria ser exercida não pelos parlamentares ou governantes, mas sim pelos produtores. (TAVARES, 1985, p. 33)

O pensamento de Fourier teve mais repercussão nos Estados Unidos do que na Europa; a comunidade mais famosa foi a *Brook Farm Community*, na Nova Inglaterra, na década de 1840; a mais duradoura foi a fundada por Alan Brisbane, que funcionou até 1856. As duas grandes experiências de Robert Owen foram as comunidades de New Lanark e New Harmony.

Metcalfe e Christian (2003) afirmam que a metade para o final do século XIX representou o pico do movimento histórico de comunidade intencionais, principalmente nos Estados Unidos, Inglaterra, e Austrália. Em comunidades como New Harmony, Amana, Oneida, New Australia, e as várias comunidades Shaker, a vida social ideal era considerada possível e prática.

Em muitas destas novas comunidades, a sociedade era vista como resultado da ação recíproca entre forças sociais, políticas e ideológicas,

em vez de determinada pela natureza ou pela vontade de Deus. Na medida em que este conceito revolucionário se espalhou pelo mundo Ocidental, ele se misturou com o populismo agrário, socialismo e anarquismo, frequentemente adquirindo também nuances místicas, libertárias ou cristãs radicais. (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p.672)

Nestas comunidades, não se buscava a retirada em mundo bucólico, espiritual ou não material. Elas eram concebidas como comunidades intencionais modernas, usando tecnologias modernas, para liberar as pessoas da opressão capitalista (DAWSON, 2006, p. 15).

Mais tarde, na Ucrânia, as comunidades macknovistas se iniciaram após a Revolução Russa de 1917: “os camponeses da Ucrânia, liderados pelo anarquista Nestor Macknós, libertaram a região do Gulai-Polé do domínio czarista e construíram comunidades. (...) Esta experiência foi revoltantemente massacrada pelo exército vermelho comandado por Leon Trotsky em 1921” (TAVARES, 1985, p. 36). Tavares enumera ainda outras manifestações de comunidades intencionais (TAVARES 1985, 36-38). Os *ashrams* organizados por Gandhi na Índia, a partir de 1915, tinham a finalidade de uma vida autossuficiente e independente da administração colonial inglesa. Os kibutz, em Israel, são comunidades agrícolas onde todos os bens pertencem à coletividade, e não há circulação de dinheiro. Na Espanha, produziram-se experiências comunitárias autogestionárias, inspiradas pelos anarquistas, durante a Revolução Espanhola. Estas experiências eram organizadas e apoiadas principalmente pela Confederação Nacional do Trabalho; baseadas no mútuo apoio em benefício de todos, garantiam a produção e a distribuição equitativa dos bens entre todos os indivíduos; aboliram o dinheiro; e foram reprimidas com violência. As comunas populares que floresceram na China a partir de 1958 eram comunidades agrícolas e industriais, não impostas pelo Partido Comunista da China; sua implementação dependia da aceitação dos camponeses, e não havia burocratas profissionalizados em administrar. As comunas se enfraqueceram após o descenso da Revolução Cultural.

No Brasil, Tavares identifica comunidades intencionais de inspiração anarquista, como Colônia Cecília, fundada por um engenheiro italiano no Paraná; e a comunidade Nossa Chácara, em São Paulo. Em outros países da América Latina, o autor destaca a comunidade do Sul, no Uruguai; e a Comunidade La Nueva, na Argentina (TAVARES, 1985, p. 44).

Ainda no Brasil, os anabatistas *muckers* criaram comunidade no Vale do Rio dos Sinos, no Rio grande do Sul, e foram tragicamente massacrados por tropas do governo em 1874. Tavares cita ainda experiência de Canudos como uma articulação comunitária em

que havia, segundo Orlando de Oliveira, “uma visão beatífica de mundo que mudou padrões éticos e morais, tendo como um de seus principais aspectos a liberação do amor e a coletivização dos filhos e dos bens.” (1985, p. 46).

A maioria dessas comunidades intencionais tem vida curta, mas muitas sobreviveram por gerações, e algumas se estenderam por mais de um século. Segundo Metcalf e Christian (2003), a comunidade intencional mais velha é provavelmente a Sabbathday Lake Village, estabelecida em 1794 pelos Shakers nos Estados Unidos.

Uma parte significativa das comunidades intencionais hoje existentes foram formadas durante os anos 60-70, e algumas receberam influências consideráveis do movimento da *contracultura*.

4.4 Comunidades e contracultura

Contracultura é o termo cunhado por Theodore Roszak em seu livro *The making of a counterculture*, primeiramente publicado em 1969, para o projeto social e cultural que floresceu principalmente nos anos 60 e 70, e que tinha como objetivo a reconstrução da ordem social através de novas e originais experiências humanas e relações sociais. Uma de suas principais expressões foram os experimentos comunitários intencionais ligados aos movimentos *hippie* e religioso dos anos 60. O movimento da contracultura forneceu um conjunto de ideias, visões e tendências elaboradas como encaminhamento da tensão moderna entre individualismo e comunitarismo:

A contracultura foi um intenso movimento pessoal e revolucionário, nascido no período da efervescência que caracterizou os anos de 1960 (Roszak, 1995). Ainda que multifacetado, um de seus principais componentes era o movimento comunitário/anarquista, cujo objetivo era restaurar um ambiente social mais simples, igualitário e pessoal, para contrapor a tendência da sociedade moderna de uniformidade, regimentação e massificação (Kanter, 1972; Roszak, 1995; Veysey, 1978). O movimento comunitário contracultural era resultado de antigos ideais anarquistas, mas como novas nuances (Kanter, 1972). Primeiro, era intensamente espiritual e algumas vezes religioso (Wuthnow, 1976). Segundo, ao menos no início dos anos 70, era um movimento que enfatizava a liberdade individual e era abraçado como um meio para a liberação individual e para a redescoberta das potencialidades perdidas do self (Fairfield, 1972; Yablonsky, 1968). Isso levou a uma ênfase no abandono das convenções sobre família, valor e comunicação predominantes. Um ‘ideal de abertura’ foi amplamente abraçado (Wuthnow, 1976), expresso em ‘relações sociais abertas’ (casamento e arranjos familiares não possessivos) ou ‘comunicação aberta’ (expressão livre e espontânea de sentimentos, independente da situação ou

consequências) (Fairfield, 1972; Yablonsky, 1968). (MATEI, 2012, tradução nossa)

Nos anos 70, muitas comunidades rurais em declínio na Europa, América do Norte e Austrália, segundo John Croft (1991, p. 35), subitamente retornaram à vida como resultado do movimento que apregoava o *retorno à terra* (jovens que buscavam a subsistência no campo), como parte de um estilo de vida alternativo buscado principalmente jovens, que se expandiu pelo mundo ocidental desenvolvido.

Os antecedentes do movimento da contracultura foram, para Tavares (1985), primeiramente, a geração existencialista na França do pós-guerra: os seguidores de Sartre, Camus, e outros. Esta geração influencia os chamados *beatniks*, “o primeiro gesto de desobediência espontaneamente organizada (...), tendo origem na frustração do meio intelectual que vivia a guerra fria, a tensão da guerra da Coreia ameaçando deflagrar a guerra nuclear, época também da caça às bruxas do macarthismo” (TAVARES, 1985, p. 16). Outra influência da contracultura eram os *hipsters*:

Mais politizado que o *beatnik*, o *hipster* – vocábulo que significa ‘aquele que conhece, aquele que está por dentro’ – não concordava com o pessimismo *beatnik* e passava a aprofundar um grande descontentamento para com o sistema. (...) No final dos anos 50 e início dos 60 o *beatnik* desaparece ao mesmo tempo que o *hipster* é absorvido pelo movimento *hippie*, que surge e cresce neste período. (...) Eles passam a apresentar uma postura de rebeldia originada no seio da juventude americana contra uma sociedade superindustrializada e puritana, onde a posse de bens materiais era o valor moral de peso. (TAVARES, 1985, p. 16-17)

Segundo Tavares (1985, p. 20), a primeira comunidade *hippie* surgiu no bairro Haight-Ashbury, em São Francisco. E a segunda, no chamado East Village, em Nova York. Muitas outras comunidades se formam neste período. O movimento *hippie* se intensifica junto aos movimentos de contestação que culminaram no Maio de 1968 em Paris.

No Brasil, “a revolta influenciada pela rebeldia *hippie* foi colocada na ordem do dia pela Tropicália. (...) Ao questionamento do sistema juntava-se o questionamento da postura autoritária da própria esquerda ortodoxa. (...) os tropicalistas deslocavam a rebeldia *hippie* repensando-a e deglutindo-a antropofagicamente para aplicá-la ao Brasil ” (TAVARES, 1985, p. 24).

Para Coelho, “no Brasil, a contracultura foi um movimento social que procurou romper com a modernização da sociedade brasileira posta em prática de forma autoritária

com a ditadura militar, estabelecida no país com o golpe de 1964”. (COELHO, 2006, p. 39). A contracultura, ao contrário da luta armada, dirigia-se para o que via como o fundamento do autoritarismo: a racionalização da vida social, e este questionamento voltava-se para diferentes dimensões da vida cotidiana. Suas principais características assim o demonstram: “a ênfase na subjetividade em oposição ao caráter objetivo/racional do mundo exterior; a aproximação com a ‘loucura’ e a marginalidade; a construção de comunidades alternativas” (COELHO, ano, p. 39).

Alguns dos autores pesquisados (KEHL, 2006; COELHO, 2006) apontam o ano de 1969 como marco no florescimento da contracultura no Brasil. Antes deste ano, em que, para Kehl (2006), se encerrou precocemente a década de 1960 no Brasil, por causa do Ato Institucional AI-5, o movimento contracultural estava ainda articulado com a luta política contra a ditadura. Após 1969, “começaram a aparecer os primeiros sinais da existência de um movimento voltado especificamente para a transformações individuais e questionador da racionalidade”. (COELHO, 2006, p. 39). Para Araújo,

Em todo o mundo aquelas revoltas implodiram a visão tradicional de política, valorizando-se as emoções, a subjetividade (...), as relações pessoais e afetivas estabelecidas entre os participantes dos movimentos, passando-se a recusar as formas tradicionais de participação e representação política e toda e qualquer forma de hierarquia. (ARAÚJO, 2000, p. 97)

Segundo a autora, os movimentos das chamadas minorias políticas (negros, mulheres, homossexuais, índios, imigrantes, loucos, etc.) foram alguns dos personagens mais importantes dos anos 1970. Ao mesmo tempo em que foram herdeiros dos acontecimentos de 1968, também representaram uma ruptura, principalmente no que diz respeito à rejeição da violência e à valorização da diferença, da singularidade e da alteridade. (ARAÚJO, 2000, p. 97). “Nos anos 1960 a esquerda radical, no Brasil e no mundo, valorizou a violência e a luta armada (...)”. (ARAÚJO, 2000, p. 97). Mas os primeiros anos de 1970 “atestaram o isolamento, o desgaste e a derrota das experiências de luta armada – no Brasil e no mundo.” (ARAÚJO, 2000, p. 98). “*A ferida da luta armada abriu campo para a visceral rejeição à violência que, em contraste com a década anterior, marcou a esquerda no Brasil e no mundo, a partir de meados dos anos 1970.*” (ARAÚJO, 2000, p. 98, grifo da autora).

Christopher Dunn (2008, p. 146) apresenta algumas considerações importantes sobre o movimento da contracultura no Brasil:

A contracultura no Brasil, tal como em outros lugares das Américas ou da Europa, não foi um único movimento coerente, mas um conjunto de atitudes, ideias, e práticas que surgiram com a “esquerda” e se posicionaram contra o regime conservador, mas que também articularam uma crítica das formas mais convencionais de ativismo político. A contracultura brasileira se posicionou contra o Estado ditatorial e os valores sociais dominantes promovidos por ele, mas também entrou em conflito com setores da esquerda tradicional, principalmente do Partido Comunista Brasileiro, que promovia valores sociais e culturais mais convencionais. Com o Ato Institucional no 5 de 13 de dezembro, o regime militar fechou o congresso, pondo efetivamente um fim à oposição política legal, suspendeu habeas corpus, e estabeleceu um regime estrito de censura dos meios de comunicação. Para vários jovens que se opunham ao regime autoritário parecia haver três opções: aderir à luta clandestina, deixar o país, ou *desbundar* e viver às margens da sociedade. (DUNN, 2008, p. 146)

Diante da limitação de opções para ação coletiva no contexto da repressão política e da violência, muitas pessoas aderiram ou apoiaram os vários movimentos armados que surgiram na época. Outros se tornaram exilados políticos, buscando refúgio no exterior. E um grande número de pessoas abraçou a política de transformação pessoal, esperando o momento para condições mais favoráveis. (DUNN, 2008, p. 147).

Alex Polari comenta a atmosfera e as opções que se apresentavam na época:

Desde cedo nosso empenho de nos revolucionar interiormente para poder revolucionar a realidade fora de nós foi uma regra inquestionável. Surpreendo-me ainda hoje como estivemos muito mais perto dessas questões que permanecem no centro da atual discussão sobre uma nova concepção de política, quando pirralhos, do que na chamada maturidade. Acredito que a legalidade, a vida social, as relações humanas muito intensas que tínhamos entre nós, contribuiu para isso. Na clandestinidade, no cerco, na iminência da queda, da tortura ou da morte, eu me sentia estagnado, fechado, assumindo valores mais rígidos, critérios de eficiência que me distanciavam muito daquele adolescente jovial que dizia coisas bonitas, amava as pessoas, era amado, aprendia, ensinava e compreendia tudo isso também como fazer política. (POLARI, 1982, p. 80)

Polari enveredou pelo caminho da luta armada. A necessidade de escolha se impôs a partir do endurecimento do clima de violência do projeto revolucionário da guerrilha, e desfez, ao menos por um período significativo, a unidade entre revolução interior e exterior: “As alternativas ficaram estreitas. Ir fundo no combate armado ao regime, ou fazer uma viagem de autoconhecimento por via do marginalismo cultural, das drogas, da experiência de vida comunitária, etc.” (POLARI, 1982, p. 81).

Maria Rita Kehl observa, a respeito de outra opção disponível, que sua geração

procurou fazer grandes transformações no âmbito da vida privada, deixando a casa dos pais, “não para estudar em outra cidade, ou para entrar a luta armada na clandestinidade, mas simplesmente para viver de outro modo, recusando qualquer atitude consumista, aderindo a uma certa estética de pobreza e evitando (pelo menos era o que pretendíamos) trabalhar em qualquer coisa que contribuísse para fortalecer o capitalismo” (KEHL, 2006, p. 34). A autora refere-se aos tipos de transformação política subjetivas, “micropolíticas” descritas por Guattari and Rolnik:

Tais mutações da subjetividade operam não apenas nas ideologias, mas também no próprio coração dos indivíduos, em seus modos de perceber o mundo, de interagir com o tecido urbano, com os processos maquínicos de trabalho, e com a ordem social que sustenta essas forças produtivas. Se isso é verdade, não é utópico considerar que uma revolução, uma mudança social no nível macro-político e macrosocial também tem a ver com a produção da subjetividade, que deveria ser levada em conta por movimentos de libertação. (KEHL, 2006, p 34)

Risério (2006, p. 25) nomeia duas vertentes radicais em que se distribuíam, na passagem da década de 1960 para a de 1970, “os segmentos mais inquietos da juventude urbana brasileira”: a esquerda e o movimento contracultural.

A aproximá-los, havia o sentimento de que os caminhos ‘tradicionais’ de transformação social estavam bloqueados, de que as velhas estratégias já não tinham o que oferecer. Daí, de resto, o antiintelectualismo e o fascínio pelo lumpemproletariado, que podemos flagrar tanto no ambiente contracultural quanto em meio às organizações da guerrilha urbana. Eram índices que apontavam, festiva ou desesperadamente, para a falência as fórmulas canonizadas. (...) *Drop out* – cair fora do ‘sistema’, como então se dizia – era a palavra de ordem contraculturalista. (RISÉRIO, 2006, p. 25)

Apesar das convergências, as distâncias entre ambos eram muito grandes: os contraculturalistas não estavam preocupados com a mudança externa do regime político, mas com uma transformação interior e da conduta cotidiana, “construindo-se como novo ser de uma Nova Era, espécie de amostra grátis do Futuro” (RISÉRIO, 2006, p. 25). “Era a distância entre a metralhadora e o LSD, ‘pedra filosofal’ do contraculturalismo” (RISÉRIO, 2006, p. 26).

Para Araújo, entre os anos 1960 e 1970, a esquerda armada deu lugar a uma esquerda alternativa, que continuava e aprofundava questões mobilizadoras da década anterior: “a valorização do cotidiano, do indivíduo, das relações pessoais e da esfera do íntimo e do privado; a politização do sentimentos e das emoções; a ênfase na democracia direta, participativa, sem intermediários; a desconfiança das rígidas formas de organização

e hierarquia” (ARAÚJO, 2000, p. 97). Segundo a autora, “nenhum destes pontos podia ter resolução possível dentro dos paradigmas gerais do marxismo que, até meados dos anos 1970, informou teoricamente a esquerda” (ARAÚJO, 2000, p. 97).

Risério define o amplo movimento internacional da contracultura como uma maré neorromântica, uma movimentação estético-psicossocial (2006, p. 26). O sonho de superar a “Civilização Ocidental” incluía o orientalismo, as drogas alucinógenas, o pacifismo, o movimento das mulheres, a ecologia, o pansexualismo, os discos voadores, o novo discurso amoroso, a transformação *here and now* do mundo (RISÉRIO, 2006, p. 26-27). Para Risério: “era impressionante a confiança que tínhamos na possibilidade de construir um mundo radicalmente novo. Tudo parecia ao alcance das mãos.” (2006, p. 27).

A contracultura provocou uma “abertura ao transcultural”, inicialmente voltada ao orientalismo, e em seguida para o passado ameríndio e grupos indígenas, mas também para “as formas culturais de origem negro-africana vivas em nosso país, de modo especialmente concentrado, nos mundos e nos terreiros da umbanda e do candomblé” (RISÉRIO, 2006, p. 29). Mas este olhar inicial, segundo Risério, não apreendia o índio e o candomblé em si mesmos, e sim os traduzia ou “ressemantizava em termos contraculturais, incorporando-os ao elenco de elementos que esboçavam, de forma anárquica e fragmentária, a constelação utópica do desbunde.” (RISÉRIO, 2006, p. 29). Entretanto, ainda nos anos de 1970, com novas conjunturas culturais e políticas no Brasil,

aquele olhar que enquadrara índios e orixás em perspectiva underground experimentou uma correção fundamental. Descentrou-se, para ver o índio como índio e o candomblé como candomblé (...). Por esse caminho, a disposição contraculturalista foi acabar desembocando no processo de desrecalque das múltiplas personalidades que nos compõem e no reconhecimento pleno da pluralidade cultural brasileira. É assim que podemos falar da contribuição da contracultura para o alargamento e o aprofundamento da consciência e da sensibilidade antropológicas no Brasil, produzindo rachaduras irreparáveis no superego europeu de nossa cultura. (RISÉRIO, 2006, p. 30)

Estas rachaduras, que podemos compreender como deslocamentos e revisões das relações com as diferenças, foram também experimentadas na relação com a natureza. O ambientalismo foi, também para Risério, um dos pontos essencialmente positivos do sonho da contracultura:

A questão da relação homem/natureza, que foi um dos temas centrais do contraculturalismo, emergiu no contexto da exacerbação antitecnológica que dominou o movimento, em decorrência da crítica à sociedade

industrial e 'de consumo', ou *plastic society*, que levava a humanidade a cometer crimes contra si mesma. A contracultura, revivendo o romantismo literário dos séculos XVIII e XIX, pregou o seu 'retorno à natureza'. (RISÉRIO, 2006, p. 27)

Para Risério, os jovens hippies estavam redescobrando o milagre diário da natureza através de um ambientalismo místico. Risério diz que o ambientalismo contracultural foi “a infância, o embrião luminoso da consciência ecológica que hoje se impõe no planeta” (2006, p. 28). Entretanto, este ecologismo se restringia ao plano teórico, a uma “atitude filosófica”, que se encerrava no espaço da negatividade, da “crítica ao modo industrial de relacionamento com a natureza” (RISÉRIO, 2006, p. 28), “da negação do imperativo tecnológico de transformar a natureza em mera máquina produtiva, explorando-a até a exaustão final”. Este questionamento foi uma contribuição fundamental ao nascente movimento ecológico, mas não avançava no campo de propostas alternativas.

Tavares também reconhece a preocupação ambiental (junto com as questões abertas pela corrida armamentista e o terrorismo nuclear) como pensamento subjacente e fator de impulso à articulação dos movimentos comunitários de inspiração contracultural dos anos 60 a 80: “a poluição industrial destruidora do meio ambiente é outro fator que agride a natureza e o homem, que é parte integrante desta. Embriagados com a visão do domínio sobre todas as forças naturais, os seres humanos estão se destruindo lenta e despercebidamente com a sua atividade predatória desenfreada.” (TAVARES, 1985, p. 11). Este pensamento de núcleo forte, manifesto na época de maneira um tanto ingênua, hoje tornou-se mais complexo.

4.5 Ecovilas

Para Jonathan Dawson, vivemos em um momento distintivo e decisivo na história dos movimento de comunidades, de crescimento e dinamismo – reações ao severo colapso do tecido comunitário nos países ricos do Norte global, e de ameaças sem precedentes aos ecossistemas em todo o mundo (DAWSON, 2006, p. 7). Neste contexto, observa-se o surgimento e expansão de um movimento de reatualização de comunidades intencionais, que coloca ênfase na pesquisa e experimentação de propostas e soluções concretamente vividas para a questão central que motiva sua articulação, conforme formulada por Luccas (in DAWSON, 2006, p. 10): “a ideia de que um futuro pacífico, justo e sustentável é talvez a única chance para a sobrevivência humana além do século 21. Nós vamos encarar a devastação a não ser que possamos aprender a viver de maneira leve, dentro dos limites

planetários, e escolher a cooperação em vez do conflito”. Dawson fala de um novo impulso no interesse pelo movimento de comunidades, alimentado pela crescente consciência sobre a seriedade dos problemas ecológicos que hoje enfrentamos (DAWSON, 2006, p. 17). Muitas das iniciativas comunitárias que tem como motivação a necessidade de reinvenção das relações com a natureza (mais ou menos motivadas pela necessidade de sustentabilidade ecológica), a justiça social, a paz, e a criação de sociedades em escala humana, estão hoje se autodenominando *ecovilas*. Algumas das maiores e mais bem estabelecidas destas comunidades que hoje se autodenominam *ecovilas* se iniciaram como comunidades intencionais antes que o próprio termo entrasse em uso.

Segundo Dawson, há 30 anos atrás este termo não havia sequer sido cunhado. Hoje, é utilizado para designar uma variedade de iniciativas nem sempre afins; *ecovilas* podem se referir a experiências tão distintas quanto comunidades intencionais no Norte global, projetos de desenvolvimento comunitário em países pobres do Sul, e centros de educação (estes três geralmente articulados em um movimento com bases e objetivos comuns); destinos turísticos de luxo em todo o mundo; e projetos de habitação desenvolvimentistas de larga escala (DAWSON, 2006, p. 11). Nosso foco nesta seção da pesquisa é o movimento que articula os três primeiros tipos de iniciativas citadas acima. Acompanhamos Dawson na diferenciação entre *ecovilas* de eco-assentamentos desenvolvidos por empreiteiros, que tem como o objetivo obter lucro, e seguem uma urbanização mais ou menos convencional – mas desenhada para ser ecologicamente benigna (DAWSON, 2006, p. 22).

Para Caroline Luccas (in DAWSON, 2006, p. 9, tradução nossa) “o movimento das *ecovilas* nasceu quando a antiga ideia de viver em comunidades intencionais encontrou o florescente movimento verde internacional dos anos 1960 e 1970.” Segundo esta autora, *ecovilas* são comunidades pacíficas, socialmente justas, e sustentáveis.

Hildur Jackson e Karen Svensson (2002, p. 5) afirmam que o movimento das *ecovilas* surgiu a partir de experimentos que criam e fornecem soluções para os aspectos destrutivos da grande sociedade – soluções desenvolvidas tanto em contextos rurais quanto urbanos; nos hemisférios Norte e Sul; e em escalas diversas: do núcleo familiar a comunidades locais e organizações globais.

Metcalf e Christian definem as *ecovilas* como formas relativamente novas de comunidades intencionais, e “esforços em escala de vilas para criar comunidades de base

ecológica, frequentemente como modelos para a sociedade *mainstream*” (METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 671, tradução nossa).

Robert Rosenthal (apud DAWSON, 2006, p. 11, tradução nossa) apresenta as ecovilas como “a mais nova e mais potente forma de comunidade intencional, na vanguarda do movimento ambientalista que está impelindo o mundo”, que é motivado pelo reconhecimento de que a vida humana encontra sua melhor forma em pequenas comunidades solidárias e saudáveis, e que a recuperação e refinamento da vida comunitária tradicional é um caminho de sustentabilidade para a humanidade.

Embora identifique antecedentes muito mais antigos¹⁴, Dawson situa o contexto da formação inicial do movimento de ecovilas no fim dos anos 1980. Indicadores de bem-estar alternativos ao PIB mostram que a qualidade de vida média no mundo industrializado atingiu seu pico nos anos 1970, e a partir daí começou a declinar – mesmo que os PIBs tenham continuado a crescer. Estudos sobre a pegada ecológica sugerem que aproximadamente no mesmo momento a humanidade passou a consumir mais capital natural da Terra do que sua capacidade de regeneração é capaz de sustentar. Diversos problemas de esgotamento de recursos e degradação ambiental tornaram-se evidentes no fim da década de 1980: buraco na camada de ozônio, extinção de espécies, desmatamento. O aumento nas taxas de crimes, depressão, abuso de drogas e suicídios, e o esgarçamento dos laços comunitários também demonstravam a queda na qualidade de vida (DAWSON, 2006, p. 12).

O vácuo político, ocasionado pelas fracas respostas dos governos a estes problemas, levou ao crescimento do que passou a ser conhecido como *sociedade civil*: para Dawson, uma rica profusão de iniciativas informais de cidadãos, voltadas ao ativismo e à

¹⁴ Dawson fala da “linhagem das comunidades intencionais”, desde pelo menos o século V a.C. Para o autor, a primeira ecovila pode ter sido Sólheimar, criada em 1931 na Islândia (DAWSON, 2006, p. 7) Outros importantes “fios na tapeçaria das ecovilas contemporâneas” são, para Dawson, os movimentos de “volta à terra” e *hippie* dos anos 1960 e 1970, que representaram uma rejeição da juventude aos valores materialistas dominantes, uma necessidade de reconexão, e uma série de experimentos de recriação de comunidades no Ocidente. Também o movimento de coabitação, lançado na Dinamarca, e que rapidamente se espalhou pelo mundo, representa uma tentativa menos radical mas não menos importante de criar comunidades. Outros exemplos são as *ökodorf* (ecovilas) na Alemanha, assentamentos baseados em princípios ecológicos, localizados próximos a centrais nucleares, como formas de protesto. Também a linha de comunidades religiosas ou espiritualistas (católicas, budistas, hindus, *new age*), e os *kibutzim* em Israel. Ainda os movimentos ambientalistas e feministas, que começaram a ver ligações entre a opressão patriarcal das mulheres e a dominação e destruição da Terra; e o movimento de educação alternativa. (DAWSON, 2006, p. 15-16).

promoção de debates populares fora dos âmbitos de governos. Um dos temas emergentes deste período era a questão de como lidar com o desafio de viver de forma sustentável. Dois núcleos de ativismo impulsionaram a emergência do movimento moderno de ecovilas: a criação da organização *Gaia Trust*, na Dinamarca, por Hildur e Ross Jackson – uma ativista social dinamarquesa envolvida no movimento de coabitação¹⁵, e seu marido, um empreendedor canadense; e a revista *In Context*, editada por Robert e Diane Gilman nos Estados Unidos, que tratava de experimentos em comunidades sustentáveis. Em 1991, os Jackson encomendaram aos Gilman um estudo que mostrasse os exemplos mais interessantes de comunidades sustentáveis. Vinte e seis iniciativas foram descritas no relatório, segundo Dawson (DAWSON, 2006, p. 13). Destas, 17 podem ser definidas como comunidades intencionais. Outras são comunidades tradicionais, comunidades de coabitação, comunidades alternativas na cidade ou no campo, uma rede de cooperativas, um projeto de permacultura no Nepal, e uma rede de base para o desenvolvimento sustentável nas Filipinas (DAWSON, 2006, p. 13 e 15).

O relatório dos Gilman, intitulado *Ecovillages and Sustainable Communities*, definiu ecovilas como “assentamentos em escala humana, completos [*full featured*], integrados no ambiente natural de forma inofensiva, que apoiem o desenvolvimento humano saudável, e que possam se perpetuar com sucesso em um futuro indefinido” (GILMAN e GILMAN apud METCALF e CHRISTIAN, 2003, p. 671, tradução nossa). Esta concepção de ecovilas tinha como objetivo criar uma nova síntese que expressasse o melhor da habilidade humana em “pisar de maneira leve” sobre a Terra, reunindo experimentos em diversos níveis de governança comunitária, e a aplicação de tecnologias modernas e energeticamente sustentáveis (DAWSON, 2006, p. 13). O relatório Gilman é considerado um marco na articulação das ecovilas em um movimento que tomou a forma de uma rede internacional.

¹⁵ O movimento de coabitação se originou na Dinamarca nos anos 1970, e se espalhou rapidamente pelo mundo; segundo Metcalf e Christian (2003), é uma das formas de comunidade intencional que mais cresce atualmente, e está presente nos Estados Unidos, Austrália, Nova Zelândia e Japão. Comunidades de coabitação geralmente envolvem de 12 a 40 unidades de habitação, uma para cada pessoa ou família. Geralmente há o compartilhamento de áreas comuns (como cozinha e refeitório, lavanderia, área de lazer, área de convivência comunitária, etc.). As decisões são tomadas de maneira colaborativa e cooperativa, e os moradores compartilham diversas refeições ao longo da semana. Dawson comenta que nas comunidades de coabitação, diferentemente dos empreendimentos de habitação ecológicos, os moradores são totalmente responsáveis pela autogestão do projeto (DAWSON, 2006, p. 23). Para Graham Meltzer, a coabitação é uma opção intencionalmente *mainstream*. Não é um estilo de vida alternativo, mas um considerado apropriado para a grande maioria das pessoas.

Sobre a definição dos Gilman, Jan Martin Bang (BANG, 2005, p. 27) comenta que *escala humana* refere-se a uma população residente de 50 a 500 membros, com algumas exceções – como Auroville, na Índia). Um assentamento “completo” (*full featured*) é aquele em que todas as principais funções da vida – provisão de alimentos, produção, lazer, vida social e comércio – estão presentes em proporções equilibradas (o que não quer dizer que ecovilas sejam totalmente autossuficientes ou isoladas de seu entorno). A integração inofensiva das atividades humanas no ambiente reflete um ideal de equidade entre humanos e outras formas de vida, e uma abordagem cíclica para o uso de recursos – em vez de linear ou de descarte, como é norma nas sociedades ocidentais. O apoio ao desenvolvimento humano saudável diz respeito a uma abordagem integrada e equilibrada para preencher as necessidades humanas – físicas, emocionais, mentais e espirituais – tanto no nível individual quanto no da comunidade como um todo. E a capacidade de se perpetuar com sucesso em um futuro indefinido é o princípio da sustentabilidade.

A maioria dos estudiosos de ecovilas concorda que nenhuma comunidade atende inteiramente a estes critérios; por isso, em alguns casos, costuma-se falar em comunidades “aspirantes a ecovilas” (METCALF e CHRISTIAN, 2003). Para Dawson, as ecovilas são heterogêneas; nenhum modelo cobre todos os casos que podem ser descritos. Neste sentido, a definição dos Gilman aponta para um objetivo na direção do qual as ecovilas querem se mover, mais do que um estado que já foi atingido (DAWSON, 2006, p. 21). Muitas ecovilas foram formadas a partir dos anos 1990 nos cinco continentes como lugares dedicados a experimentações sociais. Em um bom número de comunidades, há experimentos de compartilhamento dos recursos financeiros, ou outras maneiras de redistribuir a renda entre os moradores. Ecovilas são também comunidades de valores fortemente compartilhados. Para Dawson, a natureza dos valores comuns varia bastante de comunidade a comunidade, mas a maioria retira sua inspiração, de diferentes formas, de preocupações sociais, ecológicas, econômicas ou espirituais. “As ecovilas tendem a se ver como estando a serviço de uma causa mais ampla, de forma geral descrita em termos de restauração ecológica, fortalecimento comunitário, nutrição de economias locais e/ou aprofundamento de insights espirituais” (DAWSON, 2006, p. 23, tradução nossa).

Apesar da grande heterogeneidade entre as diferentes iniciativas de ecovilas, há, para Dawson, pelo menos cinco atributos que todas parecem compartilhar. Em primeiro lugar, a primazia da comunidade, como resposta à alienação e solidão das condições da sociedade moderna. Segundo, as ecovilas são iniciativas de cidadãos, que dependem, pelo

menos no início, quase totalmente do recurso, criatividade, visão e trabalho dos próprios membros:

A cooptação de Estados, tanto no Norte quanto no Sul, por interesses de corporações e sua má vontade ou inabilidade de se comprometerem seriamente com os crescentes problemas ecológicos e com a pobreza encorajou muitos cidadãos a encontrarem formas de trabalhar fora do sistema. Isto tende a dar às ecovilas uma característica altamente libertária (talvez liberada seja palavra melhor), como consequência de terem conscientemente se retirado dos arranjos sociais dominantes para criar formas de trabalhar juntos que melhor atendam suas próprias necessidades. (DAWSON, 2006, p.33, tradução nossa)

Algumas vezes, as ecovilas contam com apoio oficial, inclusive financeiro, de governos (como é o caso de Auroville, na Índia, e de comunidades no Senegal, onde existe um Ministério das Ecovilas), em algum ponto de sua história. Mas, em todo caso, elas são iniciativas geradas pelas próprias comunidades, e que são autogovernadas.

Terceiro, as ecovilas se esforçam por recuperar o controle sobre seus próprios recursos e sobre seu próprio destino. “Nos países do Sul, as frentes de batalha pelo controle de recursos entre comunidades e corporações são muito evidentes” (DAWSON, 2006, p. 35, tradução nossa). Em toda parte,

a cultura se torna comodificada, estandardizada e simplificada para o mínimo denominador comum (...). A oposição à globalização econômica, então, fornece um ponto de convergência para ecovilas ao redor do mundo, uma tentativa de retomar alguma medida de controle comunitário sobre as várias dimensões da vida humana: como cultivamos nossos alimentos, construímos nossas casas, geramos nossa energia, criamos nosso sustento, e nos divertimos juntos. (DAWSON, 2006, p. 35, tradução nossa)

Quarto, no coração das ecovilas está um forte corpo de valores compartilhados, a que algumas dessas comunidades (mas não todas) se referem como *espiritualidade*: pensamento livre, valorização da diversidade de crenças, justiça social, restauração ecológica, reconstrução do sentido de comunidade, serviço aos outros, colaboração e cooperação, paz, sustentabilidade, igualdade (DAWSON, 2006, p. 35-36).

Quinto, as ecovilas são centros de pesquisa, demonstração e educação, cada uma em seus campos de exploração e expertise próprios: restauração de ambientes, tecnologias apropriadas, educação para a sustentabilidade, estilos de vida de baixo impacto ambiental, e outros.

A partir da consideração destes atributos comuns, uma nova definição de ecovilas é, então, apresentada por Dawson: “iniciativas de cidadãos em que o impulso comunitário é de importância central, que está buscando recuperar alguma medida de controle sobre os recursos comunitários, que tem uma forte base de valores compartilhados, e que atuam como centros de pesquisa, demonstração e (na maioria dos casos) treinamento (DAWSON, 2006, p. 36).

O Relatório dos Gilman foi o documento que orientou a formação de um movimento global de ecovilas, e suas definições e indicações expressam uma identidade e uma plataforma de ações comuns para as diferentes comunidades envolvidas. O relatório foi o tema central de um encontro organizado na Dinamarca em 1991, no qual estiveram presentes 20 pensadores e lideranças do movimento para a sustentabilidade (incluindo David Korten e Karl Henrik Robert, os Jackson e os Gilman). As principais conclusões do encontro foram de que são urgentemente necessários bons exemplos de comunidades sustentáveis, e que, com base no relatório dos Gilman, existem razões sólidas para acreditar que uma onda de iniciativas explorando este território está já ganhando força.

Seguindo o encontro, em 1992, Michael Boddington, inglês que trabalhou com E. F. Schumacher¹⁶, foi encarregado de preparar um relatório intitulado “Tecnologias para a Vida, Tecnologias Sustentáveis para Ecovilas”, que impulsionou a criação de uma empresa do *Gaia Trust* chamada *Gaia Technologies* – que passou a desenvolver tecnologias intermediárias relevantes para as necessidades de ecovilas do Norte e do Sul global. Seguiu-se um intenso período de trocas e debates: “O que emergiu foi uma convicção de que uma onda de iniciativas de base comunitária, relativas à sustentabilidade, estava crescendo rápido e tinha potencial revolucionário para facilitar uma mudança na direção mesma da sociedade” (DAWSON, 2006, p. 19, tradução nossa). A partir daí, foi formado o primeiro centro de treinamento em uma ecovila, em *The Farm*, no Tennessee – uma comunidade de inspiração contracultural, fundada em 1971 –, apoiado pelo *Gaia Trust* (DAWSON, 2006, p. 19). O movimento dos *Kibbutzim Verdes* foi estabelecido com o apoio de ativistas internacionais de ecovilas.

¹⁶ Influenciado por Gandhi, E. F. Schumacher propôs o desenvolvimento de tecnologias intermediárias como chave para a evolução de sociedades em escala humana, de base comunitária. Estas tecnológicas descentralizadas emergiram como elementos-chave para muitos dos experimentos comunitários (DAWSON, 2006, p. 16-17).

Em 1995, em Findhorn – uma comunidade espiritualista fundada em 1962 no norte da Escócia –, tem lugar a conferência *Ecovilas e Comunidades Sustentáveis – modelos para o Século 21*, com 400 participantes de todo o mundo (outros 300 foram recusados, por falta de capacidade logística) (DAWSON, 2006, p. 19). Estiveram presentes representantes de diversas comunidades, além de Findhorn: *The Farm*, nos EUA; *Lebensgarten*, na Alemanha; *Crystal Waters*, Austrália; *Ecoville*, Rússia; *Gyurufu*, Hungria; *The Ladakh Project*, Índia; *Manitou Institute*, EUA; *Danish Ecovillage Association*, Dinamarca (BANG, 2005, p. 22). Nesta conferência foi criada a *Rede Global de Ecovilas (Global Ecovillage Network – GEN)*. Segundo Bang, três escritórios de rede foram organizados: *Lebensgarten*, para a Europa e África; *The Farm*, para as Américas; e *Crystal Waters*, para Austrália and Oceania. Bang comenta:

Desta vez não era apenas um sentimento vago: havia grupos organizados e uma agenda explícita. Juntos nós iríamos trabalhar que tipos de ferramentas precisaríamos, que tipo de construções deveríamos desenvolver, como viveríamos juntos, e como deveríamos gerenciar nossas finanças e tomar nossas decisões. (BANG, 2005, 22, tradução nossa)

Bang relata que, nesta conferência, vários dos presentes compartilharam a ideia de que as ecovilas devem se apoiar sobre três pilares básicos, que estão interconectados (*three-legged stool*): o pessoal (sobre as relações individuais de cada membro consigo mesmo, e no mundo); o social (sobre as estruturas sociais, ou as relações de cada membro com o grupo, a família, a comunidade); e o ecológico (sobre as relações com a geologia, flora e fauna do lugar, e os impactos que se está gerando sobre o mundo natural; sobre como as necessidades são supridas, as estruturas físicas são planejadas, as fontes de energia são utilizadas) (BANG, 2005, p. 59).

No ano seguinte, na II Conferência da ONU-HABITAT, em Istambul, em 1996, a GEN foi lançada como uma “confederação global de pessoas e comunidades que se encontram e compartilham ideias, trocam tecnologias, desenvolvem um intercâmbio cultural e educacional, permutam diretórios e informativos, e são dedicadas a restaurar a terra e viver vidas mais sustentáveis, devolvendo ao ambiente mais do que retiram dele” (DAWSON, 2006, p. 19, tradução nossa). O maior objetivo da GEN era encorajar a evolução de assentamentos sustentáveis ao redor do planeta, através de serviços de comunicação interna e externa, da facilitação do fluxo e trocas de informações sobre ecovilas e lugares de demonstração; de redes e coordenação de projetos em campos relacionados a assentamentos sustentáveis; e da cooperação e parcerias globais, especialmente com as Nações Unidas (DAWSON, 2006, p. 19).

Segundo Bang (2005, p. 22), a GEN teve a melhor e maior presença entre as ONGs na conferência da ONU-HABITAT, e apresentou uma proposta de um fundo de 100 milhões de dólares para construir ecovilas ao redor do mundo, como centros de aprendizagem e exemplos dos objetivos de desenvolvimento sustentável que foram resultado da Rio 92 – a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Esta meta de um fundo neste valor nunca foi atingida. Mas a GEN se projetou para todo o globo e deu início a vários projetos e redes. Em 1998, as ecovilas foram pela primeira vez mencionadas na lista da ONU das 100 melhores práticas de modelos de excelência em vida sustentável.

Estas articulações expressam o que Bang considera um aspecto fundamental na definição de ecovilas, que diz respeito à sua relação com o resto do mundo. Ao contrário de comunidades que estão apenas preocupadas com sua própria autossuficiência e defesa em caso de uma catástrofe social, as ecovilas trabalham uma forma de engajamento que propõe soluções e inspirações para questões globais hoje urgentes. Para o autor,

Ficou claro para mim que para criar uma sociedade futura viável precisamos de ação em muitas frentes. Não há uma solução única que tenha todas as respostas (...). Acredito firmemente que é nas comunidades intencionais, especificamente nas Ecovilas, que estas soluções estão sendo procuradas. Elas são hoje algumas das áreas mais férteis para inovação, experimentação, e resolução de problemas. (BANG, 2005, p. 32-33, tradução nossa).

Para Bang, para uma ecovila ter relevância no futuro, é essencial que seja aberta e voltada para o exterior. Um centro de educação é uma das formas de expressar esta relação em termos concretos, convidando e recebendo pessoas para compartilharem experiências, técnicas e tecnologias para sustentabilidade, que possam retornar para contextos sociais mais amplos com novas ideias, aptos a adaptarem e difundirem as soluções experimentadas nas ecovilas. Ainda segundo Bang, “se apenas construirmos Ecovilas que são um escape dos problemas da sociedade mais ampla, teremos atingido muito pouco” (BANG, 2005, p. 36, tradução nossa). Um traço marcante das ecovilas neste aspecto, para Bang (2005, 36), é a ideia de comunidades como laboratórios de experimentação, que sustentam um pensamento que pode se replicar e inspirar outras iniciativas fora de seus limites, e que devem servir como “casas de força” para as áreas nas quais eles estão localizados. Também para Dawson, estas comunidades emergentes podem ser vistas como laboratórios para uma nova sociedade, baseada em princípios ecológicos e de justiça social (DAWSON, 2006, p. 16). Segundo o autor,

(...) uma função central das ecovilas é desenvolver novas ideias, tecnologias e modelos que são então compartilhados com o mundo ao redor. Mesmo em comunidades tradicionais já existentes, como Mbam e Faoune, no coração do impulso de ecovila está a iniciativa de desenvolver e compartilhar formas efetivas de lidar com problemas de escala social ampla. (DAWSON, 2006, p. 35, tradução nossa)

Para Dawson, este aspecto é importante para distinguir ecovilas de uma miríade de iniciativas rurais e urbanas de eco-regeneração que estão relacionadas com a melhoria de condições locais. “Ecovilas estão sempre a serviço de um objetivo mais amplo” (DAWSON, 2006, p. 36, tradução nossa).

A respeito destas relações com o ambiente “externo”, Dawson comenta que as ecovilas tem a tendência de operar em paralelo e mais ou menos independentes de governos locais e outras organizações do *mainstream*. Esta autonomia gerou benefícios e resultados substanciais em muitas frentes. Hoje, no entanto, para Dawson, diante da miríade de crises ecológicas e sociais, a sociedade pede o desenvolvimento de soluções para muitos dos problemas com que as ecovilas tem se debatido (DAWSON, 2006, p. 8). “Um princípio chave na definição de ecovilas e comunidades sustentáveis é que elas sejam projetadas de forma que uma sociedade em pleno funcionamento possa ser formada, na maior parte, por estas unidades” (DAWSON, 2006, p. 14, tradução nossa). Segundo Luccas (in DAWSON, 2006, p. 7, tradução nossa), estas micro-sociedades já estão colhendo os benefícios de viver em um ambiente pós-consumista, e de baixo impacto ambiental, “fazendo a diferença politicamente, simbolicamente, e também praticamente.”

Uma singularidade das ecovilas, tanto para Bang quanto para Dawson, diz respeito à forma positiva de lidar com os problemas resultantes dos modos de vida amplamente difundidos e estimulados nas sociedades globalizadas hoje:

Uma das características marcantes para mim sobre as pessoas envolvidas na GEN foi a carga altamente positiva que elas dão ao seu trabalho. Eu vinha há anos trabalhando com os movimentos de protesto. Tínhamos dito não! às armas nucleares, não! à guerra, não! à poluição, não! à energia nuclear, não! a substâncias tóxicas em nossas fazendas e em nossa comida. Foi tudo ficando um pouco demais, se levantar todas as manhãs e dizer não! Aqui, finalmente, era um grupo que se levantou e disse: Sim! Sim! para as comunidades em escala humana. Sim! para alimentos orgânicos, Sim! para uma economia em que as pessoas importam. (BANG, 2005, p. 23, tradução nossa)

Dawson conta que, em 2005, enquanto os líderes mundiais do G8 estavam reunidos em Gleneagles, na Escócia, milhares de ativistas criaram uma ecovila temporária em Stirling,

como forma de demonstrar alternativas práticas às políticas promovidas em Gleneagles. Sanitários secos, sistemas de tratamento de água, energia solar e eólica, cozinhas comunitárias abastecidas com alimentos locais e orgânicos, adquiridos através de sistemas econômicos solidários e justos, tratamento adequado dos resíduos. Starhawk, ativista norte-americana, parte do grupo organizador, comentou:

Nós criamos um acampamento que ajudou a promover relações sociais de poder e responsabilidade compartilhados. Houve muitos momentos em que o acampamento viveu o anarquismo manifesto na sua melhor forma – todos trabalhando como uma colmeia feliz e zumbidora, com coordenação mas sem coerção, as pessoas ansiosas por assumir tarefas, alegremente realizando o duro trabalho físico porque ele precisa ser feito, construindo, carregando, projetando e criando e passando um tempo muito bom juntos. (STARHAWK apud DAWSON, 2006, p. 37, tradução nossa)

Segundo Dawson (2006, p. 38), o website da BBC noticiou em sua primeira página o evento, com o título: “Ecovillage is model for us all” (Ecovilas são modelo para todos nós). Dawson cita como antecedentes da ação em Stirling os chamados *peaceniks* na Alemanha, nos anos 1970 e 1980, que construíram “*okordof*”, acampamentos perto de bases militares contra as quais os ativistas direcionavam seus protestos. Para Dawson, Stirling ilustrou “o presente essencial das ecovilas para a família mais ampla da sustentabilidade; nomeadamente, o impulso de ir além do protesto e de criar modelos de formas de vida mais saudáveis, justos e sustentáveis” (DAWSON, 2006, p. 38, tradução nossa).

No entanto, este “dizer sim” não significa ausência de um pensamento crítico. Para Dawson, as ecovilas até hoje tem nadado contra o paradigma socioeconômico predominante em nossa época, a globalização (DAWSON, 2006, p. 75). “Enquanto a globalização é assentada na noção de que podemos encontrar nosso caminho para a solução dos problemas sociais e ecológicos através da acumulação, comércio, e uma especialização cada vez maiores, ecovilas são a manifestação viva de uma filosofia de simplicidade voluntária e maior autossuficiência” (DAWSON, 2006, p. 75, tradução nossa).

Dawson completa:

A boa notícia é que os tipos de pesquisa aplicada, de demonstração e treinamento nos quais as ecovilas estão engajadas são precisamente aqueles que serão necessários para navegar as águas tumultuadas adiante. Vistas neste contexto, as iniciativas aqui descritas – em reflorestamento, conservação de sementes, tecnologias locais para habitações com eficiência energética, produção de alimentos, geração de energia, o desenvolvimento de estruturas inclusivas para tomadas de

decisões, simplicidade voluntária e por aí adiante – parecem não tão idiossincráticas mas antes o próprio material de que será feita a construção de sociedades futuras. (DAWSON, 2006, p. 77, tradução nossa)

Enquanto as iniciativas de ecovilas, nos países do Norte global, respondem a uma demanda por reconexão com outros em uma comunidade significativa (para que as pessoas se sintam membros úteis e valorizados em sociedades de escala humana), o impulso comunitário tem uma motivação diferente em contextos de países pobres ou em culturas tradicionais, como no Senegal, “representando acima de tudo o desejo de preservar as dimensões mais agradáveis dos valores e modos de vida tradicionais que estão sob assalto das forças da modernidade” (DAWSON, 2006, p. 34, tradução nossa). Neste sentido, o conceito de ecovilas abraçou também movimentos populares no Sul global. Muitos dos pioneiros das ecovilas procuraram por algum tempo construir pontes entre movimentos visionários do Norte e redes e organizações do Sul (DAWSON, 2006, p. 17). Alguns dos ativistas envolvidos no debate de como dar forma a um movimento global de comunidades sustentáveis são Ari Aryaratne, da organização *Sarvodaya* (que trabalha com 15 mil vilas no Sri Lanka); Rashmi Mayur, presidente da *Global Futures Network* e diretor do *International Institute for Sustainable Future* na Índia; Bernard Lecompte, do movimento *Naam* em Burkina Faso (que trabalha com 700 grupos de vilas, em um total de 300 mil pessoas); e a física e ativista indiana Vandana Shiva (DAWSON, 2006, p. 18, tradução nossa).

Dois pontos comuns que ligam as comunidades intencionais do Norte Global às iniciativas de base comunitária do Sul: primeiro, a necessidade de conscientemente retomar o controle popular e democrático sobre os recursos comunitários que estão sob o ataque das corporações capitalistas. Segundo, ambos reconhecem que, na raiz, o problema a ser enfrentado é tanto cultural quanto econômico.

No Sul, as comunidades tradicionais foram enfraquecidas não apenas pelo comportamento agressivo de corporações ao usurparem o controle sobre os recursos comunitários, mas também pela barragem das mensagens da mídia, minando valores e modos de vida tradicionais. No Norte, enquanto isso, esforços de independência e moderação foram inundados pela norma cultural predominante, dirigida pelas corporações, de que a qualidade de vida é equivalente aos níveis de consumo material. Movimentos tanto no Norte quanto no Sul, conseqüentemente, definiram seus objetivos igualmente em termos de renovação cultural e empoderamento econômico. (DAWSON, 2006, p. 18, tradução nossa)

Marian Zeitlin, pioneira do movimento de ecovilas no Senegal, diz que, em seu país, “tornar-se uma ecovila é nada menos que o ato de reclamar sua integridade espiritual e

cultural, o orgulho na tradição, a herança da ajuda mútua, a solidariedade comunitária, a autodeterminação e o auto respeito que foram primeiramente perdidos através da conquista colonial” (DAWSON, 2006, p. 18, tradução nossa).

Para Dawson, o casamento entre iniciativas e redes do Norte e Sul tem como base uma crítica radical do paradigma de desenvolvimento que funda e define a sociedade pós-iluminista: “no lugar de modelos lineares de desenvolvimento em que os que ficaram para trás (o Terceiro Mundo) seguem um caminho definido pelos líderes (o Primeiro Mundo) de crescimento indefinido, a filosofia das ecovilas é baseada no respeito à igualdade e à diversidade dentro das fronteiras de uma Terra finita” (DAWSON, p. 18, tradução nossa).

Segundo Kosha Anja Joubert, ecovilas nos países desenvolvidos do Norte tendem a estabelecer seu foco na reconstrução de comunidades de solidariedade resilientes. Este é um ponto de partida necessário para estratégias e planos efetivos que garantam a redução gradual da pegada ecológica destas comunidades. Em contraste, ecovilas nos países do Sul, em desenvolvimento, precisam mais frequentemente aumentar a qualidade de vida de suas populações para que estas tenham suas necessidades básicas atendidas. Em muitas áreas do Sul global, sistemas sociais de solidariedade ainda estão bastante vivos, e a pegada ecológica é baixa. Não há necessidade de que a sabedoria e os conhecimentos tradicionais que sustentam estes estilos de vida se percam no processo de ‘modernização’. Hoje, há cada vez mais consciência de que as soluções não serão encontradas na replicação do caminho de desenvolvimento trilhado pelas sociedades industrializadas. Em vez disso, o objetivo deve ser honrar e preservar os saberes locais e as tradições sustentáveis, ao mesmo tempo em que se deve buscar, quando necessário, a fusão criativa destas tradições com tecnologias apropriadas inovadoras.

O reconhecimento de que o critério apresentado na definição proposta pelos Gilman em 1991 é um horizonte a ser perseguido, e os desenvolvimentos recentes do movimento global das ecovilas, em especial no que diz respeito à sua articulação com diferentes iniciativas comunitárias no Sul global, como também com movimentos afins (Cidades em Transição, Permacultura, e outros) contribuíram para a elaboração de uma nova definição, atualmente utilizada pela GEN: ecovilas são comunidades rurais ou urbanas que buscam integrar um ambiente social de apoio mútuo com um modo de vida de baixo impacto ambiental; são assentamentos em escala humana conscientemente planejados através de processos locais participativos para assegurar a sustentabilidade a longo termo,

em suas quatro dimensões: econômica, ecológica, social e cultural. Todas estas quatro dimensões são vistas como interdependentes, e a atenção a cada uma delas é essencial para o desenvolvimento comunitário. Ecovilas integram, então, o design de assentamentos humanos de baixo impacto ambiental; permacultura; construções ecológicas; restauração da Terra; produção e processamento agroecológico de alimentos; fontes de energia renováveis; práticas de coesão e fortalecimento do sentido de comunidade; reavivamento de formas de governança participativas em escala comunitária; inclusão social; a promoção de economias locais sustentáveis; ativismo para a paz e solidariedade internacional; educação integral e holística; saúde e cura; cultura e artes; espiritualidade.

Kosha Anja Joubert afirma que as ecovilas estão rapidamente obtendo reconhecimento em todo o mundo como lugares de demonstração da sustentabilidade na prática, justamente porque são cada vez mais lugares de inspiração para a sociedade mais ampla, que busca respostas para as crises sociais, ambientais, econômicas e culturais da atualidade – em especial as mudanças climáticas e o pico do petróleo. De acordo com estudos recentes, as ecovilas têm os mais baixos índices de pegada ecológica já registrados no mundo industrializado. As ecovilas demonstram que está ao alcance da capacidade humana criar e adaptar comunidades para conscientemente melhorar e fortalecer seus ambientes naturais e sociais. Como tais, elas são preciosos campos experimentais para trazer à tona o engajamento da sociedade civil.

Neste sentido, ainda segundo Joubert, a fim de reverter a tendência atual de uso insustentável a longo prazo dos recursos naturais, e para transformar o modo de vida das populações através de um modelo de desenvolvimento sustentável integrado e de base comunitária, adaptado às mudanças climáticas, parte da solução de longo prazo é difundir estratégias de ecovilas e melhores práticas na área de sustentabilidade e resiliência. O objetivo é replicar um novo modelo de desenvolvimento com energias renováveis e baixa pegada de carbono e fortalecer as capacidades de comunidades para o manejo sustentável dos recursos naturais e conservação da biodiversidade. O modelo sustentável das ecovilas também aborda os aspectos sociais da pobreza no campo, incluindo questões ligadas à segurança alimentar, desemprego, saúde, educação, gênero, etc., trazendo assim estabilidade às comunidades locais.

Em 2005, após uma série de encontros que se sucederam desde 1998 entre educadores de diferentes ecovilas, é criada uma organização-filha da GEN, a *Educação Gaia*

(*Gaia Education*), na ocasião do aniversário de 10 anos da Rede Global de Ecovilas, também em Findhorn. A Educação Gaia promove uma abordagem holística para a educação para o desenvolvimento sustentável, através de um currículo voltado ao design de comunidades sustentáveis. Desde 2006, a Educação Gaia promoveu e apoiou com sucesso o oferecimento de mais 50 cursos de *Educação para o Design de Ecovilas – EDE*, nos cinco continentes. O EDE é reconhecido como uma contribuição oficial para a Década da Educação para o Desenvolvimento Sustentável da ONU – 2005-2014. Internacionalmente, o número de cursos intensivos de quatro semanas e outros formatos de cursos estão crescendo constantemente, juntamente com um aumento acentuado do número de candidatos e participantes destes cursos. O EDE é universal no escopo mas local na aplicação, direcionado a honrar e valorizar a diversidade cultural.

Nos anos recentes, diversas organizações e órgãos de governos firmaram parcerias ou acordos de colaboração com a GEN, impulsionados pelo sucesso de seus projetos em simultaneamente abordar e superar muitos problemas sociais, ecológicos, culturais e econômicos. O movimento de difusão de estratégias de ecovilas em diferentes contextos, em diversas partes do mundo, contribuiu para a organização flexível dos temas ou áreas centrais, em cada dimensão da sustentabilidade (social, econômica, ecológica e visão de mundo), dos saberes e experiências acumuladas pelas diversas ecovilas. Segundo Bang, algumas destas áreas são: o *biossistema*, em que as relações entre a ecovila e seu ambiente ecológico é a de menor impacto possível; o *ambiente construído*, em que se aplica um olhar holístico sobre as tecnologias, materiais e design de construções; o *sistema econômico*, em que a não-exploração e a distribuição justa dos recursos devem ser uma característica marcante; a *governança da comunidade*: democracia, resolução de conflitos, dinâmicas de liderança, e as relações entre a ecovila e seu entorno precisam todos ser redefinidos; a *“cola”*: tomada de consciência sobre o que mantém a comunidade unida e coesa, quais são os propósitos a visão de mundo que a comunidade compartilha; o *sistema integrado*: todas as ideias mencionadas acima precisam ser integradas e compreendidas como partes de um todo, que funciona junto em simbiose (BANG, 2005, 27-32).

Na Educação Gaia, estes temas e áreas estão organizados nas quatro dimensões da sustentabilidade. Na dimensão social, os temas são: construção de comunidades e diversidade (visão coletiva, acordos, entrada e saída de novos membros etc.); processos de comunicação colaborativa, tomadas de decisão, e resolução de conflitos; liderança e empoderamento; arte e transformação social; educação, redes e ativismo. Na dimensão

econômica: mudanças na economia global para a sustentabilidade; sustento justo; economias locais e finanças comunitárias (economia solidária, LETS, banco de horas, redes e feiras de trocas); bancos comunitários, moedas locais ou sociais, microcrédito; questões legais e financeiras. Na dimensão ecológica: planejamento integrado; tecnologias apropriadas (energia, água, construções, resíduos), produção local de alimentos; restauração da Terra. Na dimensão cultural: tomada de consciência cultural; reconexão com a natureza; espiritualidade socialmente engajada; educação para a mídia; saúde e cura, visão holística e sistêmica.

O currículo do EDE foi criado pelo consórcio internacional de educadores conhecidos como GEESE (Global Ecovillage Educators for a Sustainable Earth), que há 12 anos desenvolvem cursos em design de assentamentos humanos sustentáveis, com base nas experiências acumuladas em ecovilas bem sucedidas ao redor do mundo. O programa combina investigação teórica com trabalho prático, dotando indivíduos, organizações e comunidades com o conhecimento necessário para o redesenho sustentável de suas realidades, e representa uma formação de vanguarda, com abordagem pedagógica transdisciplinar. O curso é estruturado em 20 módulos distribuídos, geralmente, ao longo de quatro semanas, cada uma das quais dedicada a uma das quatro dimensões da sustentabilidade em uma comunidade. Tanto o conteúdo como o formato do curso e a abordagem dos educadores visa sensibilizar o público para questões-chave dentro de cada dimensão, demonstrar soluções bem sucedidas existentes em ecovilas e exercitar o desenho de soluções adaptadas à realidade local.

A abordagem pedagógica é transdisciplinar, e baseada no aprendizado-ação participativo, que utiliza o trabalho em um projeto ou problema real como processo de aprendizagem. A ênfase está na experiência prática e na valorização dos saberes locais, dos participantes, integrada à ampliação de perspectiva, contextualização e inspiração proporcionadas pela reflexão teórica e pelo compartilhamento de conteúdos, saberes e experiências não locais. O resultado da aprendizagem é o planejamento e redesenho comunitários visando a sustentabilidade, e a aplicação local de soluções e tecnologias apropriadas.

Kosha Joubert apresenta um exemplo do alcance do EDE: no Senegal, uma rede de 45 ecovilas foi criada através de programas educacionais. Lá, os esforços da sociedade civil divulgaram melhores práticas (integração de fogões solares, irrigação por gotejamento,

design de permacultura, programas de reflorestamento, etc). e demonstraram o potencial da abordagem das ecovilas para o desenvolvimento sustentável. O governo do Senegal se interessou pela eficácia desta abordagem para o desenvolvimento rural sustentável e adotou uma estratégia nacional para transformar outras 14.000 vilas tradicionais em ecovilas em todo o Senegal. Um Ministério das Ecovilas foi criado no Senegal. Soluções locais desenvolvidas para fortalecer sociedades resilientes. Ministros de outros estados e nações africanas declararam oficialmente sua intenção de seguir o exemplo senegalês.

4.6 Aspectos sociais de ecovilas

Para Bang (2005, p. 74), no processo de trabalho conjunto em uma tarefa comum, como em ecovilas, é preciso lidar com questões sobre o funcionamento do grupo, encaminhamento de conflitos e problemas, manutenção do entusiasmo e motivação, e o cultivo e nutrição da criatividade.

O desenvolvimento e experimentação dos chamados “aspectos sociais” (incluindo governança participativa, processos de comunicação, resolução de conflitos) são características das ecovilas e comunidades intencionais. Para Dawson, a dimensão social de ecovilas diz respeito ao desafio de encontrar formas satisfatórias e inclusivas de governança comunitária e bem-estar (DAWSON, 2006, p. 54).

Isto está entre as tarefas mais desafiadoras enfrentadas por ecovilas, e está na raiz da possibilidade de colapso de algumas delas. Além disso, considerando o colapso progressivo nas estruturas comunitárias, especialmente em países do Norte, esta parece uma área vital de pesquisa se quisermos ver o renascimento de comunidades vibrantes e autogovernadas. (DAWSON, 2006, p. 54, tradução nossa)

Ainda para Dawson, são três as principais dimensões dos esforços de ecovilas neste campo: promover uma cultura de confiança e compaixão; criar procedimentos efetivos para tomadas de decisões; e trabalhar com conflitos. “A maioria das ecovilas procura estabelecer uma cultura de confiança entre seus membros através da comunicação mais honesta e transparente.” (DAWSON, 2006, p. 54, tradução nossa). Esta é uma prioridade, por exemplo, em ZEGG, na Alemanha (o nome é a sigla em alemão para Centro Experimental de Design Cultural), que explora as fundações de um modo de vida não-violento. Em ZEGG se desenvolveu um processo de comunicação comunitário chamado *Forum*: parte reunião comunitária, parte performance de teatro, “o Forum é uma maneira

de as pessoas se reunirem para redescobrirem a verdade da experiência individual de cada um dentro de um contexto mais largo de uma visão coletiva compartilhada” (DAWSON, 2006, p. 54-55). Assim como o Forum, existem outros processos de comunicação desenvolvidos ou adotados por ecovilas em todo o mundo, como Conselho – uma forma cerimonial de círculo de diálogo (ZIMMERMAN e COYLE, 2009) – e metodologias sociais para diálogo – Círculos e suas variações, Espaço Aberto, Café Mundial (BALDWIN e LINNEA, 2010; OWEN, 2003; BROWN e ISAACS, 2007).

As tomadas de decisões em grande parte das ecovilas são feitas com base no consenso, ou variações – um processo mais lento de tomada de decisões, que procura encontrar caminhos de síntese entre perspectivas divergentes, e evitar a alienação das minorias, que acontece frequentemente em outras formas de tomada de decisões. O consenso funciona melhor em grupos pequenos; em comunidades maiores, encontramos outras formas de democracia participativa (DAWSON, 2006, p. 55).

Muitas comunidades, intencionais ou não, são atravessadas por conflitos destrutivos. Ecovilas não tentam suprimi-los, mas sim se apropriar criativamente de sua energia, encorajando a expressão de emoções desconfortáveis de maneiras não destrutivas. Para isso, muitas ecovilas desenvolveram estruturas formais de mediação de conflitos (DAWSON, 2006, p. 55).

Os processos e ferramentas de comunicação participativa desenvolvidas em ecovilas foram e são levadas para outros contextos mais amplos por diferentes grupos, organizações e movimentos. Com base nas experiências acumuladas, foram formadas diversas iniciativas de educação, consultoria e prestação de serviços relacionados a estes temas, que difundem práticas de governança participativa, comunicação, e resolução de conflitos em universidades, organizações e empresas.

A comunicação em ecovilas pode ser vista como um modo de resistência aos modelos de comunicação hegemônicos ou predominantes hoje – um modo afirmativo e criativo, que promove a tomada de controle cultural através de processos inclusivos, participativos, e desenhados intencionalmente para o fortalecimento de elementos e valores culturais que favoreçam a sustentabilidade em suas várias dimensões. Para Castoriadis (apud BAUMAN, 2003, p. 74), “o alfa e o ômega de qualquer pleito é o exercício da criatividade social – que, se liberada, deixaria novamente para trás tudo o que hoje

somos capazes de pensar...”. Estes processos de comunicação expressam lógicas e dinâmicas inclusivas nas relações sociais e com a natureza.

As ecovilas são laboratórios de experimentação cultural, social, econômica e “ecológica” (mais precisamente no que diz respeito às relações entre cultura e natureza). Vemos nesta experimentação a requalificação de modos de dar sentido a identidades e diferenças. Em relação à dimensão cultural, Dawson comenta que “(...) não é demais dizer que o modelo de ecovilas pode ser visto como reflexo da transformação nos modos como entendemos o mundo – espelhados nas descobertas da teoria da complexidade e do pensamento sistêmico – enfatizando as conexões e relações entre atividades, processos e estruturas” (DAWSON, 2006, p. 14). Para Dawson, isto permitiu o desenvolvimento de uma compreensão do que constitui uma comunidade sustentável, com as ecovilas como o microcosmo, a manifestação física de uma nova visão de mundo; as várias tecnologias sociais e materiais estão integradas em um todo que é maior que a soma das partes. E esta experiência social é qualificada por uma visão afim ao reencantamento do mundo.

Podemos dizer que a expressão desta visão de mundo na dimensão social de ecovilas se dá, principalmente, através da ideia da comunidade como *ser-juntos*, em que cada membro compreende seu pertencimento, e é também compreendido, *em relação*. Daí que os processos de comunicação comunitários são centrais neste projeto

A escolha do movimento das ecovilas como referencial para a sistematização de ferramentas de comunicação comunitárias voltadas para o fortalecimento de culturas locais com vistas à sustentabilidade justifica-se, então, pelo fato de as ecovilas serem comunidades intencionais constituídas com o objetivo de promoverem um modelo de ocupação sustentável, que revaloriza os recursos naturais segundo uma perspectiva derivada de experiências de reintegração e harmonização do par natureza/cultura.

5. Estudo de caso: ECOS da Floresta

Desenhar Estratégias; Desenhar Projeto Piloto; Implementar; Gerir e Administrar; Monitorar Progresso; Discernir os aprendizados; Avaliar resultados

Está claro que se nós vamos viver em harmonia conosco mesmos e com a natureza, nós precisamos ser capazes de nos comunicar livremente em um movimento criativo no qual ninguém se agarre ou de outro modo defenda permanentemente suas próprias ideias.
David Bohm

O que precisamos é uma educação para a vida coletiva, em vez de para o sucesso individual. O coletivo no qual precisamos prestar mais atenção inclui todas as outras espécies deste planeta.
Brian Goodwin

No percurso teórico que empreendemos neste estudo, partimos da consideração de que as crises complexas da atualidade estão relacionadas a determinadas maneiras de dar sentido às relações entre diferenças. Como sugere David Bohm (1996, p. 56), na base dos problemas que hoje enfrentamos – guerras, fome, doenças, jogos sujos na política, ameaça de colapso na economia, armas químicas e biológicas, destruição ecológica, crime, violência – existe algo que não compreendemos sobre o funcionamento do pensamento: a destruição é produzida por um certo modo de pensar que se configura a partir da *fragmentação*. Este modo separa totalidades em pedaços, como se fossem independentes; quebra arbitrariamente o todo em partes que não são realmente separadas.

Esta visão fragmentada, que opera segundo uma lógica dualista de separação e exclusão, anula ou reduz, através de mecanismos de hierarquização, a possibilidade de ouvir e aprender com o Outro – humano ou natural. Esta visão moldou formas específicas de produzir saber, que, de modo geral, desvalorizam e invalidam o diferente, e são fundadas na experiência de alienação e separação da natureza. Os processos de comunicação social hoje predominantes sustentam e reforçam a fragmentação, a invisibilidade da diversidade de saberes e experiências, e formas de violência manifestas em relações de dominação sobre outros seres humanos e sobre a natureza. Nosso estudo

apontou a necessidade de revisar as lógicas de separação, e reinventar processos de comunicação mais inclusivos, sustentados por outras lógicas. A urgência da mudança imposta pelas crises complexas na atualidade pede o desenvolvimento rápido e ao mesmo tempo profundo de soluções criativas para a transição, em diversos níveis e escalas, para sociedades mais justas e sustentáveis.

A investigação teórica nos aproximou de algumas abordagens, formulações e pensamentos que expressam outros modos de dar sentido às diferenças, em relação à produção e compartilhamento de saberes, às dinâmicas socioculturais, e às relações com a natureza – qualificadas por lógicas de inclusão, em que a ênfase está nas relações e no reconhecimento da interdependência.

A partir destas abordagens, reconhecemos que uma direção possível e interessante para desenhar estratégias de comunicação para mudança é o fortalecimento ou reconstrução de laços sociais comunitários; ou a compreensão da comunidade como projeto de experimentação da ressignificação das diferenças, no contexto da necessidade de *relocalização*, qualificada por um processo de *reencantamento do mundo*, ou de reconexão com a natureza. Os fluxos globais ou transnacionais de recursos, mercadorias ou pessoas, cada vez mais intensos, encontram um limite físico e material na capacidade de regeneração dos sistemas que sustentam a vida na Terra. Por isso, hoje, é preciso restabelecer e fortalecer fluxos e trocas locais, para a sustentabilidade. Dirigimos nosso olhar para alguns movimentos, iniciativas e experiências que promovem a relocalização e a ressignificação das diferenças nos níveis da visão de mundo, das relações sociais e das relações com o contexto ambiental mais amplo: ecovilas e comunidades intencionais, e algumas abordagens de educação participativa para a sustentabilidade.

Assim, considerando que a ressignificação das diferenças envolve a reinvenção da dicotomia entre teoria e prática, entendemos que, em relação às questões que motivaram este trabalho, é interessante, como dissemos, não apenas pesquisar, conhecer, e relatar as experiências que foram foco da pesquisa teórica, mas também é necessário criar oportunidades para sua experimentação, em contextos vivos e reais, como estratégias que possam contribuir para mudanças na direção do reconhecimento e reconstrução dos sutis laços de interdependência entre seres humanos, e destes com o ambiente. Como disse Paulo Freire, “não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí que dizer que a palavra verdadeira seja transformar o mundo. A palavra inautêntica, por outro lado, com que não

se pode transformar a realidade, resulta da dicotomia que se estabelece entre seus elementos constituintes” (FREIRE, 2011, p. 107-108). A palavra sem sua dimensão de ação se transforma em palavreria, verbalismo, alienada e alienante. Se se enfatiza ou se exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em ativismo.

Para isso, nos propusemos a cruzar os limiares entre indivíduo e ambiente, e teoria e prática, na espiral de interações recíprocas que, segundo CROFT (1994), caracteriza todo projeto. Tendo empreendido uma reflexão sobre as questões teóricas que motivaram este estudo, e tendo considerado alternativas diante do imperativo urgente da mudança, passamos a desenhar estratégias e implementar ações, em duas direções complementares, através da pesquisa-ação: (i) pesquisa bibliográfica e de campo sobre experiências de comunicação *colaborativa* em alguns dos movimentos e iniciativas identificados na investigação teórica; (ii) desenho e implementação de um experimento participativo de comunicação comunitária para a sustentabilidade, com base nas experiências pesquisadas, e respondendo a demandas de uma comunidade específica – nosso estudo de caso. Nossa intenção foi investigar e experimentar formas de comunicação que tem sido praticadas por grupos engajados em processos de mudança e transição da sociedade de crescimento industrial para sociedades que sustentem a vida, como encaminhamentos interessantes para as questões teóricas deste estudo.

Neste capítulo, compartilhamos o percurso realizado nos dois movimentos da pesquisa-ação acima descritos, que resultaram em um programa de educação em comunicação colaborativa para a sustentabilidade comunitária – o ECOS da Floresta (ou Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade), na Vila Céu do Mapiá, Floresta Nacional do Purus, Amazonas.

5.1 Comunicação colaborativa e sustentabilidade

Desenhando estratégias

O primeiro movimento do trabalho de campo nesta pesquisa-ação consistiu na investigação de processos e dinâmicas de comunicação comunitária e/ou colaborativa, através de uma série de visitas de campo e participação em diferentes comunidades de aprendizagem. Nesta seção apresentamos, em linhas gerais, alguns princípios e elementos comuns que emergiram desta investigação em fontes diversas, aprofundados através de consultas bibliográficas. Nossa investigação mostrou a existência de articulações entre alguns movimentos e iniciativas específicos de ativismo social e ambiental, distribuídos em

todo o mundo, que compartilham alguns princípios e visão de mundo, e que interagem em redes biorregionais e globais. No nosso recorte, a atenção esteve voltada para uma parte desta rede e suas perspectivas comuns; estas são tecidas através do intercâmbio de saberes, pessoas, ideias, tecnologias, e projetos. Alguns destes movimentos e iniciativas são: ecovilas e comunidades intencionais articuladas na GEN (*Global Ecovillage Network*, ou Rede Global de Ecovilas); Educação Gaia (*Gaia Education*), que atua principalmente através do oferecimento do currículo EDE – *Ecovillage Design Education*, ou Educação para o Design de Ecovilas; Cidades em Transição (*Transition Towns*), movimento com origem no Reino Unido, hoje espalhado por todo o mundo); educação para a sustentabilidade (em especial a Facilitação Ecológica), no *Schumacher College*, em Devon, Inglaterra; Permacultura; Ecologia Profunda; *Dragon Dreaming*; e *The Way of Council*. Outros movimentos ou teorias pesquisados, com ligações existentes mas não tão diretas, e com afinidades especificamente relacionadas a um ou outro aspecto da visão de mundo compartilhada pelo grupo anterior, e com intersecções significativas, são: a Comunicação Não-Violenta, ou CNV (*Non-Violent Communication*, ou NVC); a Arte de Anfitriar Conversas Significativas (*Art of Hosting Meaningful Conversations*) e as chamadas *tecnologias sociais* de diálogo e conversação (*World Cafe*, *Open Space*, *Círculo* e suas variações); a Teoria U e a prática do *Presencing*; e a Pedagogia Social com base no pensamento de Rudolf Steiner. Nestes movimentos, considerados de forma isolada, a questão ambiental não é tão explicitada ou enfatizada quanto no primeiro grupo – embora esteja também presente. Alguns dos aspectos marcantes destes movimentos ou teorias foram criativamente incorporados pelo primeiro grupo. Assim como o primeiro grupo, este também se organiza com a finalidade de promover mudanças nas formas de dar sentido, organizar e gerir relações e grupos humanos, em diferentes escalas, na direção da descentralização e afirmação ou reconstrução de laços de colaboração – que demonstram, a nosso ver, também uma mutação nos modos de relação com a diferença. De uma visão fragmentada, focada em partes atomizadas auto-excludentes, que se organizam e se relacionam de maneiras hierarquizadas e competitivas (como na forma de um triângulo, ou pirâmide), e são regidas por lógicas de exclusão e não-contradição, aplicada a relações entre ideias, argumentos, pessoas, funções – relações bem representadas no enunciado “isto ou aquilo” –, passa-se a uma visão sistêmica, que coloca ênfase nas relações de interdependência, em que o todo é visto como mais que a simples soma das partes, e em que a emergência criativa do novo (soluções para lidar com a complexidade dos desafios que hoje se apresentam) é possível através das conexões colaborativas entre as diferenças, organizadas em formas circulares

ou em redes, regidas por lógicas de inclusão e de acolhimento da diversidade de pontos de vista e experiências – relações representadas no enunciado “isto e aquilo”.

Os princípios, elementos ou práticas comuns entre estes movimentos e iniciativas, sobre os quais colocamos nossa atenção, muitas vezes se manifestam em experiências de *comunicação colaborativa*, que tem emergido neste contexto. Aqui apresentamos e discutimos uma síntese destes princípios como base estratégica para um projeto de comunicação social inclusivo e plural.

Richard Sennet (2012, p. 5) define cooperação como um troca ou encontro em que os participantes se beneficiam mutuamente. A sociedade moderna enfraquece e desperdiça os recursos cooperação de muitos modos – o mais direto é a desigualdade (SENNET, 2012, p. 7 e 9). A comunicação colaborativa pode ser compreendida, então, em um primeiro nível, como uma expressão desta modalidade de encontro cooperativo, ou como um projeto de afirmação e potencialização da cooperação nas sociedades contemporâneas. Ela é sustentada por uma visão sistêmica e opera segundo uma lógica de inclusão e não separação, que reconhece e coloca ênfase na dimensão das relações, do que existe ou emerge em *comum*, como matriz para a criação do novo. Na comunicação colaborativa, o encontro fértil entre as diferenças é condição para a emergência do sentido, no *entre*, *através* e *além*. A ideia da lógica transdisciplinar de um terceiro termo que é ao mesmo tempo A e *não-A* esclarece e amplia a compreensão sobre esta experiência: ideias ou argumentos *diferentes*, que, se apreendidos através da lógica dualista, aparecem *apenas* como contraditórios ou conflitantes, são aí experimentados *também* como dinâmica criativa; o encontro entre as diferenças faz emergir o *sentido* previamente desconhecido, potencializando novas compreensões e *insights*, e estimulando o processo criativo. Nestes encontros, o sentido que emerge já não é proveniente do discurso, posição ou ponto de vista de A ou B, e nem de sua síntese dialética; mas do acesso a um nível que ao mesmo tempo lhes dá origem, sustenta e ultrapassa. A diferença não é anulada ou desfeita; ela é sustentada e ressignificada, *junto* e *ao mesmo tempo* que a nova compreensão que ela possibilita. Este nível do qual emergem novos sentidos é chamado de pensamento coletivo, inteligência coletiva ou sabedoria coletiva.

Na comunicação colaborativa, as diferenças são valorizadas como oportunidades de compartilhamento de pontos de vista (ou vistas de um ponto); cada pessoa envolvida nos processos de comunicação sustenta uma parte importante da verdade, que emerge no

centro do grupo – onde se encontram as diferenças, mediadas pelo propósito comum. O que eu não vejo, o outro me mostra. Assim, todas as vozes são consideradas igualmente relevantes; todas tem algo a contribuir, mesmo que não haja concordância. Nesta abordagem, o todo é mais que a simples soma das partes; há algo que emerge da inteligência do grupo, que ultrapassa a soma das inteligências e contribuições individuais, e só pode aparecer através das conexões que são estabelecidas entre os envolvidos. A sabedoria coletiva tem propriedades que emergem a partir do encontro das sabedorias individuais, das diferenças, que são mais que a soma de cada uma delas. O grupo consegue ver junto o que ninguém vê sozinho – e esta visão pode levar a soluções interessantes e dificilmente imaginadas para questões e problemas fundamentais que movem a comunidade em tempos do imperativo da mudança. Esta qualidade de interação depende das maneiras como nos conectamos uns aos outros, dos princípios que compartilhamos, expressos em processos coerentes, que favoreçam a emergência da sabedoria coletiva. A ideia é que, assim como nos sistemas naturais, nos sistemas sociais a criação do novo, fundamental para a transição para sociedades mais justas e sustentáveis, acontece através da liberação da sabedoria coletiva, quando conectamos e ligamos as diferenças; em outras palavras, quando pessoas diferentes se juntam e se combinam, em grupos ou comunidades, motivadas por um propósito comum.

Para Briskin et al (2009, p. 18, tradução nossa), “a sabedoria coletiva é sobre como nós chegamos a fazer julgamentos sadios com outros, tocados pelo que é comum e respeitável em todos nós”. Os autores completam: “a sabedoria coletiva evoca experiências de conexão – uma compreensão, que surge com outros, da ação correta para um propósito maior.” (BRISKIN et al, 2009, p. 19, tradução nossa). Para os autores, uma das qualidades essenciais da sabedoria coletiva é um senso palpável de conexão uns com os outros e com forças mais amplas que são encontradas, por exemplo, na natureza. “Frequentemente estas experiências estão sustentadas na compreensão dos membros do grupo sobre o sagrado, da maneira como ele é definido pelos indivíduos e pelo grupo” (BRISKIN et al, 2009, p. 20, tradução nossa).

Quando se acessa a sabedoria coletiva, a habilidade de comunicação parece ser maior, e uma grande criatividade é experimentada pela totalidade do grupo. Os autores comentam que quando esta experiência de conexão surge, ela expande ou dissipa a experiência de fronteiras – entre diferentes partes de nós mesmos, entre nós e outros

membros do grupo, entre o grupo e outros de fora do grupo, entre o que é pessoal e o que é universal (BRISKIN et al, 2009, p. 21, tradução nossa).

O trabalho do físico teórico David Bohm sobre o *diálogo* é uma das bases teóricas que informam as práticas de comunicação colaborativas investigadas nesta pesquisa. Bohm relaciona o pensamento coletivo ao conjunto de conhecimentos acumulados, tanto tácitos quanto visíveis, na história humana. É esta conjunção de conhecimentos que dá origem à nossa percepção do mundo e ao sentido que produzimos, e ao nosso senso de individualidade. Este conhecimento, ou pensamento, se move mais ou menos independentemente de qualquer indivíduo. Para Bohm, uma suposição chave que devemos questionar é a de que nosso pensamento é individual; em certo sentido, ele é; temos alguma independência. Mas a maior parte do nosso pensamento, em sua forma geral, não é individual; ele se origina na totalidade da cultura e nos impregna (BOHM, 1996, p. 59). O sentido coletivamente compartilhado, ou o pensamento coletivo, segundo Bohm, é mais poderoso que o pensamento individual. Este é predominantemente resultado do pensamento coletivo e da interação com outras pessoas; a linguagem é inteiramente coletiva, e a maioria do pensamento também. Individualmente, todos desempenhamos nossos papéis e fazemos contribuições para este pensamento, mas muito poucos de fato o modificam (BOHM, 1996, p. 15). Bohm propõe que o pensamento é um processo tácito sutil, e o sentido é basicamente tácito; o que podemos dizer explicitamente é apenas uma pequena parte dele. Se pudermos nos comunicar no nível tácito, então poderemos mudar o pensamento. O processo tácito é comum, é compartilhado: “o que é compartilhado não é meramente a comunicação explícita, a linguagem do corpo (...), mas há também um processo tácito mais profundo que é comum.” Para Bohm, hoje precisamos reaccessar este nível tácito, porque é urgente que nos comuniquemos: “nós temos que compartilhar nossa consciência, e sermos aptos a pensar juntos, para fazer de maneira inteligente o que for necessário” (BOHM, 1996, p. 16).

Para o autor, nossos pensamentos ordinários em sociedade são incoerentes, ou divergentes, porque se constroem em toda sorte de direções, entrando em conflito e anulando uns aos outros. Mas se as pessoas pensarem juntas de uma maneira coerente, sustentando uma situação de diálogo por tempo suficiente (o que não significa que tenham que concordar necessariamente entre si), então teríamos um movimento coerente de pensamento, ou um movimento coerente de comunicação (BOHM, 1996, p. 16). Quando somos capazes de compartilhar nosso pensamento sem hostilidade, passamos a pensar

juntos; o pensamento é então coletivo, coerente. O pensamento flui: um pessoa compartilha uma ideia, outra adiciona algo, e mais outra – no lugar de diferentes pessoas tentando convencer ou persuadir umas às outras (BOHM, 1996, p. 30):

O objeto do diálogo não é analisar coisas, ou ganhar um argumento, ou trocar opiniões. Em vez disso, é suspender suas opiniões e olhar para as opiniões – escutar as opiniões de todos, suspendê-las, e ver o que tudo isso significa. Se pudermos ver o que todas as nossas opiniões significam, então estaremos *compartilhando conteúdo comum*, mesmo que não concordemos inteiramente uns com os outros. Pode ser que venhamos a descobrir que as opiniões não são realmente muito importantes – elas são todas suposições. E se pudermos vê-las todas, nós talvez nos movamos criativamente em uma direção diferente. Nós podemos simplesmente compartilhar a apreciação de todos os sentidos; e a partir de tudo isso, a verdade emerge de maneira não anunciada – sem que tenhamos escolhido. (BOHM, 1996, p. 30, tradução nossa)

Assim, um tipo diferente de consciência pode emergir, que Bohm chama de consciência participativa: cada pessoa está participando, partilhando e tomando parte do sentido do grupo. Isto é o que o autor denomina diálogo verdadeiro; todos participam do sentido total do grupo (BOHM, 1996, p. 31). Participar significa “partilhar de”, como quando partilhamos alimentos; e “participar em”, fazer uma contribuição.

Como vimos, Bohm diferencia alguns modos de pensamento: o chamado pensamento participativo – um modo de relação com o mundo próprio de culturas antigas, mas ainda hoje existente, em que as pessoas experimentam a participação no que vêem (BOHM, 1996, p. 96); e o pensamento literal, o modo atualmente predominante nas sociedades ocidentais, que pretende ser um reflexo da realidade como ela é, e pretende não ser ambíguo (BOHM, 1996, p. 97). O pensamento literal tende a fragmentar, enquanto o pensamento participativo tende a trazer as coisas juntas (BOHM, 1996, p. 99).

Para Bohm, a experiência do diálogo capacita os indivíduos para ‘partilharem do’ e ‘tomarem parte no’ campos coletivo que pode revelar soluções novas e criativas para dilemas intratáveis. Ainda que uma ideia possa ser expressa por um indivíduo, ela emergiu de uma base mais profunda de inteligência coletiva, e do fluxo de sentido entre todos os que participam da conversação:

Se pudermos todos compartilhar um sentido comum, estaremos participando juntos. Estaremos partilhando o sentido comum – assim como as pessoas partilham a comida juntas. Estaremos tomando parte, comunicando e criando um sentido comum. Isso seria participação, que significa tanto ‘partilhar de’ quanto ‘tomar parte em’. Isto significaria que nesta participação uma mente comum emergiria, que mesmo assim não

excluiria o individual. (...) É algo entre o individual e o coletivo. Pode se mover entre eles. É uma harmonia do individual e do coletivo, na qual o todo constantemente se move na direção da coerência. Então há uma mente coletiva e uma mente individual, e como uma corrente, o fluxo se move entre eles. As opiniões, portanto, não importam tanto. Eventualmente podemos estar em algum lugar entre todas essas opiniões, e começamos a nos mover para além delas em uma outra direção – uma direção tangencial – para algo novo e criativo. (BOHM, 1996, p. 31-32, tradução nossa)

“Diálogo”, segundo Bohm, sugere uma corrente de sentido fluindo entre e através de nós, que torna possível um fluxo de sentido em todo o grupo, do qual pode emergir alguma nova compreensão, que não estava presente no ponto de partida. “É algo criativo. E este sentido compartilhado é a ‘cola’ ou ‘cimento’ que sustenta as pessoas e sociedades juntas.” (BOHM, 1996, p. 7, tradução nossa). No diálogo, através da percepção das diferenças entre o que é dito e o que foi compreendido, emergem continuamente novos significados que são comuns. “Assim, em um diálogo, cada pessoa não tenta tornar comuns certas ideias ou itens de informação que já são conhecidos por ela. Em vez disso, pode-se dizer que as duas pessoas estão produzindo algo em comum, i.e., criando algo novo juntos” (BOHM, 1996, p. 3, tradução nossa). Para Bohm, a comunicação só pode criar algo novo se as pessoas são capazes de escutarem livremente umas às outras, sem preconceitos, ou sem tentarem influenciar-se mutuamente, prontas a jogar fora velhas ideias e intenções, e ir adiante em algo diferente: “se as pessoas vão cooperar (literalmente ‘trabalhar juntas’) elas tem que ser capazes de criar algo em comum, algo que toma forma nas suas discussões e ações mútuas, em vez de algo que é transferido de uma pessoa que age como uma autoridade para outras, que agem como instrumentos passivos de sua autoridade” (BOHM, 1996, p. 3-4, tradução nossa). Segundo Bohm, o diálogo tem como objetivo mudar o modo como o processo do pensamento acontece coletivamente. (BOHM, 1996, p. 10).

O diálogo possibilita o que Bohm chama de *propriocepção do pensamento*: a capacidade de auto percepção sobre a relação entre a intenção e pensamento. Nesta situação, as outras pessoas, e o grupo como um todo, funcionam como um espelho para a autoconsciência sobre a intenção que gera o pensamento (BOHM, 1996, p. 28-29).

O convencimento e a persuasão não tem lugar neste tipo de diálogo, porque convencer ou persuadir significa “vencer”; aqui não se trata de ganhar um argumento, mas de compartilhar o sentido. Bohm distingue o diálogo da discussão: nesta, como em um jogo de pingue-pongue, as pessoas estão debatendo as ideias, com o objetivo de ganhar ou

obter pontos para si mesmas. Podemos concordar com algumas ideias, e discordar de outras, mas o ponto básico é ganhar o jogo. Podemos chamar este tipo de interação de comunicação competitiva, baseada em jogos de *ganha-perde*. Em um diálogo no sentido proposto por Bohm, ninguém está tentando ganhar ou fazer sua visão particular prevalecer; “todos ganham se qualquer um ganha” (BOHM, 1996, p. 7, tradução nossa). Quando um erro é descoberto, na parte de qualquer um, todos ganham. Esta é a base da comunicação colaborativa, em que se procura uma atitude de *ganha-ganha*: “(...) um diálogo é mais uma participação comum, em que não estamos jogando um jogo uns contra os outros, mas com os outros. Em um diálogo, todos ganham” (BOHM, 1996, p. 7, tradução nossa). O diálogo é, então, um instrumento de transformação social (BOHM, 1996, p. 10).

Esta concepção do diálogo como estratégia de transformação social para a inclusão aproxima-se da abordagem de Paulo Freire – outra base teórica para as práticas de comunicação colaborativa. Para Freire, o diálogo é o encontro dos homens, para *ser mais* (FREIRE, 2011b, p. 114).

Mas, se dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis, é transformar o mundo, dizer a palavra não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens. Precisamente por isto, ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra aos demais. O diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. (FREIRE, 2011b, p. 109)

Freire acrescenta que o diálogo é uma exigência existencial, o encontro em que “se solidarizam o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado” (FREIRE, 2011b, p. 109). Assim, ele não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito no outro, e nem tornar-se simples troca de ideias a serem consumidas pelos envolvidos.

Não é também discussão guerreira, polêmica, entre sujeitos que não aspiram a comprometer-se com a *pronúncia* do mundo, nem a buscar a verdade, mas a impor a sua. Porque é encontro de homens que pronunciam o mundo, não deve ser doação do pronunciar de uns a outros. É um ato de criação. Daí que não possa ser manhoso instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro. A conquista implícita no diálogo é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para a libertação dos homens. (FREIRE, 2011b, p. 109)

Para Freire, só há diálogo se há um profundo amor ao mundo e aos homens: “se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo”

(FREIRE, 2011, p. 111). Também não há diálogo se não há humildade; o diálogo – ou “o encontro dos homens para a tarefa comum de saber agir” (FREIRE, 2011b, p. 111) – se rompe se um dos polos perde a humildade. Podemos dizer que a humildade é condição para o acolhimento aberto da diferença, que é o contrário da arrogância epistêmica longamente predominante nos sistemas de pensamento e produção de sentido ocidentais:

Como posso dialogar se alieno a ignorância, isto é, se a vejo sempre no outro, nunca em mim? Como posso dialogar, se me admito como um homem diferente, virtuoso por herança, diante dos outros, meros ‘isto’, em quem não reconheço outros eu? Como posso dialogar, se me sinto participante de um gueto de homens puros, donos da verdade e do saber, para quem todos os que estão fora são ‘essa gente’, ou são ‘nativos inferiores’? Como posso dialogar, se me fecho à contribuição dos outros, que jamais reconheço, e até me sinto ofendido com ela? (...) A autossuficiência é incompatível com o diálogo (...) Neste lugar de encontro, não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais. (FREIRE, 2011b, p. 111-112)

Freire acrescenta que só há diálogo se há fé nos homens, que instaura a confiança; esperança, que leva a uma busca que não se faz no isolamento, mas na comunicação; e pensar verdadeiro e crítico, que não aceita a dicotomia mundo-homens, e reconhece entre eles uma inquebrantável solidariedade (FREIRE, 2011b, p. 113-114).

Para Freire, a relação dialógica é indispensável para o ato do conhecimento (FREIRE, 2011a, 86):

O sujeito pensante não pode pensar sozinho; não pode pensar sem a coparticipação de outros sujeitos no ato de pensar sobre o objeto. Não há um ‘penso’, mas um ‘pensamos’. É o ‘pensamos’ que estabelece o ‘penso’, e não o contrário. Esta coparticipação dos sujeitos no ato de pensar se dá na comunicação. O objeto, por isto mesmo, não é a incidência terminativa do pensamento de um sujeito, mas o mediatizador da comunicação. Daí que, como conteúdo da comunicação, não possa ser *comunicado* de um sujeito a outro. (...) Se o sujeito ‘A’ não pode ter no objeto o termo de seu pensamento, uma vez que este é a mediação entre ele e o sujeito ‘B’, em comunicação, não pode igualmente transformar o sujeito ‘B’ em incidência depositária do conteúdo do objeto sobre o qual pensa. Se assim fosse – e quando assim é – não haveria nem há comunicação. Simplesmente, um sujeito estaria (ou está) transformando o outro em paciente de seus comunicados. A comunicação, pelo contrário, implica uma reciprocidade que não pode ser rompida. Por isso, não é possível compreender o pensamento fora de sua dupla função: cognoscitiva e comunicativa. (FREIRE, 2011a, p. 87-88)

Para Margaret Wheatley (in BROWN e ISAACS, 2007, p.17), algumas formas de diálogo ou conversação nos levam a acessar a sabedoria que possuímos em grupos, que não está acessível a nós, individualmente; a sabedoria que emerge na medida em que nos

tornamos mais conectados uns com os outros. Quando ideias ou entidades separadas se conectam umas com as outras, a vida nos surpreende com a emergência: o súbito aparecimento de novas capacidades e inteligência.

Também William Isaacs, com base no trabalho de Martin Buber e David Bohm, define o diálogo como a arte de pensar juntos ou a capacidade de acessar a inteligência coletiva; uma experiência viva de investigação *com* e *entre* pessoas (ISAACS, 1999, p. 9); ou um modo de canalizar a energia de nossas diferenças na direção de algo que nunca foi criado antes – o que nos tira da polarização e nos coloca em contato com um sentido comum; através disso estabelecemos um meio de acessar a inteligência e o poder coordenado de grupos de pessoas (ISAACS, 1999, p. 19).

Diálogo (...) é sobre uma investigação compartilhada, um modo de pensar e refletir juntos. Não é algo que você faz para outra pessoa. É algo que você faz com as pessoas. De fato, grande parte do aprendizado sobre isto tem a ver com aprender a mudar suas atitudes sobre os relacionamentos com outros, para que nós gradualmente desistamos do esforço de fazê-los nos entenderem, e cheguemos a uma compreensão maior de nós mesmos e uns dos outros. (ISAACS, 1999, p. 9, tradução nossa)

Para Isaacs, diferentemente de negociações, em que se procura simplesmente chegar a acordos entre partes que diferem, no diálogo a intenção é atingir novas compreensões, e formar uma base totalmente nova a partir da qual pensar e agir. Não tentamos alcançar acordos, mas criamos um contexto a partir do qual muitos novos acordos podem surgir; buscamos descobrir uma base de sentido compartilhado que pode ajudar a coordenar e alinhar nossas ações com nossos valores. É uma forma de conversação na qual as pessoas pensam juntas em relação: “pensar juntos significa que não tomamos nossa própria posição como final. (...) ouvimos as possibilidades que resultam simplesmente de sermos em uma relação com outros” (ISAACS, 1999, p. 19, tradução nossa). Segundo o autor, *Dia logos*, ou fluxo de sentido, sugere “estar juntos”, porque o antigo significado de *logos* fala de uma consciência íntima das relações entre os entes no mundo natural (ISAACS, 1999, p. 19).

Para Peter Senge, *dia logos* (entre os gregos, a pedra angular da prática civil, inseparável do autogoverno) tem sua origem em práticas de conversação e compartilhamento de histórias. Segundo Senge, poucas práticas parecem estar mais no coração das comunidades humanas:

Até onde eu sei, nenhuma cultura indígena foi ainda encontrada que não tenha a prática de sentar em círculo e conversar. Seja em círculos de conselho, em círculos de mulheres, ou em círculos de anciãos, esta parece ser uma das práticas verdadeiramente universais na humanidade. Como comumente expressado em culturas indígenas nativas americanas, ‘você fala e fala até que *a fala* começa. (SENGE in ISAACS, 1999, p. xvi-xvii)

Senge comenta que hoje estamos vivendo, em certo sentido, um experimento social histórico, a respeito da viabilidade ou não de uma sociedade se sustentar sem o processo central que sempre uniu as sociedades – a conversação dialógica (SENGE in ISAACS, 1999, p. xvii).

Todas estas abordagens sobre o diálogo concordam que em sua base está a habilidade da *escuta* aberta, profunda e empática, condição para as práticas de comunicação colaborativas; em outras palavras, a disposição de desapegar-se de suas próprias suposições, e abrir-se para o aprendizado com o Outro. Na comunicação colaborativa, diferentemente da comunicação competitiva, falamos para compartilhar nossos pontos de vista, e não para convencer ou persuadir; e ouvimos de maneira genuína, para ampliar nossas perspectivas, e não para obter munição para preparar o próximo argumento em uma disputa. A escuta profunda está relacionada à qualidade da atenção, ao estabelecimento da empatia; e estas, por sua vez, estão ligadas à qualidade das interações no campo social. Hoje, é preciso reaprender a escutar a diferença, na natureza e entre seres humanos. A atitude de escuta aberta é bastante relevante para construir estratégias de reinvenção das relações com a diferença, em especial no que diz respeito à tendência de anulação do outro. Na comunicação colaborativa, exercitamos a todo momento a escuta aberta, como princípio, atitude, e material para diversos processos.

John Croft (1991) fala da escuta profunda como condição necessária para um diálogo verdadeiro. Sem esta, os projetos ou ações coletivas são pautados em simples monólogos administrativos. Croft se inspirou na sabedoria dos povos aborígenes da Austrália em sua conceituação e prática da escuta. Tal escuta profunda, chamada pelo povo aborígene *Mandjilidjara Mardu* do Grande Deserto Arenoso da Austrália Ocidental de “*Pinakarri*”, é necessária não só entre os seres humanos envolvidos no projeto, mas também entre os seres humanos e os demais animais, plantas e toda a paisagem que é por eles compartilhada. Ela é praticada tanto com os olhos quanto com os ouvidos. Na nossa cultura, nos nossos processos de comunicação, em geral já estamos imediatamente engajados em um diálogo ou debate interno, baseado em nossas expectativas sobre o que está acontecendo, fazendo avaliações baseadas em nossa experiência prévia. Tais vozes

internas nos são tão familiares que muitas vezes nem percebemos que este diálogo interior está acontecendo.

Para Richard Sennet,

Usualmente, quando falamos sobre habilidades de comunicação, focamos em como fazer uma apresentação clara, como apresentar o que pensamos ou sentimos. De fato, são necessárias habilidades para fazê-lo, mas estas são de caráter declarativo. Escutar bem requer um conjunto diferente de habilidades, aquelas de ocupar-se de perto e interpretar o que os outros estão dizendo antes de responder, de construir sentido a partir de seus gestos e silêncios, tanto quanto a partir das declarações. Ainda que talvez tenhamos que nos conter para observar bem, a conversação resultante se tornará uma troca mais rica, de caráter mais cooperativo, mais dialógica. (SENNET, 2012, p. 14)

Segundo Sennet, a habilidade da escuta cuidadosa produz duas formas de conversação: a dialética, e a dialógica: “na dialética, como aprendemos na escola, o jogo verbal de opostos deve gradualmente construir uma síntese (...). O objetivo é chegar eventualmente a um entendimento comum. As habilidades para a prática da dialética dizem respeito a detectar o que pode estabelecer esta base comum” (SENNET, 2012, p. 18-19). Já a dialógica é uma palavra cunhada por Mikhail Bakhtin para nomear uma discussão que não se resolve encontrando uma base comum: “ainda que nenhum acordo compartilhado possa ser atingido, através do processo de troca as pessoas se tornam mais conscientes de suas próprias visões e expandem sua compreensão umas sobre as outras” (SENNET, 2012, p. 19). As trocas dialógicas são mais cooperativas, baseadas em relações *ganha-ganha* – que são mais abertamente recíprocas.

Para Sennet, “a conversação dialógica, como notado, prospera através da empatia, o sentimento de curiosidade sobre quem são as outras pessoas nelas mesmas” (SENNET, 2012, p. 23); “estar com outras pessoas, focando nelas e aprendendo sobre elas, sem nos forçarmos no molde de ser como elas” (SENNET, 2012, p. 23). Empatia não é identificação com o outro: ainda para o autor (2012, p. 20), “uma conversação dialógica pode ser arruinada pelo excesso de identificação com a outra pessoa”.

A comunicação colaborativa é baseada em empatia, e na autoconsciência sobre nossos modos de estabelecermos relações de simpatia e antipatia. Na simpatia – ou identificação com o outro –, a diferença é transformada em igualdade; na antipatia – ou oposição, desconforto e recusa do outro –, a diferença é acentuada e marcada como separação. Empatia é a atitude da escuta aberta e o acolhimento da diferença, a

curiosidade em relação ao outro, sem necessariamente a identificação, a redução ao mesmo. O exercício da empatia é o esvaziar-se de si mesmo na abertura genuína ao outro.

Sennet afirma que na empatia a atitude é de “estou presente e atento intencionalmente a você”; na simpatia, “eu sei exatamente o que você sente” (SENNET, 2012, p. 21). “Tanto a simpatia quanto a empatia transmitem reconhecimento, e ambas forjam um laço, mas uma é abraço, e a outra, um encontro. A simpatia supera as diferenças através de atos imaginativos de identificação; a empatia é estar presente para a outra pessoa em seus próprios termos” (SENNET, 2012, p. 21, tradução nossa). Nas palavras de Sennet, “o ouvinte tem que sair de si mesmo” (SENNET, 2012, p. 21, tradução nossa). Estes dois reconhecimentos são necessários em diferentes situações e em diferentes formas de praticar a cooperação:

Se um grupo de mineradores está preso abaixo da terra, ‘eu sinto a sua dor’ ativa nosso desejo de ajudá-los a sair; não importa que nós nunca tenhamos estado em um buraco de uma mina; nós saltamos sobre esta diferença. Mas existem outras situações em que nós ajudamos outras pessoas precisamente quando não nos imaginamos como eles, como quando permitimos a alguém a lamentação, e não ousamos interromper o que estão atravessando. (SENNET, 2012, p. 21, tradução nossa)

Podemos aprender dos outros, em vez de simplesmente falar em seu nome. Para Sennet, a simpatia pode ser compreendida como a recompensa emocional da tese-antítese-síntese da dialética; e a empatia está mais ligada à troca dialógica, sustentada pela curiosidade.

Marshal Rosenberg, que desenvolveu a abordagem da Comunicação Não-Violenta – presente em muitos dos processos e práticas de comunicação colaborativa pesquisados neste estudo, em diferentes contextos – cita Carl Rogers para explicar o impacto da empatia: “quando (...) alguém realmente o escuta sem julgá-lo, sem tentar assumir a responsabilidade por você, sem tentar moldá-lo, é muito bom.” (ROSENBERG, 2006, p. 159).

A escuta empática ajuda a estabelecer pontes entre as diferenças, justamente aí onde a simpatia pode não ser tão simples ou facilmente experimentada. Em uma cultura globalizada e homogeneizante, que opera como desdobramento e consequência da violência epistêmica eurocentrada, e em que vigora a razão indolente – que não dá visibilidade à riqueza da diversidade de experiências e modos de produção de conhecimentos na humanidade – a escuta empática é uma habilidade estratégica para qualificar processos de comunicação plurais e inclusivos.

Procedimentos dialéticos e dialógicos oferecem duas formas de praticar a conversação, uma pelo jogo de contrários levando à concordância, a outra pelo ricochetear de visões e experiências de uma maneira aberta. Ao ouvirmos bem, podemos sentir tanto simpatia quanto empatia; ambas são impulsos cooperativos. Simpatia é a mais estimulante, empatia a mais fria, e a mais difícil, já que requer que nos foquemos fora de nós mesmos. Na dialógica, enquanto as pessoas não combinam entre si de modo ordenado como peças de um quebra-cabeça, ainda assim elas podem obter tanto conhecimento quanto saber de suas trocas. (SENNET, 2012, p. 24, tradução nossa)

Para o autor, as sociedades modernas são muito melhores em organizarem a primeira forma de troca do que a segunda, melhores na comunicação através de argumentos dialéticos do que através da discussão dialógica.

Sennet enfatiza a necessidade atual de desenvolvimento de competências e habilidades dialógicas porque, em sua visão, a sociedade moderna está desabilitando as pessoas na condução da vida no dia-a-dia: “nós temos grandes canais entre pessoas graças a modernas formas de comunicação, mas menos compreensão de como comunicar bem. Habilidades práticas são ferramentas, não uma salvação, mas, em sua ausência, questões de Significado e Valor permanecem abstrações” (SENNET, 2012, p. 5, tradução nossa).

Habilidades dialógicas, conforme apresenta Sennet, são “habilidades sociais de escutar bem, comportar-se com tato, encontrando pontos de concordância e manejando a discordância, ou evitando frustração em uma discussão difícil” (SENNET, 2012, p. 6, tradução nossa).

O autor fala de experiências de trocas dialógicas de diferenciação (SENNET, 2012, p. 81), através da conversação ou contato visual (e observação) com outros (muitas vezes estranhos), em que as diferenças expostas estimulam a auto-compreensão e o aparecimento de algo novo e valioso. Nestas experiências, “ ‘diferente’ não precisa significar melhor ou inferior; o senso de ser diferente não precisa convidar a comparação preconceituosa”. (SENNET, 2012, p. 82, tradução nossa). O autor oferece como exemplo desta atitude de valorização da diferença e de trocas cooperativas os ritos oferecidos no final de cada dia nas guildas medievais, em que a contribuição singular de cada pessoa para a comunidade e o bem comum é acolhida, sem hierarquização entre as mais significativas ou importantes: “o rito habilita a cooperação expressiva na religião, no trabalho, na política e na vida comunitária” (SENNET, 2012, p. 17, tradução nossa).

Estes ritos parecem obedecer a princípios similares àqueles experimentados em rotinas intencionalmente estabelecidas de celebrações e círculos de diálogos no contexto de comunidades intencionais, ecovilas, e outras abordagens sistêmicas para as relações sociais em grupos e comunidades. Starhawk (2011, p. 5), ativista norte-americana ligada a movimentos sociais e ambientais, fala do “valor inerente de cada membro” e do poder compartilhado no que ela descreve como grupos colaborativos. Estes tem como características serem estruturados em círculos ou redes, e não em pirâmides ou árvores; são grupos de pares com uma estrutura horizontal, trabalhando juntos para criar algo e tomar decisões; em geral não há autoridade formal, ou, quando esta está presente, não é imposta; os negócios são geridos coletiva e cooperativamente; nestes grupos, a maior recompensa pode ser outra que não o dinheiro – como a satisfação criativa, o impacto no mundo, o desenvolvimento espiritual, o crescimento pessoal, e/ou a amizade; são frequentemente formados em torno de fortes valores altruístas; como grupos humanos, podem estar presentes motivações de ganho, status e poder, se não abertamente, de maneira velada; em geral, têm poucas ou nenhuma regra evidente, mas muitas normas; são frequentemente efêmeros, para melhor ou pior. Para Starhawk, hoje há poucos recursos para apoio a grupos co-criativos – enquanto abundam referências e experiências sobre como manejar grupos hierárquicos.

As dinâmicas de poder implicadas em uma ou outra destas modalidades de arranjo social – competitiva e hierárquica, ou colaborativa e ‘circular’ – estão também relacionadas aos modos como se constrói o sentido sobre as diferenças. Nas hierarquias, ou nos jogos de *ganha-perde*, a experiência de separação ou oposição engendra a concepção e o exercício do *poder sobre*: em um universo fragmentado, de entes separados, acreditamos ter poder e controle *sobre* objetos e coisas. “Esta é uma visão que separa e divide as pessoas em categorias, um grupo de elite que é bem sucedido, e o resto que falha em atingir seu potencial. Sistemas de saúde, instituições de educação, códigos legais, a tomada de decisões governamental, e nossa economia, são baseados em jogos de *ganha-perde*, ou *soma zero*, em que o grupo da elite ganha poder sobre os outros” (CROFT, 2013, p. 9, tradução nossa). Outras culturas e outras visões, como vimos, não reconhecem as diferenças como separações, e colocam ênfase na dimensão da relação, interconexão e interdependência entre os entes. Quando o olhar e a experiência estão focados na relação e na conexão, não é possível conceber o *poder sobre*; a vivência é a do *poder com*: “se tudo é em um processo de fluxo, então o controle que acreditamos possuir através do ‘poder sobre’ é uma ilusão. Não podemos controlar o processo de fluxo de energia, matéria,

informação, caos ou entropia no qual estamos inseridos. Podemos, contudo, ter poder ‘com’ estes fluxos. Tal conceito de ‘poder com’ significa que os jogos de ganha-perde são insustentáveis. Se verdadeiramente buscamos uma cultura que se sustente, jogos de ganha-ganha se tornam essenciais” (CROFT, 2013, p. 9, tradução nossa).

A visão de entes como nodos temporários em processos de fluxo, que sustenta a experiência de *poder com*, e as dinâmicas de *ganha-ganha*, é compartilhada pela abordagem sistêmica da *Teoria U*, desenvolvida principalmente por Otto Scharmer no MIT (Massachusetts Institute of Technology) – outra das bases para processos de comunicação colaborativas, investigadas neste estudo.

A *Teoria U* é “um sistema teórico para a análise de princípios, práticas e processos que diferenciam quatro tipos de emergência e antiemergência: os quatro tipos diferem em termos de sua fonte (ou sua estrutura de atenção), no que diz respeito ao “espaço” de onde sua atividade é desempenhada. A teoria U ilumina o nível da fonte de sistemas desempenhados (ou sistemas sociais)” (SCHARMER, 2009, p. 469, tradução nossa). Em outras palavras, a Teoria U é uma abordagem para uma investigação de aspectos mais profundos da realidade social, ou das condições profundas a partir das quais a ação social surge momento a momento. Segundo Scharmer, para lidar com os desafios de nossos tempos, precisamos aprender a mudar a maneira como estamos presentes, ou a estrutura do campo da nossa atenção. “O modo como prestamos atenção – o lugar de onde operamos – é o ponto cego em todos os níveis da sociedade” (SCHARMER, 2009, p. 117, tradução nossa). Otto Scharmer sugere que a chave para lidar com as múltiplas crises de nosso tempo é aprender a acessar coletivamente a fonte da maestria do processo criativo. Os modos habituais de pensar e agir, que deram origem às crises atuais, se tornaram embutidos através do tempo nas estruturas sociais que executamos, mas estruturas sociais alternativas também podem ser criadas (SENGE in SCHARMER, 2009, p. xiii).

Scharmer chama de campos sociais os padrões de comportamento coletivo que surgem da estrutura de relacionamentos entre indivíduos, em grupos, organizações e grandes sistemas. Estas estruturas, quando mudadas, dão origem a diferentes padrões de comportamento coletivo, ou campos sociais. Em outras palavras, estas mudanças acontecem pela recombinação das estruturas de relacionamentos entre indivíduos, que fazem emergir novos arranjos (SCHARMER, 2009, p. 228). Para Scharmer, conhecemos pouco sobre os padrões estruturais e estados dos campos sociais, sobre as condições que

podem causar a mudança de um estado para outro, ou sobre os novos padrões de comportamento que vão resultar. “Ainda assim, temos evidências consideráveis de que os campos sociais existem e tem um impacto em como vivemos nossas vidas, como atuamos padrões de comportamento individuais e coletivos” (SCHARMER, 2009, p. 228, tradução nossa).

As profundas estruturas do campo social determinam a qualidade de nossas ações, assim como o campo do fazendeiro determina a qualidade da produção. Podemos mudar a qualidade deste campo subjacente de maneira que abra nosso horizonte a possibilidades futuras. Para Scharmer, é aí que começamos a efetuar renovação e mudança social profunda (SCHARMER, 2009, p. 57).

Segundo o autor, campos sociais tem matéria, ou uma rede de relações entre atores e entidades, junto com seus diferentes modos de pensar, conversar, e agir juntos; também tem *container*, ou o contexto em que estes padrões de relacionamentos se desdobram, o lugar que contém; e mecanismo, que causa a alteração do campo de um estado para outro, e é uma mudança na fonte de atenção a partir da qual os atores e entidades se relacionam uns com os outros (SCHARMER, 2009, p. 229).

Scharmer cita Kurt Lewin, que via o ambiente social como um campo dinâmico que interage com a consciência humana. Nesta teoria do campo, ele é definido como “a totalidade de fatos coexistentes, que são concebidos como mutuamente interdependentes” (SCHARMER, 2009, p. 232, tradução nossa). Scharmer acrescenta à sua visão de campos sociais outras fontes de conhecimento: a neurofenomenologia de Francisco Varela; o diálogo, como desenvolvido no trabalho de Bohm e Isaacs com campos coletivos; e experimentos sociais de imersão e projetos de pesquisa-ação (SCHARMER, 2009, p. 233).

Todos os seres humanos participam na co-criação de redes sociais complexas nas quais vivemos e nos engajamos. Ainda assim, apesar do fato de que 6 bilhões de pessoas estão ocupadas co-criando este campo de momento a momento, nós não compreendemos completamente o processo de criação da realidade social porque ela está conectada com nosso ponto cego. Na maior parte do tempo experimentamos a realidade social como algo exterior – como um mundo ‘lá fora’ que está fazendo alguma coisa conosco. A maioria de nós não está consciente do processo através do qual esta realidade social exterior vem primeiramente a existir: a fonte da qual nossa atenção, intenção, e ação se originam, quando nos engajamos com outros e com nós mesmos. (SCHARMER, 2009, p. 232, tradução nossa)

O campo social surge da tensão entre espaço social de emergência e espaço social de anti-emergência, em uma relação dialética (SCHARMER, 2009, p. 247). O espaço social de emergência é baseado em ciclos de *presensing*– uma forma particular de estar atento e consciente, experimentando o momento presente; denota a habilidade de indivíduos ou entidades coletivas de se ligarem diretamente com o seu mais alto potencial de futuro (SCHARMER, 2009, p. 52). Estes ciclos exibem economias de criação e são baseadas na relação de um sistema social com seu campo social circundante, e suas profundas fontes de emergência. O espaço social destrutivo de anti-emergência é baseado em ciclos de abstenção, ou ausência, em que ficamos cada vez mais cegos e incapazes de reconhecer o novo; estamos presos na ideologia de uma só verdade, e nos isolamos daquelas partes da realidade que não cabem na nossa ideologia; não nos permitimos estar na pele de outra pessoa, estamos presos dentro da fronteira de nosso corpo individual e coletivo; presos em uma intenção, uma visão de mundo, ou uma verdade, e rejeitando qualquer coisa que não caiba nelas (SCHARMER, 2009, p. 248).

Processos de comunicação colaborativa, que trabalham a partir da visão do grupo como sistema complexo, podem facilitar a mudança de campos sociais, de “espaços destrutivos de anti-emergência”, que operam o ciclo de abstenção rotineira, para espaços de criação do futuro que quer emergir, através do ciclo do *presencing*, (SCHARMER, 2009, p. 247), na direção de mudanças almejadas.

A qualidade do campo social está relacionada à qualidade da escuta praticada pelo grupo. Scharmer fala de quatro níveis de escuta. O mais interessante para os desafios do presente é o nível da escuta geradora, que opera a partir do campo do futuro emergente. Este nível de escuta requer que acessemos nosso coração e vontade abertos – ou nossa capacidade de nos conectarmos com a mais alta possibilidade de futuro que quer emergir (SCHARMER, 2009, p. 13).

Para Scharmer, as conversações são a manifestação concreta dos campos sociais, e constituem um importante ponto de partida para o aperfeiçoamento da interação social. Em sua investigação, o autor notou que: conversações são executadas em padrões ou campos, e estes padrões de interação tendem a permanecer os mesmos; existe um conjunto limitado de padrões genéricos de campos que podemos identificar em conversações. Os quatro padrões observados por Scharmer são: *downloading* (ou reprodução de padrões); debate, diálogo e *presencing* (ver figura 2, abaixo):

Os quatro campos diferem em termos do lugar interior em que a conversação é formada: falando a partir do que ‘eles querem ouvir’ (campo 1), falando a partir do que ‘eu realmente penso’ (campo 2), falando a partir do ‘ver a mim mesmo como parte de um todo maior’ (campo 3), ou ‘falando a partir do que está se movendo através’. Uma estrutura de campo de conversação é um padrão de interação que, uma vez introduzido, tende a ser re-desempenhado por todos os participantes naquela conversação. (...) Reconhecer estes padrões de conversação é enormemente relevante para a mudança. É na conversação (...) que produzimos o mundo, momento a momento. Ao longo da história, diferentes culturas desenvolveram diferentes regras que governam a interação em grupos, comunidades e organizações. (SCHARMER, 2009, p. 271-272, tradução nossa)

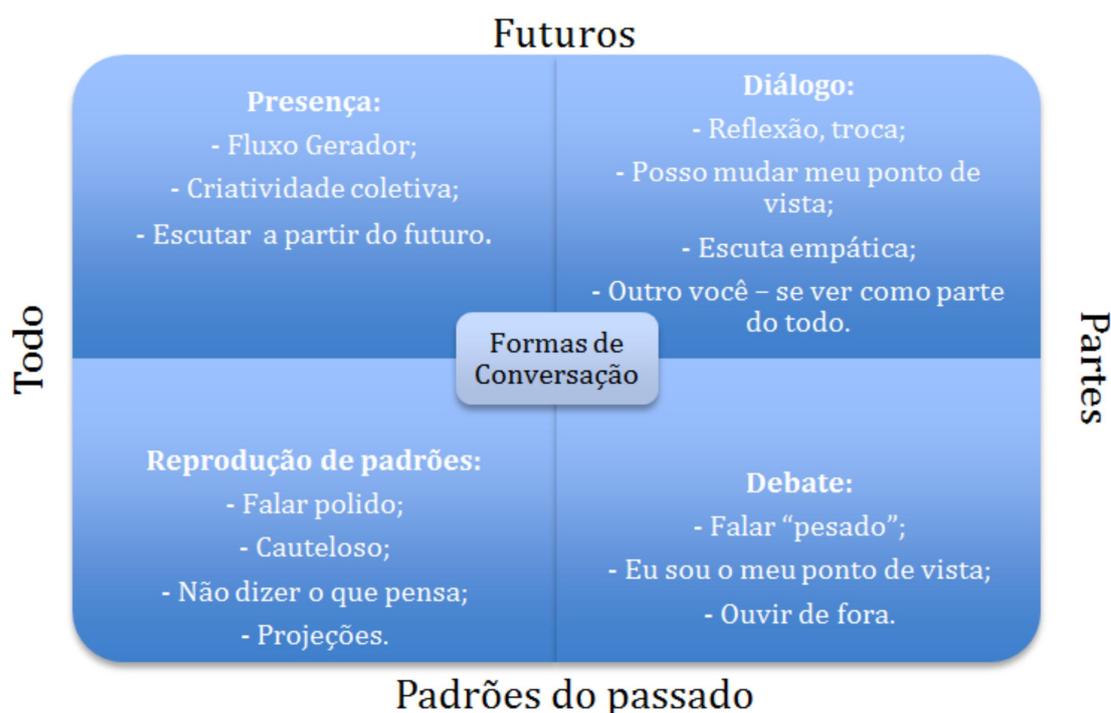


Figura 2: padrões de conversação (SCHARMER, 2009).

Em cada um dos padrões de conversação apresentados pela Teoria U, podemos observar diferentes formas de dar sentido às diferenças: no diálogo e no *presencing*, estão evidentes lógicas de inclusão. “A principal mudança em qualquer tipo de conversação do tipo diálogo é muito simples: nos movemos da condição de ver o sistema como algo fora para nos vermos como parte do sistema” (SCHARMER, 2009, p. 217).

Os processos de comunicação hoje hegemônicos, baseados em lógicas de exclusão, não favorecem, como dissemos, a cooperação, o diálogo e a escuta aberta. Em geral, sustentam e são parte de jogos de ganha-perde, que tem base em hierarquias e em formas de dominação. Como, então, fazer diferente?

A ideia de campos sociais de emergência e ciclos de *presencing* aproxima-se da ideia de inteligência ou sabedoria coletiva, que, como vimos, é um dos elementos-chave da comunicação colaborativa. Este é, então, um caminho para a potencialização da criatividade no rápido desenvolvimento de soluções, diante da urgência dos problemas e crises complexas da atualidade. Para Briskin et. al (2009, p. 4), precisamos encontrar formas de cooperar uns com os outros em uma profundidade e escala sem precedentes, para encontrarmos soluções para as crises contemporâneas.

A mudança acontece no nível de macro sistemas, mas também em um nível micro – uma conversação por vez, um grupo por vez, uma nova ideia gerada entre um grupo de pessoas comprometidas, desencadeando uma reação em cadeia de novas possibilidades. Nós acreditamos que este tipo de transformação não só é possível mas foi sempre a forma como a mudança acontece. (...) Nós acreditamos que tal transformação envolve uma mudança fundamental no nosso pensamento, e uma compreensão e incorporação da sabedoria coletiva. (BRISKIN et al, 2009, p. 5, tradução nossa)

Para Bohm, um grupo de vinte a quarenta pessoas é quase um microcosmo de toda a sociedade; tem muitas opiniões e suposições (BOHM, 1996, p. 14). É uma “microcultura”, em geral com diferentes pessoas provenientes de diferentes subculturas, de modo que elas formam como um microcosmo da cultura. Se começarmos a confrontar o que acontece em um grupo de diálogo, podemos ter um núcleo do que acontece em toda a sociedade (BOHM, 1996, p. 16-17). Nestes grupos, o arranjo interessante é o do círculo – para Bohm, uma configuração básica para o diálogo: “este arranjo geométrico não favorece alguém em especial; e permite a comunicação direta” (BOHM, 1996, p. 17, tradução nossa).

Em resumo, os princípios de comunicação colaborativa identificados na pesquisa foram: a escuta aberta, profunda e empática; lógicas de inclusão; a importância e valorização da diversidade de pontos de vista e saberes, para acessar a sabedoria coletiva que habilita a descoberta de novas soluções para crises complexas; a cooperação, ou os jogos *ganha-ganha*, em que se constrói e vivencia a experiência do *poder com*; processos circulares e participativos, com base no diálogo, sob diversas formas e nomes e para diferentes finalidades – tomada de decisões (por exemplo, através do *consenso*, *democracia profunda*, ou *sociocracia*¹⁷), gestão e resolução de conflitos, aprofundamento de relações pessoais, fortalecimento do sentido de comunidade e dos laços de solidariedade e amizade; formas de organização e gestão não hierárquicas, estabelecidas de maneira circular e em

¹⁷ Ver, por exemplo, Buck e Villines, “We the people: consenting to a deeper democracy, a guide to sociocratic principles and methods”. Washington: Sociocracy DC, 2007.

rede; compromisso com a não-violência, expresso em formas de comunicação não-violenta; reconexão com a natureza e com o mais alto potencial de futuro do grupo e dos indivíduos.

Estes princípios foram experimentados e compartilhados em um grupo ou comunidade de aprendizagem – o microcosmo proposto por Bohm – denominado ECOS da Floresta, na Vila Céu do Mapiá, Floresta Nacional do Purus, Amazonas. Neste grupo, vivenciamos formas de nos conectarmos uns com os outros através de processos de comunicação colaborativa, em torno de um propósito claro e comum, para favorecer a sustentabilidade e a organização comunitária.

5.2 A Floresta Nacional do Purus e a Vila Céu do Mapiá

É resultado de uma coletânea de vidas, que se reuniram ao carismático líder espiritual Sebastião Mota de Melo, seringueiro, artesão de canoas e patriarca de uma comunidade por ele fundada no coração da selva amazônica.

O nosso sentido comunitário é fruto do seu verdadeiro trabalho espiritual, do seu projeto de vida que dimensiona a Amazônia como um lugar que irá receber muita gente que busca uma vida sem ambição e com compreensão espiritual, uma vida educada e separada de muitas ilusões. Uma vida que escute a voz do equilíbrio, a voz de quem domina a natureza, domina a terra e domina a geração que vai se adequar ao sistema do terceiro milênio. A ponte para esse estado de consciência é o melhoramento e a expansão que já está acontecendo. O chamado está sendo feito, a floresta está aqui, temos que saber viver nela e plantar para que não nos falte nada. Sem dúvida, falta um melhoramento para se chegar dentro do equilíbrio da própria Natureza que tudo sustenta e faz brotar.

Alfredo Gregório de Melo

Nasci na mata, nela me criei. E nela estou e não quero sair dela não, de jeito algum! Foi aonde eu encontrei a minha Vida Eterna e não posso me esquecer por um só momento.

A Vida Eterna é em tudo. E ainda transforma aquilo que é morto em vida.

O meu desejo é cada dia mais amor, mais perfeição nesse povo.

Sebastião Mota de Melo

A comunidade escolhida para este estudo foi a Vila Céu do Mapiá, localizada na Floresta Nacional do Purus, sudoeste do estado do Amazonas. Esta escolha se deu principalmente por dois motivos: primeiro, o conhecimento e experiência prévia na comunidade poderiam facilitar e potencializar as ações definidas em conjunto na pesquisa.

Demandas anteriormente apresentadas pela comunidade ao grupo de pesquisadores do NEPAM – Núcleo de estudos pró-Amazônia¹⁸, inicialmente na Universidade Federal de Viçosa, e atualmente no Instituto Socioambiental de Viçosa, nortearam a opção e o recorte da pesquisa-ação neste trabalho.

Segundo, as características singulares da Vila Céu do Mapiá a definem como um campo potencialmente interessante para a exploração prática, através da experimentação, das questões teóricas que motivaram este estudo: o Céu do Mapiá é descrito pelo Plano de Manejo ¹⁹ da Floresta Nacional do Purus (BRASIL, 2009) como um “laboratório socioambiental” de experiências para um convívio mais harmonizado e sustentável entre o homem e a Amazônia, propício à implantação de uma “ecovila piloto”.

A singularidade da situação do Céu do Mapiá se explica porque a Vila é, ao mesmo tempo, uma comunidade *intencional*, criada com o objetivo de concretizar um ideal ecológico-social-espiritualista de um sistema de vida *sustentável*, em harmonia e nutrido pela e com a floresta, e baseado em relações sociais igualitárias; e fundada por populações *tradicionais* (seringueiros e trabalhadores rurais) em torno da prática *espiritualista* do Santo Daime e da liderança de Sebastião Mota de Melo, às quais se juntaram, com o passar do tempo, pessoas vindas de centros urbanos de várias partes do Brasil e do mundo (que trouxeram influências do movimento comunitário da *contracultura*). O Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus assim descreve a comunidade:

Essa comunidade formada por populações tradicionais amazônicas e por fiéis vindos de diversos centros urbanos, havia sido assentada na área cinco anos antes da criação da Floresta Nacional, num processo conduzido pelo INCRA, para reassentamento de colonos removidos de outra área. A peculiaridade desse assentamento é que se caracterizava como uma comunidade intencional. Organizou-se esta comunidade tendo em vista o exercício da religião do Santo Daime - um movimento espiritualista autóctone da Amazônia, que se baseia num conhecimento etnobotânico ancestral da floresta. A comunidade tinha, desde sua origem, a vocação declarada de atrair adeptos para realizar uma experiência ântropo-ecológica, peculiar: reunir um povo para viver dentro da floresta, com a floresta, em devoção à floresta. (BRASIL, 2009)

¹⁸ O NEPAM tem prestado apoio à gestão da Floresta Nacional do Purus, em diferentes áreas do conhecimento, desde 2003.

¹⁹ Documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade.

Estas características aproximam a Vila Céu do Mapiá do projeto das ecovilas, já que, como apresentado no capítulo anterior, um traço marcante destas (BANG, 2005, p. 36), é a ideia de comunidades como laboratórios de experimentação, onde é desenvolvido e sustentado um pensamento e práticas que podem se replicar e inspirar outras iniciativas fora de seus limites, e que devem servir como “casas de força” para as áreas nas quais eles estão localizados. Esta parece uma ideia similar à vocação do Céu do Mapiá de “ecovila-piloto”, na região amazônica.

A cultura do Santo Daime, origem do projeto comunitário que culminou na fundação da Vila Céu do Mapiá, constitui-se como estudo de caso interessante para a concretização do diálogo transdisciplinar, porque o conjunto de visão de mundo, conhecimentos e práticas e ela associados promovem uma revalorização da relação cultura/natureza, através do reencantamento e recategorização de elementos do mundo natural segundo uma lógica de harmonização das diferenças. Este conjunto deriva da experiência imediata do sagrado (SIMAS, 2001) proporcionada pelo consumo ritual da *ayahuasca*, bebida de uso milenar entre os povos nativos da região amazônica.

Nesta seção, contextualizando o ambiente e grupo envolvidos em nosso estudo de caso, apresentamos um breve histórico e descrição da Vila Céu do Mapiá, organizado segundo a proposta de compreensão de comunidades em quatro dimensões – *cultural, social, econômica e ecológica*, conforme elaboradas pelo movimento de ecovilas. Nesta descrição, avaliamos as aproximações das características e potenciais desenvolvimentos apontados por Diane e Roberto Gilman sobre as ecovilas (conforme capítulo anterior), e o projeto comunitário de Sebastião Mota e seu grupo de seguidores.

As informações aqui disponibilizadas foram geradas através de entrevistas abertas realizadas com moradores da Vila Céu do Mapiá; dados colhidos durante as oficinas da comunidade de aprendizagem ECOS da Floresta; entrevistas realizadas em encontros com moradores ou ex-moradores da Vila Céu do Mapiá em outras localidades (Rio de Janeiro-RJ, Juiz de Fora-MG, e Viçosa-MG); e pesquisa bibliográfica.

5.2.1 Localização e Acesso

A Vila Céu do Mapiá (VCM) é o maior núcleo populacional da Floresta Nacional do Purus, uma unidade de conservação federal de uso múltiplo, que abrange 256.000 hectares de floresta. Com aproximadamente 600 habitantes, está localizada no sudoeste do estado

do Amazonas, em Pauni, município com o 23º pior IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) no país. A legislação ambiental brasileira permite a ocupação de Florestas Nacionais por populações tradicionais já residentes na área, e o uso sustentável de recursos naturais, e prevê que a gestão da unidade de conservação seja feita pelo órgão ambiental competente (atualmente, o Instituto Chico Mendes para a Conservação da Biodiversidade - ICMBio) com participação das comunidades residentes.

O acesso à Vila Céu do Mapiá só é possível por via fluvial. De Boca do Acre, no estado do Amazonas, distante cerca de 210 quilômetros de Rio Branco, capital do Acre, segue-se de barco por 2-4 horas pelo rio Purus (dependendo do tipo de embarcação), e por mais 2-6 horas pelo igarapé Mapiá, onde apenas circulam pequenas canoas de madeira ou barcos de alumínio. Desde 2005, uma estrada ligando a Vila Céu do Mapiá às margens do rio Purus é usada como alternativa no período das secas, quando o nível das águas no igarapé praticamente inviabiliza a navegação. Durante a estação das chuvas a estrada fica intransitável.

5.2.2 Histórico

A história da VCM remonta ao início dos anos 70, na cidade de Rio Branco, Acre, e está relacionada ao movimento espiritualista do Santo Daime, baseado no uso ritual da *ayahuasca* - uma bebida utilizada por muitos povos indígenas desta região, feita do cozimento de uma liana e das folhas de um arbusto, ambas nativas da floresta amazônica. Sebastião Mota de Melo - um seringueiro e artesão de canoas nascido em 1920, em Eurinepé, Amazonas - e sua família eram, desde 1964, seguidores de Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu, que fundou o Santo Daime no estado do Acre, nos anos 20 do século XX. Após o falecimento de Serra, em 1971, a casa da família Mota, na Colônia Cinco Mil, na área rural de Rio Branco, tornou-se referência como um núcleo do Santo Daime, passando a receber visitantes locais e de outras partes do Brasil e da América do Sul. Com pouco tempo, um grupo numeroso foi formado, reunindo famílias de pequenos agricultores, seringueiros e outros moradores de Rio Branco. Muitos estabeleceram-se nas terras da colônia, dando início a uma experiência comunitária intencional orientada pela experiência religiosa do Santo Daime e pela liderança de Sebastião Mota, considerado como um *padrinho* por seus seguidores. O objetivo deste grupo foi o desenvolvimento humano e espiritual em um sistema de vida igualitário e comunitário, em harmonia e nutrido pela floresta, como um laboratório para a prática dos ensinamentos espirituais do

Santo Daime. Padrinho Sebastião é reportado como um homem de grande força espiritual e coração aberto, que recebeu como seu próprio filho cada pessoa que chegou em sua comunidade.

Em 1980, pressionado pela expansão dos limites urbanos de Rio Branco e pela escassez de recursos naturais para a sobrevivência da crescente comunidade, e orientado por revelações e instruções proporcionadas pela experiência com o Santo Daime, Sebastião Mota organizou a mudança do grupo da Colônia Cinco Mil, à época composto por cerca de 300 pessoas, para o interior, em terras indicadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), após solicitação da comunidade, em uma localidade denominada Rio do Ouro, próxima ao rio Indimari. Esta era uma área muito mais isolada, onde o grupo construiu casas, estabeleceu “roçados” (áreas de plantio), abriu caminhos para a extração do látex das seringueiras, e efetuou outras benfeitorias. Após aproximadamente dois anos de trabalho para a construção da vila no Rio do Ouro, a terra foi reclamada por um suposto proprietário. O grupo foi removido, abandonando a infraestrutura por eles construída (casas, culturas e pomares, etc.), sem receber qualquer tipo de compensação financeira. Seguindo novas indicações do INCRA, a comunidade foi assentada em outra área, no estado do Amazonas, no encontro dos igarapés Mapiá e Repartição, no meio de uma vasta extensão de floresta nativa, distante dois dias de viagem fluvial do centro urbano mais próximo (nas condições disponíveis na época). Em 21 de janeiro de 1983, dispondo de um barco e uma motosserra, um primeiro grupo chegou ao local de floresta fechada, onde hoje está a Vila Céu do Mapiá, dando início à sua construção. Aos poucos, as famílias restantes no Rio do Ouro se estabeleceram na área da nova comunidade.

Durante aproximadamente 10 anos, o grupo viveu em um sistema comunitário de compartilhamento de bens, trabalhando, plantando e colhendo em áreas comuns, e celebrando juntos. Na comunidade não havia circulação de moeda: toda a produção era disponibilizada em um “armazém” comum, e de lá distribuída a cada família, conforme suas necessidades. Eventuais excedentes de produção, assim como o látex extraído da floresta, eram levados a Boca do Acre para serem vendidos ou trocados por sal, combustível e outros gêneros de primeira necessidade.

Em junho de 1988, após articulações promovidas por representantes da comunidade com esta finalidade, e no âmbito do Programa *Nossa Natureza*, no governo de José Sarney –

que criou 29 novas Florestas Nacionais²⁰ nas regiões Norte, Sudeste e Centro-Oeste do Brasil, entre 1988-1989 – é criada a Floresta Nacional (FLONA) do Purus, para proteção da área onde está localizada a Vila Céu do Mapiá. Cerca de mil pessoas residem na área da FLONA do Purus, em diferentes comunidades e *colocações* (pequenos assentamentos, em geral formados por uma a três famílias) ao longo da calha de rios e igarapés, das quais a maior é a Vila Céu do Mapiá. Segundo o Plano de Manejo da FLONA do Purus,

Centenas de moradores vivem no interior ou no entorno da Unidade, onde garantem a sobrevivência, sobretudo através do extrativismo (castanha, borracha e pesca) e da agricultura de subsistência. Grande parte dessa população são descendentes dos chamados "Soldados da Borracha", que migraram de várias regiões do país, principalmente nordestinos atraídos pelos incentivos governamentais na luta para aumentar a produção de borracha dos aliados durante a Segunda Guerra Mundial. (BRASIL, v. 1, p. 37)

Ainda segundo o Plano de Manejo da unidade,

O processo histórico de criação da Floresta Nacional do Purus, portanto, resultou na sobreposição da área da Floresta Nacional com uma comunidade florestal atípica. Esta situação de sobreposição criada por acaso, mas historicamente estabelecida, trouxe para a Floresta Nacional do Purus, um aspecto que lhe distingue das demais Florestas Nacionais. O trabalho de preservação de um patrimônio etnobotânico ancestral da Amazônia distingue a Floresta Nacional do Purus de todas as demais Unidades do Sistema. E o aspecto de intencionalidade dessa comunidade traz um conjunto de fatores culturais peculiares, que se tornam interessantes para a Política Nacional de Meio Ambiente. A intenção da população local é protagonizar uma experiência de convívio harmonizado com a Floresta Amazônica. (BRASIL, 2009)

No Mapiá intensificou-se um processo que teve início já nos tempos da Colônia Cinco Mil: a chegada de um número crescente de visitantes de outros lugares no Brasil e do mundo, a maioria jovens de classe média oriundos de contextos urbanos, boa parte deles inicialmente influenciados pelo movimento da contracultura, que estavam em busca da

²⁰ Floresta Nacional é uma área com cobertura florestal de espécies predominantemente nativas e tem como objetivo básico o uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para exploração sustentável de florestas nativas. É de posse e domínio públicos, e é admitida a permanência de populações tradicionais, em conformidade com o disposto em regulamento e no Plano de Manejo da unidade. A visitação pública é permitida, condicionada às normas estabelecidas para o manejo da unidade pelo órgão responsável por sua administração. A pesquisa é permitida e incentivada, sujeitando-se à prévia autorização do órgão responsável pela administração da unidade, às condições e restrições por este estabelecidas e àquelas previstas em regulamento.

experiência espiritualista do Santo Daime. Vários destes viajantes passaram a residir na Vila, contribuindo para a organização comunitária e religiosa; outros levaram o Santo Daime para seus lugares de origem, estabelecendo núcleos para a prática da religião da floresta em grandes cidades do Brasil e de outros países. As trocas proporcionadas pelos encontros entre o grupo liderado por Sebastião Mota de Melo e os cada vez mais frequentes visitantes e novos moradores (alguns, jovens *hippies*) proporcionou a formação de uma identidade comunitária singular, em que estão presentes elementos como o ambientalismo, contatos e convivência diretas entre um grupo economicamente privilegiado e camadas populares, e a abertura transcultural – elementos citados por Tavares como característicos dos movimentos contraculturais no Brasil (TAVARES, 1985). Outros elementos da contracultura – como por exemplo a recusa a toda e qualquer forma de hierarquia (ARAÚJO, 2000, p. 97) – foram modificados ou ressignificados no contato com a ordem social e organização ritualística do Santo Daime.

A comunidade viveu, então, um processo de transição rápida de uma condição de comunidade isolada e predominantemente tradicional (em relação aos antecedentes e filiação cultural da maioria de seus moradores), para uma condição de progressiva, ainda que limitada, integração com a sociedade global. Este processo de relativa integração foi tornado possível por melhorias nas condições de transporte, e também pelo crescimento da presença de meios de comunicação midiáticos (a primeira televisão foi instalada na comunidade em 1998; a internet, hoje acessível em um telecentro comunitário e em algumas poucas casas, começou a funcionar em 2003). A unidade comunitária, no sentido tradicional – ou, como para Tönnies (apud BAUMAN, 2003, p. 18), a naturalidade do entendimento comunitário, feito de homogeneidade ou *mesmidade* (BAUMAN, 2003, p. 18) –, proporcionada pelo isolamento inicial, e pela relativa autossuficiência, passou por grandes transformações. Aos processos de comunicação antes predominantemente característicos de comunidades a que Bauman atribui a qualidade da “pequenez” (BAUMAN, 2003, p. 18) – em que a comunicação entre os de dentro alcança tudo, e coloca em desvantagem os sinais que esporadicamente chegam de fora, que são raros, superficiais e transitórios – foram incorporados fluxos de informação externos, midiáticos e globais. Mas observa-se ainda a grande influência dos processos de comunicação locais.

A crescente expansão do movimento do Santo Daime, dentro e fora do país, e o falecimento do Padrinho Sebastião, em 1990, foram marcos deste período de transição na Vila Céu do Mapiá, que é hoje a “capital” mundial de um dos maiores ramos do movimento

espiritualista do Santo Daime, com a presença constante de visitantes brasileiros e estrangeiros. Sob a direção de Alfredo Gregório de Melo, filho e sucessor de Sebastião Mota, atualmente o Santo Daime está presente em boa parte das capitais brasileiras e em outras cidades de médio e pequeno porte, e em países como Chile, Uruguai, México, Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Holanda, Dinamarca, Alemanha, França, Espanha, Portugal, Itália, Grécia, África do Sul, Austrália, Japão, e outros. As mudanças no estilo de vida e organização comunitária, proporcionadas pela intensificação dos contatos e trocas econômicas e culturais, permitiram, por um lado, uma vida mais confortável para os moradores, mas resultaram em perda significativa de resiliência²¹, e em transformações no sentido dos laços comunitários colaborativos experimentados desde a sua fundação. Hoje, cada família é responsável pela satisfação de suas próprias necessidades, embora se tenha preservado uma modalidade daquilo que Bauman (BAUMAN, 2003, p. 57) chama de “seguro comunitário” na forma de provisão de parte da alimentação para as famílias dos fundadores e pioneiros, gerenciado pelo IDARIS – Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra, ONG socioambientalista fundada por lideranças e moradores da Vila Céu do Mapiá. O nível de contentamento com estas mudanças varia de família a família, mas a maioria das pessoas reporta que está ciente do quanto a comunidade se transformou em relação aos valores originais que orientaram sua formação. Diversos moradores relataram em entrevistas que Sebastião Mota alertou-os previamente quanto a estas mudanças e desafios, em especial no que diz respeito aos impactos que seriam provocados pela introdução da moeda para as trocas econômicas. Para Sebastião Mota, o dinheiro “sentaria em seu lugar”, e muitos moradores prefeririam adotar o sistema socioeconômico dominante em detrimento daquele por ele instituído e recomendado. Mas, ainda segundo os moradores, ele também garantiu que aqueles que passassem por estas mudanças sem abrir mão dos valores originais da comunidade, mantendo vivos os ensinamentos espirituais do Santo Daime, após um período de atribulações, adaptações e mudanças, seriam exitosos no estabelecimento de um “novo povo, nova vida, nova terra, novo sistema”.

²¹ Resiliência, termo que vem da física e da biologia, tem sido utilizado no contexto de estudos e movimentos ambientais (como por exemplo, o movimento das Cidades em Transição, ou *Transition Towns*) para designar a capacidade de adaptação de determinado grupo, comunidade, ou cidade, a potenciais mudanças rápidas e caóticas em um cenário de crises financeiras, *pico do petróleo* (que ocasiona a limitação na oferta de combustíveis fósseis baratos) e mudanças climáticas – que levam ao “decrescimento” e à “relocalização”. Localidades, comunidades ou cidades resilientes são as que equilibram a produção e trocas locais e regionais, com as trocas em nível global, diminuindo, simplificando e regionalizando as cadeias de produção, especialmente em relação aos gêneros de primeira necessidade.

Devido a estas mudanças, a Vila Céu do Mapiá vive hoje muitas contradições em relação a seus valores fundantes, como a instalação de desigualdades e conflitos sociais, e a existência de problemas ambientais comuns em outros assentamentos na Amazônia e em outras partes do país e do mundo: fornecimento de água, gestão de resíduos (esgoto e resíduos sólidos), geração de energia, etc. Ainda assim, a Vila é referência em saúde, educação e assistência social na região, mesmo para aqueles que moram fora da Floresta Nacional. Devido aos valores ainda difundidos e atualizados pela experiência espiritualista comum, e à coesão social por ela proporcionada, bem como por causa do apoio – econômico ou social – trazido para a comunidade por simpatizantes do Santo Daime oriundos de outras regiões, o Céu do Mapiá tem um padrão de vida médio mais alto do que a maioria dos assentamentos similares na região, onde os índices de desenvolvimento humano estão, como dissemos, entre os mais baixos do Brasil.

A expansão da doutrina do Santo Daime foi acompanhada da replicação e multiplicação do projeto comunitário de Sebastião Mota de Melo; a Vila Céu do Mapiá é hoje uma comunidade matriz que inspirou a formação de outros núcleos comunitários rurais ou urbanos, em diversos estados do Brasil e em outras partes do mundo.

Nestes 39 anos de experiência comunitária, 30 dos quais no Céu do Mapiá, foram formadas associações, organizações, subgrupos e movimentos²². As primeiras instituições criadas foram o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), em 1974, e a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM), em 1987. A AMVCM atua na organização da comunidade e manutenção dos espaços e construções comuns, e, com suas diferentes comissões comunitárias, exerce o papel de governo local. O CEFLURIS foi criado como a interface institucional para a prática religiosa do Santo Daime sob a liderança de Sebastião Mota de Melo. Em 1998, uma reforma institucional promoveu o desdobramento do CEFLURIS em duas novas organizações: o Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra (IDARIS) – responsável por relações externas, mobilização de recursos, projetos e ações locais para o desenvolvimento socioambiental na Vila Céu do Mapiá e região –, e a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo – a organização religiosa de alcance internacional, responsável pela prática espiritual do Santo Daime, conforme as orientações de Sebastião Mota de Melo, e sob a direção de seu filho Alfredo Gregório de Melo.

²² Um esquema com as principais organizações e instituições hoje atuantes na Vila Céu do Mapiá é apresentado no Anexo 2.

Em 2004, diante da necessidade de participação ativa na gestão da Floresta Nacional do Purus, em parceria com o IBAMA, a comunidade empreendeu esforços para a elaboração de seu Plano de Desenvolvimento Comunitário (PDC), tornado possível através do apoio da organização WWF (*World Wildlife Fund*), em um processo participativo conduzido pelas ONGs *Instituto Nawa* e *Centro de Trabalhadores da Amazônia (CTA-AC)*, através de reuniões e oficinas que envolveram e mobilizaram grande parte dos moradores e lideranças locais. Os principais resultados do conjunto de encontros e trocas proporcionados pelo PDC foram: a definição comum e registro da missão²³ e da visão de futuro da comunidade; um diagnóstico participativo dos principais problemas comunitários, dos potenciais e oportunidades, e de possíveis soluções; e a formação de 18 grupos de ação, com a definição de seus responsáveis, para tratar de assuntos específicos da rotina da comunidade. Foram eles: agrofloresta, agropraia e roçados; arte, cultura, lazer, serviços, ofícios e turismo; assistência social; comércio; comunicação; cooperativa; doutrina; energia; escola, educação e comportamento; horta, viveiro e alimentos da floresta; liderança, administração e desigualdade social; manejo florestal; mutirões; recepção e visitação; saúde; saúde ambiental; segurança; transporte. Formou-se também o Grupo de Trabalho Interinstitucional (GTI), que é atualmente a principal instância formal de tomada de decisões sobre as questões comunitárias. O GTI reúne representantes das organizações e movimentos comunitários que atuam no Céu do Mapiá. O processo do PDC parou, por falta de recursos, antes que o plano de ação fosse efetivamente implementado. Mas muitas das iniciativas e grupos de ação definidos estão vivos, constituindo um campo aberto e rico para a concepção, implementação e multiplicação de soluções sustentáveis para melhorar a qualidade de vida na região amazônica.

Em 2005, a comunidade participou do processo de construção do Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus, liderado na época pelo IBAMA, e desde então participa da gestão da FLONA, principalmente através da sua representação no Conselho Consultivo desta unidade de conservação.

²³ A missão da Vila Céu do Mapiá, registrada no PDC, é: “O propósito da Vila Céu do Mapiá é o desenvolvimento espiritual. Existe para ser um centro de cura. É a realização da Doutrina no plano social (igualdade, fraternidade/comunidade) e ecológico (preservação e reflorestamento). O céu do Mapiá é uma célula social da Doutrina Daimista, tem na Vila seu domicílio, sede do centro Eclético”.

A continuação do processo de organização comunitária, como definida no Plano de Manejo da FLONA do Purus, prevê a elaboração do Plano Diretor da Vila Céu do Mapiá, a fim de restabelecer acordos comuns e definir aspectos gerais da vida diária, administrar conflitos e garantir uma comunidade mais sustentável para as gerações futuras. Através de nossas primeiras visitas de campo à Vila Céu do Mapiá, com a finalidade de realização de encontros para definição da proposta da pesquisa-ação, evidenciou-se, pela apreciação do contexto da comunidade neste momento, a pertinência da formação de uma comunidade de aprendizagem para um programa de educação em comunicação colaborativa para a sustentabilidade comunitária, como parte dos esforços preliminares para a elaboração do Plano Diretor da Vila. No programa, trabalhamos com um grupo de moradores engajados na organização comunitária.

5.2.3 Dimensão cultural

A visão de mundo na Vila Céu do Mapiá é influenciada por algumas culturas, experiências e sistemas de pensamento, mediados pela prática espiritual do Santo Daime. A maioria dos moradores da comunidade tem antecedentes culturais locais, nas culturas tradicionais amazônicas marcadas pela religiosidade católica popular. Há alguma influência dos contextos culturais urbanos brasileiros, trazida por moradores vindos de várias partes do Brasil, principalmente o sudeste. E, mais recentemente, influências de diferentes contextos urbanos da Europa e Estados Unidos.

Como dissemos, o elemento agregador da vida comunitária na Vila Céu do Mapiá é o uso ritualístico do Santo Daime, nome dado por Raimundo Irineu Serra (1892-1971), o professor espiritual de Sebastião Mota de Melo, para a bebida enteógena²⁴ *ayahuasca* – feita das folhas da *Psychotria viridis* e o cipó *Banisteriopsis caapi*, usado pelos povos indígenas com o objetivo de cura e de reconexão com o sagrado. A ayahuasca (termo da língua quíchua que significa “vinho das almas”), consumida tradicionalmente por diversos povos e etnias da bacia amazônica (existem indícios de que tenha sido usada entre os

²⁴ O termo *enteógeno* é um neologismo cunhado em 1979 pelos pesquisadores Jonathan Ott, Gordon Wasson e Albert Hofmann, para designar as plantas de consumo habitual entre povos primitivos, que produzem estados alterados de consciência, com fins de contato com uma dimensão sagrada da existência. *Enteógeno* deriva do grego *entheos*, “deus dentro”, “palavra utilizada para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído (...). Era aplicada aos transe proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (MCRAE, 1992, p. 16).

Incas), se difundiu neste século, através das religiões enteógenas brasileiras - Santo Daime, União do Vegetal, e Barquinha – para todo o Brasil, e outras partes do mundo.

Raimundo Irineu Serra foi um homem humilde do nordeste do Brasil, que se mudou para a região da Amazônia no início do século 20. Trabalhou como seringueiro e participou da demarcação das fronteiras entre o Brasil e o Peru. Lá, ele teve contato com a ayahuasca através dos povos indígenas. Depois de receber revelações e instruções espirituais, Serra passou por um processo de iniciação de nove dias sozinho na floresta, fundando depois a doutrina do Santo Daime, harmonizando elementos do xamanismo amazônico, fé cristã, conhecimentos do esoterismo europeu e cultura afro-brasileira. De acordo com Mestre Irineu, como Serra ficou conhecido, ele recebeu seus ensinamentos de um ser espiritual chamado Clara, a Rainha da Floresta, ou Nossa Senhora da Conceição, o aspecto feminino da divindade manifestado na Floresta. O trabalho espiritual do Santo Daime busca o autoconhecimento e a experiência de Deus dentro de cada um.

Para Beatriz Labate, “o consumo da ayahuasca reflete e é reflexo das tendências de mediatização e consumo da natureza e da cultura do *outro* na medida em que, afinal, ela vem dos *xamãs indígenas* ou dos *Incas* (cujos herdeiros legítimos seriam o Santo Daime e a UDV) e da *Floresta Amazônica*” (LABATE, 2000, p. 43). A expansão e a diversificação do consumo da ayahuasca se relacionam com as redefinições contemporâneas da religiosidade. O uso ritualístico da ayahuasca é permitido e regulado por lei federal. Diversos estudos científico²⁵ promovidos por instituições acadêmicas brasileiras e internacionais mostraram que o uso da ayahuasca em um contexto ritual pode ser uma experiência que conduz a melhoras significativas nos níveis de bem estar físico e mental.

O uso ritual da ayahuasca reflete, na atualidade, a reelaboração de uma lógica inclusiva, de harmonização das diferenças, originária de sistemas de crenças e visões de

²⁵ Destes, os principais talvez sejam os conduzidos a partir de 1991 em nove centros universitários e instituições de pesquisa do Brasil, Estados Unidos e Finlândia: Escola Paulista de Medicina (UNIFESP/EPM)- Brasil; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) – Brasil; Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) – Brasil; Universidade Federal do Amazonas (UFAM) – Brasil; Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) - Manaus, Brasil; Universidade de Kuopio – Finlândia; Universidade da Califórnia, Los Angeles - Estados Unidos; Universidade de Miami - Estados Unidos; Universidade do Novo México - Estados Unidos. Estes centros conduziram, com financiamento da Botanical Dimensions (EUA), dez pesquisas que compõem o *Projeto Hoasca*. A fase de campo (coleta de dados) foi realizada em Manaus (Amazonas) em junho de 1993, e abrangeu aspectos botânicos, fitoquímicos, toxicológicos, farmacocinéticos, neuroendócrinos, clínicos e psiquiátricos. Segundo o Dr. Charles Grob (UCLA), principal investigador do projeto, "foi um estudo intensivo e exaustivo jamais realizado dos aspectos médicos da Hoasca".

mundo míticas ou tradicionais, em que os domínios natural, humano e sagrado não são irreversivelmente separados ou opostos. Entre os Kaxinawa, etnia indígena da família linguística pano, que habitam o Acre, sul do Amazonas e leste do Peru, e que tem o uso ritual da ayahuasca no centro de suas práticas, parece não haver uma divisão ou separação entre diferentes planos de realidade, conforme comenta Kefenheim:

No começo das coisas, conforme narram os mitos Kaxinawa, a vida se desdobrava em fluxo contínuo de transformações (...) O tempo era sincronicidade, em que tudo podia ser tanto si mesmo quanto outra coisa. Desse modo, o princípio da transformação generalizada parece ser a característica essencial da criação primordial. Com a ruptura da criação primordial, a capacidade de transformação dos primeiros seres perdeu-se, e aí se originaram os planos da realidade (...). Contudo, a divisão destas realidades não é absoluta, mas tem limites fluidos, permitindo sempre a ocorrência de interferências. (KEIFENHEIM, in LABATE e SENA ARAÚJO, 2002, p.121)

Luis Eduardo Luna (in LABATE e SENA ARAÚJO, 2002) explica, a este respeito, que a ayahuasca dá acesso a conhecimentos morais e espirituais não apenas através dos sistemas orgânicos e cognitivos humanos, mas também através dos de outras espécies, mediante a transformação humana nelas. Na cosmovisão da ayahuasca, ainda segundo Luna, o universo é múltiplo, composto por uma série de dimensões não percebidas como totalmente diferentes, mas de alguma forma fluidamente ligadas ao mundo natural. O contato com o domínio dos espíritos é equivalente a uma imersão profunda no mundo natural, mas ao mesmo tempo no universo humano e suas construções culturais. Para o autor, a oposição cultura/natureza obscurece mais do que clarifica o universo complexo da experiência com a ayahuasca.

Como exemplos do caráter fluido e da mobilidade fácil entre diferenças nesta visão de mundo, podemos destacar a crença na capacidade dos cantos, ou *icaros*, de afetarem o mundo em toda sua complexidade – incluindo aí a totalidade do mundo natural, bem como as emoções e os destinos dos seres humanos; também, a habilidade do xamã em transformar-se em animais ou objetos, ou os objetos naturais aparecerem em formas humanas.

A cultura do Santo Daime, herdeira das tradições nativas ayahuasqueiras, promove a reavaliação e reposicionamento do par cultura/natureza, através de uma experiência de reencantamento da natureza. É aberta, inclusiva e eclética, e representa uma síntese fértil de sistemas simbólicos e matrizes culturais que são dificilmente conciliáveis pela lógica binária ocidental, compondo uma visão de mundo integrada.

Nos *hinos* (música canalizadas, ou “recebidas”) – centro da prática espiritual do Santo Daime, que transmitem os ensinamentos e trazem a cura – podemos encontrar alguns exemplos ou manifestações desta lógica de harmonização das diferenças. O primeiro hino *recebido* por Raimundo Irineu Serra refere-se ao mito fundador da tradição, a revelação da Virgem da Conceição, identificada com a *Rainha da Floresta* e com a lua:

“Deus te salve, oh Lua Branca
Da luz tão prateada
De sois minha protetora
De Deus tu sois estimada

Oh, Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha mãe lá no Céu
Dai-me o perdão

Das flores do meu país
Tu sois a mais delicada
De todo meu coração
Tu sois de Deus estimada

Oh, Mãe Divina...

Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Oh, Virgem da Conceição

Oh, Mãe Divina do coração...

Estrela do universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim

Oh, Mãe Divina do coração...”
Raimundo Irineu Serra

Outra manifestação desta lógica pode ser vista na atribuição de vida ou subjetividade à bebida e às plantas que a compõem; o Santo Daime é o mestre vegetal, o professor dos professores, como exemplificam hinos de Alfredo Gregório de Melo e Sebastião Mota de Melo:

“O Daime, é o Daime
Eu estou afirmando
É o Divino Pai Eterno
E a Rainha Soberana

O Daime, é o Daime

O professor dos professores
É o Divino Pai Eterno
E seu Filho Redentor

O Daime, é o Daime
O Mestre de todos ensinios
É o Divino Pai Eterno
E todos Seres Divinos (...)."

Alfredo Gregório de Melo

“Eu vivo na floresta
Eu tenho os meus ensinios
Eu não me chamo Daime
Eu sou um Ser Divino

Eu sou um Ser Divino
Eu venho aqui para te ensinar
Quanto mais puxar por mim
Mais eu tenho que te dar (...).”

Sebastião Mota de Melo

A revalorização de elementos naturais – o sol, a lua, as estrelas, a terra, o vento, o mar –, e o sentido a eles atribuído como a manifestações do sagrado, é também um outro exemplo; também o caráter *encantado*, ou dotado de vida subjetiva, da floresta, as espécies vegetais e animais, e os seres espirituais que nela vivem, e a possibilidade de percepção e comunicação com estes seres:

“Peço aos seres da floresta
Para vir me ajudar
Seres do vento, seres do Céu
Seres da Terra e seres do mar (...).”

Francisco Corrente da Silva

“Vejo a natureza do tempo
O clarão do Sol e seu calor
O vento calmo que harmoniza
O verde e as cores das flores

É um primor a floresta
Da Senhora Rainha Divina
Onde habita o Rei dos Reis
E a princesa Soloína

Percebo a presença de Deus
Da Lua eu tenho esperança
Vejo em toda estrela um tesouro
Guardado no Céu por lembrança (...).”

Alfredo Gregório de Melo.

A palavra eficaz, como nos mitos, é experimentada nos cantos em que se invoca a presença de seres espirituais através do nível natural, com fins, por exemplo, de cura, no nível humano:

“É beija, é beija-flor
Que minha Mãe me entregou
Para afastar as doenças
De quem for merecedor (...)”
Sebastião Mota de Melo

“Lá vem o Sol nos curar
Vamos todos se firmar
No Sol, na Lua, e nas Estrelas
E na Rainha do Mar (...)”
Rita Gregório de Melo

O Santo Daime tem um caráter aberto e eclético: algumas influências culturais, incluindo diferentes práticas espirituais que vieram para a Vila Céu do Mapiá com moradores e visitantes de diversos lugares e culturas, foram incorporadas na prática espiritual principal, de várias maneiras. Diz-se que “o Santo Daime em tudo se soma”:

“(...) A Doutrina é verdadeira
O Santo Daime em tudo se soma
O Mestre é o de Nazaré
E o mistério é da Amazônia”
Alfredo Gregório de Melo

Um *Conselho Doutrinário* coordena a igreja e mantém a tradição e os princípios originais, adaptando-os aos novos contextos. As principais práticas espirituais são as *concentrações* (silêncio ou meditação), *hinários* (canto e bailado acompanhado de instrumentos musicais e maracás), *trabalhos de cura* (em benefício dos doentes) e *feitios* (produção do sacramento, momento em que a comunidade se reúne para preparar a bebida que será consumida durante algum tempo).

Resumidamente, a visão de mundo da comunidade pode se bem descrita pelo propósito de uma “nova vida, novo mundo, novo povo, novo sistema”, e pelo reconhecimento espontâneo e vivenciado (não construído por educação formal) das crises complexas da sociedade global dominante. A Vila Céu do Mapiá é orientada por uma experiência profunda de uma espiritualidade viva, que reconhece e celebra o divino nas forças e nas presenças da Natureza – o Sol, a Lua, as Estrelas, a Terra, o Vento e o Mar,

guiada por princípios éticos de Harmonia, Amor, Verdade, Justiça e Paz, e comprometida com o objetivo de uma nova vida e um mundo melhor para todos.

Um dos objetivos da pesquisa-ação desenvolvida através do ECOS da Floresta, em relação à dimensão cultural, foi promover a conscientização, para ampliar as possibilidades de escolhas conscientes no planejamento de futuros possíveis, contribuindo para fortalecer a busca por melhores condições de vida, sem que necessariamente se deva reproduzir ou incorporar os elementos culturais ocidentais que tem sustentado o modelo homogeneizante de destruição da vida.

5.2.4 Dimensão Social

A organização social da Vila Céu do Mapiá é influenciada pela organização social predominante nos assentamentos coloniais na região amazônica: os *seringais*, onde a figura central, o *patrão* ou *padrinho*, era o principal responsável pela comunidade. Na Vila Céu do Mapiá, originalmente, a organização social era baseada na presença do líder espiritual, Padrinho Sebastião. O Padrinho era a fonte de inspiração, com sua visão de uma forma de organização social comunitária, colaborativa, autônoma e autossuficiente, centrada na prática espiritualista fundada em uma relação de complementariedade e reverência à natureza.

Os processos de tomada de decisões eram baseados principalmente em uma profunda fé nas orientações provenientes da prática espiritual do Santo Daime. Discordâncias e conflitos eram resolvidos de maneira espontânea, direcionada pela prática espiritual do Santo Daime, ou eram levadas ao Padrinho Sebastião. As pessoas eram organizadas em famílias, em grande parte, numerosas. A maioria dos moradores é tradicionalmente originária da região, possuindo educação formal muito limitada, mas uma grande experiência em viver da terra e extrair os produtos da floresta.

A expansão da prática espiritual do Santo Daime, a conseqüente intensificação da presença de visitantes e moradores provenientes de diferentes partes do mundo, e o falecimento do Padrinho Sebastião em 1990, como dissemos, marcaram uma transição gradual no estilo de vida e na organização social. Os acordos implícitos foram modificados, sem um processo intencionalmente organizado ou planejado neste sentido. A mudança do sistema comunitário original gerou algumas diferenças e tensões sociais, e também algumas iniciativas criativas. A necessidade de lidar novamente com dinheiro, a melhoria

nas condições de transporte (que facilitou o acesso às cidades próximas), o aumento nos sistemas de geração de energia, o uso da televisão, internet, e telefone, instauraram práticas e costumes que têm grande efeito na organização social. Aos poucos os valores originais e as visões de mundo vão sendo transformados pela interação com a cultura globalizada.

Hoje, como dissemos, a Vila Céu do Mapiá tem vários setores e organizações formais que possuem um papel social importante. A estrutura familiar ainda é muito forte e relacionada ao grupo inicial que chegou com o Padrinho Sebastião e sua família. Sua esposa, Madrinha Rita, com 87 anos, é considerada a principal referência espiritual na comunidade. Alfredo Gregório de Melo, o Padrinho Alfredo, filho do Padrinho Sebastião, é hoje o principal líder espiritual e comunitário, junto com seu irmão Valdete Gregório de Melo. As principais lideranças da Vila Céu do Mapiá são determinadas pela ligação familiar com o Padrinho Sebastião, mas também por um processo espontâneo, que emerge da conexão entre pessoas, a natureza e a experiência da prática espiritualista. Santo Daime, ou o Mestre vegetal, considerado como um ser espiritual, é o líder essencial.

A igreja é o ator central determinante na vida diária, e seu Conselho Doutrinário cuida das orientações sobre normas de ritual, calendário de atividades, e prescrições para a vida comunitária. A Associação de Moradores, com seus diversos conselhos e setores, é a principal organização que lida com as questões comunitárias (mutirões, manutenção dos espaços comuns, assistência social, etc.). Seu Conselho Ético e Disciplinar atua como corte de justiça em casos de distúrbios civis e mau comportamento. A Associação tem também a função de interagir com os governos Municipal, Estadual e Federal, representando a comunidade do Mapiá. O Estado é praticamente ausente, a não ser pelo financiamento da Escola Estadual, pela presença esporádica de profissionais de saúde, por raras visitas da força policial, e do ICMBio.

Além da Igreja e da Associação de Moradores, algumas das organizações fundadas por moradores, e que atuam na Vila, são: o Centro Medicina da Floresta (dedicado à pesquisa e produção de fitoterápicos, remédios tradicionais e os Florais da Amazônia); a Santa Casa de Saúde Padrinho Manoel Corrente (Centro de Saúde Tradicional e Complementar); a Escola local; a Cooperar (cooperativa de abastecimento e produção); o grupo Saúde Ambiental (responsável pela gestão do lixo); o grupo das Mulheres da Floresta (EMFLORES); a Rádio Jagube (rádio comunitária) e o Telecentro Nova Ideia (que oferece

acesso à internet e possui uma pequena biblioteca); o movimento de Jovens (que promove capoeira e outras atividades culturais); o grupo do Manejo Florestal; Canoeiros, Ecoturismo; Jardim da Natureza (arte e artesanato); entre outros. Todos estes setores e organizações formam o Grupo Interinstitucional de trabalho (GTI) (Ver anexo 2).

Os processos de tomada de decisões, hoje, não são formalmente ordenados. Muitas decisões são tomadas pelos líderes ou pessoas mais antigas, de maneira espontânea. A família do Padrinho Sebastião (Madrinha Rita Gregório e seus filhos) é a principal responsável pelas decisões finais que orientam hoje os rumos da comunidade. O GTI é hoje o conselho mais importante, principalmente para consulta e decisões sobre as questões comunitárias, representando grande parte dos setores sociais. Na maioria das reuniões e encontros para tomada de decisões, não há um processo previamente estabelecido ou acordado. Também não existem processos organizados, não espontâneos, de diálogo comunitário com outras finalidades.

A Vila Céu do Mapiá conta com uma rádio comunitária que funciona esporadicamente. Há também um alto-falante no centro da vila, onde mensagens e anúncios são transmitidos. Como em muitos grupos e sociedades, triangulação, conflitos e a falta de oportunidades de diálogo organizado são questões e desafios presentes.

A Vila Céu do Mapiá é considerada um centro de cura por pessoas de diferentes partes do mundo, sejam elas moradoras humildes de outras comunidades na região, procurando trabalho ou tratamento para alguma doença, ou moradores de cidades, procurando saúde e autoconhecimento. A qualidade de vida no Mapiá é muito melhor que a da média de outros moradores da floresta, sendo a comunidade uma referência regional em saúde e prosperidade. Moradores e visitantes acreditam que o Santo Daime é a medicina mais importante, proporcionando conforto mental, físico e espiritual.

A comunidade hoje está bem consciente do quão distante está do projeto de assentamento original. Há a necessidade de acordos gerais e de definição de processos para gerir os conflitos na comunidade. Um dos propósitos identificados para esta pesquisa-ação foi a capacitação de agentes comunitários para apoiarem a construção participativa de

um Plano Diretor para a Vila, demandada pela organização comunitária, e que pode ser uma boa oportunidade para minimizar e gerir conflitos estruturais²⁶.

5.2.5 Dimensão econômica

Desde sua fundação em 1983, a Vila Céu do Mapiá experimentou uma transição de um estilo de vida comunitário, de compartilhamento de bens, e marcado pelo isolamento, para o modelo atual de Vila, em que cada morador é responsável por sua própria renda, e há circulação de dinheiro. Nos primeiros tempos da comunidade, as pessoas trabalhavam juntas na agricultura (e em outros setores) em regime de mutirão, compartilhando os “roçados” e o resultado de suas colheitas em um armazém comum. Hoje, algumas pequenas “vendas” comercializam produtos que são em sua maioria trazidos da cidade. A chegada da televisão na comunidade, em 1998, trouxe junto o apelo consumista.

A economia do Mapiá é em grande parte dependente do fluxo de visitantes. A maior parte do dinheiro circula durante os grandes festivais, que ocorrem duas vezes ao ano, quando mais de 200 visitantes chegam à floresta. Entretanto, em consequência do aumento da tendência de trazer produtos das cidades, a maior parte do dinheiro, rapidamente, sai da comunidade.

Transporte, hospedagem, alimentação, produtos e serviços gerais destinados aos visitantes são algumas das atividades que geram renda. Alguns moradores recebem pensão, assistência social ou tem outras fontes de renda fora da floresta; alguns poucos tem empregos formais no Mapiá (como os professores da escola).

Há duas organizações principais que lidam com o desenvolvimento econômico e questões socioambientais: a COOPERAR, a cooperativa local, responsável por parte da distribuição local de suprimentos para alimentação e outros produtos, e por projetos de produção local de alimentos e geração de renda; e o IDARIS – como vimos, uma organização ambientalista que desenvolve projetos relacionados ao reflorestamento, produção de alimentos e assistência social, tendo um importante papel na articulação com apoiadores no Brasil e no exterior. Existe um campo aberto e favorável ainda para ser

²⁶ Conflitos estruturais (CHRISTIAN, 2003) são aqueles que surgem não necessariamente por problemas interpessoais, mas se originam na falta de acordos claramente estabelecidos e explicitados em grupos e comunidades.

desenvolvido com relação a trocas, economia solidária, microcréditos, banco comunitário, moeda local e outras experiências econômicas inovadoras.

5.2.6 Dimensão ecológica

Durante as últimas três décadas, a Vila Céu do Mapiá experimentou a vida em comunidade passando de uma sociedade coesa e igualitária, baseada no extrativismo florestal e na agricultura, com pegada de carbono muito baixa, para o cenário atual onde há uma grande dependência de dinheiro e produtos provenientes de fora da comunidade, e em que o sistema de compartilhamento de bens não vigora mais. Entretanto, ainda há muitas práticas remanescentes e memória de tecnologias apropriadas relacionadas a construções, alimentação, transporte e outros aspectos da dimensão ecológica da sustentabilidade. Os mesmos fatores que impulsionaram mudanças no estilo de vida dos moradores possibilitaram também a entrada de recursos, tecnologias e infraestrutura, como contribuição de apoiadores da comunidade. Os moradores da Vila Céu do Mapiá tem grande experiência comunitária, e encaram hoje o desafio de fortalecerem a resiliência local.

Boa parte da primeira geração de moradores, os pioneiros da comunidade, ainda está viva, sendo uma fonte rica de informação sobre conhecimentos ecológicos naquele ambiente, mantendo a memória de um estilo de vida mais integrado com a floresta.

Há um Plano de Manejo Florestal Comunitário Sustentável da Floresta Nacional do Purus, que foi recentemente aprovado no ICMBio. Uma área foi selecionada e inventariada, sendo suficiente para fornecer toda a madeira que a comunidade necessita. Hoje, a maioria da madeira utilizada na comunidade é importada de Boca do Acre, a cidade mais próxima, principalmente de fontes de exploração não regulamentadas – as únicas disponíveis.

A dieta da população da Vila é baseada em produtos locais/regionais e industriais. Os primeiros vêm da extração florestal (açaí, castanha do Brasil, cupuaçu, pupunha, etc.), da agricultura e dos sistemas agroflorestais (mandioca, banana, arroz, feijão, milho), da pesca e caça, e da criação de animais. Os solos das terras da FLONA do Purus não são em geral muito férteis. Há alguns sistemas agroflorestais em diferentes estágios e com diferentes espécies, resultado de um treinamento prévio e da formação de um grupo de responsáveis. Há também áreas tradicionais para “poda e queima” em diferentes estágios e usos (novas, plantações de 2-3 anos, áreas abandonadas). Há assentamentos familiares ao longo do Igarapé Mapiá que produzem alimentos. E há também plantios em terras de

parceiros ou membros da comunidade nas várzeas férteis do rio Purus, onde se desenvolvem com mais sucesso do que na Vila Céu do Mapiá, devido à qualidade do solo.

A Vila Céu do Mapiá não está ligada a nenhuma rede elétrica externa. Grande parte da energia é produzida em geradores independentes movidos a diesel, e muitas casas tem seu próprio sistema de gerador, frequentemente superdimensionado. Mais de 50% das casas possuem placas solares de diferentes capacidades e gerações. Há um projeto atual do governo federal, do programa “Luz para Todos”, de construir uma usina termoelétrica movida a diesel, para garantir o fornecimento de energia elétrica a toda a comunidade. Em 2009, através de uma tese de doutorado (BRANDÃO, 2009), foi produzido um estudo sobre a demanda da energia “reprimida” na Vila Céu do Mapiá e o potencial de uso de biomassa (resíduos do manejo florestal sustentável) para geração de energia, comparando com a usina termoelétrica, em termos de emissão de gás carbônico na atmosfera, posição de trabalho e economia. Atualmente, esforços vem sendo empreendidos para obter apoio para a instalação de um protótipo de sistema de gaseificação para geração de energia elétrica: a ideia é desenhar uma serraria “verde” e neutra em relação à emissão de gás carbônico. A energia elétrica (ou sua falta) é um tema presente na comunidade, sendo necessário um plano urgente para soluções concretas.

A maioria das casas na Vila Céu do Mapiá são hoje construídas com madeira e cobertas com telhas de alumínio. Apenas as peças estruturais de madeira são obtidas na área da comunidade. Entretanto, ainda é possível observar uma variedade de tecnologias construtivas – desde casas tradicionais de baixíssimo impacto, cobertas com folhas de palmeira ou “cavacos” de madeira, com todos os materiais extraídos localmente, até casas de alvenaria muito bem acabadas. Já houve algum treinamento em produção de adobe, mas nenhuma casa foi ainda construída com este material. Parte das paredes do novo prédio da Cozinha Comunitária foi construída com tijolos crus de solo-cimento.

Devido ao seu isolamento, a Vila Céu do Mapiá se assemelha em alguns aspectos a uma ilha. Todos os resíduos gerados permanecem na área da comunidade. Há uma grande necessidade de um plano de manejo de resíduos sólidos; o método regional para gerir o lixo é depositá-lo em um buraco cavado no solo, ou queimá-lo. Hoje, a Vila Céu do Mapiá conta com uma experiência interessante de coleta seletiva e reciclagem artesanal do lixo, promovida pelo movimento *Saúde Ambiental*, originado na época das mobilizações para construção do Plano de Desenvolvimento Comunitário, que oferece aulas periódicas de

reciclagem para crianças e adultos. O grupo troca latas de leite em pó por lixo reciclável limpo e seco, e o material coletado segue para um galpão. Parte é reciclada na forma de produtos artesanais, como bancos, brinquedos, e utensílios.

Em algumas casas, existem banheiros compostáveis e sistemas de coleta de água da chuva (normalmente subdimensionados para o potencial da região). Há oportunidade e necessidade de se desenhar sistemas de gestão e reutilização da água cinza. Poucas residências têm instalações sanitárias adequadas para banheiro e tratamento de resíduos. É comum o uso de fossas rudimentares, em que os resíduos vão direto para um buraco cavado no solo. Isto representa um risco de contaminação, já que toda a água de beber é obtida de poços rasos.

5.3 ECOS da Floresta: Comunicação e Educação para a sustentabilidade

Projeto Piloto, Implementação, Gestão e Administração, Monitoramento de Progresso

O ECOS da Floresta²⁷ é o experimento de uma comunidade de aprendizagem e prática em comunicação colaborativa para a sustentabilidade; inspirado em princípios e processos de comunicação em ecovilas, em tecnologias sociais para diálogos e facilitação de grupos segundo uma abordagem sistêmica, e na educação para a sustentabilidade, foi criado como um programa de educação e ação participativas de agentes para facilitação de diálogos comunitários e outros processos de comunicação locais, a fim de promover:

- a revisão da lógica dualista e suas expressões nas práticas de comunicação social;
- a experimentação de formas de comunicação e interação social sistêmicas e colaborativas, para favorecer a diversidade, a sustentabilidade, e a paz, através da prática da escuta aberta e empática.
- oportunidades de acesso à sabedoria e criatividade coletivas.
- a conscientização sobre a relação entre comunicação e cultura e o olhar apreciativo e crítico sobre processos de comunicação midiáticos e locais.
- a identificação, fortalecimento, circulação e difusão participativas de valores, conhecimentos e práticas conscientemente esposados.

²⁷ O nome do programa – Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade – Ecos da Floresta - surgiu a partir da sugestão de uma colaboradora, e foi adotado em comum acordo entre os participantes da comunidade de aprendizagem.

- a articulação e diálogo entre as diversas frentes de trabalho, movimentos e organizações na comunidade estudada, para otimizar a organização com vistas ao alcance dos objetivos e metas comuns.

O ECOS da Floresta se inscreve em parte na proposta de compartilhamento dos processos e práticas experimentados em contextos de movimentos de transição para a sustentabilidade, em especial em ecovilas (no nosso caso, principalmente as dimensões social e cultural de comunidades sustentáveis) – que envolvem a reforma nos nossos modos de compreender as relações entre identidades e diferenças.

Este experimento se desenvolveu no contexto de uma comunidade intencional (projeto político de construção de soluções para as múltiplas crises da atualidade, e de fortalecimento do sentido de comunidade), a Vila Céu do Mapiá, na Floresta Nacional do Purus, Amazonas, formada principalmente por indivíduos provenientes de comunidades tradicionais. Sua motivação, em nível local, foi fortalecer os laços de colaboração que marcaram as interações sociais e o propósito de fundação desta comunidade específica, e a percepção do potencial para o desenvolvimento de processos de comunicação mais coerentes com a visão de mundo da comunidade – que expressa, como dissemos, em grande sentido, lógicas de harmonização das diferenças. A ideia é que o processo da pesquisa-ação fosse útil para gerar inspiração ou reflexão sobre as demandas e possibilidades de experimentação de formas de interação colaborativas na atualidade. O ECOS da Floresta, em resumo, é um experimento de reabilitação na prática de comunicação colaborativa, para a sustentabilidade comunitária, através do aprendizado-ação participativo.

Este estudo tem antecedentes nas relações pessoais da pesquisadora com a comunidade estudada, principalmente no contexto do trabalho do Núcleo de Estudos Pró-Amazônia (NEPAM), criado na Universidade Federal de Viçosa em 2003, e transferido para o Instituto Socioambiental de Viçosa (ISAVIÇOSA) em 2007. O NEPAM ofereceu, desde sua criação, apoio técnico ao desenvolvimento comunitário sustentável das comunidades da Floresta Nacional do Purus e região, em especial através do Plano de Manejo desta unidade de conservação, e da construção do Plano de Manejo Florestal Comunitário. Em 2004, a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM) apresentou ao NEPAM a demanda por apoio a ações de educação e comunicação para a sustentabilidade, na época através da concepção de um pré-projeto de *comunidade-escola*, que previa a capacitação

em diversos saberes e atividades – muitos dos quais, conforme mais tarde se verificou, são contemplados no currículo de Educação para o Design de Ecovilas, da *Gaia Education* (Educação Gaia) – organização-filha da *Global Ecovillage Network* (Rede Global de Ecovilas). Estas demandas não puderam ser atendidas naquele momento, e nortearam, alguns poucos anos depois, a opção e o recorte da pesquisa-ação empreendida neste trabalho.

Na pesquisa, foram realizadas nove visitas de campo a Vila Céu do Mapiá, na FLONA do Purus, e uma à Comunidade São Sebastião, em seu entorno, ao longo de três anos (ver Anexo 3). Além disso, outras duas visitas foram realizadas após a conclusão do programa, já em 2013, para implementação e acompanhamento de seu principal resultado: a realização do programa de Educação para o Desenvolvimento de Ecovilas na Floresta Nacional do Purus, oficialmente certificado pela organização *Gaia Education*, localmente chamado de *AmaGaia* (Educação Gaia na Amazônia).

- **Janeiro 2010:** o principal objetivo desta primeira visita foi o aprofundamento da vivência comunitária na Vila Céu do Mapiá, com a finalidade de: (i) construção de uma relação de confiança entre a pesquisadora, lideranças comunitárias e potenciais colaboradores e interessados na pesquisa-ação; (ii) observação participante e levantamento de informações, através da realização de entrevistas abertas, para um diagnóstico preliminar. Foram realizados encontros e reuniões com lideranças locais, em especial com o GTI (Grupo de Trabalho Interinstitucional), a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá, o Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra, Alfredo Gregório de Melo (principal líder comunitário) e o EMFLORES (movimento de mulheres da floresta), para apresentação da proposta da comunidade de aprendizagem e início da definição de ações. O principal resultado destes encontros foi a contextualização do programa proposto como parte dos esforços para a elaboração do Plano Diretor da Vila Céu do Mapiá. Nesta visita, organizamos uma pequena oficina, como projeto piloto, para apresentar e exercitar os princípios da proposta da pesquisa-ação.
- **Junho/julho 2010:** as principais ações desta visita foram novos encontros e reuniões com o GTI e outras lideranças locais, para detalhar e aprofundar a proposta do programa; continuação das entrevistas com moradores; início de ações de sensibilização e mobilização de participantes para a comunidade de aprendizagem, através de participação na vida comunitária, encontros, conversas, apresentações, e divulgação através de convites.

- **Setembro/outubro 2010:** realização da **Oficina de Introdução** do Programa então denominado “Comunicação para a Sustentabilidade na Vila Céu do Mapiá”. Nesta oficina, foi formada a comunidade de aprendizagem, ao apresentarmos o convite e começarmos a estabelecer o campo; ao fim deste piloto, se confirmaram as estratégias desenhadas, para que pudéssemos então passar à implementação efetiva do programa.
- **Janeiro 2011:** para esta época estava prevista a realização da Oficina 1 do programa. Entretanto, devido à ausência de grande parte dos membros da comunidade de aprendizagem formada na Oficina de Introdução, por motivos diversos, optou-se, ainda antes da realização da visita, pelo adiamento da oficina. Para minimizar a dispersão que ocasionalmente resultaria de um grande intervalo de tempo entre as oficinas, a visita foi mantida, com a realização de pequenos encontros de nivelamento, reuniões com lideranças e uma apresentação para um público amplo, em espaço comunitário central, com fins de informação e divulgação da ação comunitária, sensibilização e mobilização de outros potenciais participantes.
- **Maio/junho 2011:** realização de oficina de nivelamento para novos participantes da comunidade de aprendizado; e realização da **Oficina 1** do programa ECOS da Floresta: início, visão de futuro, sonho (Leste): *qual é nossa razão de existir, nosso propósito único?*
- **Novembro/dezembro 2011:** realização da **Oficina 2** do programa: infância, confiança, gratidão (Sul): *que aspectos na comunidade devem ser nutridos e são dignos de apreciação?*
- **Maio 2012:** realização da **Oficina 3** do programa: transformação, adolescência (Oeste): *que aspectos devem ser transformados na comunidade?*
- **Julho 2012:** realização da **Oficina 4** do programa: realização, sabedoria, maturidade (Norte): *como podemos retribuir nossos presentes, como “praticar e ser”?* Elaboração de um plano de comunicação comunitária para a Vila Céu do Mapiá, com base nos conteúdos compartilhados nas oficinas anteriores.
- **Janeiro 2013:** realização da **Oficina de Avaliação** do programa: encerramento e avaliação do programa e resultados; reflexões sobre continuidade da comunidade de aprendizagem como comunidade de práticas: *e o que vem a seguir?*

As oficinas de *Introdução*, 1, 2, 3 e 4 tiveram 16 horas de duração, cada uma; a de *Avaliação*, 8 horas; totalizando 88 horas de atividades em oficinas, no programa.

O programa foi construído de forma colaborativa a partir da participação na vida comunitária, dos encontros, reuniões e entrevistas abertas com moradores, e da análise de diagnósticos já existentes (no relatório do Plano de Desenvolvimento Comunitário da Vila Céu do Mapiá; e no Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus). Optamos por não utilizar questionários prontos, mas perguntas orientadoras em conversações com moradores, com o objetivo de formar uma imagem do contexto – a comunidade, seu histórico, as dinâmicas e processos de comunicação relevantes para os diversos grupos e organizações. Parte destas informações foi utilizada para construir a descrição da comunidade, apresentada anteriormente. Estas informações formaram a base das formulações e do desenho dos encontros da comunidade de aprendizagem.

O programa foi apresentado então à comunidade como um convite para um estudo coletivo e colaborativo, com a finalidade de descobrir, aprender e desenvolver conjuntamente soluções criativas e efetivas para a sustentabilidade²⁸ (uma das palavras-síntese da missão da Vila Céu do Mapiá, resultado do processo amplamente participativo de construção do Plano de Desenvolvimento Comunitário da Vila, em 2004, com apoio das organizações WWF e Instituto NAWA) e qualidade de vida na comunidade, explorando a questão geradora principal: *como a comunicação na comunidade pode contribuir para a realização dos objetivos de desenvolvimento comunitário sustentável na Vila Céu do Mapiá e Floresta Nacional do Purus?*

O grupo de participantes foi formado primeiramente por representantes dos diversos movimentos, organizações e frentes de ação que atuam na comunidade, indicados e convidados pelo GTI – o Grupo de Trabalho Interinstitucional da Vila Céu do Mapiá, com apoio e divulgação realizada pela Associação de Moradores. Também participaram alguns outros moradores engajados, não necessariamente vinculados a organizações específicas. Segundo Thiollent (2008), existem posições para se construir amostras para observação representativa do conjunto da população considerada: trata-se de um pequeno número de pessoas que são escolhidas intencionalmente em função da relevância que elas apresentam em relação a um determinado assunto, e que tem, portanto, representatividade social dentro da situação considerada, com tendências favoráveis ou contrárias a determinados objetivos de discussão. A informação que essas pessoas são capazes de transmitir é muito mais rica que a que se pode alcançar através de um questionário comum. Para René

²⁸ As palavras-síntese da missão da Vila Céu do Mapiá são “Sustentabilidade” e “Doutrina”. Estas foram resultado do processo amplamente participativo de construção do Plano de Desenvolvimento Comunitário da Vila, em 2004, com apoio das organizações WWF e Instituto NAWA.

Barbier (2007), na pesquisa-ação, as questões são as da coletividade inteira e não as de uma amostra representativa.

Os representantes dos movimentos e frentes de ação organizados, reunidos e/ou indicados pelo GTI, foram naturalmente selecionados pelo critério de engajamento: os que responderam ao convite foram os que escolheram espontaneamente participar. Em geral, estes participantes tem tendências favoráveis aos objetivos do processo da pesquisa-ação, exatamente pelo modo usado para formar o grupo (convite, a partir de exposição da proposta), e pela necessidade de engajamento inicial para que sejam capacitados como agentes de mudança, multiplicadores, internos, para que eles possam dialogar com aqueles com tendências contrárias, quando e se for o caso – ou para que possam construir formas produtivas de lidar com esta diversidade de tendências. Experimentamos alguma variação na composição do grupo ao longo dos seis encontros (oficinas), principalmente devidas às condições locais e situações de ausência (viagens) dos participantes, o que ocasionou a necessidade de nivelamentos e revisões constantes. O grupo formado foi diverso, com idades entre 15 e 78 anos, equilíbrio de gênero, e constituído por moradores da VCM oriundos de contextos urbanos no sudeste do Brasil, ou por seus filhos (já nascidos na VCM, ou moradores da Vila desde a infância) – que representaram a maioria dos participantes –, e moradores de origem local ou regional, com diferentes graus de educação formal.

Para Thiollent (2008), a capacidade de aprendizagem é associada ao processo de investigação. Esta é facilitada pelas contribuições de todos os participantes e, eventualmente, pela contribuição técnica de especialistas em algum conhecimento útil ao grupo. A aprendizagem pode ser sistematicamente organizada por meio de seminários, grupos de estudos e divulgação de material didático.

O programa de nossa pesquisa-ação, o ECOS da Floresta, foi pensado como um percurso ou jornada conjunta, empreendida pelo grupo que formou a *comunidade de aprendizagem*. Cada oficina foi também um convite para a vivência de uma qualidade e um momento da jornada, através de *perguntas geradoras*, que mobilizam a tomada de consciência e reflexões sobre diferentes aspectos da vida comunitária (processo de apreciação/diagnóstico) relacionados aos níveis pessoal, social e cultural (ou da relação cultura-natureza), fazendo alusão aos quatro pontos cardeais e a quatro períodos da vida humana (como uma forma de fazermos a conexão com o mundo “natural”). As perguntas

geradoras são questões que mobilizam energia no grupo, geram engajamento emocional, e em geral não podem ser respondida com sim ou não (salvo algumas exceções).

O percurso das oficinas foi construído com base nas metodologias da Investigação Apreciativa (COOPERRIDER, WHITNEY, STRAVOS, 2007), Teoria U (SCHARMER, 2009), *Nowhere* (UDALL e TURNER, 2008), e *Dragon Dreaming* (CROFT, 1994), incorporando elementos da linguagem e visão de mundo da comunidade. Utilizamos a figura do barco, principal meio de transporte na região, como analogia para a jornada de aprendizagem conjunta. A cada oficina, e em especial nas primeiras (Introdução e Oficina 1), a “construção do barco” (ou “container” para a aprendizagem), e o subsequente “embarque para uma viagem em grupo”, foram trabalhados através de: estabelecimento de acordos; organização de funções (“guardiões” do tempo, do coração ou afetividade, da efetividade, da memória, da vibração ou nível de atenção e presença dos participantes); checagens diárias sobre a qualidade da presença dos participantes; revisões constantes e participativas. Cada encontro ou oficina foi pensada e apresentada como um “porto” a ser visitado, com qualidades e experiências específicas, orientadas pelas perguntas geradoras, e pela referência aos pontos cardeais e simbologia associada (Leste, Sul, Oeste Norte) – inspirada nas visões de mundo de povos nativos ou tradicionais das Américas e Austrália.

O caráter do programa foi aberto, adaptativo e flexível, e se construiu na interação entre os membros. Os primeiros princípios ou propostas apresentados pela pesquisadora operaram como inspirações e suportes, que foram se ajustando às condições e demandas locais, ao longo do processo. Estes ajustes e adaptações foram influenciados por fatores naturais (chuvas torrenciais, calor excessivo), e humanos (variações constantes na composição do grupo, demandas de participantes, calendário de atividades da comunidade, compromissos pontuais de participantes, ritmo do grupo, fluxo do trabalho, etc.).

Os conteúdos, distribuídos em três níveis ou dimensões da comunicação na comunidade (interpessoal, social e cultural) – associados aos três níveis da educação transdisciplinar (autoformação, heteroformação e ecoformação), foram trabalhados em cada um dos encontros, qualificados pelas questões geradoras pertinentes a cada momento do percurso (ou “porto”). Estes conteúdos foram colhidos, organizados e inspirados principalmente nas dimensões social e cultural do currículo de *Educação para o Design de Ecovilas*, da *Gaia Education* (JOURBERT e ALFRED (org.), 2007; HARLAND e KEEPIN

(org.), 2012). Outras fontes também foram importantes: *The Way of Council* (ZIMMERMAN e COYLE, 2009); *Ecologia Profunda*, em especial o *Exercício da Reconexão*, de Joanna Macy (MACY, 1998); *Dragon Dreaming* (CROFT, 1994); *Facilitação Ecológica* (Schumacher College); *Pedagogia Social* (BOS, 1986; e KAPLAN, 2005); e a *Arte de Anfitriar Conversas Significativas* (BOJER et al, 2010; BROWN e ISAACS, 2007).

No nível dos processos, as oficinas foram práticas e participativas, orientadas pela pedagogia de Paulo Freire e pelo aprendizado-ação participativo, conforme praticado na *Educação Gaia*, *Dragon Dreaming*, *Facilitação Ecológica*, *Pedagogia Social* e *Arte de Anfitriar Conversas Significativas*. O círculo e suas variações foram o formato utilizado para a organização espacial na maior parte das atividades, que incluíram: compartilhamento de conteúdos e saberes, em especial através de “chuvas de ideias” e práticas de diálogo (principalmente com base nas metodologias do *Círculo*, *Aquário*, *Conselho*, *Espaço Aberto*, *Café Mundial* – novos processos e grupo que são desenhados para maximizar a emergência e a auto-organização); dinâmicas de grupo; exercícios e vivências; círculos de sonhos e planejamento participativo; danças e cantos; trabalhos práticos baseados em situações reais vivenciadas pela comunidade. O papel da pesquisadora foi o de facilitar as trocas de saberes e o processo de aprendizagem daí decorrente. Os processos eram, em geral, acompanhados, ao final, de comentários de elucidação, como parte do proposta de capacitação e reabilitação.

Em relação às formas de conhecimento propostos por Heron (1996), conforme apresentamos no Capítulo 1, os encontros envolveram o saber experiencial, presentacional, proposicional, e prático. Para a construção de conhecimento, temas eram apresentados e atividades eram propostas pela facilitadora. Os saberes eram produzidos e compartilhados através da *exposição proposicional* – que mobiliza principalmente a função pensamento ou razão (como, por exemplo, no compartilhamento de conteúdos, teorias, formulações, princípios, como elaborados por autores, grupos, ou comunidades); de *atividades experienciais*, no encontro uns com os outros e com o ambiente – que mobilizam principalmente a intuição (como em dinâmicas, círculos de diálogo, jogos, vivências conduzidas – exercício da reconexão, *presencing*, escuta profunda); de *experiências “presentacionais”*, no trabalho com movimentos, danças, desenhos, textos poéticos – que mobilizam principalmente sentimentos (como nas atividades de construção da imagem artística da visão de futuro para a comunidade, danças circulares, cantos); e de *atividades práticas*, na construção de novas habilidades – que mobilizam principalmente sensações

(como nas formas de conduzir encontros e reuniões participativas, formas de gestão de conflito, exercícios de feedback ou “devolutiva”, etc.).

Os principais saberes, processos e práticas compartilhados e construídos nas oficinas foram organizados pela pesquisadora e distribuídos aos participantes em material impresso, algum tempo (o suficiente para processar as informações) após a conclusão de cada encontro (ver anexo 9). Para a produção deste material, procuramos utilizar linguagem simples e acessível, repleta de referências ao universo cultural e simbólico dos participantes, incorporando também suas contribuições específicas.

Para Thiollent (2008), o papel da teoria consiste em gerar ideias, hipóteses ou diretrizes para orientar a pesquisa e as interpretações. Seguimos a orientação deste autor no plano da organização prática da pesquisa. Ele recomenda que os pesquisadores devem ficar atentos para que a discussão teórica não desestime e não afete os participantes que não dispõem deste tipo de formação. Certos elementos teóricos deverão ser adaptados e “traduzidos” em linguagem comum para permitir um certo nível de compreensão. No ECOS da Floresta, estivemos atentos a esta tradução através da utilização de vocabulário local, e das referências constantes à cultura dos participantes. Buscamos também equilibrar teoria (compartilhada sempre que possível de forma participativa, ou através de saberes colhidos e construídos junto com os próprios participantes, como contextualização) e práticas. Um dos recursos que utilizamos foi a avaliação participativa constante deste equilíbrio entre exposição de conteúdos e práticas.

Como resultados, os principais temas e saberes que foram compartilhados ou emergiram no campo de interação da comunidade de aprendizagem foram: comunicação e cultura; processos de comunicação; comunicação e visão coletiva; comunicação colaborativa; comunicação e representação; comunicação não-violenta; comunicação e valores; comunicação e comunidade; comunicação e diversidade; comunicação e diferença; educação para a mídia; sabedoria coletiva; estilos de ação e liderança; modos de tomada de decisões (governança); formas de organização; conflitos estruturais e conflitos interpessoais; padrões de conversação; círculos de diálogo; sustentabilidade comunitária; mudança e transição para a sustentabilidade; crises globais (crise financeira, crise ambiental); reconexão com a natureza.

Seria interessante fazer uma descrição e análise minuciosa deste conteúdo, e também dos processos e de sua organização, mas tal detalhamento foge ao escopo deste

trabalho. O leitor interessado encontra uma descrição breve destes conteúdos e processos no material produzido como resultado das oficinas, e distribuído aos participantes, aqui disponível no Anexo 9. Sua análise aprofundada pode ser tarefa para uma etapa posterior do estudo mais amplo, como continuidade do percurso iniciado nesta pesquisa.

Um resumo de cada oficina é apresentado no Anexo 8.

5.4 Discernindo os aprendizados, Resultados e Avaliação

A pesquisa empreendida neste estudo inscreve-se em parte na proposta de pesquisa-ação existencial (BARBIER, 2007): a mudança – objetivo da pesquisa-ação – foi experimentada, em maior ou menor grau, por todos os *sujeitos* envolvidos, incluindo a pesquisadora, ao longo e como resultado do processo de pesquisa, no ambiente em que buscamos experiências de comunicação colaborativas já em andamento, e com a comunidade de aprendizagem. Esta mudança foi relacionada a princípios, conhecimentos e práticas. A pesquisa não se restringiu, por isso, aos momentos específicos de estudo bibliográfico, visitas de campo e encontros da comunidade de aprendizagem, mas estendeu-se como experimentação existencial a outros domínios e grupos de convívio, na experiência dos envolvidos.

Uma das fontes de inspiração para o planejamento e realização dos encontros e oficinas da comunidade de aprendizagem, que, como outras, foram pesquisadas de maneira experiencial, foi, por exemplo, a prática de *presencing* – base para a experimentação de tecnologias sociais colaborativas. Esta pesquisa experiencial de práticas que expressam uma visão sistêmica e não dualista da relação ser humano/natureza, e de suas implicações no desenho e prática de formas de organização humanas colaborativas, foram centrais neste trabalho.

Vivenciamos principalmente o modo de refletir e processar experiências descrito por Reason e Hawkins (1988, p. 80-81) como *expressão*. Diferentemente da *explicação* – a maneira de classificar, conceitualizar e construir teorias a partir da experiência, em que o investigador toma distância, analisa, descobre ou inventa conceitos, e os relaciona em um modelo teórico (como na ciência ortodoxa) – a *expressão* é o modo de permitir que o sentido da experiência se torne manifesto; esta requer que o investigador participe profundamente da experiência, em vez de tomar distância para analisar. Para os autores, a

expressão e sua busca de sentido é uma parte importante da prática de pesquisa, que foi quase ignorada pela ciência ortodoxa. Podemos dizer que a pesquisa-ação existencial é uma metodologia de investigação relacionada à *expressão*.

René Barbier aponta que os instrumentos da pesquisa-ação são em geral mais interativos e implicativos do que os da pesquisa clássica, e podem envolver discussões de grupo, desempenho de papéis, conversas aprofundadas. (BARBIER, 2007, p. 54). Neste trabalho, utilizamo-nos principalmente de processos de diálogo em círculo.

Herr e Anderson destacam que as investigações produzidas em projetos de pesquisa-ação não são exercícios acadêmicos individualizados e perfeitos, com respostas corretas, mas sim trabalhos de certa forma “bagunçados”, produzidos na colaboração, reflexão e conversação. Novos insights e conhecimentos podem surgir através da ação e pesquisa empreendida na relação com outros. Para os autores, “aqueles que se engajam em projetos de pesquisa-ação estão frequentemente mais interessados em gerar conhecimento que pode ser alimentado de volta no contexto em estudo do que em gerar conhecimento que possa ser compartilhado além do contexto” (HERR e ANDERSON, 2005, p. 6).

Cochran-Smith and Lytle (apud HERR e ANDERSON, 2005, p. 6) fazem uma distinção entre a geração de conhecimento local e a geração de conhecimento público na pesquisa-ação. O conhecimento local diz respeito àquilo que os envolvidos vem a saber sobre seu próprio saber através da pesquisa; em outras palavras, o que a comunidade de sujeitos envolvidos vem a saber enquanto constrói conhecimento colaborativamente. O conhecimento local é, então, mais frequentemente compartilhado com a comunidade imediata de praticantes ou com os membros da comunidade. Sua finalidade é atender as necessidades imediatas das pessoas em situações específicas (e não tanto gerar conhecimentos generalizáveis). Para os autores, é esta utilidade do conhecimento gerado pela pesquisa-ação que representa uma de suas maiores forças.

Uma tese representa um trabalho que geralmente produz conhecimento generalizável ou transferível além do contexto ou situação imediata. Isto significa que um estudo de pesquisa-ação para uma tese deve considerar como o conhecimento gerado pode ser utilizado por aqueles no contexto imediato, mas também por aqueles além do contexto. Isto pode ser feito através de diversas formas: a tese pode ser a documentação de uma colaboração bem sucedida, e ser usada como um estudo de caso não apenas sobre

o processo, mas também sobre o produto da colaboração. Esta documentação se torna conhecimento público na medida em que este é transferível para alguém em um contexto similar. Esta é a validade externa, ou o potencial de transferência, dos resultados (HERR e ANDERSON, 2005, p. 6). Podemos dizer que este é o caso deste estudo. Segundo Herr e Anderson, outra forma de conhecimento transferível são as novas teorias geradas através da tese, que podem ser usadas para explicar problemas similares em outros contextos. Nossa pesquisa, que, como veremos, representou o estágio inicial de um programa mais amplo, não chegou nesta fase a elaboração conclusiva de novas teorias. A pesquisa-ação também pode resultar em produtos e instrumentos que podem ser usados em outros contextos. Neste estudo, estes produtos são a compilação de instrumentos, ferramentas e processos já previamente existentes e utilizados em diferentes contextos, que foram aplicados no processo de educação para a sustentabilidade, em um caminho e programa originalmente desenvolvido neste trabalho.

A metodologia que adotamos, como expomos no primeiro capítulo, não foi tomada de empréstimo de uma única orientação de um autor específico sobre os passos a serem observados nas diferentes etapas do trabalho. Em vez disso, optamos por estudar e buscar algumas diretrizes gerais em diferentes autores e propostas de pesquisa-ação (conforme apresentados no Capítulo 1), juntamente com as metodologias da Investigação Apreciativa (COOPERRIDER, WHITNEY e STAVROS, 2008) e do Planejamento Estratégico Participativo e Consensual, ou *Dragon Dreaming* (CROFT, 1991); e promovemos sua adaptação à realidade e contexto locais estudados, criando e recriando nosso próprio roteiro para a pesquisa. A situação local gerou a necessidade de manter um certo grau de flexibilidade no desenho e planejamento de um caminho singular de pesquisa, em vez da opção de reproduzir estratégias ou planos já previamente estabelecidos.

Isto se deve ao fato de que a linearidade dos instrumentos de planejamento convencionais para projetos de pesquisa é contestada na prática da pesquisa-ação, porque “a previsibilidade do que acontece na interação dos atores é mais aleatória do que no caso de um planejamento hierarquizado” (DIONNE, 2007, p. 13). Na pesquisa-ação, portanto, o planejamento é flexível. Em diversos momentos nos deparamos com a necessidade de reorganizar e reagendar as atividades programadas, em função de demandas locais. Para Herr e Anderson (2005, p. xvii), trabalhos de pesquisa-ação não seguem o passo a passo de uma ordem cronológica.

Para Kemmis (apud HERR e ANDERSON, 2005, p. 5), as intervenções da pesquisa-ação formam uma espiral de ciclos de ação, que consiste no desenvolvimento de um plano de ação para a melhoria de uma dada situação, nas ações empreendidas na implementação do plano, na observação dos efeitos da ação no contexto em que ela ocorre, e na reflexão sobre estes efeitos como base para planejamentos futuros e ações subsequentes, através de uma sucessão de ciclos.

Também a abordagem do Planejamento Estratégico Participativo e Consensual de John Croft, ou *Dragon Dreaming*, apresenta uma espiral de organização e desenvolvimento de projetos, constituída por quatro etapas que se sucedem e se repetem, a cada vez em diferentes níveis, alcançados através de novas compreensões e realizações: a primeira etapa é a percepção de novos estímulos de intenções nas relações, ou o *sonhar* – em que tomamos consciência das questões e da motivação que sustentam e põem em andamento o projeto, e iniciamos a coleta de informações relevantes; a consideração das possibilidades no contexto, ou *planejar*, em que consideramos alternativas, desenhamos estratégias e testamos um projeto piloto; a ação da atitude comprometida, ou *realizar*, em que implementamos as ações planejadas, gerimos e monitoramos os progressos; e a resposta ou retroalimentação em satisfação, ou *celebrar*, em que avaliamos e discernimos os resultados alcançados e as habilidades desenvolvidas por indivíduos e pela coletividade, reconectando-nos com a motivação inicial, para uma próxima volta na espiral, em que planejamos e implementamos novas ações, com base neste discernimento.

Em nossa pesquisa, o planejamento das ações aconteceu em dois níveis: o do desenho do programa de encontros e oficinas (proposto com base no conhecimento local e nas demandas apresentadas e colhidas previamente); e o plano de ações propostas pelos envolvidos, moradores da comunidade, elaborado durante as oficinas, como seu resultado, a ser implementado no contexto mais amplo das interações comunitárias. Experimentamos, também, de maneira correspondente, dois níveis de ação, a partir dos planos: as oficinas ou encontros da comunidade de aprendizagem; e as ações ou intervenções empreendidas pelos membros da comunidade em seu contexto. Esta pesquisa-ação – que, como dissemos, é uma etapa inicial de um programa mais amplo de desenvolvimento comunitário endógeno e sustentável – teve como etapa conclusiva a reflexão sobre estes efeitos, como base para planejamentos futuros e ações subsequentes, na continuação da espiral da mudança iniciada neste estudo.

Para Herr e Anderson (2005, p. 5) “este ciclo de atividades forma uma espiral de pesquisa-ação em que cada ciclo aumenta o conhecimento dos pesquisadores sobre a questão ou problema original, e, espera-se, leva a suas soluções. No nosso estudo, também experimentamos duas dimensões de escala desta espiral: uma, durante as oficinas (cada encontro pode ser considerado um ciclo de ações que foram planejadas e implementadas, aumentando o conhecimento da pesquisadora e dos envolvidos sobre a questão original); e outra, após as oficinas, nos ciclos de ação que envolvem as intervenções de comunicação e educação para a sustentabilidade na comunidade mais ampla.

O percurso das oficinas foi orientado pela adaptação da espiral da pesquisa-ação, e do Planejamento Estratégico Participativo Consensual de Croft, bem como pela releitura do ciclo da Investigação Apreciativa – que consiste em quatro etapas: a descoberta, ou a apreciação do que é; o sonho, ou a imaginação do que poderia ser; o design, ou a determinação do que deveria ser; e destino, ou a criação do que será (COOPERRIDER, WHITNEY, STRAVOS, 2008).

Michel Thiollent (2008) apresenta a organização das etapas da pesquisa-ação como: análise e delimitação da situação inicial (que envolve a identificação dos problemas, e a identificação das expectativas); delineamento da situação final; identificação de todos os problemas a serem resolvidos para passar da situação inicial a final; planejamento das ações correspondentes; execução e avaliação destas ações. Esta abordagem segue uma linha sequencial similar à da Investigação Apreciativa; mas a diferença evidente está no caráter apreciativo e positivo da última. Em vez de colocar atenção nos problemas – o que pode provocar desmotivação e enfraquecimento – a ênfase está na observação dos aspectos que são dignos de apreciação, e que dão vida aos grupos, organizações ou comunidades (COOPERRIDER, WHITNEY, STRAVOS, 2008). Em nossa pesquisa, através do ECOS da Floresta, procuramos reforçar o caráter apreciativo; a identificação dos problemas foi realizada de forma diluída ao longo da pesquisa, e não no início. Trabalhando tanto com as orientações gerais de Thiollent, quanto com a Investigação Apreciativa, nosso foco inicial não esteve tanto nos problemas, mas nos aspectos positivos que podem contribuir para as mudanças almejadas, mapeadas e apresentadas pelo grupo ao longo do programa. A identificação dos problemas se deu de forma concentrada na Oficina 3; e mesmo aí, os problemas foram colhidos como “desafios”, para estimular uma atitude positiva frente a sua potencial e necessária transformação. Já na oficina de introdução, foram colhidos “desafios para a sustentabilidade na comunidade”, e lançada a pergunta “como a

comunicação pode ajudar a superar estes desafios, e a fortalecer a sustentabilidade na comunidade?” A identificação de problemas como desafios foi feita também através da atividade de desenho participativo e coletivo do *mapa sistêmico da mudança*, em relação aos fatores que pressionam ou resistem às mudanças necessárias para a realização da visão de futuro.

Na identificação dos problemas, a atenção e o foco estiveram principalmente voltados para questões relacionadas à sustentabilidade, apresentada como razão de existir da comunidade da Vila Céu do Mapiá, pelo menos desde 2004, quando o processo participativo de construção do Plano de Desenvolvimento Comunitário da Vila, com apoio e facilitação das organizações WWF e Instituto Nawa, levou à identificação ou construção da missão da comunidade, sintetizada nas palavras “Doutrina” e “Sustentabilidade”. Na comunidade de aprendizagem, construímos sentido sobre a comunicação como processo transversal para potencializar as mudanças na direção da concretização desta missão, como continuidade no processo de organização comunitária na Vila.

A identificação das expectativas, junto com o delineamento da situação final, foi realizada através de exercícios de construção da visão coletiva de futuro para a comunidade, na Oficina 1, inspirada na fase do sonhar ou “a imaginação do que pode ser”, no ciclo da Investigação Apreciativa; e também através da prática e vivência de Círculos de Sonhos, conforme a metodologia do Planejamento Estratégico Participativo Consensual de Croft (*Dragon Dreaming*), em especial na Oficina 4 – quando também foi desenvolvido o plano de ações de comunicação comunitária, para a realização dos sonhos.

A identificação dos problemas e das expectativas foi a orientação para a produção e seleção dos conhecimentos compartilhados ao longo do programa (conforme THIOLENT, 2008). Optamos, portanto, pela ênfase no tom apreciativo para a pesquisa-ação. Em vez de iniciarmos com a identificação dos problemas, iniciamos com a Visão (o que pode ser?), o potencial, o propósito, e a esta etapa seguiu-se a de apreciação (o que dá vida?, o que deve ser apreciado, o que contribui para o nosso propósito, e deve ser nutrido?). Só então passamos à identificação dos problemas como desafios (embora eles tenham aparecido também, como dissemos, dentro dos dois primeiros movimentos, de forma diluída; a separação entre estes movimentos não é absoluta). Trabalhamos com a ideia de que esta abordagem favorece e potencializa a criatividade na direção das mudanças desejadas pelo grupo. Nossa condução e orientação para o processo de pesquisa foi visionar o futuro

almejado, e mapear o contexto atual em relação aos fatores que favorecem, e os que deve ser transformados, para então elaborar estratégias e um plano de ação para a mudança. Isto foi feito ao mesmo tempo em que um processo de educação e capacitação para construção de habilidades, utilizando, no percurso, os próprios processos que descrevíamos. Foram também geradas informações e conhecimentos sobre o contexto e os processos. Os principais resultados foram a tomada de consciência e o planejamento de ações com base nas habilidades desenvolvidas através do compartilhamento dos processos de comunicação colaborativa; a capacitação nestas habilidades; e construção de informações e conhecimentos.

O plano de ações foi elaborado durante a Oficina 4, através da metodologia do Planejamento Estratégico Participativo Consensual – *Dragon Dreaming* (CROFT, 1991). Nesta metodologia, o plano de ações é construído como uma “teia” (ou *karabirrdt*), em que as tarefas são apontadas e elencadas pelos participantes, de maneira consensual. O resultado é o “tabuleiro” do “jogo (projeto). A execução e o acompanhamento das ações estão em andamento, já de forma mais ou menos autônoma em relação à estrutura formal da pesquisa-ação. Nesta execução, procurou-se estimular o protagonismo dos participantes, evitando uma situação de dependência em relação ao processo da pesquisa e à presença da pesquisadora/facilitadora, para garantir a continuidade e multiplicação dos resultados após o término desta etapa. Por isso, o foco principal da pesquisa foi o processo de educação e capacitação, e a tomada de consciência para o empoderamento e protagonismo local na execução das ações, que não devem se restringir a este período da pesquisa; a ideia é que as ferramentas e processos compartilhados sejam incorporados, reinterpretados, ressignificados, adaptados, e sirvam como fonte de inspiração ou fertilizem a criação de outros processos e ferramentas locais, a serem utilizados em ações planejadas pelos participantes no futuro, mesmo fora do processo de pesquisa-ação. A ideia é que as ações de comunicação comunitária, resultantes do programa ECOS da Floresta, sejam contínuas, e não se encerrem com esta etapa da pesquisa.

As ações escolhidas pelos participantes (conforme Anexo 9 – resultados da Oficina 4) envolveram não apenas tarefas mais diretamente associadas a práticas ou processos de comunicação (como, por exemplo, produção de informativos ou mobilização de diálogos comunitários), mas também outras ligadas à difusão de diversas práticas para a sustentabilidade comunitária (tais como produção de horta, mutirões, ações educativas), além de encontros de celebração. As principais ações em andamento, empreendidas pelos

participantes, como resultado da pesquisa-ação, são: a organização e apoio local, preparação, divulgação e implementação do Programa EDE (Educação para o Design de Ecovilas, da *Gaia Education*) na FLONA do Purus, localmente denominado *AmaGaia*, com apoio e parceria do ICMBio, órgão gestor da unidade de conservação; a mobilização de algumas “reuniões de bairro”, seguindo a metodologia do diálogo comunitário, para a promoção da conscientização sobre questões relacionadas à sustentabilidade; a organização de uma Assembleia Geral de Moradores, com estas mesmas finalidades; a promoção de um evento de sensibilização sobre a transição para sustentabilidade, na praça central da Vila; a produção de cartazes e informativos sobre temas ligados à sustentabilidade comunitária. Como podemos notar, as tarefas planejadas pelo grupo envolveram diversas ações relacionadas à sustentabilidade, conforme compreendida no contexto do movimento de ecovilas. De 42 tarefas propostas no planejamento, 19 estão em andamento ou já foram executadas (algumas após adaptações no planejamento, em função de mudanças no contexto; por exemplo, uma das linhas de ação principal era a promoção de um evento sobre sustentabilidade comunitária por ocasião do aniversário de 30 anos de fundação da Vila Céu do Mapiá, em janeiro de 2013, nomeado pelos participantes como “Mapiá+30”; estas tarefas foram redirecionadas para mobilização da Educação para o Design de Ecovilas – Educação Gaia na FLONA do Purus, e foram executadas antes ou durante o programa); outras mostraram-se não mais relevantes; e outras, ainda, não foram iniciadas.

A avaliação foi realizada de forma contínua, como etapa de encerramento de cada encontro, e através do preenchimento individual, por cada um dos participantes, de uma ficha de avaliação para cada oficina. A avaliação final foi o tema da última oficina, e foi realizada coletivamente e de maneira participativa. Ela voltou-se especialmente para o programa de capacitação, e não tanto para as ações planejadas e executadas – por estarem estas ainda em andamento, como dissemos. Esta avaliação não é definitiva, mas diz respeito, principalmente, ao processo de educação e ao potencial dos processos e ferramentas compartilhadas, inferido através das primeiras ações concluídas. Para Barbier, na pesquisa-ação, a interpretação e a análise são o produto de discussões de grupo. Isso exige uma linguagem acessível a todos. O traço principal da pesquisa-ação – o feedback – impõe a comunicação dos resultados da investigação aos membros nela envolvidos, objetivando a análise de suas reações” (BARBIER, 2007, p. 55).

Esta pesquisa foi uma etapa de capacitação para mudança, no contexto de um trabalho mais amplo e mais longo, cujos resultados para os indivíduos – primeiramente produzidos no nível da comunidade de aprendizagem – não puderam ainda ser medidos sistematicamente em relação a seus aspectos quantitativos e qualitativos. Os principais indicadores de resultados são as próprias ações de mobilização propostas e executadas a partir do plano desenvolvido na Oficina 4 – mudança esperada para esta fase. A espiral da pesquisa-ação deu uma primeira volta; os resultados foram as ações de mobilização do grupo. A mudança não foi medida através de resultados objetivos, porque os esforços do próprio grupo se voltaram principalmente para um dos conjuntos de ação: a Educação Gaia na FLONA do Purus. Os encontros de seguimento das atividades da comunidade de prática ECOS da Floresta (originada na comunidade de aprendizagem) foram priorizados nesta direção, e não na de uma avaliação mais profunda ou da quantificação dos resultados. O grupo não se fixou em um esquema pré-estabelecido para o ciclo da pesquisa, mas fluiu na direção de um desdobramento mais amplo e abrangente de mobilização comunitária. Para Herr e Anderson (2005, p. xvi), “de fato, é frequentemente difícil pensar na pesquisa-ação como um produto linear finito, ou com um fim, já que projetos bem sucedidos podem espiralar e continuar por anos”.

Em resumo, o ECOS da Floresta foi uma capacitação participativa de agentes de comunicação comunitária, para trabalhar com a sensibilização e mobilização da comunidade em processos de conscientização e mudanças na direção do fortalecimento de valores, conhecimentos e práticas que favoreçam a sustentabilidade comunitária, em suas quatro dimensões (social, econômica, ecológica e cultural). O pano de fundo, o a fundamentação teórica da pesquisa – relacionada a questões sobre comunicação e diferença – foi experimentada na prática da comunidade de aprendizagem tanto como conteúdo e informação para a construção de uma visão apreciativa e ao mesmo tempo crítica sobre a realidade dos envolvidos, quanto como princípio que informou – e deu forma – aos processos experimentados. Neste sentido, o programa foi como um ensaio: foram compartilhados e construídos princípios e experimentados processos para a mudança acima referida. Um dos principais eixos de ação que daí resultou, como dissemos, foi a realização do Programa Gaia – Educação para o Design de Ecovilas, certificado pela *Gaia Education*, na Vila Céu do Mapiá (ou *AmaGaia*), como capacitação em gestão socioambiental participativa, parte das ações de implementação do Plano de Manejo da unidade pelo ICMBio, promovido pelo ISAVIÇOSA e AMVCM, a partir da mobilização do ECOS da Floresta. O programa teve a participação de cerca de 90 pessoas, principalmente moradores da Vila

Céu do Mapiá (representantes das organizações e movimentos da comunidade²⁹), mas também representantes de outras comunidades da região: Tabocal (na FLONA do Purus), São Sebastião (localizada no entorno da FLONA), Reserva Extrativista (RESEX) Arapixi, Reserva Extrativista do Médio Purus, Terra Indígena Kamicuã, da etnia Apurinã, e também representantes do ICMBio, do IDAM (Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas), e das organizações internacionais *Foundation for the Healing Forces of the Amazon*, e *Floresta Projects* (baseadas nos EUA, e que dão apoio às comunidades da FLONA do Purus e região). O grupo de participantes foi bastante diverso, com idades entre 17 e 79 anos, com diferentes níveis de educação formal (de analfabetos a uma doutora). Grande parte do grupo foi composta por moradores com origens locais e regionais (ex-seringueiros e trabalhadores rurais), e por seus filhos.

O *AmaGaia* foi um programa de educação para a sustentabilidade, realizado em quatro semanas (duas em fevereiro/março de 2013; e duas em maio/junho de 2013), cada uma das quais dedicada a uma das dimensões de uma comunidade sustentável – social, econômica, ecológica, e cultural – baseado nos saberes locais e nas experiências acumuladas por ecovilas em todo o mundo. O programa contou com a presença de educadores nacionais e internacionais de alto nível (como John Croft, May East, José Pacheco e Skye Riquelme). Seu principal resultado foi a formação de oito grupos de trabalho temáticos, com planos de ação específicos, (Governança e Infraestrutura, Produção de Alimentos, Cultura e Celebração, Educação Transversal, Saúde Integral, Geração de Renda, Floresta Nacional do Purus, e Comunidade São Sebastião) para promover o reconhecimento ou a transição das comunidades envolvidas para ecovilas.

O *AmaGaia* representa a efetivação de uma ponte ou articulação entre a Vila Céu do Mapiá (e outras comunidades envolvidas), e o movimento global de ecovilas e comunidades sustentáveis, que começou a ser construída no ECOS da Floresta. Por isso, como dissemos, a presente pesquisa é parte de um trabalho mais amplo, ainda em andamento; a tese apresenta uma primeira etapa.

Como dissemos no capítulo 1, os objetivos da pesquisa-ação (THIOLLENT, 2008, p. 21) são a resolução de problemas, a tomada de consciência, e a geração de conhecimento

²⁹ Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá, IDARIS – Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra, ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, Escola Estadual Cruzeiro do Céu, Cooperar, Medicina da Floresta, Santa Casa de Saúde Pad. Manoel Corrente, EMFLORES, Saúde Ambiental, Telecentro Nova Ideia e Rádio Jagube, movimento dos jovens da Vila Céu do Mapiá, Jardim da Natureza, Centro de Atenção Materno-infantil.

que possa ser útil além da situação local estudada. Para o autor, muitas vezes, a pesquisa só consegue alcançar um ou outro desses três aspectos. Considerando esta afirmação de Thiollent, e observando a distinção que Paulo Freire apresenta entre tomada de consciência (como aproximação espontânea sem caráter crítico) e conscientização (que supõe um desenvolvimento crítico da tomada de consciência, permite desvelar a realidade, incide ao nível do conhecimento numa postura epistemológica definida e contém elementos de utopia), podemos dizer que o objetivo principal de nossa pesquisa-ação, através do programa ECOS da Floresta, foi facilitar, estimular e promover a conscientização.

Que conhecimentos produzimos nesta pesquisa-ação? Qual foi o retorno da prática para a teoria? O que foi pesquisado e ensaiado pelo grupo? Quais são os saberes que podem ser úteis para além do contexto local do grupo envolvido na pesquisa? Segundo Herr e Anderson (2005, p. 8), a pesquisa-ação constrói descrições e teorias dentro do contexto da prática ela mesma, e testa estas teorias através de experimentos de intervenção, isto é experimentos que tem a dupla função de testar hipóteses e efetuar alguma mudança desejada em uma situação. Muito do aprendizado e dos saberes gerados nesta pesquisa ainda estão sendo processados e incorporados como mudança. No nível local, os resultados dizem respeito principalmente à conscientização sobre questões a respeito das relações entre comunicação e cultura, e sobre o potencial da comunicação social para a mudança ou transição para a sustentabilidade, em comunidade. Também destacamos o trabalho sobre a visão de futuro do grupo para a sustentabilidade, e a construção de sentido através da sabedoria coletiva (ou o tecer de saberes e conhecimentos produzidos nas práticas de diálogo, experimentados como possibilidade de uma comunicação comunitária colaborativa).

Em relação ao conhecimento generalizável ou transferível, a pesquisa aconteceu não apenas no nível bibliográfico sobre princípios e processos de comunicação colaborativa para a sustentabilidade, ou como observação externa e neutra de processos já em andamento, mas se produziu no encontro deste primeiro nível com o da implementação prática em uma realidade específica, para mudança, em que se aprofundaram e se diversificaram a compreensão e o sentido dos princípios e processos pesquisados. Assim, as descrições aqui apresentadas baseiam-se nestes dois níveis de pesquisa e produção. Estas descrições são alguns dos resultados da ação para a teoria. É uma teoria em construção, a partir da prática, mas não separada dela. Nesta tese, compartilhamos com um público mais amplo, não participante direto da comunidade de aprendizagem, suas

primeiras formulações. A duração do estudo, e a ênfase na produção de conhecimento local, limitaram o aprofundamento da produção teórica transferível. Em geral, podemos dizer que todo o conjunto de princípios e processos utilizados confirmaram a hipótese de que uma abordagem sistêmica para a comunicação, que promove e é baseada em uma revisão da lógica e da produção de sentido sobre a diferença, é interessante para potencializar a transição para a sustentabilidade.

Conclusões

Celebração – Discernir com sabedoria (Avaliação)

E chegamos ao fim de uma volta na espiral do projeto! *Vivo e colaborativo*, ele segue seu percurso em novos ciclos, ampliados, na interação entre indivíduo e ambiente, teoria e prática. Na Apresentação deste documento, dissemos que esta tese é um projeto que nasceu de um sonho: motivado por questões sobre comunicação e diferença, o de pesquisar e experimentar formas de comunicação colaborativas para a sustentabilidade comunitária. Este sonho, que surgiu no nível do indivíduo, floresceu nos encontros.

Este é um estudo ainda aberto, que não tem conclusões acabadas. Nossa proposta não foi *testar* nossas hipóteses, formuladas e cristalizadas a priori, na “segurança” do distanciamento neutro. As hipóteses funcionaram como orientações, rumo, farol, mais como *intuições geradoras, que mobilizam e motivam*, do que como proposições teóricas a serem testadas e confirmadas (ou não) através da reflexão teórica ou da verificação de sua adequação pela observação neutra de um ambiente *objetificado*, que está fora, independente do nosso *sendo-no-mundo*.

Nossa intuição inicial – a de que a reflexão teórica sobre comunicação e diferença sustenta e é sustentada pela experimentação prática de formas de comunicação colaborativas, e que este *mútuo sustentar-se* apoia e potencializa a emergência da criatividade coletiva para a inovação social, na direção de mudanças hoje urgentemente demandadas – tomou forma, ampliou-se e confirmou sua potência generativa, ora timidamente, ora com vigor, tanto no nível da reflexão teórica empreendida no campo aberto do diálogo conceitual entre diferentes pensamentos e autores, quanto no campo vivo da experimentação no ambiente, em que pudemos vivenciar e acessar a dimensão da conexão – com os outros participantes da comunidade de aprendizagem, e com a comunidade de vida mais ampla – dizemos, o *mundo natural*.

Se, como dissemos, um projeto é uma ponte entre o lugar aonde estamos e aquele aonde queremos chegar, e essa ponte se constrói durante a própria travessia, as suas “tábuas” são resultado do processo de aprendizagem e *feedbacks* entre todos os envolvidos. No lugar de apresentar “conclusões”, celebramos neste capítulo “final” o que percebemos como parte do material de que estas tábuas foram constituídas ao longo do

nosso trajeto. Este material e estas tábuas foram organizadas e apresentados neste *mapa* que é a tese, para – quem sabe –, através do convite para reflexão e ação que aqui compartilhamos, ser útil para a inspiração de outros diálogos geradores comprometidos com a experimentação, transição e reinvenção de modos de vida, e em especial de processos de comunicação.

Nunca é demais reforçar a ideia de que, como *mapa*, que apontou para as conexões e articulações entre temas aparentemente diversos, e esboçou percursos possíveis de reflexão e ação, este trabalho não é propriamente um estudo científico, em que uma *parte* é cuidadosamente destacada de um *todo*, definida como *objeto* a ser minuciosamente investigado em sua totalidade, esgotado, por um *sujeito* separado deste objeto, este processo produzindo um conhecimento *fechado*. A abertura possibilitada pelos deslocamentos e transformações hoje experimentados na produção de conhecimento nos trazem a alegria de acreditar que esta escolha valeu a pena. Nosso fio condutor foi a problematização dos modos de produção de sentido sobre identidades e diferenças, e a reflexão sobre como estes modos informam visões de mundo, saberes e práticas, em especial os processos de comunicação, para pensar e provocar engajamento em *outros mundos possíveis*.

Nesta primeira volta na espiral deste projeto, na fase do **sonhar** (estímulos de intenção nas relações), a *tomada de consciência* foi a definição de questões e objetivos de pesquisa, em relação à trajetória pessoal da pesquisadora. Estas questões surgiram da intuição sobre a potencialidade do encontro entre reflexão teórica sobre comunicação e diferença e a experimentação de processos de comunicação colaborativos para a sustentabilidade comunitária. No passo ligado à *motivação* (que apresentamos na Introdução), começamos a mapear o cenário das questões escolhidas em relação ao contexto mais amplo de crise como oportunidade, na cultura ocidental contemporânea, e suas manifestações em três níveis fundamentais – que, de modo geral, nomeamos como cultural, ambiental e social –, em especial nos processos de comunicação social hoje predominantes. Este passo possibilitou a reflexão sobre o comprometimento com as questões investigadas, e sobre os valores pessoais, do grupo e comunitários, envolvidos no projeto. No passo seguinte, *coleta de informações*, dedicada a eleger e praticar as estratégias de pesquisa necessárias para investigar as questões eleitas, e explorar o campo de estudos e os fatores que moldaram as situações pessoais, comunitárias e globais na atualidade, identificamos as abordagens mais coerentes com a proposta do estudo:

transdisciplinaridade (conforme a proposta de Basarab Nicolescu), pesquisa-ação (em especial a pesquisa-ação participativa inspirada em Paulo Freire, a pesquisa-ação existencial de René Barbier, e a metodologia da pesquisa-ação de Michel Thiollent), Investigação Apreciativa e Planejamento Estratégico Participativo Consensual, ou *Dragon Dreaming*. Também nesta etapa, na exploração do campo de estudos e dos fatores envolvidos no contexto, aprofundamos as questões motivadoras através de pesquisa bibliográfica e do consequente “diálogo” teórico com alguns autores, apresentados nos capítulos 2, 3 e 4, dedicados a cada um dos níveis de expressão (cultural, ambiental e social) das lógicas binárias ocidentais. No nível cultural, pesquisamos as origens e consolidação destas lógicas binárias no pensamento grego antigo. Investigamos as contribuições da transdisciplinaridade, hoje, no campo de estudos e de práticas de comunicação social, para a revisão das lógicas binárias, ou, mais precisamente, para o desenvolvimento de outras lógicas complementares. E problematizamos a expressão destas lógicas na qualificação das relações comunicativas entre diferenças – na forma do etnocentrismo e violência epistêmica. No nível ambiental, nosso estudo voltou-se para o processo de desencantamento do mundo, levado a cabo pela racionalidade unidimensional, como consolidação dos modos dicotômicos de dar sentido às diferenças, e investigamos possibilidades e propostas de reencantamento do mundo, em especial através do pensamento de Serge Moscovici, e das ecosofias de Arne Naess, Michel Maffesoli, e Felix Guatarri. No nível social, percebemos a expressão das lógicas binárias na dissolução dos laços sociais de colaboração comunitários, e no individualismo.

Ainda no capítulo 4, passamos à fase do **planejar**, ou *considerar as possibilidades no contexto*. No primeiro passo desta fase, *considerar alternativas*, exploramos a comunidade como projeto estratégico de reconstrução dos modos de dar sentido a identidades e diferenças, hoje, e voltamos o nosso olhar para o movimento de comunidades intencionais e ecovilas, como alternativas viáveis e interessantes no contexto de nosso estudo. Investigamos a abordagem das quatro dimensões da sustentabilidade comunitária (social, econômica, ecológica e cultural), e a educação para a sustentabilidade, como ação engajada na multiplicação das estratégias de ecovilas, adaptadas ou recriadas localmente, como caminho possível para as crises e problemas complexos da atualidade. No passo seguinte, *desenhar estratégias*, apresentado no capítulo 5, aprofundamos a pesquisa sobre princípios de comunicação colaborativa, através de visitas de campo e pesquisa bibliográfica, no contexto dos processos sociais praticados em ecovilas, das metodologias sociais de diálogo e facilitação (Conselho, Círculo, Espaço Aberto, Café Mundial, e outras formas de

conversação dialógica), e da educação para a sustentabilidade – em especial a metodologia do *aprendizado-ação participativo*. Levantamos informações sobre a comunidade escolhida como estudo de caso, a Vila Céu do Mapiá, na Floresta Nacional do Purus, Amazonas, através de visitas de campo que envolveram participação na vida comunitária, entrevistas, reuniões e encontros. E planejamos, com base nestes encontros e visitas, o programa ECOS da Floresta – Estudos de Comunicação Colaborativa para a Sustentabilidade Comunitária – respondendo a demandas da comunidade, e inspirado nas estratégias de ecovilas – em especial no currículo de Educação para o Design de Ecovilas, da Educação Gaia (organização-filha da Rede Global de Ecovilas). O próximo passo foi o teste do *projeto-piloto*, através do oferecimento de uma pré-oficina de experimentação e apresentação da proposta, durante a segunda visita de campo à comunidade estudada.

O próximo passo, na fase do **realizar** (a ação da atitude comprometida), também descrita no capítulo 5, foi a *implementação* da comunidade de aprendizagem, através de seis oficinas nas quais construímos e tecemos saberes e práticas sobre comunicação, cultura, colaboração, e sustentabilidade, com um grupo diverso, na Vila Céu do Mapiá, através do *aprendizado-ação participativo* (que envolveu compartilhamentos, dinâmicas, vivências, diálogos e outras atividades). Ainda durante a etapa do trabalho com as oficinas, seguimos os outros passos da espiral: *gestão e administração* e *monitoramento do progresso* da pesquisa-ação.

A última fase, **celebrar** (*resposta ou retroalimentação em satisfação*), envolveu os passos ligados ao *discernindo dos aprendizados, resultados* (ainda não conclusivos, como dissemos, mas referentes a esta volta na espiral do projeto). Estes últimos passos também estão organizados no capítulo 5.

Nestas conclusões, último passo da fase do celebrar, e da espiral do projeto, celebramos, então, as tábuas e o material da *ponte-projeto*: a alegria de experimentar, em comunidade, a possibilidade do diálogo gerador; de compreender que *sabedoria coletiva* não é apenas um conceito abstrato ou obscuro, mas uma dimensão vivida da existência; de vivenciar profundamente o sentido da interdependência, também não apenas como conceito, mas como a qualidade essencial do estar-no-mundo-com-outras; de tomar consciência da identidade como *modulação aberta em relação*; de construir e persistir em interações do tipo *ganha-ganha*; de entender a relevância de estabelecer acordos claros em grupos, de maneira participativa; de acessar oportunidades de descobrir ou aprender o que

“não sabíamos que não sabíamos” (ou os *a-has!*); de ter a satisfação de momentos de lucidez na compreensão dos entes como *nós temporários em processos de fluxos*, sobre os quais – ainda bem! – não temos controle e, por isso, não podemos ter *poder sobre*, mas experimentamos o *poder com*; de compreender e exercitar formas de liderança circulares e compartilhadas; de vivenciar, na prática, *propriedades emergentes* na interação social – em outras palavras, a emergência do novo no encontro das diferenças; de valorizar, genuinamente, como oportunidades de aprendizagem e ampliação de perspectivas, estas diferenças; de tomar consciência do conflito como experiência da diferença como *dor*, e de aceitar o convite para permanecer nela com a intenção de aprender, e reelaborar; de aprender e praticar a arte da comunicação não-violenta, através da empatia; de experimentar formas de governança e tomada de decisões coletivas mais colaborativas, participativas, e não fragmentadas; de perceber todas estas experiências como a prática da ressignificação das diferenças; e de enxergar seu potencial para a requalificação dos processos de comunicação social em diferentes escalas.

Nesta celebração de um trabalho que se desenvolveu principalmente através do diálogo gerador e colaborativo, é fundamental trazer também a voz de outros participantes, membros da comunidade de aprendizagem. Na oficina de Avaliação do ECOS da Floresta, efetuamos três rodadas principais de diálogo, a partir de três perguntas geradoras, para a fase da celebração na metodologia do Planejamento Estratégico Participativo Consensual: quais foram, até o momento, os “pontos altos” em nossa experiência nesta comunidade de aprendizagem? O que faríamos diferente? Quais foram nossos principais aprendizados?

O grupo celebrou como pontos altos: a valorização de diferentes pontos de vista; a inteligência coletiva; a participação de grande número de jovens; o exercício da fala e da escuta; as práticas e metodologias de diálogo (Círculo, Aquário, Conselho, Espaço Aberto, Café Mundial); a satisfação de estudar juntos; a convivência do grupo; as dinâmicas que facilitaram a comunicação; o plano de ações para a comunicação apoiar a sustentabilidade comunitária; a trajetória do grupo ao longo das oficinas; melhorias na comunicação na comunidade e no trabalho dos participantes; a metodologia do *Dragon Dreaming*; o material de apoio (com a organização dos conteúdos e resultados das oficinas).

Em relação à segunda pergunta (o que faríamos diferente?), o grupo comentou: promover práticas concretas no dia-a-dia da comunidade; mais integração dos participantes

para o planejamento das atividades comunitárias; escolher um responsável para mobilizar encontros e atividades entre e após as oficinas; mais participação de outras lideranças comunitárias, para facilitar a integração do aprendizado (“é difícil sozinha na Escola, por exemplo”); mais constância no grupo de participantes (a flutuação de pessoas dificultou a integração e aprofundamento); mais compromisso ajuda a sustentação dos acordos; menos dispersão entre e após as oficinas.

Sobre os aprendizados, o grupo celebrou: sermos alunos e professores ao mesmo tempo; a construção do “barquinho”; o acordo da não-triangulação (manter uma comunicação direta e transparente, sem “fofoca”); as dinâmicas e movimentos; o tecer de sonhos coletivos; a tomada de consciência sobre como nossos objetivos e sonhos pessoais tem afinidades entre si; “que tudo pode recomeçar e que podemos encontrar pontos comuns na diversidade”; a metodologia de exposição do conteúdo; a escuta profunda; a importância de uma boa comunicação para a humanidade; “aprendi a dar nome aos bois, sobre atitudes que praticamos e nem percebemos”; encontrar os pontos comuns; firmar os acordos para iniciar atividades em grupo; como compartilhar ideias; a compreensão cada vez mais lúcida da Grande Virada.

Nosso estudo nos trouxe a percepção de que todos estes aprendizados podem ser experimentados justamente como formas de reinvenção de modos de vida que, como vimos, é hoje urgente e necessária. Boa parte dos aprendizados citados tem origem na experiência acumulada em ecovilas em todo o planeta. A pesquisa-ação desenvolvida neste trabalho se inscreve em parte, então, na proposta de compartilhamento das estratégias de ecovilas, aqui especificamente nas dimensões social e cultural de comunidades sustentáveis.

As ecovilas representam, hoje, um projeto bem desenvolvido deste ser-juntos, *comunidade*, que requalifica as relações entre diferenças, nos níveis cultural, (visão de mundo), social, econômico e ambiental. Em outras palavras, *comunidade* pode ser um nome da relação com a diferença qualificada pela lógica transdisciplinar do terceiro incluído.

Em nossa proposta de pesquisa sobre comunicação colaborativa, diferença, comunidades e sustentabilidade, optamos por não efetuar apenas a crítica como forma de resistência à imposição cultural dos conteúdos das mídias, mas também nos dedicamos à experimentação e criação de diferentes processos de comunicação local, em grupos ou

comunidades, que possam contribuir para a circulação e fortalecimento de valores e elementos culturais conscientemente esposados e coerentes com a visão de mundo e de futuro do grupo ou comunidade em questão.

Para a reinvenção criativa de modos de vida, tanto no nível da pesquisa e produção de conhecimento, quanto no nível das políticas públicas e governança, um caminho interessante pode ser, como vimos, o da revisão transdisciplinar da lógica binária que rege os modos de produção de identidades e diferenças na cultura Ocidental, e suas diversas expressões concretas nos níveis sociocultural, socioeconômico e o da relação ser humano/natureza.

Se, como compreendemos a partir de nossas hipóteses, as lógicas dualistas estão na base das crises complexas da atualidade, que demandam mudanças urgentes em diversos níveis, e os meios de comunicação midiáticos são suas expressões, o sentido deste trabalho teve a ver com o abrir-se ao diálogo transdisciplinar com outras formas de dar sentido a identidades e diferenças, para reaprender e recriar novas lógicas; com estratégias para reconstrução e fortalecimento de comunidades em nível local – em grupos, organizações e comunidades territoriais –, de maneira demandada e participativa; e com a experimentação de princípios colaborativos que possam, a partir do nível microsocial, servir de base a futuros desenvolvimentos de processos e políticas de comunicação em outras escalas mais amplas.

A experimentação de processos colaborativos de comunicação proporciona a vivência direta de relações construídas com base em lógicas de inclusão ou de harmonização das diferenças, que requalificam nossas relações na ecologia pessoal, social e ambiental – nossas relações com os outros humanos e não-humanos.

Esta experimentação em escala local, comunitária, de grupos, pode facilitar a criação de soluções nível “global” – criar e construir políticas públicas ou processos de comunicação inovadores com base nos princípios da comunicação colaborativa.

Referências bibliográficas

- ABRAM, David. *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. Vintage Books, 1997. 326 p.
- ADORNO, Theodor W. *As estrelas descem à terra – a coluna de astrologia do Los Angeles Times. Um estudo sobre superstição secundária*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- d'AMARAL, Marcio Tavares. *Comunicação e diferença*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- _____. *O homem sem fundamentos, sobre linguagem, sujeito e tempo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ- Tempo Brasileiro, 1995.
- d'AMBROSIO, Ubiratan. *Transdisciplinaridade*. São Paulo: Palas Athena, 1997.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. 200p.
- BALDWIN, Christina; LINNEA, Ann. *The circle way: a leader in every chair*. San Francisco: Berrett Koehler Publishers, 2010. 218 p.
- BANG, Jan Martin. *Ecovillages: a practical guide to sustainable communities*. Edinburgh: Floris Books, 2005. 284 p.
- BARBIER, René. *A Pesquisa-ação*. Tradução de Lucie Didio. Série Pesquisa, v. 3. Brasília: Liber Livro, 2007. 159p.
- BARI, Judi. *Revolutionary Ecology: biocentrism and deep ecology*. Redway: Trees Foundation, 1998.
- BARNHILL, David, e GOTTLIEB, Roger (orgs.). *Deep ecology and world religions – new essays on sacred ground*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. 533 p.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. 141p.
- BERMAN, Morris. *The reenchantment of the world*. Ithaca: Cornell University Press, 1981. 353 p.
- BERTALANFY, Ludwig. *Teoria Geral dos Sistemas: fundamentos, desenvolvimetro e aplicações*. 6a ed. Tradução de Francisco M Guimarães. Petrópolis: Vozes, 2012. 360 p.
- BHABHA, Homi. *A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo*. In: Bhabha, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOHM, David. *On Dialogue*. Nova Iorque: Routledge, 1996. 114 p.
- _____. *O pensamento como um sistema*. Tradução Teodoro Lorent. São Paulo: Madras, 2007. 200 p.
- _____. *Totalidade e a Ordem Implicada*. Teodoro Lorent. São Paulo: Madras, 2008. 222 p.

- BOJER, Marianne Mille, et al. Mapeando Diálogos: ferramentas essenciais para a mudança social. Tradução Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2010. 160 p.
- BOS, Alexander. Desafios para uma pedagogia social. São Paulo: Antroposófica, 1986. 178 p.
- BRANDÃO, Pedro C. Sustentabilidade da produção madeireira e potencial para geração de energia em manejo florestal comunitário na FLONA do Purus, Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado. Departamento de Engenharia Florestal. Universidade Federal de Viçosa, 2009.
- BRASIL. Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), 2009.
- BRISKIN, Alan et al. The power of collective wisdom and the trap of collective folly. São Francisco: Berrett-Koehler Publishers Inc. 2009. 238 p.
- BROWN, Juanita. The world café: living knowledge through conversations that matter. Tese (Doutorado em desenvolvimento humano e organizacional). The Fielding Institute, 2001.
- BROWN, Juanita; ISAACS, David. O World Café, dando forma ao nosso futuro por meio de conversações significativas e estratégicas. Tradução Moises Sales. São Paulo: Cultrix, 2007. 256 p.
- BUXTON, Richard (ed.). From myth to reason: studies in the development of Greek thought. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- CHAMBERS, Robert. Participatory workshops – a sourcebook of 21 sets of ideas and activities. London: Earthscan, 2002.
- CHRISTIAN, Diana Leafe. Creating a life together: practical tools to grow ecovillages and intentional communities. Gabriola Islands: New Society Publishers, 2003. 250p.
- COELHO, Claudio N.P. A contracultura: o outro lado da modernização autoritária. In: Anos 70: Trajetórias. São Paulo: Iluminuras, 2006. 186p.
- COOPERRIDER, David; WHITNEY Diana; e STAVROS, Jacqueline. Appreciative Inquiry Handbook. 2ª ed. Brunswick: Crown Custom Publishing, 2007.
- CROFT, John. Dragon Dreaming: a manual for personal empowerment, community building and environmental action. Perth: Gaia Foundation, 1991. 873p.
- _____. Dragon Dreaming E-book, 2012. <www.dragondreaming.br> .
- DASCAL, Marcelo. Colonizing and decolonizing minds. <<http://www.tau.ac.il/humanities/philos/dascal/papers/Colonizing%20and%20decolonizing%20minds.doc>>. Acesso em 13 de maio de 2009.
- DAWSON, Jonathan. Ecovillages: new frontiers for sustainability. Devon: Green Books, 2006. 94p.
- DEBORD, Guy. A Sociedade do Espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DETIENNE, Marcel. Os mestres da verdade na Grécia antiga. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. 148 p.
- DIONNE, Hugues. A Pesquisa-ação para o desenvolvimento local. Tradução de Michel Thiollent. Brasília: Liber Livro Editora, 2007. 132 p. Série Pesquisa, v. 16.
- DONKEL, Douglas (ed.). The theory of difference: readings in contemporary continental thought. New York: State University of New York Press, 2001.

- DUARTE, Rodrigo. Adorno/Horkheimer e a Dialética do Esclarecimento. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- DUNN, Christopher. Nós somos os propositores: vanguarda e contracultura no Brasil, 1964-1974. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 10, n. 17, p. 143-158, jul.-dez. 2008.
- EAGLETON, Terry. A função da crítica. São Paulo: Martins Fontes, .
- ELIADE, Mircea. Mefistófeles e andrógino. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martin Fontes, 1992. 191 p.
- _____. Mito e realidade. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- FREIRE, Paulo. Extensão ou comunicação? 15ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011a. 131 p.
- _____. Pedagogia do oprimido. 50ª ed. revista e atualizada. São Paulo: Paz e Terra, 2011b. 253 p.
- FRÓES, Vera. Santo Daime, cultura amazônica – história do povo Juramidam. Manaus: SUFRAMA, 1986.
- GAMBINI, Eduardo. Espelho Índio: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi/Terceiro Nome, 2000.
- GUATARRI, Félix. As três ecologias. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. 17ª ed. Campinas: Papyrus, 2006.
- HALL, Stuart. Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Organização: Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HARLAND, Maddy; KEEPIN, William (eds.). The song of the earth, a synthesis of the scientific and spiritual worldviews. 4 Keys for Sustainable Living, Gaia Education. Hampshire: Permanent Publications, 2012. 253 p.
- HERON, John. Cooperative Inquiry: research into the human condition. London: Sage, 1996. 225 p.
- HERR, Kathryn; ANDERSON, Gary L. The action research dissertation – a guide for students and faculty. Thousand Oaks: Sage Publications, 2005. 155 p.
- HOLMAN, Peggy; DEVANE, Tom; CADY, Steven. The change book – the definitive resource on today's best methods for engaging whole systems. 2ª ed. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2007.
- INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO AMBIENTAL – IDA Cefluris. Plano de desenvolvimento comunitário da Vila Céu do Mapiá. Pauni: 2004. (fotocópia).
- ISAACS, William. Dialogue and the art of thinking together: a pioneering approach to communicating in business and in life. New York: Doubleday, 1999. 428 p.
- JACKSON, Hildur, e SVENSSON, Karen (orgs.). Ecovillage living: restoring the Earth and her people. Devon: Green Books, 2002.
- JAY, Martin. A imaginação dialética – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- JOUBERT, Kosha e ALFRED, Robin. Beyond you and me: inspirations and wisdom for building community – the social key of the Ecovillage Design Education, Gaia Education. Hampshire: Permanent Publications, 2007. 289p.

- KAHAKALAU, Ku. Indigenous Heuristic Action Research: bridging Western and Indigenous research methodologies. *Hülili: Multidisciplinary Research on Hawaiian Well-Being*, Vol. 1, No.1, 2004.
- KAPLAN, Allan. O processo social e o profissional de desenvolvimento. *Artista do Invisível*. Tradução Ana Paula P. C. Giorgi. São Paulo: Instituto Fonte para o Desenvolvimento Social e Editora Fundação Peirópolis, 2005. 260 p.
- KAPLÚN, Mario. Una pedagogía de la comunicación. Madrid: Ediciones de la Torre, 1998.
- BARBERO, Jesus. De los medios a las practicas. In: GOMEZ, Guillermo Orozco, La Comunicación desde las Practicas Sociales – Reflexiones en torno a su investigación. México: Universidad Iberoamericana, 1990.
- KEHL, Maria Rita. As duas décadas dos anos 70. In: *Anos 70: Trajetórias*. São Paulo: Iluminuras, 2006. 186p.
- LABATE, Beatriz Caiuby, e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.
- LEFF, Enrique. Aventuras da Epistemologia Ambiental – da articulação das ciências ao diálogo dos saberes. Coleção Idéias Sustentáveis. Rio de Janeiro, Garamond, 2004.
- LEWIN, Kurt. (1946). Action research and minority problems. *Journal of Social Issues*, 2(4), 34-36.
- LOPES, Maria Immacolata Vassalo (org.). Epistemologia da Comunicação. São Paulo: Loyola, 2003.
- MACIEL, Tania Barros, e D'ÁVILA, Maria Inácia. *Communities and participation: challenges for research and action in the Pantanal*. In: *Social Development: challenges and strategies*. Rio de Janeiro: Cátedra Unesco de Desenvolvimento Sustentável – UFRJ/EICOS, 1995.
- MACRAE, Edward. Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. 163 p.
- MACY, Joanna, e BROWN, Molly Young. Coming back to life – practices to reconnect our lives, our world. Gabriola Island: New society publishers, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. Saturação. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2010. 120 p.
- MARTIN-BARBERO, Jesus; REY, German. Os exercícios do ver – hegemonia audiovisual e ficção televisiva. 2ª ed. São Paulo: Editora SENAC, 2004.
- MATEI, Sorin Adam. From counterculture to cyberculture: virtual community discourse and the dilemma of modernity. Disponível em:
- McGRANE, Bernard. *Beyond anthropology: society and the other*. New York: Columbia University Press, 1989.
- McINTYRE ALICE. *Participatory Action Research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2008.
- METCALF, Bill, e CHRISTIAN, Diane Leafé. Intentional Communities. In: *Encyclopedia of communities: from the village to the virtual world*. Vol. 2. Great Barrington: Berkshire, 2003. 1800p.
- MORAES, Denis. Por uma outra comunicação – mídia, mundialização cultural e poder. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- MORAES, Maria Candida. *Ecologia dos saberes*. São Paulo: Antakarana-WHH, 2008.

- MORAN, José Manoel. Como ver televisão: leitura crítica dos meios de comunicação. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991. (Coleção Comunicar).
- _____. Leituras dos meios de comunicação. São Paulo: Pancast, 1993.
- MORIN, André. Pesquisa-ação integral e sistêmica – uma antropopedagogia renovada. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- MORIN, Edgar. Ciência com consciência. Tradução Maria D. Alexandre e Maria Alice S. Dória. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. 350 p.
- _____. Saberes Globais e Saberes Locais. Coleção Idéias Sustentáveis. Rio de Janeiro, Garamond, 2004.
- _____. Introdução ao pensamento complexo. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- _____. Cultura e barbárie européias. Tradução Daniela Cerdeira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. 108p.
- MOSCOVICI, Serge. Natureza: para pensar a ecologia. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Gaia, 2007.
- NAESS, Arne. Ecology, community and lifestyle. Reino Unido: Cambridge University Press, 1989. 223 p.
- NICOLESCU, Basarab. O manifesto da transdisciplinaridade. São Paulo: Triom, 1999.
- _____. Transdisciplinarity – past, present and future. Palestra de abertura do II Congresso Mundial de Transdisciplinaridade. Vitória – Vila Velha, 2005.
- _____. The Idea of Levels of Reality and its Relevance for Non-Reduction and Personhood. Paper presented at the III Metanexus Conference. Madrid, 2008.
- _____. (org.) Transdisciplinarity: theory and practice. Cresskill: Hampton Press, 2008.
- NOWHERE Group. Microskills. London: Nowhere, 2007.
- ORTIZ, Renato. A Escola de Frankfurt e a questão da cultura.
- OWEN, Harrison. Coffe break produtivo. Tradução Alda Szlak-Freier. São Paulo: Novo Paradigma, 2003. 165 p.
- PAIVA, Raquel. O Espírito comum: comunidade, mídia e globalismo. 2a ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. 175p.
- PALAVIZINI, Roseane. *Gestão transdisciplinar do meio-ambiente*. Tese de Doutorado. UFSC, Programa de Pós-graduação em Engenharia Ambiental. Florianópolis: setembro, 2006.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia, 2003. 236 p.
- POLARI, Alex. Em busca do tesouro: uma ficção política vivida. Rio de Janeiro: Codecri, 1982. 267p.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (orgs.). El giro decolonial. Bogotá: Siglo del Hombre e outros, 2007.
- RANDOM, Michel. O pensamento transdisciplinar e o real. São Paulo: Triom, 2000.
- REASON, Peter; BRADBURY, Hilary (org). Handbook of action-research: participative inquiry and practice – the concise paperback edition. Thousand Oaks: Sage Publications, 2006.

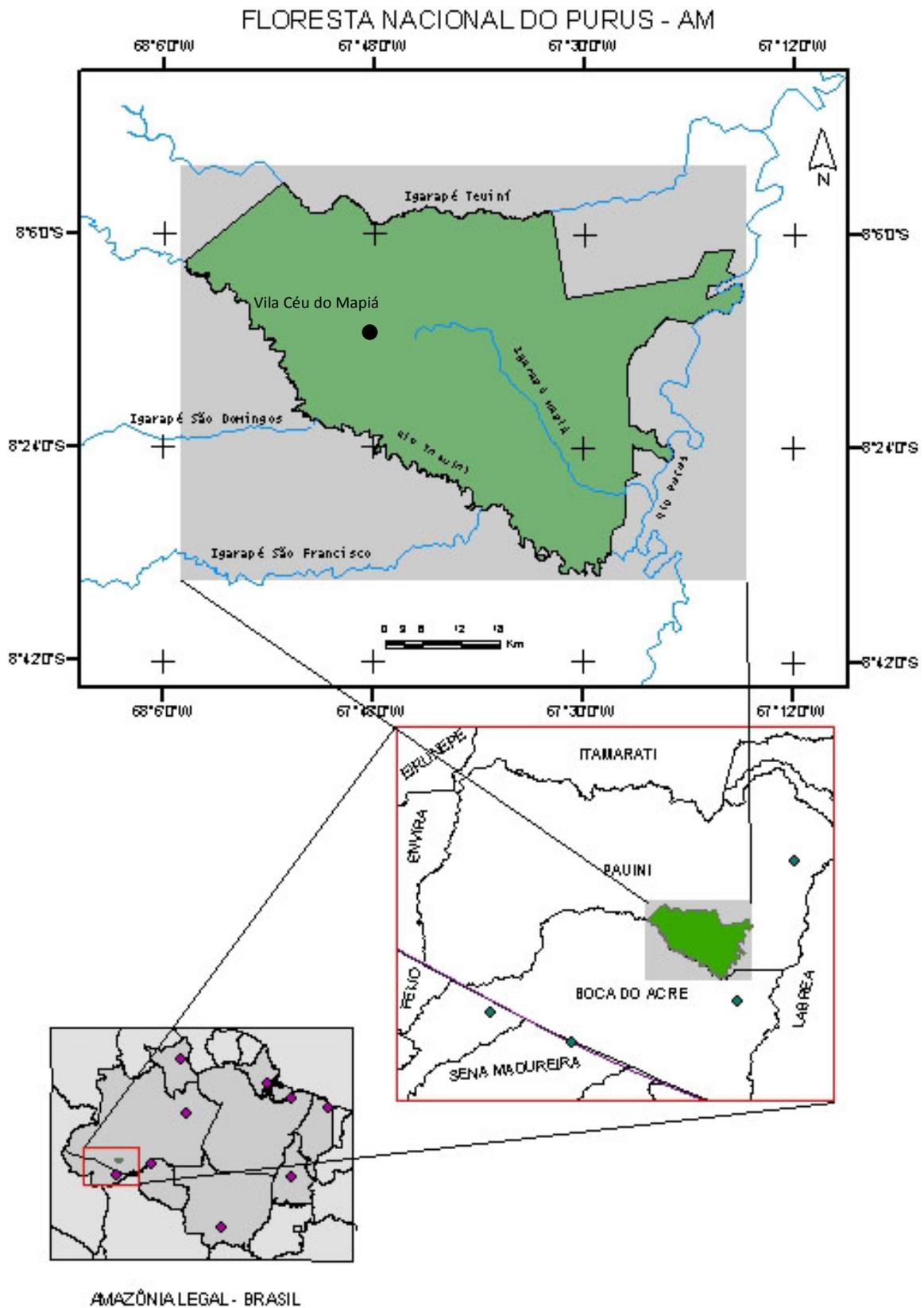
- RISÉRIO, Antonio. Duas ou três coisas sobre a contracultura no Brasil. In: Anos 70: Trajetórias. São Paulo: Iluminuras, 2006. 186p.
- ROSENBERG, Marshall B. Comunicação não-violenta: a linguagem da vida. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Ágora, 2006. 285 p.
- SACHS, Ignacy. Desenvolvimento Includente, Sustentável, Sustentado. Rio de Janeiro, Garamond, 2004.
- SAID, Edward W. O orientalismo revisito. In: Holanda, Heloisa Buarque (org.). Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- SANTAELLA, Lucia. Comunicação e Pesquisa. São Paulo: Hacker Editores, 2001. 215 p.
- SANTOS, Boaventura Souza. Um discurso sobre as ciências. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2004.
- _____. (org.). Semear outras soluções – os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SCHARMER, C. Otto. Theory U, learning from the future as it emerges: the social technology of presencing. San Francisco: Berret-Koehler Publishers Inc., 2009. 532 p.
- SCHWARZ, Roger. The skilled facilitator. San Francisco: Jossey-Bass, 2002.
- SCWHUARZ, Roger, et al. The skilled facilitator fieldbook. San Francisco: Jossey-Bass, 2005.
- SCHUMACHER, E. F. O negócio é ser pequeno (small is beautiful). Tradução de Otávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. 261p.
- SCOTT, David. Introdução: a crítica depois da pós-colonialidade. In: Scott, David. Refashioning futures: criticism after postcoloniality. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- SENNET, Richard. Together: the rituals, pleasures and politics of cooperation. Yale University Press, 2012. 324p.
- SFEZ, Lucien. Crítica da Comunicação. 1994.
- SHIVA, Vandana. Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003. 240 p.
- SIMAS, Ana Carolina Beer Figueira. “Comunicação, tecnologia e sagrado na cultura comunicacional contemporânea”. Dissertação de Mestrado. UFRJ, Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura. Rio de Janeiro: abril, 2001.
- _____. Communication and difference from a transdisciplinary perspective. Anais do Congresso “Transdisciplinarity and the Unity of Knowledge”, June 2-6, 2007, in Philadelphia, PA, USA, a program of the Metanexus Institute. <www.metanexus.net>
- SODRÉ, Muniz. Antropológica do espelho. Petrópolis: Vozes, 2002.
- STARHAWK. The empowerment manual: a guide for collaborative groups. Gabriola Island: New Society Publishers, 2011. 287 p.
- TAVARES, Carlos A. P. O que são comunidades alternativas. São Paulo: Nova Cultural: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos; 58).
- THIOLLENT, Michel (org.). Pesquisa-ação e projeto cooperativo na perspectiva de Henri Desroche. São Carlos: EDUFSCAR, 2006.
- _____. Metodologia da pesquisa-ação. 16ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

- THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade – uma teoria social da mídia*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- TOLEDO, Victor. *What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline*. *Etnoecológica* 1 (1): 5-21, 1992.
- _____. *Indigenous peoples and biodiversity*. In Levin, S., et al (org.). *Encyclopedia of biodiversity*. Academic Press, no prelo.
- _____. *Principios etnológicos para el desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas*. S/l, 1996. <www.ecologiasocial.com/biblioteca/ToledoEtnoecologiaPrincipios.htm> Acesso em 17 de maio de 2008.
- UDALL, Nick, e TURNER, Nic. *The way of nowhere – 8 questions to release our creative potential*. London: Harper Collins, 2008.
- UNESCO. *Um mundo e muitas vozes: comunicação e informação na nossa época*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1983.
- _____. *Declaração universal da diversidade cultural, 2001*. Disponível em <http://www.unesco.org.br/areas/cultura/divcult/dcult/mostra_documento>. Acesso em: 30 de junho de 2005.
- VAN BREDA, John, e SWILLING, Mark. *Post-graduate programme in transdisciplinary and sustainability studies towards introducing transdisciplinarity at MPhil and DPhil levels*. Anais do “II Congresso Mundial de Transdisciplinaridade”, Setembro, 2005, Vila Velha, Brasil. .
- VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and society in ancient Greek*. Brighton: The Harvester Press, 1980.
- _____. *As origens do pensamento grego*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1996.
- WILSON, Carla. *Book Review of “Decolonizing methodologies: research and Indigenous peoples”*, by Linda Tuhiwai Smith, 1999, Zed Books, London. *Social Policy Journal of New Zealand*, Issue 17, Dezembro 2001.
- WOLF, Mauro. *Teorias da Comunicação*. Lisboa: Presença, 1999.
- ZIMMERMAN, Jack e COYLE, Virginia. *The way of council*. 2ª ed. San Francisco: Bramble Books, 2009. 369 p.

Anexos

- Anexo 1: Mapa de localização da Vila Céu do Mapiá e Floresta Nacional do Purus
- Anexo 2: Mapa e descrição de instituições e movimentos da Vila Céu do Mapiá
- Anexo 3: Quadro de atividades do trabalho de campo
- Anexo 4: Convite ECOS da Floresta
- Anexo 5: Ficha de Inscrição e Ficha de Avaliação ECOS da Floresta
- Anexo 6: Lista de participantes ECOS da Floresta
- Anexo 7: Fotos ECOS da Floresta e fotos Educação Gaia na FLONA do Purus
- Anexo 8: Quadros-síntese oficinas ECOS da Floresta
- Anexo 9: Material oficinas ECOS da Floresta

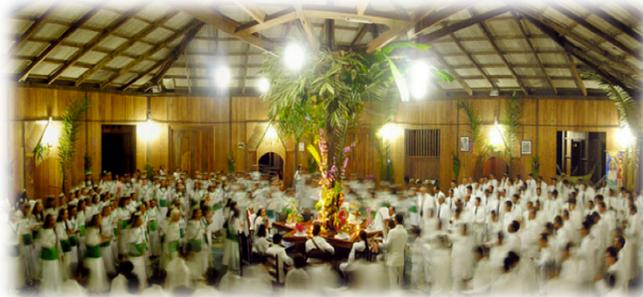
Anexo 1: Mapa de localização da Vila Céu do Mapiá e Floresta Nacional do Purus



Anexo 2: Mapa e descrição de instituições e movimentos da Vila Céu do Mapiá



A **Igreja** é a principal organização da comunidade. Duas vezes por ano, cerca de 200 visitantes chegam de várias partes do Brasil e do mundo para participar dos festivais religiosos. Atualmente está em construção uma nova sede física, no mesmo local da antiga - o centro da Vila. A Igreja compreende, na verdade, duas instituições: a igreja local da Vila Céu do Mapiá, e a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo, instituição central que gerencia o movimento espiritualista do Santo Daime, com suas várias filiais no Brasil e no mundo.



Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM): fundada in 1987, a AMVCM é responsável pela organização geral da comunidade, agindo como uma espécie de governo local. É organizada em diversos setores (as comissões comunitárias): saúde, educação, gestão ambiental, transporte e abastecimento, comunicação, assistência social, trabalho, disciplina e ética, produção, recepção, mulheres, cultura, igreja, obras, cozinha geral. Sua diretoria é eleita democraticamente a cada dois anos. A AMVCM é também responsável pelo cadastro e acompanhamento de moradores e visitantes, disponibilizando estas informações para o ICMBio, como parte da gestão da Floresta Nacional do Purus. A AMVCM dispõe de recursos limitados, provenientes principalmente de doações, taxas de visitação e trabalho voluntário. Esta situação limita sua eficiência e capacidade de desenvolver as atividades diárias. A Associação organiza os mutirões comunitários semanais (todas as segundas-feiras) quando os moradores trabalham juntos na manutenção geral do centro da Vila e de outras áreas e construções comuns.



IDARIS

Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra (IDARIS): primeira e principal ONG do Céu do Mapiá, com o nome original de CEFLURIS. Desenvolve projetos socioambientais, em cooperação com a Associação de Moradores. Desempenha importante papel nos contatos com o poder público e outras instituições nacionais e internacionais para a promover o desenvolvimento comunitário sustentável na Vila Céu do Mapiá e região.



ICMBio

Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio): agência federal responsável pela gestão de áreas protegidas no Brasil, entre elas a Floresta Nacional do Purus. Juntamente com o Serviço Florestal Brasileiro, tem trabalhado recentemente na capacitação de moradores da Vila Céu do Mapiá para o Manejo Florestal Comunitário Sustentável na FLONA do Purus, e para a implementação do Plano de Manejo desta unidade, através de outras capacitações.



Escola

Escola Estadual Cruzeiro do Céu: criada em 1986 por iniciativa de moradores da Vila Céu do Mapiá. Tornou-se escola estadual, gerida pelo estado do Amazonas, em 2001. Atualmente atende cerca de 230 estudantes do Ensino Fundamental e Ensino Médio, e seu calendário é organizado de acordo com o calendário local e dinâmica social da comunidade.



Medicina da Floresta

Centro Medicina da Floresta (CMF): organização iniciada em 1989, com o objetivo resgatar e fomentar na comunidade o uso de plantas e recursos naturais para o cuidado da saúde humana. Atualmente formalizado como uma ONG, o CMF é um centro de pesquisa que trabalha com a sistematização e difusão do conhecimento tradicional no cultivo, produção e uso de plantas e remédios locais. Desenvolveu o sistema de remédios florais da Amazônia. Fornece remédios gratuitamente para a população local, e oferece também programas de educação e capacitação na medicina tradicional.



Santa Casa

Santa Casa de Cura Padrinho Manoel Corrente: é uma iniciativa de um espaço para os cuidados com a saúde integral. Oferece serviços gratuitos à comunidade, em casos de internações, consultas e assistência social. É voltada para o estudo, pesquisa e aplicação de terapias locais e complementares para a promoção da cura em diversos níveis. Trabalha com o poder da natureza como fonte essencial para toda cura.



Cooperar

Cooperativa Extrativista do Mapiá e Médio Purus (COOPERAR): criada em 1999, a COOPERAR é formada por produtores e moradores da Vila Céu do Mapiá e região. Trabalha principalmente com o abastecimento da Vila e comercialização da produção local, atuando em parceria com o IDARIS e outras organizações nacionais e internacionais. Também promove a capacitação de seus associados em diferentes técnicas produtivas e de agregação de valor e qualidade aos produtos.



Telecentro e Rádio Jagube

Rádio Jagube e Telecentro Nova Ideia: a Rádio Jagube é uma rádio local comunitária que funciona desde 1998, transmitindo notícias, mensagens e conteúdos produzidos localmente. Em algumas ocasiões, realiza a transmissão ao vivo durante os trabalhos espirituais na Igreja. Desde 2004, agregou também um centro comunitário de inclusão digital – o Telecentro Nova Ideia, com computadores e acesso à internet disponíveis para os moradores e visitantes. A maioria dos equipamentos foi adquirida através de doações e projetos financiados pelo Governo Federal, e o trabalho é voluntário.



Jardim da
Natureza

Jardim da Natureza (Escola de Artes e Artesanato): grupo de artistas e artesãos que desenvolvem biojóias e outras peças de arte usando recursos florestais como sementes, madeira, fibras, folhas, etc. Também promovem a identificação de árvores e sinalização de trilhas na área em que funcionam suas atividades. O grupo promove cursos, oficinas e trocas de experiências.

o f i c i n a
ESCOLA
Jardim da
Natureza



Saúde
Ambiental

Saúde Ambiental: este movimento se iniciou com a formação de um Grupo de Trabalho durante o processo participativo de construção do Plano de Desenvolvimento Comunitário da Vila Céu do Mapiá, em 2004. Hoje, é responsável pela coleta seletiva de lixo em 90% dos domicílios da Vila, e por atividades de reciclagem e reaproveitamento de resíduos sólidos. Promove oficinas de reciclagem para crianças e jovens, edita um jornal sobre saúde ambiental, e promove campanhas de conscientização.



EMFLORES

Mulheres da Floresta (EMFLORES): o movimento de mulheres na Vila Céu do Mapiá foi iniciado no primeiro Encontro de Mulheres da Floresta (I EMFLORES), realizado no Céu do Mapiá em XXX. O grupo é formado por mulheres que desempenham papéis ativos na vida comunitária, e se reúne regularmente para dialogar e desenvolver soluções para a melhoria da qualidade de vida da população local. Os projetos atuais são a construção de um Centro Comunitário com lavanderia, a finalização da Cozinha Geral, e a produção e beneficiamento de alimentos organizada nos diversos bairros da Vila.



Jovens

Jovens da Vila Céu do Mapiá: este movimento promove a integração dos jovens através de atividades culturais como Capoeira e Maculelê, teatro, exibição de filmes, e outras. O principal projeto é a construção de um Centro Cultural.



Casa de
Ofícios

Casa de Ofícios Madrinha Teresa Gregório: criada em 1988, promove cursos, produz e comercializa trabalhos manuais relacionados à tecelagem, costura e artesanato em geral, envolvendo moradores de todas as idades.



CAMI

Centro de Atenção Materno-Infantil (CAMI): o CAMI oferece cuidado diário de crianças pequenas, atividades regulares para mães e crianças, e encontros para compartilhamento e aconselhamento sobre educação infantil.



Anexo 3: Quadro de atividades de Campo

	2009	2010	2011	2012	2013
Janeiro		Visita de Campo – Vila Céu do Mapiá	Visita de Campo – Vila Céu do Mapiá		Oficina de Avaliação ECOS da Floresta
Fevereiro			<i>Comunicação não-violenta</i>		Educação Gaia na FLONA do Purus, Amazonas
Março					
Abril		<i>Facilitação Ecológica</i>	<i>Cidades em Transição – Viçosa</i>	<i>Way of nature – Minas Gerais</i>	
Maio		<i>Germinar – Instituto Ecosocial (ao longo de 2010)</i>	Oficina 1 ECOS da Floresta	Oficina 3 ECOS da Floresta Oficina na Comunidade São Sebastião	Educação Gaia na FLONA do Purus, Amazonas
				<i>A arte de anfitriar conversas significativas</i>	
Junho		Visita de Campo – Vila Céu do Mapiá			
Julho				Oficina 4 ECOS da Floresta	
Agosto				<i>Conselho</i>	
Setembro		Oficina de Introdução ECOS da Floresta	<i>Dragon Dreaming</i>		
Outubro	<i>Resiliência Comunitária</i> <i>Dimensão social EDE</i>	<i>Conselho</i> <i>Dimensão cultural EDE</i>			
Novembro			Oficina 2 ECOS da Floresta		
Dezembro	<i>Cidades em Transição – Rio de Janeiro</i>	<i>Comunicação não-violenta</i>			



O NEPAM, do Instituto Socioambiental de Viçosa, em parceria com a AMVCM, convida para o Programa

ECOS da Floresta

Estudos de Comunicação Comunitária para a Sustentabilidade

O que é? Um convite para descobrir, aprender e desenvolver conjuntamente soluções criativas e efetivas para a sustentabilidade e qualidade de vida na comunidade, explorando a questão: **como a comunicação na comunidade pode contribuir para a realização da missão e dos objetivos de desenvolvimento comunitário sustentável na Vila Céu do Mapiá?**

Para que? Compartilhar abordagens, ferramentas, técnicas e práticas de comunicação que favoreçam o fortalecimento, organização e desenvolvimento comunitários para a autonomia e sustentabilidade biocultural na Vila Céu do Mapiá.

Por quê? A comunicação pode potencializar a vida comunitária criando condições renovadas de interação e fortalecendo os princípios e valores centrais da comunidade. Quando criamos condições para que todos os pontos de vista sejam honrados e todas as vozes sejam ouvidas, quando nos reorganizamos em novos arranjos criativos, facilitamos em muito a transição e a mudança para a direção que queremos.

Como? Comunidade de aprendizado em quatro oficinas práticas e participativas, ao longo do ano de 2011.

Resultados Esperados: Capacitação de agentes de comunicação comunitária na Vila Céu do Mapiá.

Encontro de revisão e nivelamento: **29 de maio**

Oficina: **31 de maio, 1, 2 e 3 de junho, à tarde**

Mais informações: AMVCM

Ficha de Inscrição

Nome Completo: _____

Data de Nascimento: _____

Contato (telefone/email): _____

Ocupação atual: _____

Formação (formal ou informal): _____

Sucintamente, apresente-se (visão, talentos e desafios): _____

Você está ligado ou trabalha em algum movimento/organização do Céu do Mapiá ou de outra localidade? Qual? _____

Como ficou sabendo do programa? _____

Você já participou de outros cursos ou iniciativas relacionados (comunicação, sustentabilidade, organização comunitária, etc)? Quais? _____

Qual é sua motivação para participar deste programa e quais são suas expectativas? _____

Como você pretende aplicar os conhecimentos compartilhados no programa? _____

Grata!



ECOS DA FLORESTA – Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade
Capacitação de agentes de comunicação comunitária, Vila Céu do Mapiá, 2010-2011

Ficha de Avaliação – Oficina X

Nome (opcional): _____

Numa escala de 1 a 5, como foi sua experiência nesta oficina em relação aos seguintes aspectos?

Clareza no compartilhamento dos conteúdos _____

Conteúdo compartilhado: _____ Metodologia: _____

Avalie o equilíbrio entre o tempo dedicado a exposição de conteúdos, trabalho em grupos e exercícios:

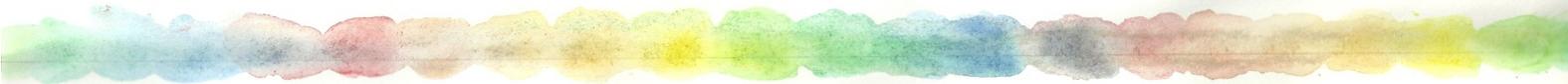
Na sua percepção, qual foi o principal objetivo desta oficina? _____

Quais foram as experiências e conhecimentos mais valiosos que você leva desta oficina? _____

O que você vai fazer com estas experiências e conhecimentos? _____

Você tem sugestões para o aprimoramento da oficina? _____

Grata!



ECOS DA FLORESTA – Estudos de Comunicação Colaborativa para a Sustentabilidade Comunitária

Vila Céu do Mapiá, 2010/2011/2012

Lista de participantes:

Adir Ferreira, AMVCM Sul, Oeste, Norte, Avaliação

Alvaro Pinasco, Santa Casa Sul, Oeste, Norte

Albina Luiza Autran de Mendonça Pinto (Biná), AMVCM, Conselho Disciplinar Intro e Leste

Ana Cristina Cotrim Arantes, Escola Cruzeiro do Céu Intro

Ana Lucia C. Villarreal Oeste, Norte

Ana Luiza Ferreira Pinto Bomfim, Escola Cruzeiro do Céu Leste e Sul

Anaruez Morais, CAMI Oeste, Norte, Avaliação

Andrea Braga de Lira Oeste

Antonia Mariana de Arruda, Centro Medicina da Floresta; Saúde Ambiental Leste, Sul, Oeste

Clarice Lima dos Santos, estudante – Escola Cruzeiro do Céu Leste

Claudia Arruda, Escola Estadual Cruzeiro do Céu Sul, Oeste

Cristave da Silva Ibaceta Sul

Damião de Arruda Gorman, Saúde Ambiental Intro, Leste, Oeste

Eliane Rodrigues, Técnica de enfermagem voluntária Leste

Francisca Corrente Norte

Elizabeth Cristina Mendes Sul

Guillermo Mario Wiederhold, Escola Cruzeiro do Céu Intro, Leste, Oeste, Norte

Helena de Sousa Silva, Santa Casa de Saúde Pad. Manoel Corrente, agente de saúde comunitária Intro, Leste, Sul, Oeste, Norte

Janacy de Sousa Silva, Centro Medicina da Floresta; Saúde Ambiental Leste, Sul, Oeste

Joana Rosa Araújo da Silva, Escola Cruzeiro do Céu; Saúde Ambiental Sul

João Batista de Araújo Guerra, CooperMapiá Intro, Leste, Sul, Oeste, Avaliação

João de Arruda Coutinho [Oeste, Norte](#)

Jonathan Lowell [Norte](#)

Katia Aparecida Garcia, Escola Cruzeiro do Céu [Intro](#)

Kelly Cristina Raulino de Lima, estudante – Escola Cruzeiro do Céu [Leste, Sul](#)

Leidiana Souza Sena, estudante – Escola Cruzeiro do Céu; Saúde Ambiental [Sul](#)

Maria Carolina Rosa Araújo da Silva, Escola Cruzeiro do Céu – Geografia, Saúde Ambiental [Intro, Leste, Sul, Oeste, Norte, Avaliação](#)

Maria Concebida dos Santos Manzoni, estudante – Escola Cruzeiro do Céu [Leste, Sul](#)

Maria Cristina dos Santos [Intro, Leste, Sul](#)

Maria de Fátima da S. Melo [Oeste \(50%\)](#)

Maria de Nazaré Rocha de Souza, Saúde Ambiental [Leste, Sul](#)

Maria do Socorro Ferreira de Souza, Artes [Leste](#)

Maria Irene Pereira Villarreal [Sul, Oeste, Norte, Avaliação](#)

Maria Letícia Souza Sena, estudante – Escola Cruzeiro do Céu [Intro, Sul](#)

Maria Rosa Queiroz Mendes, estudante – Escola Cruzeiro do Céu; Centro Medicina da Floresta [Sul](#)

Maria Teresa Ferreira Cid Fernandes, Casa de Ofícios Mad. Tetê [Intro](#)

Mariana Matioli [Sul, Oeste, Norte, Avaliação](#)

Mirna Costa Braz Soares [Sul](#)

Moara Facchini Barsé, Promoção de Eventos, Pintora [Intro, Leste, Oeste, Avaliação](#)

Nilda Penteado, Escola Cruzeiro do Céu [Intro e Leste](#)

Nina Lys de Abreu Nunes, Escola Cruzeiro do Céu [Intro](#)

Oswaldo Guimarães Carvalho, AMVCM [Intro, Leste, Oeste](#)

Paola Carolina Odorczyk, Saúde Ambiental (falta ficha de inscrição e contato) [Intro, Leste, Oeste, Norte,](#)

R. Bartolomeu A. da S. Ibaceta [Oeste, Norte](#)

Regina Pereira, Igreja do Culto Eclético Patrono Sebastião Mota de Melo, EMFLORES [Intro, Sul, Oeste, Avaliação](#)

Rita da Silveira Andrade, Saúde Ambiental [Intro, Leste, Sul, Norte, Avaliação](#)

Rosa Maria Policarpo da Silva, Centro Medicina da Floresta [Intro, Leste, Sul, Avaliação](#)

Soloína Melo [Sul](#)

Stefani Samara Sul (50%)

T'ai Lin Iura da Silva Sul (50%), Oeste

Telma Cristina, Escola Cruzeiro do Céu Intro

Thiago Barbosa Sul (50%), Oeste

Vicente Prafivelo Sul

Vitor Fênix Midam Rosa Teixeira Leste

ANEXO 7a- Fotos oficinas ECOS da Floresta



Anexo 7b: Fotos Educação para o Design de Ecovilas na FLONA do Purus



Anexo 8: Quadros-síntese Oficinas ECOS da Floresta

Oficina de Introdução – setembro 2010

Qualidade	Pergunta Geradora	Saberes compartilhados	Processos	Práticas	Saberes construídos (colheita)	Participantes
Introdução	Como a comunicação na comunidade pode contribuir para a realização da missão e dos objetivos de desenvolvimento comunitário sustentável da Vila Céu do Mapiá?	<p>Sabedoria coletiva</p> <p>Celebrando e trabalhando com a diversidade de pontos de vista</p> <p>Comunicação e Cultura</p> <p>Processos de comunicação</p> <p>Comunicação colaborativa</p> <p>Comunicação e comunidade</p> <p>Estilos de ação e liderança</p>	<p>Construindo o <i>container</i></p> <p>Círculo</p> <p>Trabalhos em grupos</p> <p>Chuvas de ideias</p>	<p>Escuta ativa</p> <p>Espelhamento e devolutiva (<i>feedback</i>)</p> <p>Jogo da interdependência</p> <p>Dinâmicas de liderança</p>	<p>Situações de comunicação</p> <p>O que é cultura</p> <p>Sustentabilidade</p> <p>Participantes e setores na comunidade: contribuições para a sustentabilidade</p> <p>Mapa das quatro dimensões da sustentabilidade no Céu do Mapiá: sonho, aspectos interessantes, desafios, próximos passos.</p>	21

Oficina 1– maio/junho 2011

Qualidade	Pergunta Geradora	Saberes compartilhados	Processos	Práticas	Saberes construídos (colheita)	Participantes
Propósito, Visão, Sonho - <i>Leste</i>	Qual é nossa razão de existir, nosso propósito único?	<p>Comunicação e visão na comunidade</p> <p>Importância do sonhar: conectar com as potencialidades.</p> <p>Princípios de comunicação colaborativa</p> <p>Comunicação e representação</p> <p>Conflitos estruturais e conflitos interpessoais</p> <p>Visão e cultura como valores, conhecimentos, práticas</p> <p>Comunicação e valores</p> <p>Modos de tomada de decisões</p> <p>Comunicação não violenta</p>	<p>Círculo</p> <p>Trabalhos em grupos</p> <p>Chuvas de ideias</p> <p>Conselhos</p>	<p>Escuta ativa</p> <p>Espelhamento e devolutiva</p> <p>XXX</p>	<p>O que é comunicação?</p> <p>Como nos comunicamos?</p> <p>O que circula na comunicação?</p> <p>O que é visão?</p> <p>Visão de futuro na comunidade</p> <p>Mapa sistêmico da mudança</p>	23

Oficina 2– novembro/dezembro 2011

Qualidade	Pergunta Geradora	Saberes compartilhados	Processos	Práticas	Saberes construídos (colheitas)	Participantes
<p>Apreciação, gratidão, crescimento <i>Sul</i></p>	<p>O que deve ser nutrido em mim e na comunidade, para a realização da Visão?</p>	<p>Campo interativo Liderança circular Propriedades emergentes e diversidade. Conexão com a natureza Diferenças como riquezas Grande Virada Comunicação e comunidade Gratidão e apreciação para empoderamento Quatro estágios de realização da visão (Dragon Dreaming), quatro personalidades. Formas de conversação</p>	<p>Círculo Trabalhos em grupos Chuvas de ideias Conselhos Aquário em espiral</p>	<p>Escuta ativa; escuta profunda Exercício de percepção do campo interativo Exercício de gratidão Passeio-espelho Conectando com as gerações futuras Exercício de consenso Prática de devolutiva com CNV</p>	<p>Retomando propósito e visão Grande Virada Análise do campo de forças para a realização da visão Experiências positivas no Céu do Mapiá Estórias e experiências sobre confiança</p>	<p>29</p>

Oficina 3– maio 2012

Qualidade	Pergunta Geradora	Saberes compartilhados	Processos	Práticas	Saberes construídos (colheitas)	Participantes
Transformação, mudança <i>Oeste</i>	O que precisa ser transformado, que mudanças são necessárias?	Interdependência Grupos como sistemas Mudança Grande Virada Crise econômica e crise ambiental Sociedade de crescimento industrial Comunicação e diferença Conflitos	Círculo Trabalhos em grupos Chuvas de ideias Conselhos	Escuta ativa; escuta profunda Círculo duplo Jogo da interdependência completo Exercício sobre conflito: resistir ou fluir Moldar conflitos Círculos ampliados	Reconectando com oficinas anteriores Sistemas Mudança; como mudar o que é necessário na comunidade Comunicação efetiva ECOS da Floresta	26

Qualidade	Pergunta Geradora	Saberes compartilhados	Processos	Práticas	Saberes construídos (colheitas)	Participantes
<p>Realização, amadurecimento, colheita <i>Norte</i></p>	<p>Como colocar em prática? Quais são os frutos que queremos colher?</p>	<p>Conversas Significativas Fluxo da divergência Formas de organização</p>	<p>Círculo Trabalhos em grupos Chuvas de ideias Conselhos Café Mundial Espaço Aberto</p>	<p>Escuta ativa; escuta profunda</p>	<p>Avaliação ações entre oficinas Definição coletiva ECOS da Floresta Valores, conhecimentos e práticas a serem fortalecidos por práticas de comunicação Como sustentar e cultivar a Visão, o Sonho, e expressá-la em práticas criativas? Como diminuir o “abismo” entre valores escolhidos e valores praticados? Como usar a comunicação para dinamizar a cultura, estimulando e promovendo a afirmação, fortalecimento e expressão prática da Visão? Que diálogos são importantes no Céu do Mapiá, e como colocá-los em prática? Círculo de sonhos e planejamento de ações</p>	<p>16</p>

Oficina de Avaliação e Encerramento— janeiro 2013

Qualidade	Pergunta Geradora	Saberes compartilhados	Processos	Práticas	Saberes construídos (colheitas)	Participantes
Avaliação e encaminhamentos	E o que vem a seguir?	Formas de avaliação e celebração	Círculo	Escuta ativa; escuta profunda	Avaliação do Programa ECOS da Floresta	15



ECOS da Floresta

Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade –
comunidade de aprendizagem e prática em comunicação colaborativa

Oficina de Introdução - Resultados

Setembro de 2010, Vila Céu do Mapiá
Floresta Nacional do Purus, Amazonas



Participantes

Albina Luiza Autran de Mendonça Pinto (Biná), AMVCM - Conselho Disciplinar

Ana Cristina Cotrim Arantes, Escola Cruzeiro do Céu

Damião de Arruda Gorman, Saúde Ambiental

Guillermo Mario Wiederhold, Escola Cruzeiro do Céu

Helena de Sousa Silva, Santa Casa de Saúde Pad. Manoel Corrente, agente de saúde comunitária

João Batista de Araújo Guerra, AMVCM

Katia Aparecida Garcia, Escola Cruzeiro do Céu

Liliana Salvo, Brasília

Maria Carolina Rosa Araújo da Silva, Escola Cruzeiro do Céu (Geógrafa); Saúde Ambiental

Maria Cristina dos Santos

Maria Letícia, estudante – Escola Cruzeiro do Céu

Maria Teresa Ferreira Cid Fernandes, Casa de Ofícios Mad. Tetê

Moara Facchini Barsé, Promoção de Eventos, Pintora

Nilda, Escola Cruzeiro do Céu

Nina Lys de Abreu Nunes, Escola Cruzeiro do Céu (bióloga)

Oswaldo Guimarães Carvalho, AMVCM

Paola Carolina Odorczyk, Saúde Ambiental

Regina Pereira, Igreja do Culto Eclético Patrono Sebastião Mota de Melo, EMFLORES

Rita da Silveira Andrade, Saúde Ambiental

Rosa Maria Policarpo da Silva, Centro Medicina da Floresta

Telma Cristina, Escola Cruzeiro do Céu





Convite

Esta oficina é um convite para percorrermos, juntos, um caminho aberto pela pergunta:



Como a comunicação na comunidade pode contribuir para a realização da missão e dos objetivos de desenvolvimento comunitário sustentável da Vila Céu do Mapiá?

No caminho, vamos experimentar como facilitar a criação de condições renovadas para o diálogo e a organização comunitários, potencializando as qualidades e catalisando mudanças na direção da sustentabilidade.

A comunicação pode apoiar a reorganização de nossas conexões uns com os outros, de maneiras novas, diversas e colaborativas, e pode fortalecer nossas habilidades de viver e trabalhar co-criativamente.

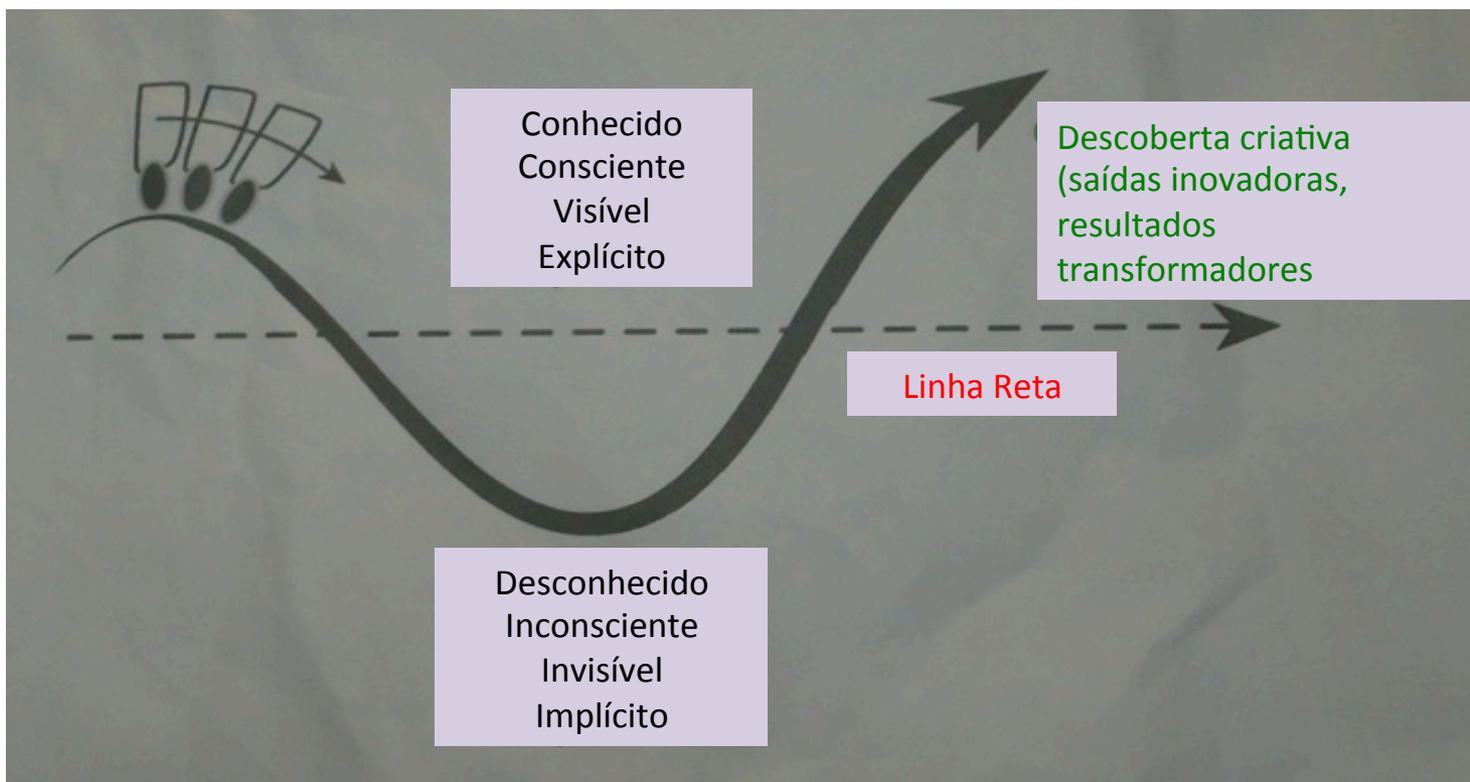
A sabedoria coletiva é liberada quando estabelecemos condições para que todos os pontos de vista sejam honrados e todas as vozes sejam ouvidas, valorizando e integrando a diversidade, e reconhecendo o que temos em comum.





Montanha russa da criatividade

Nesta jornada, juntos somos convidados a sair da nossa zona de conforto e nos aventurar no desconhecido, explorando novas possibilidades para chegar a descobertas criativas, saídas inovadoras e resultados transformadores. (UDALL e TURNER)





Construindo o “barquinho”

Para percorrermos juntos o caminho, precisamos de um “veículo” seguro e agradável para todos. Podemos também dizer que é preciso dar forma à nossa “tenda”, ao espaço que nos acolhe e protege nesta caminhada; ou construir nosso “barquinho”. Este barquinho é construído a partir dos princípios que escolhemos, dos acordos que estabelecemos, das expectativas que compartilhamos, das funções que definimos. Em nossa primeira oficina, tivemos:

- **Comunidade de aprendizagem:**
 - criar e sustentar espaços de co-criação;
 - todos aprendem com todos;
 - cada um é responsável ativamente por sua aprendizagem e zela também pela aprendizagem do grupo, dando suporte aos outros.
- **Sintonizando e estabelecendo o campo:**
 - Práticas de “check in” (“checagem”) ou “embarque”;
 - Bem-estar;
 - Funções.
- **Acordos e compromissos do círculo:**
 - Confidencialidade;
 - Não triangulação - sinceridade (transparência);
 - Mudhita: sua alegria é minha alegria;
 - Abertura;
 - Respeito ao ponto de vista de cada um;
 - Pontualidade;
 - União: respeito, confiança, delicadeza, harmonia; (continua...)





- **Acordos (continuação):**
 - Auto-organização;
 - Julgamento apropriado (criar condições de diálogo, perguntar, conversar, antes de tirar conclusões precipitadas sobre situações ou pessoas);
 - Afetividade, gentileza;
 - Atenção ao tom da fala;
 - Neutralidade: olho na meta.
- **Expectativas:**
 - Respeito às diferenças e aos processos comunitários em andamento;
 - Melhorar a comunicação entre os movimentos e as instituições e dentro dos movimentos e instituições;
 - Que a comunicação traga entendimento para que as coisas aconteçam, os resultados apareçam através de mais ação;
 - Continuidade;
 - Acolher novos membros;
 - Contribuir para o Plano Diretor da Vila – próximo passo da organização comunitária;
 - Exercitar a horizontalidade nas relações – dar valor ao outro;
 - Prática da doutrina – “para estar neste poder não é só cantar hinário”;
 - Regulamento da doutrina (regimento);
 - Gerações mais novas – não respeitam os elementos naturais;
 - Televisão – visão crítica dos meios de comunicação (conscientização) – o que serve e o que não serve ;
 - Internet;
 - Reforçar a prática espiritual (lutar a favor do positivo);
 - Lazer criativo e dirigido (cultura).



Comunicação

Nesta jornada, vamos compartilhar também alguns processos, ferramentas e informações sobre comunicação, que podem nos apoiar para acessarmos nosso potencial criativo, para construirmos a comunidade que queremos.

“Chuva” de ideias: o que acontece em um barco em que viaja um grupo de pessoas que tem uma boa comunicação?

- Chega antes ao porto
- Churrasco – festa
- Todo mundo remando junto
- Chega lá
- Menos esforço
- Rema para o mesmo lado
- Alegria, diversão
- Satisfação
- Responsabilidade compartilhada
- Confiança
- Diversidade

E em um barco em que o grupo não se comunica bem?

- Barco não anda
- Pode afundar
- Não tem interação
- Desvia a rota
- Anda em círculos
- Angústia/sofrimento
- Tumulto geral
- Caos
- Discórdia
- Ansiedade
- Briga
- Disputa
- Confusão





Comunicação

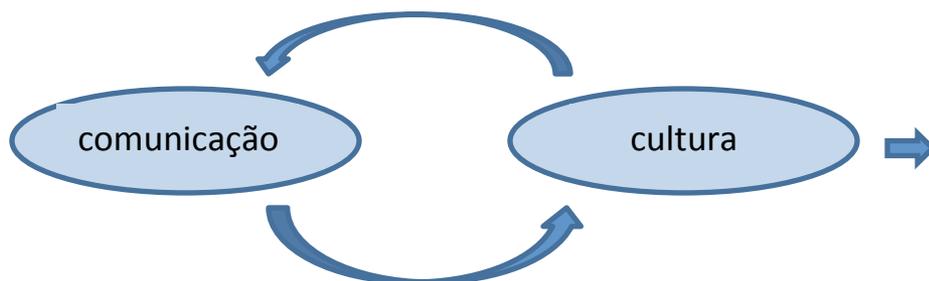
- **Comunicação é ação de tornar comum.**
- “**Comunicação**”, assim como “**Comunidade**”, fala do que temos em **comum**, do que compartilhamos, da dimensão da relação, da nossa interdependência. A comunicação é o meio e os processos através dos quais esta relação se expressa.
- Origem da palavra: latim *communicatio* – momento em que monges saíam de seu isolamento para compartilharem a refeição comum.
- O que está circulando, sendo comunicado, em um grupo, comunidade ou sociedade, reforça a identidade deste grupo. Tanto *o que é* é comunicado (**mensagem**) quando a *forma* como é comunicado (**meio**) alimenta e é alimentado por aquilo em que acreditamos, por nossos valores, por nossos modos de vida. Nossos valores e modos de vida constituem nossa **cultura**.





Comunicação e cultura

- Através da comunicação damos vida à nossa cultura; e a nossa cultura, por sua vez, dá vida e forma à nossa comunicação. A comunicação é o que faz circular os elementos da cultura e a atualiza; funciona no corpo social, comunitário, mais ou menos como o sangue no corpo humano.
- Se quisermos entender uma cultura, podemos olhar para suas formas de comunicação, e vice-versa.



- **Cultura:** {
 - Visão de mundo (crenças e valores)
 - Conhecimentos
 - Práticas

Chuva de ideias – o que é cultura:

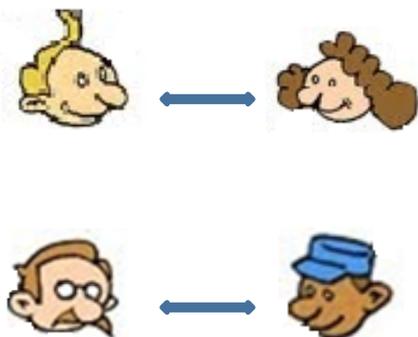
- Costume, hábitos
- Modos de ser
- Conjunto de ações
- Crenças, histórias
- Soma de valores
- Agrícola
- Tradição, conhecimento passado
- Interação entre gerações
- Manifestações culturais
- Diferentes saberes e modos de conhecimento



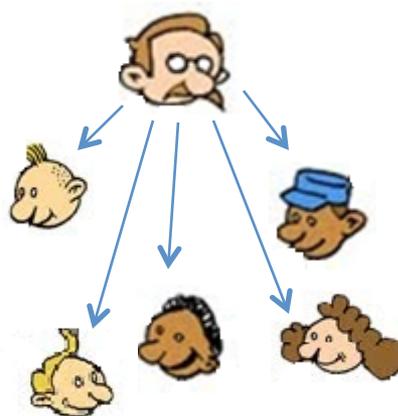
Processos de Comunicação

- Comunicação:
 - UM-UM; é recíproca, direta, todos tem voz.
 - UM-TODOS; não há interação, é possível o distanciamento, poucos tem voz (“de massa”).
 - TODOS-TODOS; é recíproca, todos tem voz (redes).

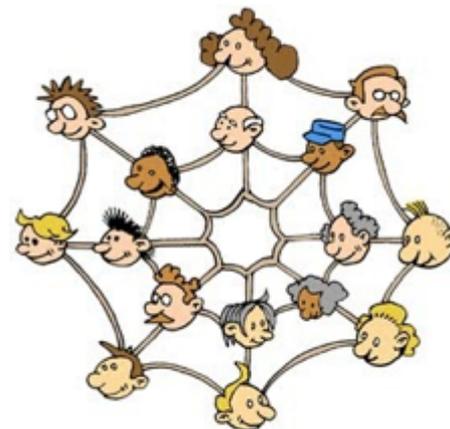
UM-UM



UM-TODOS



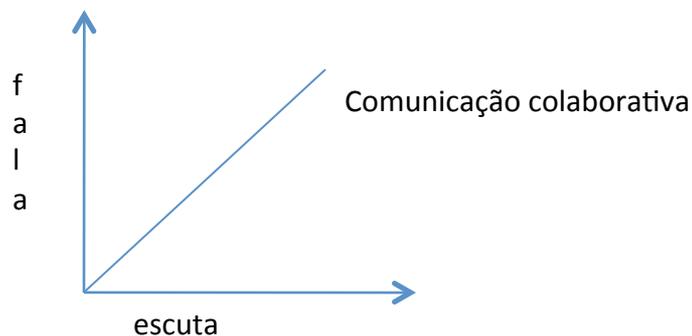
TODOS-TODOS





Comunicação colaborativa

- **Comunicação defensiva ou competitiva:** ganhar/perder um diálogo, fazer valer seu ponto de vista; experiência de separação; falo para ganhar uma discussão; escuto para “ganhar munição” para a minha fala.
- **Comunicação colaborativa:** falo para compartilhar meu ponto de vista, e escuto outros pontos de vista para expandir minha percepção e minha visão; experiência de interdependência.



- A comunicação, quando é colaborativa, atua como instrumento de liberação da sabedoria coletiva: “a inteligência, a criatividade (soluções, ideias, ânimo, alegria) surge quando o sistema (que é o “corpo” coletivo, a comunidade, em que cada um tem o seu papel) se conecta com ele mesmo de maneiras novas e diversas”.
- Quando as pessoas têm a chance de se conectarem através do diálogo, mais da inteligência do grupo, que às vezes está adormecida, fica acessível. Todos são parte da inteligência coletiva, e têm seu papel a cumprir.



Princípios de comunicação colaborativa:

- Toda perspectiva, não importa o quanto eu não concorde, é igualmente válida e representa uma parte da verdade coletiva que eu não posso ver sozinho. Precisamos uns dos outros!
- Em um grupo, sempre temos diversos pontos de vista. **Um ponto de vista é a vista de um ponto** (como quando enxergamos uma casa pela frente, pelo lado, por trás: as visões serão diferentes), e não é possível duas pessoas ocuparem o mesmo ponto. Portanto, existem tantos pontos de vista quantas forem as pessoas.
- **ESCUA ATIVA:** para a comunicação colaborativa, é importante, principalmente, exercitar a **escuta ativa:** ouvir abertamente, sem ficar repassando mentalmente seu próprio ponto de vista, ou já ensaiando como responder. Escuta Ativa: esvaziar-se, abrir-se ao ponto de vista do outro.
- Se observarmos nosso comportamento na comunicação defensiva diante da fala de outra pessoa, percebemos que raramente estamos escutando com atenção. Normalmente já estamos discordando mentalmente, ou já antecipando nossa resposta.





- **Exercício de escuta ativa:** formam-se duplas, A e B. A é convidado a falar por dois minutos sobre algum tema (por exemplo, o que o trouxe até aqui, neste círculo – sua história, seus interesses, o que o motiva). B é convidado a escutar ativamente, sem interferir, esvaziando-se de seus pensamentos e ideias pré-concebidas. Após transcorrido o tempo, soa o sino, e os papéis são trocados, por mais dois minutos. Ao final, volta-se ao círculo e pede-se que as pessoas compartilhem com todos, em poucas palavras, a sua experiência durante o exercício. Reflexões e conclusões sobre facilidade/dificuldade de ouvir ativamente.
- **FEEDBACK ou Devolutiva:** prática de apreciação e retorno; dizer ao outro o que pensamos, ou o que a ação dele nos estimulou a sentir ou pensar. Importância de criar oportunidades organizadas para *feedback*. Quando clareamos o espaço de comunicação entre as pessoas, salvamos muita energia gasta em triangulação e conflitos.
- **Espelhamento:** em um diálogo, muitas vezes pode ser importante “espelhar” o que o outro disse: repetir, com nossas palavras, o que entendemos, e assim checar se foi esta a intenção de fala da outra pessoa.

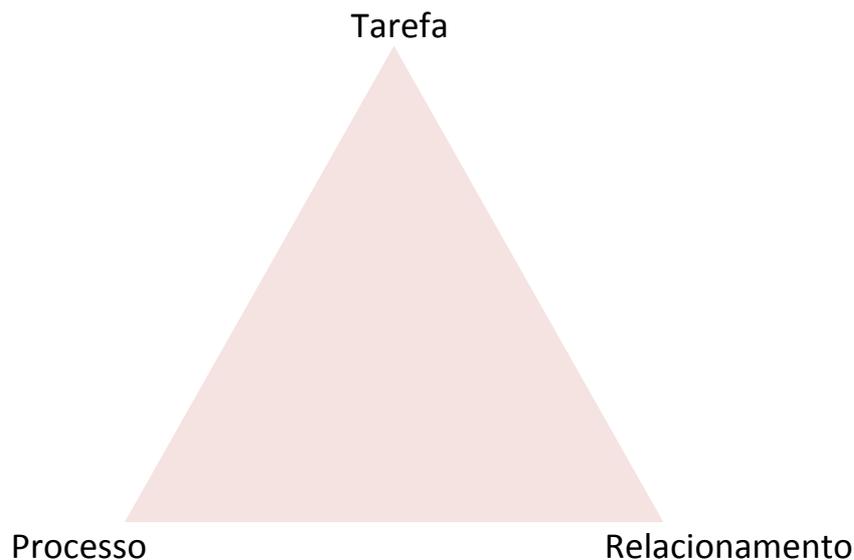
Mais importante é compreender do que concordar.





Estilos de ação e liderança

Em um grupo, são vários os estilos de liderança e ação; cada um traz sua contribuição (Gaia Education):



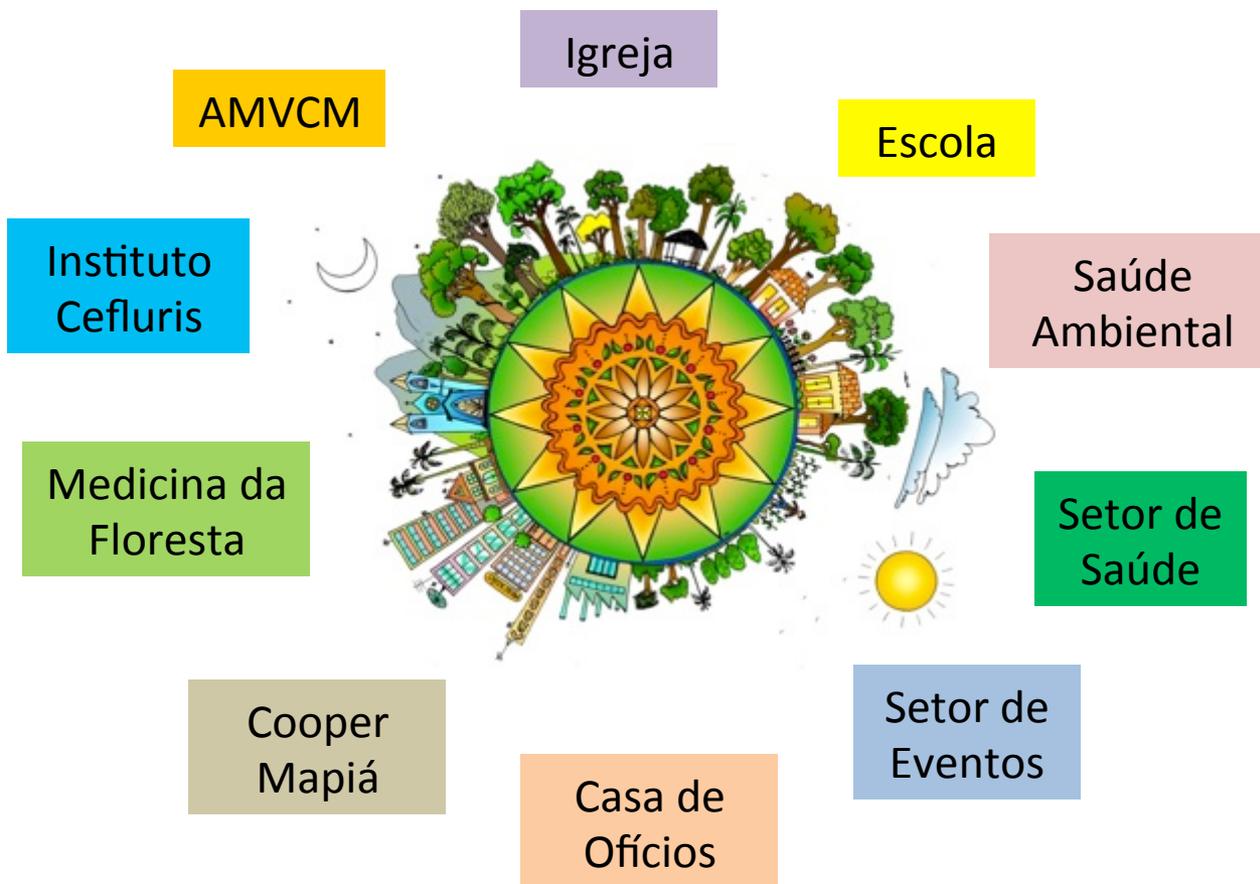
- **Tarefa:** focados na execução da ação e nos resultados; muitas vezes “passam por cima” dos processos e dos relacionamentos.
- **Processo:** focados em como a ação se realiza; organização, cuidado nos procedimentos. A prioridade não é cumprir a tarefa, mas garantir um bom processo.
- **Relacionamento:** focados no cuidado com as pessoas, no bem-estar. Não priorizam as tarefas, e não se preocupam tanto em organizar os processos.

- Reconhecer e honrar esta diversidade e a complementaridade dos estilos de ação contribui para exercitarmos a **comunicação colaborativa**: precisamos uns dos outros para agirmos no dia-a-dia, cumprindo aquilo a que nos propomos na comunidade. O que sobra no outro, falta em mim, e vice-versa.
- É interessante integrar, cada vez mais, os três estilos em nossas ações!





Participantes e seus setores na comunidade: contribuições para a sustentabilidade no Mapiá (mapeado pelos participantes)





AMVCM:
organização;
facilitação;
articulação;
administração.

Instituto Cefluris: estímulo à preservação ambiental com criação de novos produtos do extrativismo (ex: couro vegetal, usina de óleos, fábrica de banana, cacau), e em última instância o movimento comunitário como forma de sobrevivência dentro da floresta.

Cooper Mapiá: produzir composto orgânico e horta orgânica para os cooperados e a comunidade.

Igreja: frequência, respeito – cumprir os preceitos da doutrina no dia-a-dia, afirmando a verdade do Padrinho Sebastião, com união e responsabilidade; estudo da doutrina, música, estudo dos hinários na Escola e Igreja; mobilização das carteirinhas, filiação.

Medicina da Floresta:
remédios da floresta; ajuda de custo e profissionalização dos jovens.

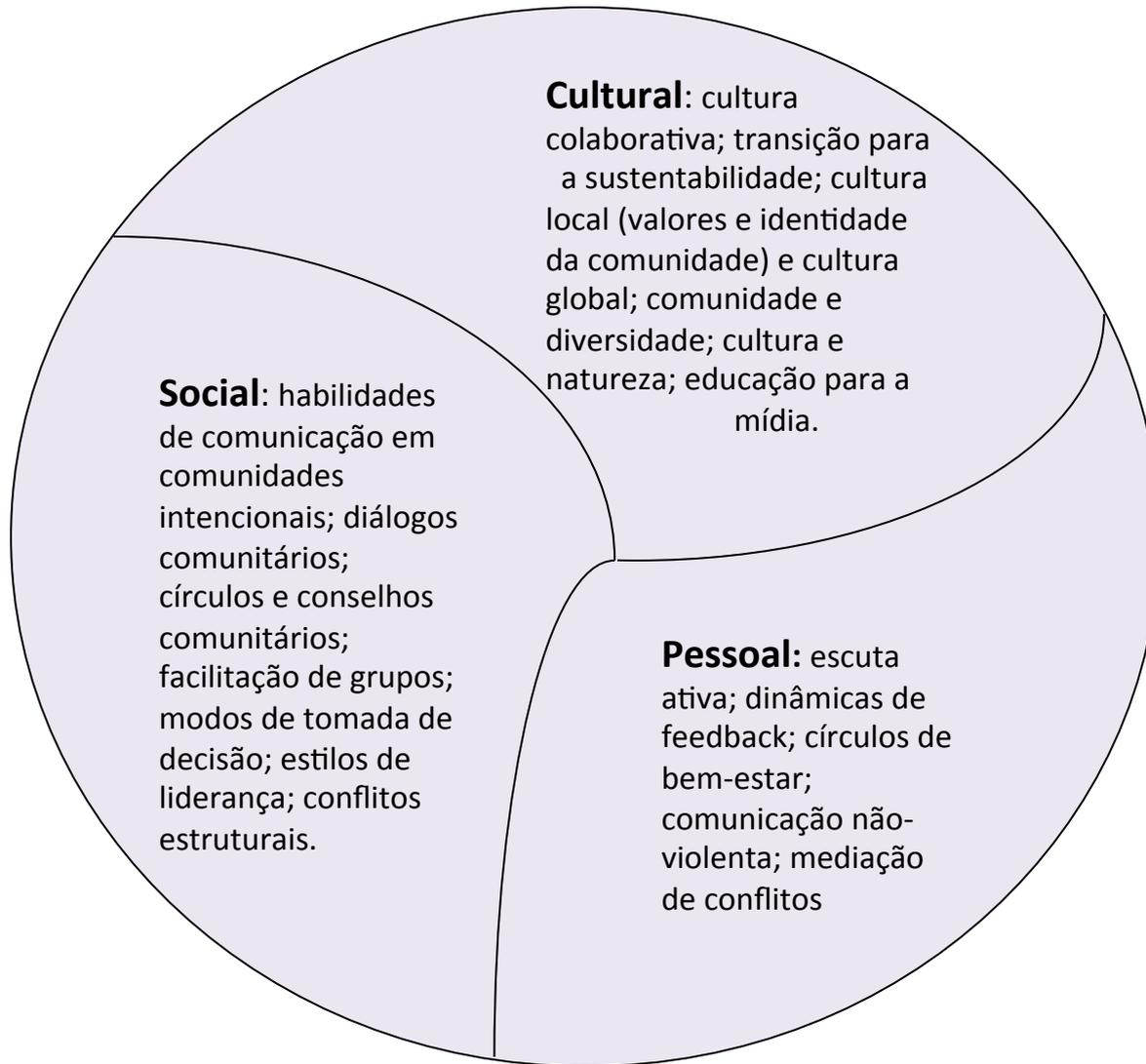
Casa de Ofícios:
geração de renda;
concentração dos jovens e orientação para o belo e saudável.

Setor de Eventos:
resgate da cultura e diversão saudável.

Escola: programas de ensino com oficinas, ligadas ao aproveitamento de alimentos, remédios, horticultura; cultura regional; educação básica que leva à reflexão; parceria com Educação Ambiental; trabalho espiritual com alunos; responsabilidade no ensino às novas gerações com relação à consciência prática e reprodução e capacitação para a sustentabilidade do planeta; parceria com o projeto de Saúde Ambiental, que educa e ensina formas de reciclagem do lixo e sensibiliza o aluno para o amor ao meio ambiente e à natureza; educação; motivação; formação pessoal, moral e ética; busca de conhecimento e informações; Educação e formação das futuras gerações que sustentarão o Céu do Mapiá num futuro próximo; educação das crianças .

Setor de Saúde:
atendimento de saúde na comunidade e prevenção das doenças; informação sobre saúde.

Níveis de ação da comunicação na comunidade





Círculos de diálogo comunitário

- Processo utilizado para facilitar a comunicação em reuniões, tomadas de decisão, e para clarear o espaço comunicativo entre as pessoas – praticar a transparência, evitar triangulação, dar e receber devolutivas.
- **Ambientação e objetos:** cadeiras em número suficiente, dispostas em círculo; bastão ou outro objeto da palavra; centro da roda: flores, água ou outros objetos que simbolizem valores importantes para o grupo; sino (ou outro objeto sonoro) para marcar o tempo; relógio; papel, lápis ou outros materiais, quando necessário.
- **Abertura/Introdução (Propósito):**
 - Propósito: exercício do diálogo, para que todos possam ter voz, possam se expressar, escutar e ser escutados. Em uma comunidade, cada membro, com seu ponto de vista, é muito importante! Quando as pessoas têm a chance de se conectarem através do diálogo, mais da inteligência do grupo, que às vezes está latente, fica acessível.
 - Ninguém é dono da verdade sozinho.
 - Importância dos círculos e diálogos comunitários, importância da diversidade, do respeito à diferença (imagem do buquê) e a todos os pontos de vista . Direito à expressão; importância da participação.
 - Importância do formato do círculo: todos podem ver uns aos outros; não há espaço hierarquicamente superior ou inferior no momento do diálogo. Ainda assim, cada um traz para o círculo a sua singularidade, sua função específica.
 - “A inteligência, a criatividade (soluções, ideias, ânimo, alegria) emergem quando o sistema (que é o corpo coletivo, a comunidade, em que cada um tem o seu papel) se conecta com ele mesmo de maneiras novas e diversas”.





- **“Check In”, ou checagem:**
 - Exemplo: cada um é convidado a dizer uma palavra que expresse como está se sentindo naquele momento. O objetivo é que todos possam focar no momento presente, e tomar consciência de seu estado de ânimo, para iniciar a atividade.
 - Outras formas de check in também podem ser praticadas.
- **Quebra-Gelo ou Integração:**
 - exercício de quebra-gelo ou de integração, quando necessário.
- **Exposição do assunto ou tema para o círculo**
 - o assunto ou tema em questão é proposto ao círculo. Quando o grupo já está habituado, uma primeira “rodada” da palavra é feita com o objetivo de nivelar o assunto ou tema; neste caso, outros assuntos, temas ou enfoques podem ser propostos pelos participantes.
- **Acordos e Compromissos do Círculo (exposição):**
 - Comprometimento com a não triangulação. Trazer e colocar tudo no círculo.
 - Confidencialidade: o que é dito no círculo permanece no círculo.
 - Falar em primeira pessoa.
 - Diálogo: dois movimentos – fala e escuta. Importância da escuta ativa: honrar todos os pontos de vista; exercício de se colocar no lugar do outro; atenção flui para quem está falando que, desta forma, pode ser mais claro. Escutar é um presente que damos uns aos outros.





- Comunicação não violenta (Marshal Rosenberg): atacar o problema, e não as pessoas. A maneira como falamos ou perguntamos dá o tom do diálogo.
- Função do bastão: quem segura está empoderado para falar, a palavra está com ele – mesmo que seja para ficar alguns minutos em silêncio, cantar uma canção, ou manifestar-se de outras formas; quem não segura está empoderado para ouvir. O bastão fica no centro da roda. Quem se sentir pronto para falar, pega o bastão. Quando terminar, devolve ao centro da roda. Quando uma pessoa quiser uma resposta diretamente em relação àquilo que disse, o bastão é colocado a seus pés, quando terminar de falar. Os outros podem pegá-lo e, neste caso, sua fala deve se referir claramente à fala da pessoa anterior. Ao terminar, deposita o bastão de volta nos pés de quem iniciou aquela questão. Se esta pessoa não quiser mais nenhum comentário, coloca o bastão novamente no centro da roda, e outras pessoas podem pegá-lo e ter a palavra, sobre outras questões.
- A responsabilidade de quem fala é focar no tópico em questão e expressar seus pensamentos ou sentimentos da forma mais clara possível.
- A responsabilidade de quem não está falando é escutar ativamente quem está falando com a ideia de que ele tem algo importante a dizer, honrando e estando aberto a seu ponto de vista. Escutar para compreender de onde está vindo quem está falando. Toda perspectiva deve ser respeitada, não importa o quanto eu não concorde. Ela representa uma parte do ponto de vista coletivo que eu não posso ver sozinho.





- Escolher duas pessoas, uma responsável pela “afetividade”, e outra pela “efetividade”. A pessoa responsável pela afetividade tem a função de zelar pela manutenção de um tom amigável e gentil na condução do círculo. Ela é empoderada pelo grupo para intervir gentilmente quando uma fala não estiver sendo respeitosa, ou quando perceber ataques pessoais, lembrando a todos o propósito do círculo, e que o tom amigável auxilia este propósito. A questão aqui não é tanto evitar assuntos “espinhosos” ou difíceis, mas lembrar que estes assuntos podem – e devem – ser tratados de forma gentil. Não se trata de evitar, mas de manejar o conflito. A pessoa responsável pela efetividade deve zelar pela clareza, atenção ao tópico proposto, e tempo de cada fala (estabelecido junto com o grupo, em função do tempo total disponível para a atividade). Ela é empoderada pelo grupo para intervir gentilmente, por exemplo, quando o tópico não está sendo tratado, e lembrar a cada um do tempo disponível para sua fala, para que todos tenham a oportunidade de falar, se assim o desejarem. O responsável pela efetividade deve ter presença e maturidade para equilibrar e manejar a atenção ao tópico proposto sem sufocar questões outras, também importantes, que possam emergir a partir do diálogo. Esta pessoa é também responsável pelo registro das falas.
 - O papel dos focalizadores é, entre outros, garantir que todas as vozes sejam ouvidas.
 - Resultado: prestar atenção ao que surge no centro da roda. O centro representa o que temos em comum, nosso ponto de vista coletivo. No centro, todos se sentem representados.
-
- **Encerramento**
 - Uma palavra, ou outra forma de encerrar o círculo.





“Mapa” participativo inicial de comunicação e sustentabilidade no Céu do Mapiá

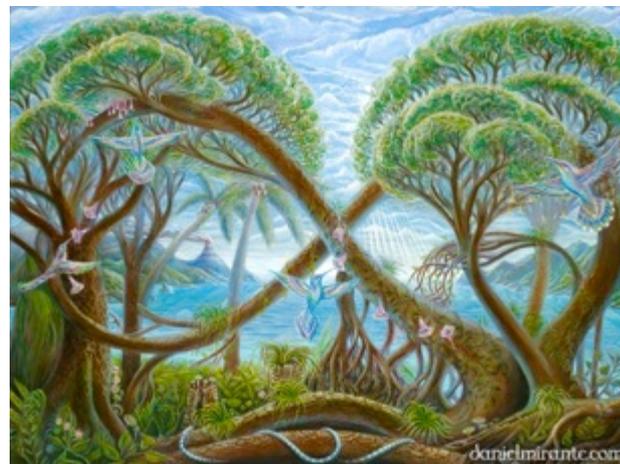
- Sonho;
- Aspectos interessantes da comunidade nas quatro dimensões da sustentabilidade:
 - social (diversidade, processos de tomadas de decisões, habilidades de comunicação, educação, saúde);
 - Econômica (economia local, produção e geração de renda, indústrias caseiras);
 - ecológica (energia; resíduos; comida, plantio, agrofloresta; construções; transporte; água, saneamento; reservas);
 - visão de mundo (rituais, práticas espirituais, arte e criatividade, cultura/natureza).
- Desafios;
- Próximos passos.

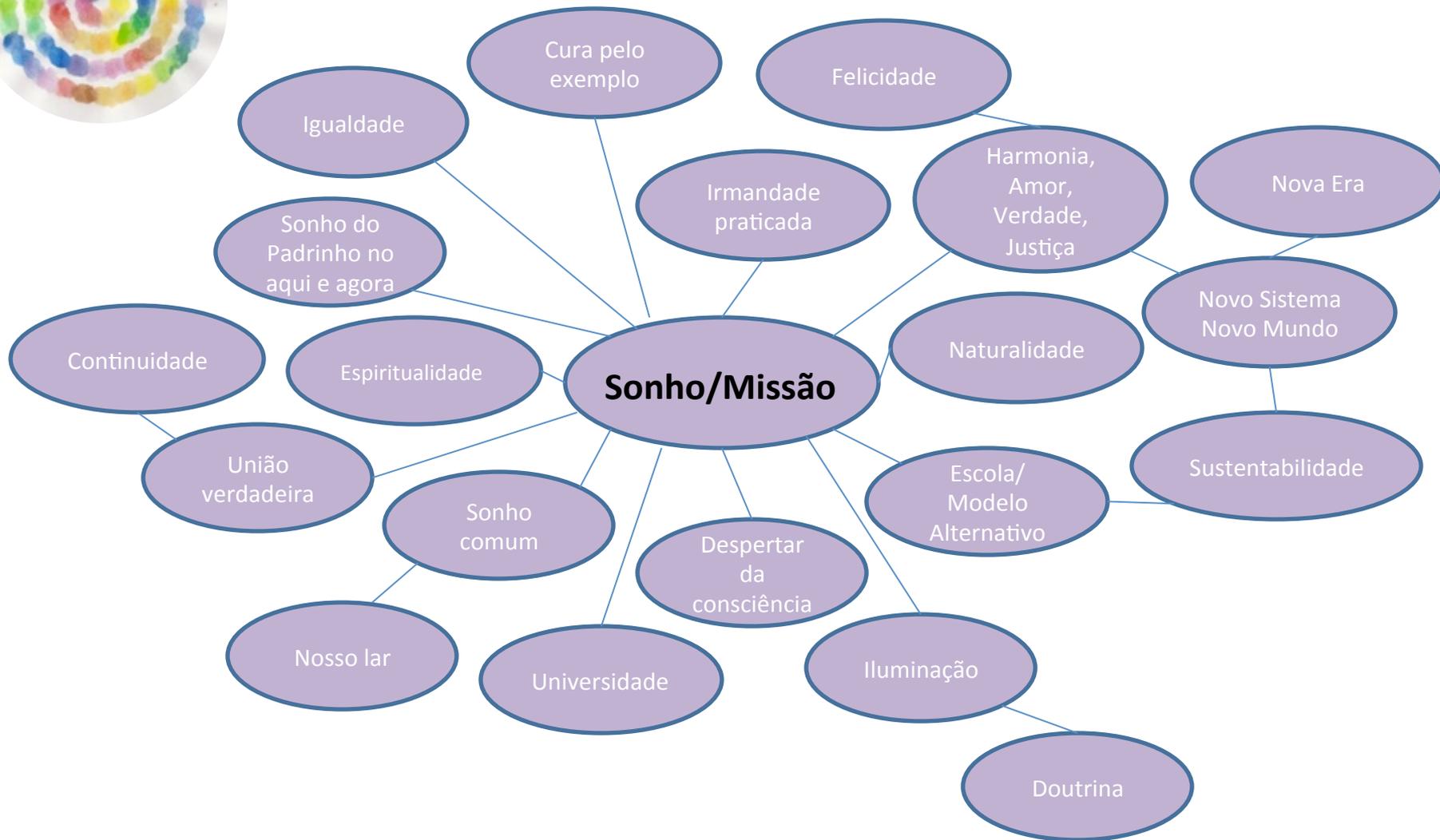




Chuva de ideias - Sustentabilidade:

- Boa produção e distribuição
- Salvação do planeta
- O que sustenta, mantém (alimentação, comunicação, saúde)
- Preservação, conservação
- Abundância
- Futuras gerações
- Sombra e água
- Prosperidade bem distribuída
- Transformação
- Continuidade
- Respeito
- Gera e conserva vida
- Doutrina







Aspectos interessantes nas quatro dimensões da sustentabilidade:

- **Social:**

- Organização comunitária abrangente, boa recepção e encaminhamento.
- Mutirão: união e trabalho em torno de atividades concretas e objetivos comuns; resgate da união comunitária; interação social, exercício da cidadania; atenção às necessidades básicas.
- Associação de moradores: administração comunitária, organiza as leis, a entrada, saída e permanência de visitantes, elabora a parte social (organização comunitária abrangente), conselho ético disciplinar.
- Cozinha geral: atendimento alimentar.
- Escola Cruzeiro do Céu e Caminho da Luz: garante ensino básico, viabiliza parcialmente as ações (oficinas), eventos; educação formal e trabalhos comunitários.
- CMF: saúde, inclusão social, educação; recebe visitantes; formação de estudantes, cursos florais abertos para o mundo.
- Santa casa, parteiras e rezadeiras: atendimento em geral; saúde e atendimento social, sentido amplo - mental/físico/ espiritual.
- Capoeira (lazer, cultura e educação), oficinas (inclusão social e desenvolvimento), movimento comunitário (atendimento a diferentes setores da comunidade).
- Lazer: cinema, passeios na mata, jogos, festas culturais.
- Saúde ambiental: movimento que atua intensamente, unindo as gerações para a saúde do ambiente, fóruns de comunicação.
- PDC (Plano de Desenvolvimento Comunitário) bem sucedido.
- Variedade cultural (troca de saberes).





Aspectos interessantes nas quatro dimensões da sustentabilidade:

- **Econômica:**

- Artesanatos: sementes, madeira, pinturas.
- Casa de ofício: produtos de tecelagem e geração de renda; trabalho, comercialização de produtos locais, doações fardos, artesanatos e manufaturados.
- Turismo: peregrinação religiosa, visitação/recepção, ecoturismo, taxa de visitantes.
- Mutirão: produção de alimentos e serviç os, produção e construção/obras; manejo de organização comunitária; prestação de serviç os, consertos em geral, limpeza pública; cumpre a função de prefeitura sem verba de governo.
- Produção: hortas domésticas e comerciais, produção de húmus, agricultura orgânica, agrofloresta, laticínios, criação de animais domésticos, agricultura: frutas ano todo; alimentos do Purus.
- Cooperativa, compras comunitárias de produtos regionais.
- Transporte.
- CMF – produção de remédios, geração de renda, trabalho e ensino técnico; venda de remédios; através dos seus cursos atrai visitantes gerando renda para a comunidade.
- AMVCM: Paga funcionários para trabalhos públicos.
- Saúde ambiental: o foco não   lucrativo, mas quem produz nas oficinas de trabalho, recebe pelo produto vendido, troca do lixo pelo leite em p .





Aspectos interessantes nas quatro dimensões da sustentabilidade:

- **Ecológica:**

- Escola- Oficinas meio-ambiente, parte didática ligada ao meio ambiente.
- Saúde ambiental (conscientização): reciclagem, estímulo da criatividade para a conscientização ecológica, coleta seletiva, resgate da separação.
- Energia solar – aproximadamente 50% da população.
- Manejo florestal (madeira e outros).
- Agrofloresta.
- Jardim da natureza (estudo das ciências), artesanato de sementes.
- Natureza preservada.
- Centro Medicina da Floresta: preservação do meio ambiente, uso floresta nativa, produção de remédios, reaproveitamento.
- Aproveitamento da água da chuva.
- Educação ambiental.
- Caminhos com áreas verdes, frutos e flores.
- Reflorestamento do igarapé.
- Vida alternativa, ecologicamente correta; busca da aplicação de tecnologias apropriadas (fossa seca, captação de água).





Aspectos interessantes nas quatro dimensões da sustentabilidade:

- **Visão de Mundo:**

- Oferece trabalhos espirituais direcionados as crianças e jovens da região (aprendizado dos hinos da doutrina)
- Doutrina: principal fonte de comunicação sustentável, hinos como fonte de estudo, ecletismo doutrinário.
- Conhecimento da floresta.
- Cura espiritual e material (Santa Casa).
- CMF- conhecimento das plantas/ fitoterápicos; despertar da consciência, conhecimento, estudo dos elementos, orixás.
- Saúde ambiental – conscientização de que fazemos parte do meio em que vivemos e precisamos preservá-lo se queremos viver; diminuir o impacto que os seres humanos provocam na natureza.
- Mutirão – método de organização comunitário.
- Interação escola-doutrina: aprendizado espiritual, formação do caráter;
- Compra cooperativada de produtos orgânicos: resgate da visão do Pd. Sebastião – sustentabilidade e saúde.
- União (povo unido), cooperação (povo que trabalha e vive junto).
- Aproveitamento de produtos florestais.
- Cultura de povos da floresta, convivência entre culturas.





Desafios para a sustentabilidade na comunidade:

- União do grupo
- Consciência ecológica
- Concretização das ações na matéria
- Consumo
- Comunicação positiva
- Responsabilidade
- Distribuição de renda
- Preconceito
- Progresso mal pensado
- Organização da produção
- Capitalismo selvagem
- Capacitação e fomento da agricultura ecológica e permacultura
- Reconhecimento do valor dos outros
- Conhecimento de ecologia
- Apoio técnico e à produção
- Disputas de poder – egos
- Preservação
- Correio da má notícia
- Rixas de família
- Serviços de saúde
- Apoio governamental
- Reeducação alimentar
- Energia
- Educação adequada
- Falta de harmonia
- Educação sexual
- Auto-organização
- Assistência social (política social)
- Integração – mobilização
- Foco
- Política trabalhista - trabalho (emprego) e renda
- Formação





Próximos passos:

- Trabalhos em grupos para aplicar as ferramentas compartilhadas nas oficinas nos setores escolhidos, no intervalo de tempo até a próxima oficina.
- Setores: AMVCM, Educação, Saúde Ambiental, Cultura.
- Grupos e componentes: (completar)
 - AMVCM:

 - Educação:

 - Saúde Ambiental:

 - Cultura:



A decorative graphic consisting of a spiral of watercolor brushstrokes in various colors including red, orange, yellow, green, blue, and purple, centered on the page.

ECOS da Floresta

Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade –
Comunidade de aprendizagem e prática em comunicação colaborativa

Oficina I Leste - Resultados

Maio-Junho de 2011, Vila Céu do Mapiá

Floresta Nacional do Purus, Amazonas



Participantes

Albina Luiza Autran de Mendonça Pinto (Biná), AMVCM - Conselho Disciplinar

Ana Luiza Ferreira Pinto Bomfim, Escola Cruzeiro do Céu

Antonia Mariana de Arruda, Centro Medicina da Floresta

Clarice Lima dos Santos

Damião de Arruda Gorman, Saúde Ambiental

Eliane Rodrigues

Guillermo Mario Wiederhold, Escola Cruzeiro do Céu

Helena de Sousa Silva, Santa Casa de Saúde Pad. Manoel Corrente, agente de saúde comunitária

Janacy de Sousa Silva

João Batista de Araújo Guerra, AMVCM

Kelly Cristina Raulino de Lima

Maria Carolina Rosa Araújo da Silva, Escola Cruzeiro do Céu (Geógrafa); Saúde Ambiental

Maria Concebida dos Santos Manzoni

Maria Cristina dos Santos

Maria de Nazaré Rocha de Souza, Saúde Ambiental

Maria do Socorro Ferreira de Souza, Artes

Moara Facchini Barsé, Promoção de Eventos, Pintora

Nilda Penteado, Escola Cruzeiro do Céu

Oswaldo Guimarães Carvalho, AMVCM

Paola Carolina Odorczyk, Saúde Ambiental

Rita da Silveira Andrade, Saúde Ambiental

Rosa Maria Policarpo da Silva, Centro Medicina da Floresta

Vitor Fênix Midam Rosa Teixeira



Percurso das Oficinas





ECOS da Floresta

Como a comunicação na comunidade pode contribuir para a realização da missão e dos objetivos de desenvolvimento comunitário sustentável da Vila Céu do Mapiá?

Resumo Oficina de Introdução (setembro 2010):

- Convite;
- “Montanha-russa” da criatividade;
- Construindo o “barquinho”;
- Comunicação e cultura;
- Modos de comunicação;
- Comunicação colaborativa – princípios;
- Estilos de ação e liderança;
- Círculos de diálogo comunitário;
- “Mapa” inicial da sustentabilidade no Céu do Mapiá: sonho, aspectos positivos (social, econômico, ecológico, visão de mundo); desafios; próximos passos.





Oficina 1 - Leste

Leste: Início, Visão, Sonho, Cerimônia.

Pergunta geradora: “Qual é nossa razão de existir, nosso propósito único?”

Programa:

Terça-feira, 31/05:

- Retomada, “reembarque”: revisão, contexto, princípios.

Quarta-feira, 01/06:

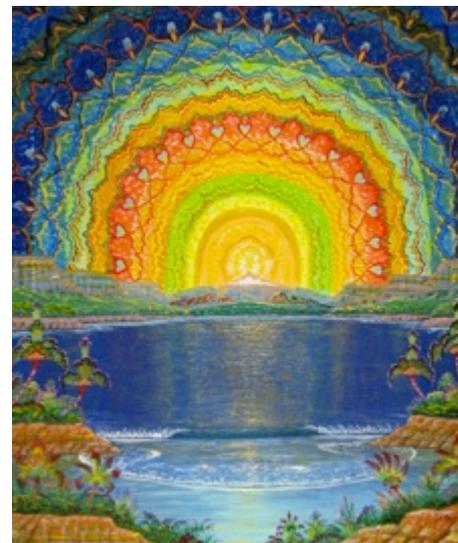
- Comunicação, Cultura, Valores.
- Visão, propósito único;
- Mapa da mudança.

Quinta-feira 02/06:

- Prática de Conselho.

Sexta-feira, 03/06:

- Ferramentas: Introdução à tomada de decisões;
- Introdução à comunicação não-violenta (CNV);
- Prática de *feedback* ou devolutiva.





“Reembarque”

Revedo os acordos: além dos acordos firmados na *Oficina de Introdução*, foram acrescentados, ainda:

- Continuidade;
- Zelo;
- Cuidado.

REVISÃO/CONTEXTO:

O que é comunicação? (chuva de ideias)

- | | | |
|-----------------------|----------------|------------------|
| - Saber se expressar; | - Palavra; | - Paz; |
| - Falar e ouvir; | - Sincronia; | - Lealdade; |
| - Ligar; | - Caridade; | - Trocar; |
| - Informar; | - Sinceridade; | - Conversar; |
| - Forma de interação; | - Confiança; | - (Re)unir; |
| - Pensar; | - Verdade; | - Amor; |
| - Diálogo; | - União; | - Comendo Juntos |
| - Compreensão; | | |



- **COMUNicação:** ação de tornar comum.
- Mesma origem de:
COMUNidade
COMUM
- **COMUNICAÇÃO** vem de **COMMUNICATIO** (momento em que monges saíam de seu isolamento para compartilharem a refeição comum).



Como nos comunicamos? (chuva de ideias)

- | | | |
|------------|----------------|----------------------|
| - Fala; | - Rezar; | - Atividades juntos; |
| - Olhar; | - Brincar; | - Calar; |
| - Gesto; | - Brigar; | - Assoviar; |
| - Dança; | - Representar; | - Teatro |
| - Sorriso; | - Expressões; | - Responder; |
| - Humor; | - Energia; | - Música; |
| - Roupas; | - Escrever; | - Chorar; |
| - Ouvir; | - Desenhar; | - Cantar. |

IMPORTANTE!

- Há formas de comunicação que só podem acontecer na presença daquilo que é comunicado.
Ex: fumaça indicando fogo; um animal que grita para avisar seus companheiros sobre a presença ameaçadora de um predador.
- Há formas de comunicação que não dependem da presença do que é comunicado, e que tem como finalidade RE-PRESENTAR, isto é, *trazer de volta à presença*, evocar aquilo que estamos RE-PRESENTANDO.
Ex: Em um dia ensolarado, posso dizer: “Ontem choveu.” Estou evocando um acontecimento que não está mais presente, para comunicá-lo.
A representação acontece principalmente pela fala, escrita, artes (teatro, música, pintura, escultura, etc.), fotografia, vídeo.



Trabalhos em grupos – revisão

Comunicação e Cultura

- A comunicação dá vida à cultura;
- A cultura define, enriquece e dá vida à comunicação

Processos de Comunicação

- Interpessoal, em grupos;
- De massa;
- Em rede.

Comunicação

- Defensiva: competição, exploração, ganha/perde;
- Colaborativa: juntos acessamos a inteligência coletiva.

Princípios da comunicação colaborativa:

- Reconhecer, honrar e acolher a diversidade de pontos de vista como riqueza;
- Estabelecer conexão através da empatia;
- Praticar a escuta ativa e não-violenta;
- Falar em primeira pessoa, não violentamente;
- Utilizar espelhamento;
- Importância da apreciação e devolutiva (*feedback*).





Comunicação e Cultura:

Conteúdo (Mensagem)

- Aquilo que comunicamos

Forma (Meio)

- Como e através de que comunicamos (ex: fala presencial, rádio,).

PRINCÍPIOS:

O que circula na comunicação? (chuva de ideias)

- Palavra;
- Informação positiva ou negativa;
- Ideia;
- Significado;
- Intenção;
- Propósito;
- VALORES: aquilo a que damos importância.

Relembrando:

Cultura

Visão de mundo
(crenças e **VALORES**)
Conhecimentos
Práticas

Valores – alguns exemplos (chuva de ideias):

- Cultura do Santo Daime: respeito, consagração, harmonia.
- Telenovela – cultura das mídias: arte, beleza, vaidade, ambição.

Como usar a comunicação na comunidade para fortalecer os valores que elegemos, favorecendo a SUSTENTABILIDADE?



Comunicação e Visão de Futuro

- **COMUNICAÇÃO E VISÃO:** As práticas de comunicação em uma comunidade são fundamentais para o compartilhamento das visões e sonhos pessoais, costurando-os e tecendo-os na visão de futuro e sonho coletivos da comunidade, e fortalecendo os valores eleitos.
- **CONFLITOS ESTRUTURAIS:** surgem quando alguns aspectos da visão ou do propósito comuns não estão explícitos; originam-se de certas omissões que podem ser evitadas através da comunicação, com a criação de oportunidades e espaços de diálogo comunitários, a fim de tecer a visão de futuro e sonho comuns.
- Em outras palavras, um conflito estrutural é fruto das expectativas não explicitadas. Por exemplo, uma pessoa pode ter uma visão sobre a distribuição e uso das terras no início do estabelecimento de uma comunidade, ou sobre o lugar e a presença de animais domésticos ou de criação; esta pessoa tende a achar, no início, que todos pensam da mesma maneira, ou de formas bem parecidas; não se cria, então, oportunidade para o compartilhamento das visões pessoais. Em um futuro não muito distante, estas diferenças em relação às visões pessoais geram vários conflitos.
- É preciso atualizar a visão coletiva de tempos em tempos, porque as pessoas mudam, e, com elas, também mudam suas visões, propósitos e expectativas.

Uma visão e um propósito claros e bem compartilhados e comunicados são um dos primeiros passos para a harmonia de uma comunidade (Gaia Education).

Identificar e registrar visão:

Registros escolhidos podem ser: músicas ou hinos; escrita; visual; arte e artesanato; marcos físicos; práticas, etc.



O que é visão? (chuva de ideias)

- Algo a ser alcançado;
- Objetivo;
- Perspectiva;
- Sonho;
- Esperança;
- Organização;
- Intuição;
- Missão;
- Ideal;
- Observação;
- Clarividência;
- Realidade;
- Espiritual;
- Inspiração.

Importância da visão em uma comunidade (chuva de ideias)

- Clareza e conhecimento por todos;
- Realização;
- Planejamento;
- União;
- Impulso;
- Molda as atividades;
- Horizonte;
- Fim.





Visão – Mapiá em 2021:

- O que precisa ser criado?
- O que queremos criar juntos?
- A inteligência coletiva conhecendo a si mesma através da visão comum do grupo.
- Equilíbrio entre idealismo e realismo.





Visão – Mapiá em 2021:

O que vemos?

- Padaria: muitos pães diariamente;
- Caminhos bem planejados e sinalizados;
- Bananal;
- Centro cultural;
- Oficina de reciclagem;
- Casa de idosos;
- Agrofloresta;
- Casa de crianças (orfanato);
- Palco;
- Consultório dentário;
- Academia de dança;
- Preservação da floresta;
- Produção de húmus;
- Parque;
- Vila desenvolvida no rumo ecológico;
- Igreja nova;
- Vila bem povoada;
- Muita horta;
- Universidade da Floresta;
- Grande viveiro de mudas.

O que precisa ser construído?

- Idem à cima;
- Estrada;
- Energia limpa;
- Cavalos como veículos;
- Centro de Recuperação;
- Planetário;
- Biblioteca.

O que queremos construir juntos?

Tudo.



Visão – Mapiá em 2021:

Valores:

- | | | | |
|----------------|-----------------|---|--|
| - Amizade; | - Alegria; | - Preservação; | - Cuidado; |
| - Caridade; | - Prosperidade; | - Solidariedade; | - Acreditar na realização; |
| - Organização; | - Educação; | - Construir junto e não
contra a natureza; | - Capacidade; |
| - Saúde; | - Paz; | - Simplicidade; | - Prazer em fazer as coisas
juntos; |
| - Ética; | - Respeito; | - Justiça; | - Respeito aos pontos de
vista. |
| - União; | - Zelo; | - Participação; | |

Conhecimentos:

- | | | | |
|--------------------------|--------------------------------------|--|---|
| - Espiritualidade; | - Psicologia (crianças e
jovens); | - Economia; | - Técnicas alternativas
(alimentação, construção); |
| - Doutrina; | - Arquitetura; | - Cura (terapias); | - Igualdade; |
| - Noções de florestania; | - Artes; | - Ecologia; | - Intercâmbio cultural; |
| - Lei da floresta; | - Agrofloresta; | - Tecnologias sociais ou
apropriadas; | - Biologia. |
| - Permacultura; | - Comunicação; | | |

Práticas:

- | | | | |
|--|--|---|--|
| - Amor ao próximo; | - Economia solidária; | - Trocas; | - Bem viver, conviver; |
| - Doutrina; | - Atividades culturais; | - Jogos Cooperativos; | - Integração de
conhecimentos e práticas; |
| - Plantio – produção de
alimentos por preço
acessível; | - Cooperativismo; | - Círculos e conselhos; | - Oficinas de reciclagem; |
| - Mutirão às segundas e
sábados; | - Medicina em geral (da
floresta, alopática); | - Continuidade e
melhoramento do que já
está acontecendo; | - Disciplina; |



Mapa sistêmico das mudanças necessárias para a realização da visão - chuva de ideias (UDALL e TURNER)

2011

TERRA

Crise ecológica, social, econômica; clima; cultura; guerras; necessidade; evolução.

Capitalismo; comodismo; ignorância; alienação; ganância; poder; consumismo; ambição; medo.

AMAZÔNIA

População da floresta; aquecimento global; pressão internacional; desmatamento; necessidade de proteção da floresta; comunidades alternativas; vontade de mais dignidade.

Fazendeiros; ambição; política; pressão internacional encoberta; ideia mal concebida de desenvolvimento; descaso; pobreza no pensamento; desamor.

CÉU DO
MAPIÁ

Novas gerações precisam de formação; Evangelho do Pad. Sebastião; Doutrina; melhora de vida sustentável; pressão internacional – Mapiá como referência; lei; crise na comunicação; crescimento: obras e famílias; FLONA; Plano Diretor.

Confusão sobre progresso; preguiça; descrença; ignorância; comodismo; falta de educação; diferença de pensamento e ideais; egos; hierarquias; falta de participação; cultura que vem de fora (TV); egoísmo; antipatias; inveja; preconceito; falta de um espaço ou âmbito de discussão sobre a comunidade; desprezo; falta de prazer em fazer as coisas; falta de ação conjunta das instituições; desunião.

ECOS DA
FLORESTA

Clareza; dúvida; falta de comunicação; vontade e necessidade de ver a mudança realizada; verdade; auto-conhecimento: toda mudança começa por dentro; progresso; falta de se reunir; desentendimento; consciência; coragem; prazer de estar junto, fazer evoluir e crescer juntos.

Cansaço; medo; desânimo; dúvida; falta de tempo; desinteresse; teimosia, rebeldia; falta de coragem; distância entre as pessoas; necessidade de se conhecer melhor, de ter mais sinceridade; falta de saúde; falta de confiança na capacidade do propósito; falta de confiança em si.

Pressões para a mudança

Resistências à mudança



Conselho

Conselho (ZIMMERMAN e COYLE) é uma prática de falar e ouvir com o coração. Através da expressão, compaixão sincera e escuta empática, o conselho inspira uma forma não-hierárquica de comunicação profunda que revela a visão e o propósito de um grupo.

É uma forma cerimonial de círculo de compartilhamento, para acessar a inteligência coletiva.

Conselho diz respeito a relações, a criar uma experiência de ligação, empatia, trabalho de grupo, confiança, boas relações, companheirismo, comunidade, e amor.

Alguns princípios fundamentais expressam o coração do conselho:

- A verdade está no centro do círculo;
- Ninguém sozinho é tão esperto ou inteligente quanto todos nós juntos;
- O todo é maior que a soma das partes;
- A saúde (do indivíduo, do círculo, da organização) está ligada à participação;
- Tudo está conectado a tudo;
- Tudo tem o seu destino;
- A confiança está ligada à a capacidade de se auto-revelar;
- Aquilo de que não temos consciência nos mantém presos;
- A defesa de um ponto de vista deve ser equilibrada com abertura e questionamento, investigação;
- Comunicação = Comunhão.

A base para o Conselho é:

- A qualidade do nosso trabalho no mundo está ligada à qualidade das nossas relações.
- A qualidade das nossas relações está ligada à qualidade da nossa comunicação.
- A qualidade da nossa comunicação está ligada à integração entre Mente, Coração, Corpo e Espírito.

INTENÇÕES DO CONSELHO

- Ouvir com o coração;
- Falar com o coração;
- Espontaneidade: não ensaiar ou antecipar sua fala.
- Considere o tempo e oportunidade para outros falarem; vá ao ponto.
- Falar o que vai servir a você, ao círculo, e ao Bem maior;
- Tudo o que for dito no círculo permanece no círculo.



Conselho - continuação

Existem algumas variações de formato para o Conselho, para necessidades diferentes, incluindo consenso, visão, resolução de problemas, resolução de conflitos, aprendizado do grupo, etc. Em todos eles, as **diretrizes básicas** são:

- Sentar-se em círculo (para empoderar os ouvintes);
- Usar um objeto falante significativo (para empoderar quem fala);
- Quando não estamos falando, ouvimos buscando compreensão (em vez de ouvir para juntar munição para a resposta);
- Não interromper (mesmo que discordemos internamente);
- Esteja presente no momento (evite ficar ensaiando a sua fala);
- Testemunhe suas próprias respostas e comentários internos e deixe-os ser até que chegue o seu momento de falar;
- Fale sucintamente e com o coração;
- Reconheça cada um dos outros como colegas, companheiros;
- Procure revelar e entender as posições e e suposições internas (especialmente as inconscientes), em vez de defendê-las ou atacá-las;
- Procure a verdade coletiva, o ponto de vista e a sabedoria do círculo, que é maior do que qualquer uma individual (incluindo a minha própria);
- Escute profundamente, escute nas entrelinhas, escute aquilo que não está sendo dito tanto quanto o que é dito, escute o que está emergindo;
- Considere tudo o que entra na atenção e consciência do grupo como parte do processo, incluindo o ambiente, as interrupções, os animais, as crianças, os sons, o tempo e as necessidades corporais (por ex, de se deitar, de beber água, etc);
- Favoreça a investigação, a vontade de aprender, no lugar da defesa do seu ponto de vista;
- Favoreça a curiosidade no lugar da opinião;
- Favoreça a compreensão e o entendimento no lugar da auto-defesa;
- Favoreça a construção da comunhão, do sentido de comunidade, no lugar de ficar buscando somar pontos em uma disputa;
- Favoreça ser verdadeiro e autêntico no lugar de estar certo;
- Favoreça a confiança no lugar da dúvida.



Conselho - continuação

Elementos do Conselho:

Objeto da fala:

- Um objeto escolhido para simbolizar as visões e intenções do grupo.
- Empodera quem está falando – somente a pessoa que segura o objeto deve falar.
- Convida à escuta profunda e empática.
- Sinaliza um começo e um fim claros para o compartilhamento de cada pessoa.
- Assegura que cada pessoa tem o tempo necessário para completar sua comunicação.
- Cria uma pausa entre os falantes, na qual o grupo pode digerir o que acabou de ser dito e se abrir para a oferta da próxima pessoa.
- Identifica o próximo falante.
- Representa, quando está descansando no centro do círculo, o pontencial sempre presente para invocar o conselho e a comunicação com o coração.
- Permite respirar e nos perguntarmos, a respeito do que estamos prestes a dizer: isso me serve? Serve ao grupo? Serve ao todo?

Papel dos Facilitadores:

- Salvaguardar a integridade do processo.
- Salvaguardar o caráter cerimonial do espaço (container).
- Estabelecer e clarear os acordos básicos antes do início.
- Encorajar o fluxo da energia do grupo.
- Renunciar à transferência para eles mesmos como líderes e retorná-la ao círculo.
- Assistir o círculo na clarificação de suas necessidades relativas às metas e organização, especialmente incluindo confidencialidade, tempo, intervalos, finalizações, etc.
- Quando necessário, convidar qualquer voz ou perspectiva que possa estar faltando.
- Voltar a questão para o grupo quando há dúvida para “o que fazer agora?”.
- Sempre que possível, pares de facilitadores (de ambos os gêneros) funcionam melhor.



Conselho - continuação

Elementos do Conselho:

Papel das Testemunhas:

- Sustentar o coração do grupo (suas melhores intenções) em sua consciência durante a sessão.
- Manter uma perspectiva relativamente sem preconceitos ou uma “visão da águia” daquilo no qual o grupo está engajado.
- Observar, e quando convidado, oferecer feedback sobre o processo e a dinâmica do grupo (em vez de sobre o conteúdo e o assunto).
- A testemunha usualmente se mantém em silêncio durante o Conselho, compartilhando apenas no final, depois que todos os participantes terminaram. A testemunha tem a palavra final – uma honra e uma responsabilidade.

Criando o espaço (container):

- Faça o espaço físico bonito, harmonioso, seguro e convidativo, antes do início.
- Assegure-se de que o espaço emocional esteja aberto, seguro e nutritivo.
- Assegure-se de que não haverá interrupções.
- Organize para que todos se sentem em círculo (a não ser que seja absolutamente impossível).
- Evite mesas de reuniões, cadeiras ou outros móveis no meio que possam ser barreiras.
- Honre o centro do círculo com símbolos e objetos significativos para o grupo.

Quando as circunstâncias, ou a erupção de questões, sentimentos ou problemas suprimidos tomam conta e mudam a agenda planejada, **siga com o que aparece**. Não negue ou finja que não está acontecendo – o que é frequentemente uma resposta instintiva. Em vez disso, acolha a mudança de rumos e considere uma oportunidade de aprendizado escondida no caos.





Conselho - continuação

Elementos do Conselho:

Aberturas:

- Marque o caráter cerimonial do processo (ex: ofereça uma intenção ou dedicação; convide o compromisso do círculo; coloque flores; e assim por diante).
- Honre a transição do “mundo real” e do dia-a-dia para o Conselho, talvez com um momento de silêncio e centramento.
- Convide qualquer processo de clareamento que as pessoas tenham necessidade para estarem totalmente presentes.
- Fazer check-ins ou um conselho breve de abertura para trazer as pessoas juntas e abrir o espaço para o compartilhamento de questões mais profundas. Check-in, ou apresentações, são muito importantes. No início de encontros e reuniões, nos damos espaço para perguntarmos: existe algo que precisa ser dito antes de avançarmos? Podem ser sonhos, intuições, “ahas”, experiências, sentimentos, relatos, etc..

Encerramentos:

- Determine as necessidades do grupo em relação aos encerramentos (ex: resumo do que foi dito? Próximos passos? Decisões? Expressões de gratidão? Etc.).
- Reconheça onde o círculo está e onde não está... Se há coisas que foram deixadas incompletas ou suspensas, reconheça; se muito foi conquistado, celebre.
- Crie oportunidade para todos, qualquer pessoa, oferecer um comentário de encerramento, talvez uma rodada final breve, ou coloque o objeto falante no centro para que as pessoas possam fazer suas falas finais, se sentirem necessidade.
- Convide as testemunhas presentes – se houver alguma – a compartilharem suas impressões neste momento.
- Marque o final do Conselho, com algum gesto cerimonial: por exemplo, uma música, um agradecimento do grupo, um cumprimento, um momento de silêncio, o que for apropriado.





Conselho - continuação

Outras observações:

- No Conselho, em geral, não analisamos. Ouvimos e nos expressamos no espaço criado através da cerimônia.
- As falas vem através de nós, para se apresentarem. Sua fala é minha fala. Muitas vezes o que eu gostaria de dizer já está sendo dito por outra pessoa.
- O Conselho modifica as imagens que temos de nós mesmos e dos outros, o hábito de classificarmos e pré-julgarmos as outras pessoas, através da oportunidade de vermos e sentirmos e de sermos vistos e percebidos.
- O Conselho oferece meios eficazes de trabalhar com conflitos, e de descobrir as necessidades mais profundas de grupos e organizações, muitas vezes não expressas. O Conselho fornece um meio abrangente para co-isionar e tomar decisões em um contexto de grupo. O Conselho nos dá suporte para entrarmos em contato com nossas histórias pessoais e coletivas.
- Quando alguém está falando por longo tempo, se repetindo, ou sem conseguir realmente ir ao ponto, primeiro perguntamos a nós mesmos: por que não conseguimos estabelecer e construir o campo e sustentar a energia apropriadamente para que isto não acontecesse? Devemos procurar sentir se o desconforto diante da fala de outra pessoa é só meu, pessoal, ou se é do grupo. Em último caso, perguntamos: “como posso te apoiar para você dizer o que precisa?”.

PRÁTICA DE CONSELHO - OFICINA LESTE – ECOS DA FLORESTA

TOM para o conselho: Nascimento, propósito, visão.

Fazer deste Conselho, deste espaço, uma oportunidade para vivenciar e compartilhar o propósito.

PROPÓSITO:

Não pensamos, mas redescobrimos.

Já está dentro de cada um de nós. Funda e forma a comunidade.

O que nos mantém juntos? Qual é a diferença que queremos fazer?



Modos de tomada de decisões

A clareza sobre os modos de tomada de decisões em um grupo é um aspecto fundamental da comunicação colaborativa. Não há um único modo de tomada de decisão correto, ou melhor do que os outros. Cada um é mais apropriado em certos contextos e situações. O importante é ter claro, em um grupo e situação específicos, qual é o modo de decisão escolhido, para evitar conflitos e triangulações.

- **UNANIMIDADE:** todos concordam com todos; não há posições divergentes.
- **AUTOCRACIA:** uma pessoa, com autoridade, toma a decisão por todos, por ter mais habilidade naquela questão específica, ou por ter sido colocada no lugar de autoridade pelo grupo (por ascendência, sabedoria, exemplo, etc.). Modo rápido de tomada de decisão, muito apropriado para situações de emergência.
- **AUTOCRACIA COM CONSULTA:** uma autoridade consulta as partes interessadas, para obter mais informações que ajudem a tomada de decisão.
- **MINORIA:** um pequeno grupo toma as decisões pelo grupo todo.
- **MAIORIA:** a decisão é tomada pela maioria das pessoas do grupo, através de votação.
- **CONSENSO:** : No consenso, procuramos nos conectar com a sabedoria coletiva do grupo. Consenso não é unanimidade; há posições e opiniões divergentes. Através do diálogo em círculo e da escuta profunda, procura-se observar para onde está fluindo e tendendo a sabedoria do grupo. Mesmo discordando, acompanhamos a decisão que está emergindo, abrindo mão das posições pessoais em benefício da coletividade; ou propomos outras alternativas a serem consideradas. Se uma pessoa discordar a ponto de não poder de forma alguma conviver com a decisão que está emergindo, ela pode bloqueá-la. O bloqueio é uma atitude séria. No processo de consenso, demora-se mais do que nas formas anteriores para se chegar a uma decisão, mas a execução da decisão é bem mais rápida, porque as pessoas estão mais envolvidas, informadas, e se sentem responsáveis pelo que foi decidido, por terem participado ativamente de todo o processo.



Devolutiva (*feedback*)

Para trabalharmos com a comunicação colaborativa, a fim de acessarmos a sabedoria e inteligência coletivas e liberarmos o potencial criativo de um grupo na direção das mudanças urgentes hoje necessárias no mundo, é muito importante criar oportunidades rotineiramente estabelecidas para dar e receber devolutivas (*feedbacks*). As impressões, imagens, e opiniões não manifestas a respeito de outras pessoas minam e enfraquecem a coesão do grupo, restando a criatividade, diminuindo ou tornando impossível a colaboração, e cortando a capacidade de realizarmos os objetivos comuns.

A devolutiva é uma oportunidade de:

- expressarmos nossa apreciação pelo grupo ou por outras pessoas, nutrindo o ânimo e a boa disposição, e fortalecendo a prática fundamental de nos apoiarmos uns aos outros.
- clarear o espaço entre as pessoas, o equivalente emocional de “rastelar” o terreno, expressando de forma não-violenta, e com maturidade, as dissonâncias, as diferenças, as impressões ou os “impactos” que a presença, as ações e as escolhas alheias mobilizam em nós.

Uma maneira eficaz de praticarmos a devolutiva é chamando um Conselho com esta finalidade, que pode ser em grupo ou apenas entre duas pessoas.

PRIMEIRO EXERCÍCIO de devolutiva: em duplas, conversamos sobre:

“algo que aprecio em você é...”



Comunicação Não-Violenta (CNV)

Abordagem e prática desenvolvidas por Marshal Rosenberg, hoje espalhada pelo mundo, como uma forma interessante de expressar princípios universais de colaboração e paz.

Alguns princípios:

- Conflitos acontecem quando o comportamento e as escolhas de outras pessoas estão em desacordo com os nossos valores.
- Assim, é preciso acessar a dimensão do que temos em comum: os valores e as necessidades fundamentais que todos os seres humanos compartilham. Esta é a dimensão da EMPATIA.
- Nós mesmos somos os únicos responsáveis pela maneira como sentimos ou reagimos. As escolhas de outras pessoas mobilizam reações e sentimentos, mas não são elas as responsáveis por tais sentimentos e reações.

SIMPATIA: Identidade



ANTIPATIA: Separação



EMPATIA: Conexão, equilíbrio



FALA na CNV:

Buscando a conexão e o centramento, acessando a dimensão da empatia:

- Partimos da observação de uma situação, dos fatos, sem julgamentos ou sentimentos, e dizemos à outra pessoa, como ponto de partida: “tal coisa aconteceu”.
- Expressamos então os sentimentos que vivenciamos naquela situação: “e isso me fez sentir...”
- Expressamos nossas necessidades, e os valores relacionados: “eu preciso de..., porque valorizo ...”.
- Fazemos então um pedido à outra pessoa: “eu te peço que...”.



Revisão e Avaliação Finais

Resumo geral da oficina a partir das impressões dos participantes (palavra ou frase que expresse o que ficou da oficina):

- Visão: A visão mostrou a prosperidade futura. Visões compartilhadas, parecidas; Antes, fizemos visualização sobre o futuro – Mapiá 2021. Desenhamos o futuro, todos juntos; primeiro falamos nos grupos, depois expressamos no desenho.
- Conselho: Algo que precisa ser construído. Realização do sonho do Pad. Sebastião.
- Devoção: A devoção me traz aqui a esta floresta para me curar e me conhecer.
- Participação: É fundamental que todos participem.
- Completo.
- Integração.
- De uma bela visão sai o conselho.
- A dinâmica apresentada favorece a participação espontânea.
- Paciência para conhecer coisas novas.
- O mundo ideal somos nós que fazemos.

Avaliação geral da Oficina Leste:

- **Palavras-chave:** consciência; libertar dos preconceitos; fortalecimento da amizade; conselho; perseverança; progresso.
- **Aspectos dignos de apreciação:** força da união; grupos; tudo; organização; participação – continuidade; aproximação das pessoas em uma situação nova.
- **O que pode melhorar:** mais tempo; pontualidade; mais lanche; melhor articulação na comunicação interna para mais participação; levar mais para a prática.
- **O que podemos fazer para melhorar:** chamar alunos e professores da escola para participarem; mais tempo; união: cada um traz uma contribuição para a merenda; mais prática e menos teoria; mais participação de lideranças estratégicas; mais práticas com exemplos mais reais e cotidianos para entendermos melhor; mais tempo e menos correria no final (todos querendo ir embora).



ECOS da Floresta

Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade –
Comunidade de aprendizagem e prática em comunicação colaborativa

Oficina 2 Sul – Resultados

Novembro-Dezembro de 2011, Vila Céu do Mapiá

Floresta Nacional do Purus, Amazonas



Participantes

Alvaro Pinasco

Ana Luiza Ferreira Pinto Bomfim, Escola Cruzeiro do Céu

Antonia Mariana de Arruda, Centro Medicina da Floresta

Claudia Arruda, Escola Cruzeiro do Céu

Cristave da Silva Ibaceta

Elizabeth Cristina Mendes

Helena de Sousa Silva, Santa Casa de Saúde Pad. Manoel Corrente, agente de saúde comunitária

Janacy de Sousa Silva

Joana Rosa Araújo da Silva, Escola Cruzeiro do Céu; Saúde Ambiental

João Batista de Araújo Guerra, AMVCM

Kelly Cristina Raulino de Lima

Leidiana Souza Sena, estudante; Saúde Ambiental

Maria Carolina Rosa Araújo da Silva, Escola Cruzeiro do Céu (Geógrafa); Saúde Ambiental

Maria Concebida dos Santos Manzoni

Maria Cristina dos Santos

Maria de Nazaré Rocha de Souza, Saúde Ambiental

Maria Irene Pereira Villarreal

Maria Letícia Souza Sena, estudante

Maria Rosa Queiroz Mendes, estudante; Centro Medicina da Floresta

Mariana Matioli,

Mirna Costa Braz Soares

Rita da Silveira Andrade, Saúde Ambiental

Rosa Maria Policarpo da Silva, Centro Medicina da Floresta

Regina Pereira, Igreja; EMFLORES

Soloína Melo

Stefane Samara

T'ai Lin Iura da Silva

Thiago Barbosa

Vicente Prafivelo



Percurso das Oficinas





ECOS da Floresta

Como a comunicação na comunidade pode contribuir para a realização da missão e dos objetivos de desenvolvimento comunitário sustentável da Vila Céu do Mapiá?

Resumo Oficina de Introdução (setembro 2010):

- Convite;
- “Montanha-russa” da criatividade;
- Construindo o “barquinho”;
- Comunicação e cultura;
- Modos de comunicação;
- Comunicação colaborativa – princípios;
- Estilos de ação e liderança;
- Círculos de diálogo comunitário;
- “Mapa” inicial da sustentabilidade no Céu do Mapiá: sonho, aspectos positivos (social, econômico, ecológico, visão de mundo); desafios; próximos passos.

Resumo Oficina 1 – Leste (maio/junho 2011):

- Pergunta geradora: **qual é nossa razão de existir, nosso propósito único?**
- Revisão e reembarque;
- Comunicação e cultura (valores, conhecimentos e práticas);
- Comunicação e visão;
- Visão: Mapiá em 2021;
- Mapa sistêmico de mudanças;
- Princípios e prática de Conselho;
- Introdução a modos de tomada de decisões;
- Devolutiva;
- Introdução à Comunicação Não-violenta;
- Avaliação da oficina.



Oficina 2 - Sul

Sul: apreciação, gratidão, crescimento, alegria.

Pergunta geradora: **“O que deve ser nutrido em mim e na comunidade, para a realização da Visão?”**

Programa:

Terça-feira, 29/11 – Sintonização:

- “Reembarque”, retomada;
- Reconectando e sustentando a visão;
- Variação de Conselho.

Quarta-feira, 30/11 – Apreciação:

- Análise do campo de forças;
- Formas de conversação;
- Variação de Conselho.

Quinta-feira, 01/12 – Mudança:

- Contexto;
- Conselho: Aquário + aprofundamento CNV;
- Prática de devolutiva.

Sexta-feira, 02/12 . Empoderamento:

- Aprofundamento poder sobre/poder com;
- Prática de consenso;
- Avaliação/encerramento

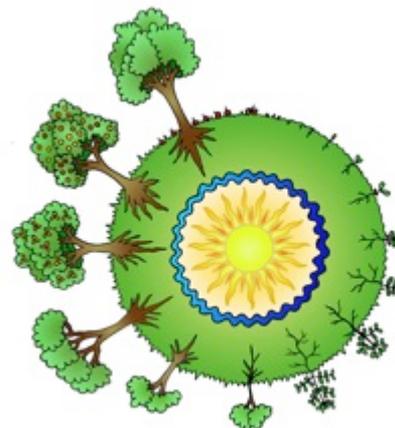
OBS: Experimentamos um pouco da qualidade de cada movimento (oficina) de nosso percurso – leste, sul, oeste, norte – em cada oficina. Nesta, através de:

Primeiro dia: entrada, reembarque;

Segundo dia: Gratidão, apreciação;

Terceiro dia; mudança;

Quarto dia: empoderamento, próximos passos.





“Reembarque”- oficina Sul

Comunidade de aprendizagem ECOS da Floresta: criar espaço e ocasião para acessar a sabedoria ou inteligência coletiva, juntamente com todas as formas de vida.

Nesta oficina **Sul**, começamos um aprofundamento. Já fizemos a Introdução; já iniciamos, no Leste, conectando com o propósito e a visão de futuro. Agora, começamos a crescer juntos, aprendendo, e retomando a visão para nos perguntarmos: **como sustentá-la e ir adiante no propósito?**

Importância da visão e do propósito: a visão e o propósito são o coração do grupo, aquilo que une e sustenta. Recorrer a eles sempre que formos planejar, tomar decisões e agir.

Importância de **sonhar**: conectar com as potencialidades.

Inspirados pela Visão, através da conexão que nos permite acessar a sabedoria coletiva, podemos agir criativamente na manifestação de novos modos de vida apropriados à comunidade e aos nossos tempos.

Neste espaço, o todo é maior em qualidade do que a soma das partes.
Ninguém é tão inteligente quanto todos nós juntos!





Campo interativo: espaço formado por todos nós, por nossa interação. Podemos aprender a “ler” o campo interativo, e trabalhar sua qualidade, sustentando a condição favorável para a manifestação da sabedoria coletiva. A qualidade do campo interativo vem da qualidade da presença de cada um, e da qualidade de nossa conexão.

A qualidade do campo interativo se modifica de acordo com o movimento que está se manifestando no círculo, por causa de nossa diversidade. Por isso, a atitude deve ser de **acolhimento**.

A liderança é circular: em dado momento, uma pessoa está focalizando; em outros, outras pessoas.

E damos então chance para o novo emergir, como semente das mudanças necessárias.



Como o novo se manifesta? A criação, nos sistemas vivos, na Natureza, se dá através das conexões na diversidade, em rede. São as conexões entre as diferenças que criam condições para a criação da Vida no mundo natural, para a manifestação das **propriedades emergentes**. Assim, também, através das conexões entre a diversidade das nossas presenças no campo interativo, criamos condições para o surgimento de soluções criativas.





“Reembarque”- oficina Sul (continuação)

Conselho de Abertura:

- Qual é o seu sonho, sua intenção, para esta oficina?
- Como está seu “tempo interno”? - Checagem
- O que você traz de presente para a roda? Uma força, uma qualidade, uma virtude, para compartilhar.
- O que você precisa transformar para estar totalmente presente?
- Há algo que precisa ser dito?

Neste Conselho de Abertura, estabelecemos o campo interativo. E nossa função daqui por diante é zelar pela sua qualidade, para que possamos ter uma boa experiência e acessarmos as manifestações criativas através da inteligência coletiva.

Revisando – Quatro intenções do Conselho:

- Ouvir com o coração;
- Falar com o coração;
- Ser sucinto;
- Não ensaiar – espontaneidade.

Prática de Escuta Profunda – *Pinakarri*: Pinakarri é uma prática dos nativos (aborígenes) australianos para silenciar a “pequena voz” interna e ouvir profundamente. Definir guardião do sino para chamar *Pinakarri* durante as práticas de comunicação, quando necessário.

Dinâmica de percepção do campo Interativo: todos andando, ocupando os espaços vazios do centro do círculo; após algum tempo, mudamos para apenas duas pessoas andando de cada vez; em silêncio, cada um percebe quando deve andar ou quando deve parar, em função dos movimentos das outras pessoas.





“Reembarque”- oficina Sul (continuação)

Sul: olhar com novos olhos

Revedo os acordos: os acordos firmados nas oficinas anteriores foram validados pelo grupo.

Revisão da última oficina (Oficina 1 – Leste) em pequenos grupos, e apresentação para novos participantes:

- Explicação/revisão sobre modos de comunicação;
- Importância da devolutiva (*feedback*) e da Comunicação não-violenta;
- Revisando modos de tomada de decisões: unanimidade, autocracia, autocracia com consulta, minoria, maioria, consenso.

COMUNICAÇÃO E COMUNIDADE

COMUNIDADE

COM: junto

MUNIS: Trocas que ligam

“Trocas ou ligações locais que nos mantém juntos.”

UMA COMUNIDADE É CARACTERIZADA PELA QUALIDADE DA COMUNICAÇÃO ENTRE SEUS MEMBROS.



Gratidão:

Pequeno exercício de gratidão:

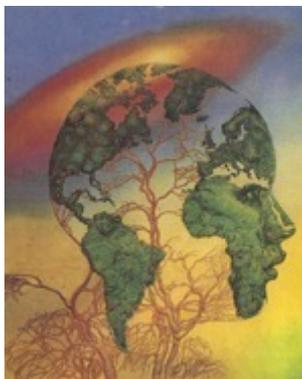
Manifestar gratidão a cada um que veio aqui hoje, deixou suas tarefas e atividades para juntos compartilharmos esta experiência e este espaço: saudação no círculo – um de cada vez, fazemos um gesto de saudação para a pessoa ao nosso lado. Esta pessoa recebe o gesto como um espelho, e transforma-o em seu próprio gesto, passando adiante na roda, para a outra pessoa a seu lado.

Exercício do passeio-espelho (JOANNA MACY):

Proporciona o aprofundamento da percepção sensorial, um renovado senso de gratidão pela vida e uma mudança de ritmo e de foco. Torna mais nítida a perspectiva da ecologia profunda e rompe a tela mental que “coisifica” e separa. Ele pode ajudar as pessoas a experimentar o mundo como seu corpo maior – e mesmo, quando usam seus olhos nos momentos especificados, a imaginar que estão olhando para um espelho. Desenvolve confiança entre os participantes e ultrapassa as palavras e conceitos graças ao contato imediato com o mundo exterior.

Formando duplas, as pessoas se revezam sendo orientadas com o solhos fechados, em silêncio.

Privadas da visão, elas agora têm a oportunidade de usar seus outros sentidos com mais curiosidade e encanto do que o normal, depositando sua segurança nas mãos de outra pessoa. Seus parceiros, guiando-os pela mão ou braço, oferecem-lhes diversas experiências sensoriais – cheirar uma flor ou folha, sentir a textura da grama ou de um tronco de árvore, os cantos de aves ou os sons de crianças brincando – sem dizerem uma só palavra. O ritmo é tranquilo, dando-se tempo para que cada contato seja plenamente registrado. De vez em quando, o guia ajusta a cabeça do parceiro, como se apontasse uma câmera, e diz: “abra os olhos e olhe no espelho”. Aqueles que estão sendo guiados abrem os olhos momentaneamente e registram a cena. Após um período de tempo, trocam-se os papéis. Ao final, comentamos as impressões geradas, conectando com a gratidão.





Reconectando e sustentando a Visão

Retomando e reatualizando o propósito – ECOS da Floresta (chuva de ideias)

Comunicação
Melhora na comunidade
Transformação
Organização
Aprender
União
Sustentabilidade
Compartilhar

Conhecer impulso
Dominar a palavra
Saber
Conviver
Responsabilidade
Proteção da floresta
Espontaneidade
Clareza

VISÃO:

Aliada:
Inspiração

Distorção:
Apego

Retomada e reatualização da Visão – Mapiá 2021 (chuva de ideias)

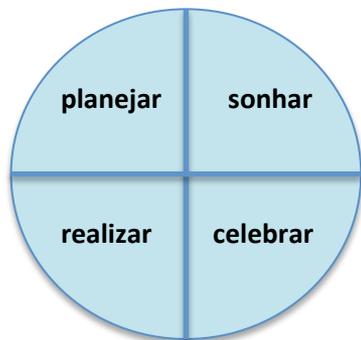
Segurança: alimentar, de vida, geral
Recuperação dos mananciais
Escola da Doutrina
Roçado comunitário
Mais oficinas
Escolas profissionalizantes: ensinar e aprender
Esporte
Energias renováveis
Melhor aproveitamento recursos alimentares (doces, etc).
Arte como elemento de cura

Horticultura
Granja
Coleta seletiva, reciclagem, aproveitamento, redução de resíduos sólidos
Apoio do governo
Políticas públicas
Intercâmbio com outras ecovilas
Práticas sustentáveis
Retomar o “Prato Raso” – comunitário
Maior envolvimento e participação
Moeda local.



Reconectando e sustentando a Visão (continuação)

Quatro fases para a concretização da Visão (segundo *Dragon Dreaming*, JOHN CROFT):



Quatro tipos de personalidades complementares, todas fundamentais para a realização da Visão:

Sonhadores – sustentam a Visão

Planejadores – organizam os planos

Realizadores – executam as ações

Celebradores - zelam pela continuidade e ânimo

Grande Virada, Transição (chuva de ideias):

Novo sistema
Passagem do velho ao novo
Intervalo de transformação
Adaptação do sistema antigo à nova sociedade
Novo valor, nova geração
Fechamento de um ciclo, começo de outro

Aprendizagem
Tempo de mudanças
Caminho para um novo tempo
Transformação interna

Descoberta de novas soluções
Novas atitudes, reeducação
Flexibilidade
Boa vontade
Mudança de valor



Pequeno exercício sobre a retomada da Visão: conectando com as gerações futuras

Em círculo, passar um gravador ou algo que o simbolize, um fala de cada vez. O “gravador” é o objeto da fala. Imaginamos que estamos preparando uma gravação que será encontrada e ouvida nesse lugar por pessoas de uma geração ou século futuro. Falando sobre escolhas e situações atuais relacionadas a nossa visão de futuro, as pessoas “gravam” mensagens pessoais para o futuro.

Conselho Apreciativo: experiências muito positivas no Céu do Mapiá

Importância da abordagem apreciativa: as perguntas que fazemos tem o poder de focar nossa atenção em uma direção específica. Por isso, é importante nos perguntarmos e nos conectarmos com os melhores aspectos de nossa experiência em grupo, comunidade ou organização, identificando os processos que funcionam bem, para construirmos a partir deles.

Conselho para compartilhamento de histórias e experiências pessoais e coletivas muito positivas, na vivência de cada um no Céu do Mapiá. Trazer a conexão com a gratidão, e nutrir o que há de melhor no sistema-comunidade, o que lhe dá vida e motiva sua existência.





Análise do Campo de Forças

O que ajuda a realização da Visão

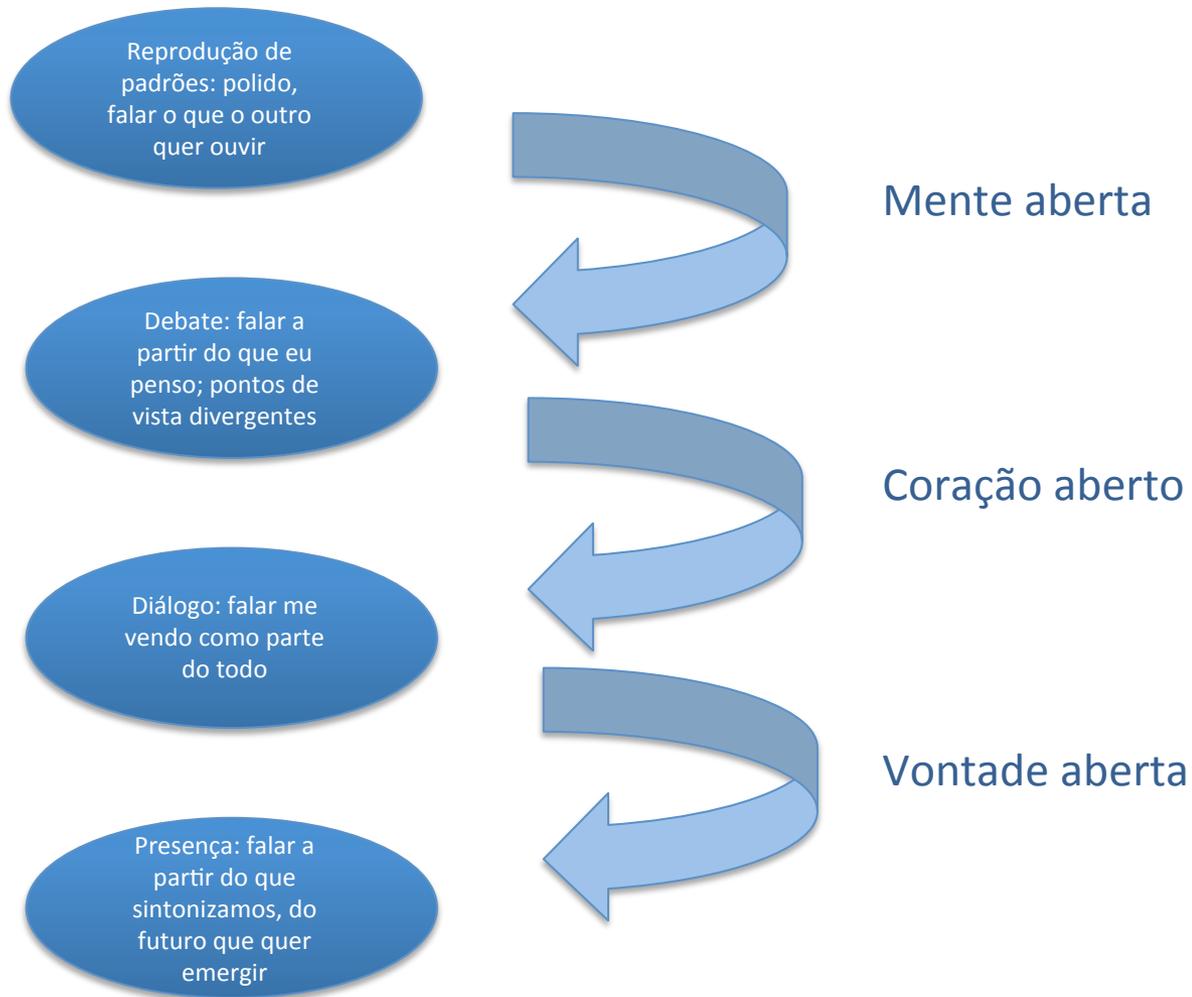
O que atrapalha a realização da Visão

- O que fazer para minimizar ou anular o que atrapalha

- 10 União ***, Daime **, espiritualidade; trabalhos comunitários; mutirão **, comunicação; anular o ego, conscientização geral; fidelidade no dia-a-dia da comunidade; boa vontade; igualdade; trabalhos oficiais; paciência e harmonia; tranquilidade e harmonia; disciplina.
- 9 Fé **, floresta **, trabalho espiritual **, colaboração; atividades em conjunto; preservação; amor; oficina de reciclagem; oficinas de artes; capacitações; boa comunicação; eventos culturais que mobilizam a organização comunitária, florais da Amazônia; Mapiá se juntar à Rede de Ecovilas. Capacitação; atividades da visão (mutirão, horta, cozinha geral, etc.); cooperação, escola, esperança, ênfase na visão, respiração profunda.
- 8 Boa vontade **: reconhecer saúde; todas as iniciativas que promovam união; esperança; cooperação, escola.
- 7 Calma; boa alimentação da terra; examinar a consciência.
- 6 Encontros Daimistas do Brasil e do Mundo no Mapiá.
- 5
- 4
- 3
- 2
- 1
- 2
- 1 Mal uso do açúcar, excesso de açúcar. – consumir mel de abelha.
- 3 Falar mal dos outros. – um esforço coletivo para uma nova atitude; falar pouco; conhecer a si mesmo antes de sair falando dos outros.
- 4 Má vontade.
- 5
- 6 Desânimo **: pessoas que não participam dos trabalhos espirituais e não tomam Daime; ignorância.
- 7 Pensamento negativo – bom humor; rebeldia – obediência; não cumprimento das leis; egoísmo; esmorecimento; falta de interesse dos moradores nos trabalhos espirituais e comunitários; ignorância – respeito ao próximo; desigualdade – divisão igualitária dos recursos; desentendimento – paciência.
- 8 Correio da má notícia *** – ver as partes positivas das pessoas, coisas e fatos; querer ser mais que o outro (jogo de poder); vaidade, orgulho; falsidade – recuperar sua amizade e fazer novas amizades; olho grande nas atividades que são desenvolvidas – prosperidade e abundância; inveja – cada um se preocupe consigo mesmo; mais participação; ego - humildade; luta pelo poder, competição – trocar pessoas de lugar, grupo, cargo, atividades; decepção; dinheiro – moeda local.
- 9 Falta de atenção e concentração em ser semelhante a Deus – fidelidade; meditação; falta de amizade – abertura para o novo, novas pessoas, novas amizades; poder; vaidade; falta de interesse dos moradores; orgulho e egoísmo; falta de educação e respeito em geral; desunião.



Formas de Conversação (Teoria U)





Formas de conversação (continuação)

Futuros emergentes

Todo

Presença:

- Fluxo Gerador;
- Criatividade coletiva;
- Escutar a partir do futuro.

Diálogo:

- Reflexão, troca;
- Posso mudar meu ponto de vista;
- Escuta empática;
- Outro você – se ver como parte do todo.

Formas de
Conversação

Partes

Reprodução de padrões:

- Falar polido;
- Cauteloso;
- Não dizer o que pensa;
- Projeções.

Debate:

- Falar “pesado”;
- Eu sou o meu ponto de vista;
- Ouvir de fora.

Padrões do passado





Cultivando a Confiança

Prática de variação de Conselho: o Aquário com espiral

Tema: Como nossa confiança se fortalece? E como se enfraquece? Compartilhamento de estórias e experiências sobre confiança.

Metodologia: são formados dois círculos concêntricos, um menor, central, e outro maior, externo. Somente os ocupantes do círculo central falam. O círculo externo apoia o círculo interno; são as “paredes” do aquário, a borda que contêm a água e os peixes. O campo interativo é a “água”, e o círculo central, os “peixes”. O círculo menor é ocupado inicialmente por aqueles que se sentem chamados a compartilhar sua fala primeiramente. Uma cadeira no círculo central é sempre deixada vazia, para ser ocupada por alguém do círculo externo que se sinta chamado a falar. Quando a cadeira vazia é ocupada, outro participante do círculo interno deve ir para o círculo externo, liberando outra cadeira, após completada a fala em curso.

Prática de devolutiva (*feedback*) com Comunicação Não-violenta

O que precisamos limpar e clarear para reestabelecermos a confiança onde ela está fraca ou não existe mais? Conectar-nos através da empatia:

Formamos pares, pessoa A e pessoa B. Cada um pensa silenciosamente em uma situação atual, que esteja sendo vivenciada junto com outra(s) pessoa(s), em que a questão da confiança é importante, e para a qual a prática de devolutiva (*feedback*) teria ou terá grande valor. A pessoa A vai se dirigir à pessoa B – que está representando uma pessoa real envolvida na situação vivenciada por A, e para quem A gostaria de oferecer uma devolutiva – usando os princípios de comunicação não-violenta, expressando-se e falando sobre:

- Fato/Acontecimento; Sentimento; Necessidade/valor; Pedido
- + Pergunta empática.

Após algum tempo de conversação, os papéis são trocados.

Escutar com o coração:

- Procurar compreensão (em vez de concordar);
- Aceitar os outros como são (em vez de corrigí-los);
- Empatia (em vez de crítica ou julgamento);
- Estar centrado (acalmar a voz interna);
- Estar presente (em vez de “se retirar” emocionalmente);
- Testemunhe suas respostas internas;
- Honre os sentimentos (seus e dos outros);
- Encontre o presente;
- Escute a alma do círculo.





Processo de consenso: exercitando a confiança na tomada de decisões

Em pequenos grupos, vamos praticar a tomada de decisão por consenso, a partir da questão sugerida: se cada grupo tivesse 30 mil reais para investir na comunidade, o que fariam?

Funções:

- Guardiã do tempo;
- Guardiã da memória;
- Guardiã da vibração;
- Guardiã do coração;

Roteiro para tomada de decisão:

- Expor o tema;
- Esclarecer dúvidas;
- Imagem (considerações, chuva de ideias, compartilhar sem avaliar ou julgar, nesta fase, entra tudo);
- Proposta (a partir da imagem: quando alguém se sente pronto, apresenta uma proposta);
- Teste para o consenso (temos consenso?);
- Esclarecimentos (se não temos, quem não pôde fluir com a maioria, esclarece seus motivos...);
- Nova proposta (..e então apresenta nova proposta. E assim sucessivamente, até atingirmos o consenso);
- Consenso.





Consenso - continuação

Convergência acontece quando há consenso.

A agenda é gerada pelos participantes e priorizada por consenso.

Ideias criativas emergem e são construídas umas sobre as outras sinergicamente.

Participantes encontram suas próprias vozes e aprendem que suas contribuições fazem diferença.

O processo constrói confiança.

As pessoas aprendem a cuidar de suas próprias vontades e necessidades.

Posições individuais podem mudar o rumo da decisão de todo o grupo.

Confiança nos outros para falar por si mesmo.

As decisões não são “gravadas em pedra”. Se alguma coisa não está funcionando bem para você, traga de novo para o círculo.

Sentimentos são valorizados.

A escuta é essencial. Quando nos sentimos ouvidos, as decisões fluem naturalmente.

Participantes são encorajados a reconhecer e expressar seus sentimentos.





Avaliação final da oficina

O que funcionou:

- CNV (comunicação não-violenta).
- Mesmo com chuva, grupo grande.
- Melhor entendimento.
- Brincadeiras.
- Aprender sempre um bocadinho.
- Reunião mais animada.
- Trocas entre gerações.
- Força dos jovens.

O que pode melhorar:

- Bastão no meio.
- Falta de intervalo e de lanche.
- Complementação na prática do dia-a-dia do Mapiá.

O que fazer para melhorar:

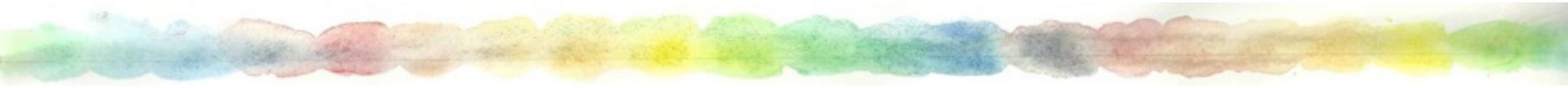
- Maior divulgação.

Pontos altos:

- Ouvir.



dreamstime.com



A decorative graphic consisting of a spiral of watercolor brushstrokes in various colors including red, orange, yellow, green, blue, and purple, centered on the page.

ECOS da Floresta

Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade –
Comunidade de aprendizagem e prática em comunicação colaborativa

Oficina 3 Oeste – Resultados

Maio de 2012, Vila Céu do Mapiá

Floresta Nacional do Purus, Amazonas



Participantes

Adir Ferreira, AMVCM

Alvaro Pinasco, Santa Casa

Ana Lucia C. Villarreal

Anaruez Moraes, CAMI

Andréa Braga de Lira

Antonia Mariana de Arruda, Centro Medicina da Floresta

Claudia Arruda, Escola Cruzeiro do Céu

Damião de Arruda Gorman, Saúde Ambiental

Felipe Simas, NEPAM-ISAVIÇOSA

Guillermo Mario Wiederhold, Escola Cruzeiro do Céu

Helena de Sousa Silva, Santa Casa de Saúde Pad. Manoel Corrente, agente de saúde comunitária

Janacy de Sousa Silva

João de Arruda Coutinho

João Batista de Araújo Guerra, AMVCM

Maria Carolina Rosa Araújo da Silva, Escola Cruzeiro do Céu (Geógrafa); Saúde Ambiental

Maria Eugênia da Silveira

Maria de Fátima da S. Melo

Maria Irene Pereira Villarreal

Mariana Matioli,

Moara Fachini Barsé, cultura

Oswaldo Guimarães Carvalho, AMVCM

Paola Caroline Odorczyk, Saúde Ambiental

R. Bartolomeu A. da S. Ibaceta

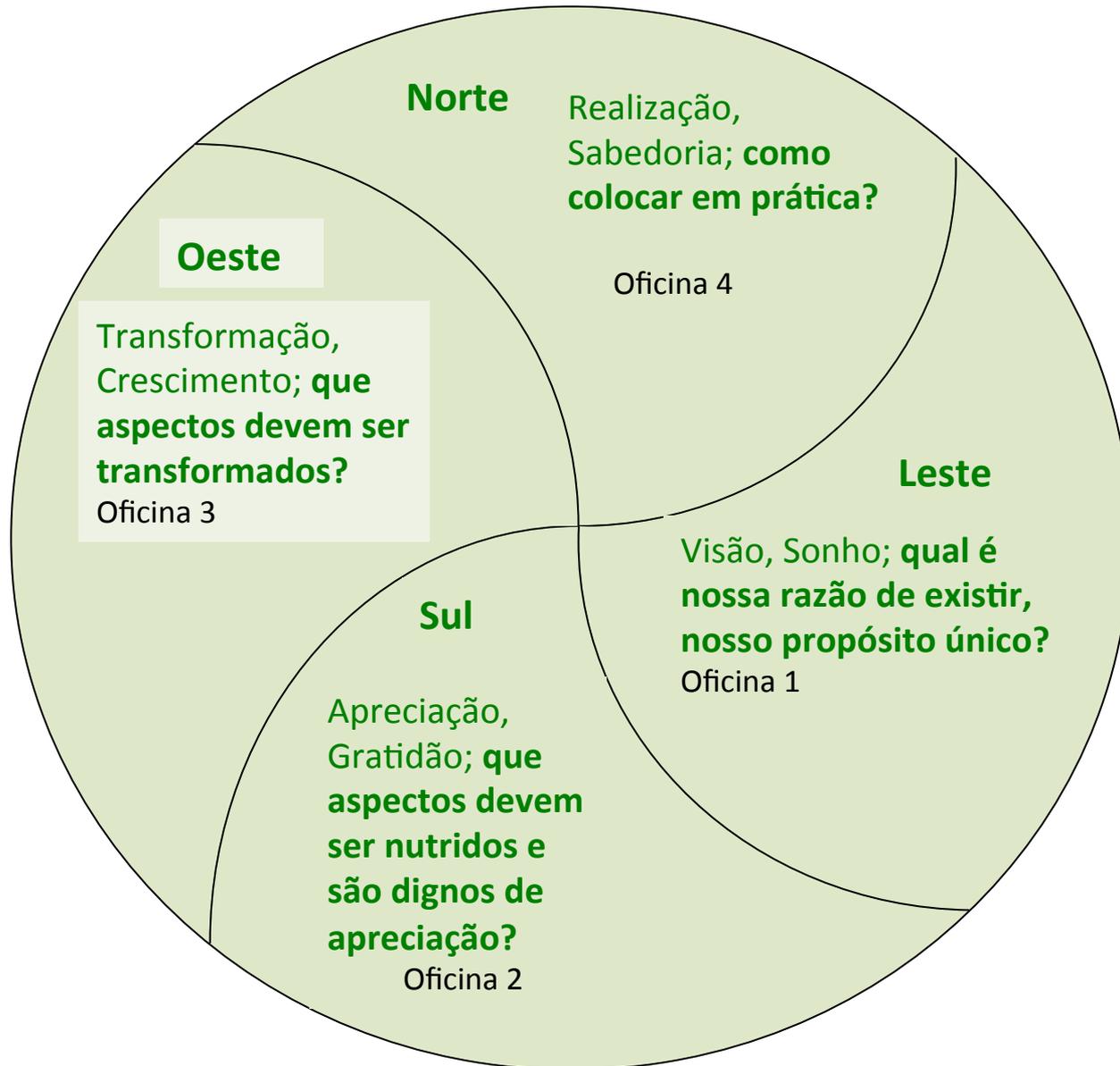
Regina Pereira, Igreja; EMFLORES

T'ai Lin Iura da Silva

Thiago Barbosa



Percurso das Oficinas





Ecos da Floresta

Como a comunicação na comunidade pode contribuir para a realização da missão e dos objetivos de desenvolvimento comunitário sustentável da Vila Céu do Mapiá?

Resumo Oficina de Introdução

(setembro 2010):

- Convite;
- “Montanha-russa” da criatividade;
- Construindo o “barquinho”;
- Comunicação e cultura;
- Modos de comunicação;
- Comunicação colaborativa – princípios;
- Estilos de ação e liderança;
- Círculos de diálogo comunitário;
- “Mapa” inicial da sustentabilidade no Céu do Mapiá: sonho, aspectos positivos (social, econômico, ecológico, visão de mundo); desafios; próximos passos.

Resumo Oficina 1 – Leste

(maio/junho 2011):

- Pergunta geradora: **qual é nossa razão de existir, nosso propósito único?**
- Revisão e reembarque;
- Comunicação e cultura (valores, conhecimentos e práticas);
- Comunicação e visão;
- Visão: Mapiá em 2021;
- Mapa sistêmico de mudanças;
- Princípios e prática de Conselho;
- Introdução a modos de tomada de decisões;
- Devolutiva;
- Introdução à Comunicação Não-violenta;
- Avaliação da oficina.

Resumo Oficina 2 – Sul

(novembro/dezembro 2011):

- Pergunta geradora: **o que deve ser nutrido em mim e na comunidade, para a realização da visão?**
- Reembarque, revisão;
- Sul: conexão com a gratidão;
- Reconectando e sustentando a visão;
- Prática de Conselho;
- Análise do campo de forças;
- Formas de conversação;
- Variação de Conselho: Aquário em espiral;
- Prática de devolutiva com comunicação não-violenta;
- Exercício de tomada de decisão por consenso;
- Avaliação da oficina.



Oficina 3 - Oeste

Oeste: transformação, mudança, crescimento.

Pergunta geradora: **“O que precisa ser transformado, que mudanças são necessárias?”**

Programa:

Terça-feira, 01/05 – Sintonização:

- “Reembarque”, revisão;

Quarta-feira, 02/05 – Apreciação:

- Interdependência e presença: exercícios e compartilhamento;
- Mudanças: exercício e compartilhamento;
- Grande Virada: compartilhamento.

Quinta-feira, 03/05 – Mudança:

- Grande Virada: exercício;
- Prática de Conselho.

Sexta-feira, 04/05 . Empoderamento:

- Comunicação e diferença na Grande Virada;
- Ganha-perde e ganha-ganha: exercícios e compartilhamento;
- Conflitos: vivência e exercício.

Sábado, 05/05 – Continuação:

- Conflitos: compartilhamento.





“Reembarque”- oficina Oeste

Oeste – aliado: interdependência (ganha-ganha); distorção: competição (ganha-perde).

Sustentando a visão e a atitude apreciativa cultivadas nas últimas oficinas (Leste e Sul), no Oeste vamos adiante nos perguntando: que aspectos em nós mesmos e na comunidade devem ser transformados para a realização da Visão de futuro? Quais são as mudanças necessárias? O que é mudar, como a mudança acontece? O que e como amadurecer na direção da realização do propósito da comunidade? E como a comunicação colaborativa, na comunidade, pode apoiar o processo da mudança?

Nosso objetivo no Oeste é potencializar a experiência de interdependência criativa, tomando consciência das dinâmicas entre o que há em comum e as diferenças, e transformando a fragmentação e a competição.

Abertura: Intenção, Boas-vindas.

Check in: tempo interno; apresentação de novos participantes; intenções pessoais para esta oficina.

Exercício de Integração: andando, alguns encontros em duplas ao soar do sino; respondendo às perguntas:

- O que sinto que precisa ser transformado em mim neste momento?
- Qual é a força que trago para esta oficina, que me ajuda a transformar o que precisa ser transformado?
- O que espero aprender, receber ou acessar durante a oficina para me ajudar a transformar o que precisa ser transformado?

Acordos: os acordos firmados nas oficinas anteriores foram revalidados pelo grupo.

Revisão:

- Exercício geral de revisão: a partir do posicionamento dos participantes em cada uma das direções correspondentes às oficinas anteriores, desenhadas no chão, visualizamos quem esteve presente em cada uma delas, e compartilhamos os principais tópicos trabalhados. Cada um disse uma palavra que resumiu sua experiência em cada uma das oficinas em que esteve presente.
- Revisão em pequenos grupos de quatro participantes.
- Em círculo, compartilhamento sobre o que mais chamou a atenção, o que ficou mais marcado da experiência nas oficinas passadas.



Reconectando com oficinas anteriores - uma palavra ou frase que resuma: sua visão de futuro para a comunidade; aspectos da comunidade dignos de apreciação (chuva de ideias):

Visão

Novo mundo, novo povo, nova era
Realização dos propósitos do Pad.
Sebastião
Sair da ilusão; sustentabilidade
Desafio
Expectativa e esperança
Evolução
União
Esperança
Melhora (emprego, luz)
Ajuste no progresso no Novo Tempo
Nova Jerusalém
Retomada da Doutrina em primeiro lugar
Harmonia, Amor, verdade e justiça
Comunidade com satisfação, todos felizes
Novo tempo, novo sistema
Educação legal, com atividades, para as crianças
Escola animada
Comunidade linda, verde, paz da floresta
Energia elétrica
Comunidade-modelo
Depois da Grande Virada, o paraíso

Gratidão

Transformação em abundância
Comunhão
Padrinho Sebastião e todos os irmãos
Doutrina
Pad. Corrente
Santo Daime
Cura
Todos nós
Floresta
Santo Daime
Todos que querem o bem da comunidade
Madrinha Rita
Mestre Irineu
Deus, pela Vida, Daime, Floresta
Mad. Cristina e toda a irmandade
Esforço da comunidade em se unir
Todos que receberam e abriram as portas
Comunidade
Pais e mães
Oportunidade de estar aqui
Existência do Céu do Mapiá e todos que vieram para cá





Interdependência e presença



Aliado no Oeste: interdependência

Exercício: Jogo de Sistemas com variações.

Círculo de diálogo: o que é interdependência? Experiências de interdependência...

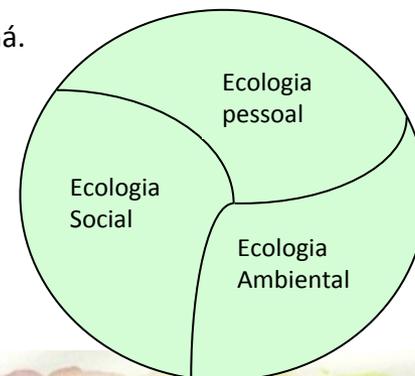
interdependência – consciência de que não somos separados, mas estamos ligados a tudo. Esta consciência está relacionada a um estado de presença. Quando estamos presentes, e sustentando a consciência da interdependência, é mais fácil acessar a sabedoria coletiva de um grupo, através das práticas de comunicação colaborativa.

Lembrando: a qualidade do campo interativo, em um grupo, vem da qualidade da presença de cada um, e da qualidade da nossa conexão com todas as formas de vida (consciência da interdependência). A prática da comunicação colaborativa é uma forma de cultivar e sustentar a consciência da interdependência. Assim favorecemos a mudança de uma visão e experiência de separação para uma visão que integra e reconhece que tudo está ligado. Esta visão integradora favorece a sustentabilidade em todas as suas dimensões, porque através dela nos conhecemos melhor (Ecologia pessoal), nos reconhecemos como parte do sistema vivo da Natureza (ecologia ambiental), e reconhecemos que todos nós estamos ligados - (ecologia social).

Visão sistêmica: reconhece a interdependência e a conexão entre tudo o que há.

O que é um sistema? (chuva de ideias)

Maneira como administra, vive, convive; Conjunto; Mudança; Organização: onde o trabalho depende de um e um depende do todo; Rede interligada de informação, cultura; Meio, começo e fim; Método; Interação.





Mudança

Exercício: em duplas, praticando a escuta ativa, cada um, na sua vez, fala sobre uma mudança significativa em sua vida, considerando as perguntas: Como foi esta mudança? Como era antes e como ficou depois? O que você aprendeu?

De volta ao círculo: **o que é mudar, o que é mudança?** (chuva de ideias)

Melhora; fazer diferente; cura; transformação; evolução; liberdade; autoconhecimento; confiança; paciência; calma; esforço; união; chegar no objetivo; crise; novas atitudes; coragem; escolha; direção; mergulho no desconhecido; necessidade; querer; determinação; perseverança; nós devemos ser a mudança que queremos ver no mundo; nova dimensão.

MUDANÇA

Muitas vezes, uma mudança necessária acontece quando a dor de mudar é menor do que a dor de ficar como está. Três formas de produzir mudança:

- Aumentar a dor do presente, de como está;
- Diminuir a dor da mudança;
- Aumentar a consciência sobre o momento presente.

Comentários dos participantes:

- aumentar a consciência: trabalho do Daime;
- mudar também de dentro para fora;
- mudar por necessidade;
- mudar naturalmente.

Uma mudança geralmente envolve a saída de nossa zona de conforto, para realizarmos nosso potencial.



Potencial



Zona de Conforto



Ferida



Grande Virada

Sociedade
de crescimento industrial

Movida pelo consumo sempre crescente de recursos; deposita resíduos e subprodutos nocivos, destruindo ecossistemas, espécies, etc, e ameaçando a sobrevivência humana na Terra – “apenas” para aumentar o lucro e riqueza de uma pequena parcela da população mundial.



Sociedade que sustente a Vida
em todas as suas formas

Opera dentro da capacidade de carga de seu sistema de suporte de vida, regional e planetário, tanto nos recursos que consome quanto nos resíduos que produz, distribuindo as riquezas de forma mais justa.

Grande Virada (JOANNA MACY): precisamos passar, com urgência, de um modelo de Sociedade de Crescimento Industrial, que destrói a Vida, para um modelo de Sociedade que sustente a Vida em todas as suas formas. Se não fizermos isso, o equilíbrio da vida na Terra e a sobrevivência da humanidade estão ameaçados pela destruição causada pelo modelo atual. Esta é a terceira Grande Virada na história da humanidade. A primeira, a Revolução Agrícola, durou séculos. A segunda, a Revolução Industrial, durou gerações. A terceira, que podemos chamar de Revolução Ecológica, precisa ocorrer no período de alguns anos. E precisa envolver não só a economia política, mas os hábitos e valores que a geraram.

Três tipos de ações, projetos e iniciativas para a Grande Virada:

1. **“Mãos”:** emergência, parar a ação destrutiva. Ex: manifestos, passeatas, ocupações, campanhas, filmes e alertas, etc.
2. **“Cabeça”:** análise das causas estruturais dos problemas e criação de novas soluções. Ex: tecnologias apropriadas (produção de alimentos, energia, gestão de água e resíduos, etc), novos empreendimentos educacionais e de saúde, economia solidária, modalidades colaborativas de moradia e convivência, comunidades e ecovilas, etc.
3. **“Coração”:** mudança de cultura, de valores, de percepção da realidade, tomada de consciência, etc.

“Assim como um câncer em contínuo crescimento acaba destruindo seus sistemas de suporte de vida ao destruir seu hospedeiro, a economia global em expansão contínua está destruindo lentamente seu hospedeiro – o ecossistema da Terra.” Lester Brown, Estado do Mundo 1998.



Por que uma Grande Virada é necessária?

Três grandes crises atuais, que intensificam a necessidade da Grande Virada:



Pico do Petróleo: o modo de vida e de desenvolvimento de nossa civilização depende do petróleo, que é um recurso não-renovável. “Pico do petróleo” é o ponto máximo de descoberta e produção. Depois que este ponto é atingido, torna-se cada vez mais difícil extrair o petróleo. Isto significa que o petróleo vai ficar cada vez mais caro e raro. Alguns especialistas apontam que o pico global do petróleo aconteceu em 2007; outros dizem que ele ainda não aconteceu. Temos que mudar com urgência nossa matriz energética.



Mudanças climáticas: a emissão de gás carbônico na atmosfera, em sua maioria proveniente da queima de petróleo, está causando mudanças no clima do planeta, com aumento global de temperatura, furacões, tempestades, inundações, secas, e derretimento de gelo no Ártico, Antártica e geleiras - o que pode causar a subida do nível dos oceanos, inundando áreas costeiras.



Crise financeira: a lógica do sistema capitalista, e as constantes manobras para maior acumulação de riqueza e renda pela minoria mais rica, tem levado a crises financeiras, que afetam sempre os mais pobres. Desemprego, dívidas, aumento constante do custo de vida, e exclusão são as consequências.

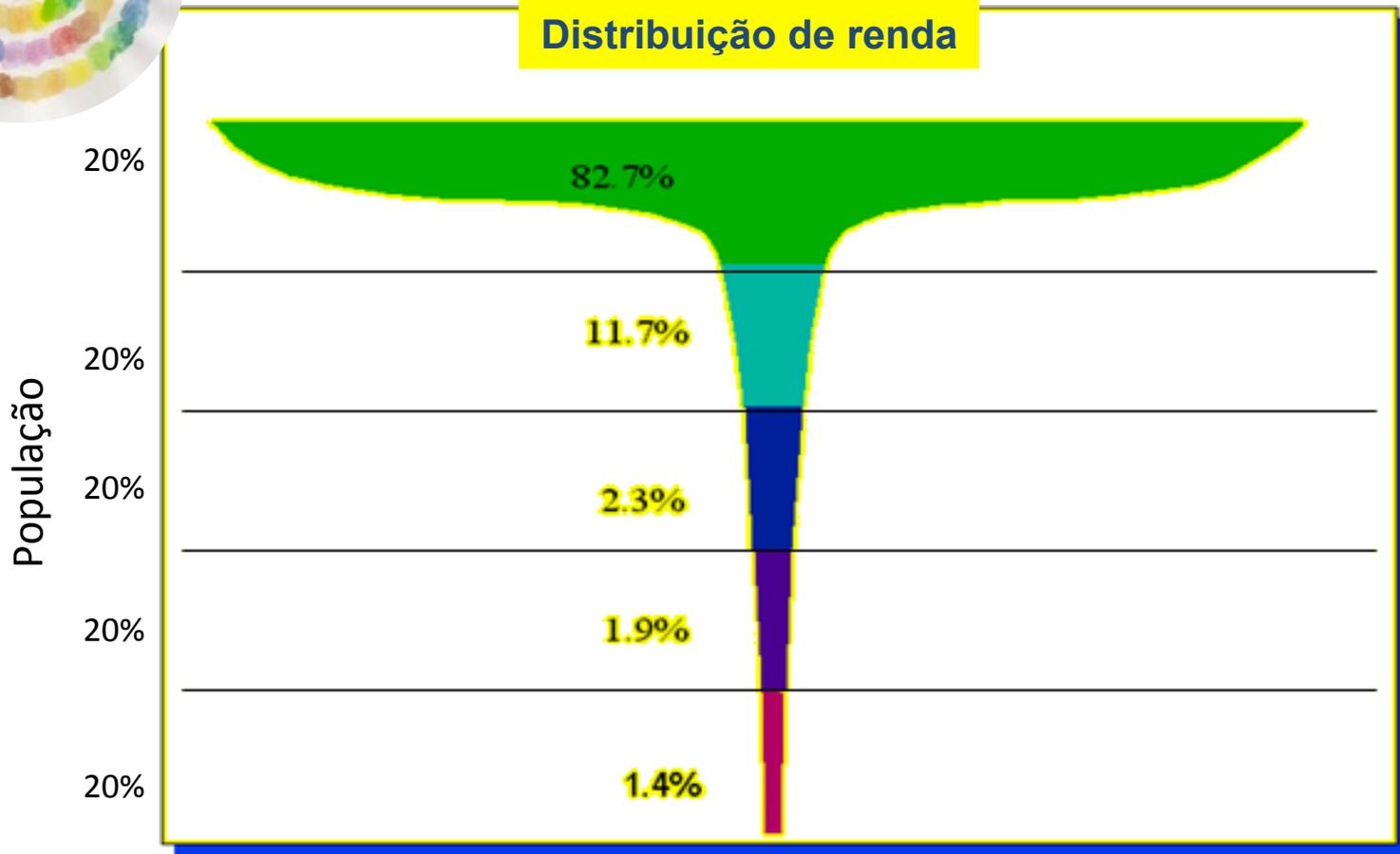


A mudança é inevitável: ou nos preparamos para ela, e aprendemos a surfar a onda; ou seremos pegos de surpresa, afogados. O que preferimos?



Desigualdade Global:

Distribuição de renda



Renda dos 20% mais ricos da população mundial

1960 – 70 x mais que os 20% mais pobres

1989 – 140 x mais que os 20% mais pobres





Por que uma Grande Virada é necessária? - continuação

World Game Institute, 1997: neste ano, foram gastos 19 bilhões de dólares em armas por semana no mundo. Segundo o Relatório de Desenvolvimento Humano da ONU, do mesmo ano, 80 bilhões de dólares dariam acesso a água limpa, serviços sociais e educação básica para os pobres do planeta durante uma década; isso equivale ao patrimônio dos sete homens mais ricos do mundo.

Sociedade de Crescimento Industrial (John Croft):

- Esta noite, 1 em cada 4 pessoas no mundo está com fome.
- Hoje, 400 mil pessoas vão morrer de fome, e 80% são crianças. Isto equivale a 280 acidentes de avião por dia; e o mundo age como se isso fosse perfeitamente normal.
- Hoje, 1 bilhão de pessoas tentam viver com menos de 1 dólar por dia.
- Outros 2 bilhões de pessoas tentam viver com menos de 2 dólares por dia.
- Hoje, existem 354 bilionários – pessoas que possuem mais de 1 bilhão de dólares cada uma. Juntos, eles tem mais dinheiro que metade da população mundial.
- Hoje, somente comprando e vendendo dinheiro, são movimentados 2 trilhões de dólares por dia.
- Se somarmos todos os produtos internos brutos de todos os países do mundo, temos 40 trilhões de dólares por ano. A cada 20 dias, estamos comprando e vendendo a Terra. Este é o grande jogo de ganha-perde do qual fazemos parte.
- Hoje, 67% da população mundial tem 5% dos recursos do mundo.
- E 7% da população mundial tem 80% da riqueza.
- Hoje, existe disponível no mundo para cada pessoa 1.3 ha de terra. Mas, em média, cada pessoa usa 1.8 ha de terra. Com o nível atual de consumo, já precisamos de um planeta e meio.
- Em 1900, a expectativa média de vida era de 28 anos. Hoje, é de 67 anos, uma grande conquista.

- O paradigma dominante no mundo neste momento é o econômico, que mede tudo em termos de dinheiro.
- Há 400 anos, 80% do que as pessoas consumiam não passava pelo mercado; 80% do que as pessoas produziam era consumido por elas mesmas.
- Em 1600, comerciantes perceberam que se separassem a produção e o consumo, ganhariam muito. E foram criadas as duas primeiras multinacionais do mundo: a Cia. Inglesa das Índias, e a Cia. Holandesa das Índias.
- Em Amsterdam e Londres, foram criados os primeiros bancos da história, que faziam lucro através de empréstimos de dinheiro.
- Em 1648, o sistema realmente começou: criaram a ideia de Estado através de lei internacional. O fim das guerras religiosas marcou o início da independência das nações através de um tratado internacional – que criou países no sentido moderno. Eram seis países, então.
- Hoje, 80% do que é consumido mundialmente passa pelos mercados; e menos de 20% é produzido e consumido pelas mesmas pessoas. E quem produz, em sua maioria, são mulheres.
- Os dois principais bens que são produzidos pelo próprio consumidor são comida e cuidado com as crianças, juntamente com cuidado com os idosos. E as duas áreas que mais crescem atualmente no mercado são *fast food*, e cuidado de crianças e idosos.
- Os últimos lugares do mundo que foram incorporados ao sistema mundial de mercado, da sociedade de crescimento industrial, nos anos 1960, foram a Amazônia (partes) e a Papua Nova Guiné. Não há mais para onde o sistema mundial se expandir, e ele depende da expansão contínua para sobreviver. A impossibilidade de expansão levará ao colapso ou à mudança.
- Até 1987, a produção de alimentos no mundo crescia mais rápido que a população mundial.
- 1960 foi o ano de maior número de descobertas de reservas de petróleo, comparado com qualquer ano antes ou depois.
- O pico do petróleo aconteceu em 2007. O preço do petróleo subiu para US\$ 150,00. Este foi o único momento na história em que o preço do petróleo aumentou, mas a produção não. Até então, quando o preço aumentava, a produção também aumentava, para que os produtores tivessem mais lucro. Mas isto não foi possível em 2007, o que acarretou uma recessão econômica.
- As emissões de carbono precisam ser reduzidas a 350 partes por milhão para estabilizar as mudanças climáticas. Se continuarmos com o atual modelo de desenvolvimento, chegaremos a 450 ppm; e as mudanças climáticas acarretarão a redução na produção de alimentos em 30%; a população mundial cairia de 9 bilhões (projeção para 2100) para menos de 5 bilhões, e a expectativa de vida seria reduzida de 67 para 21 anos.
- Temos que passar de 6.8 toneladas de carbono por pessoa, para 2 t de carbono por pessoa, com urgência.





Grande Virada - continuação

“Não podemos resolver um problema usando o mesmo modelo de consciência que o criou.” (Einstein)

Precisamos mudar os modelos de consciência, para resolvermos os problemas atuais – isto é essencial para a Grande Virada.

John Croft: As estruturas hierárquicas, que hoje detém o poder, a autoridade e a legitimidade, não tem capacidade de resolver problemas; e as redes invisíveis que tem capacidade de resolver problemas não tem o poder, a autoridade ou a legitimidade. Mas esta situação de poder duplo não dura muito tempo.

O mais importante a fazer agora é fortalecer o sentido de comunidade, porque nossas vidas dependem disso. Rua por rua, cidade por cidade.

Sete passos para tratamento dos problemas, para a Grande Virada:

- Construir comunidade;
- Simplificar – diminuir a complexidade, para nos dar mais tempo e aumentar a qualidade de vida;
- Maximizar a criatividade, liberar o gênio criativo coletivo, numa escala jamais vista antes, a ponto de fazer a Renascença parecer um piquenique;
- Não violência: em tempos como estes, a tendência é o aumento da violência. E a única forma de combater a violência é com a não-violência, através de jogos ganha-ganha.
- Preservar a diversidade de conhecimentos, contra as superstições;
- Espiritualidades inclusivas que tragam de volta o sentido do mundo como sagrado, centradas na natureza;
- Criar um sistema financeiro e econômico que apoie os outros passos.





Céu do Mapiá na Grande Virada

Exercício: O círculo duplo (Joanna Macy)

Participantes sentados em dois círculos concêntricos, um diante do outro. Os participantes do círculo externo falam por si mesmos; os do círculo interno são humanos de uma geração futura, apenas ouvem, e se movem no círculo, posicionando-se em frente a uma nova pessoa a cada pergunta feita pelo facilitador. Os humanos do futuro vieram dialogar com os humanos do presente, e fazem algumas perguntas, “telepaticamente”, através da voz do facilitador: como é viver no tempo da Grande Virada, no Céu do Mapiá? Quais foram suas primeiras providências para trabalhar pela Grande Virada? Onde você encontrou coragem e ânimo para continuar a trabalhar pela Grande Virada?

Céu do Mapiá na Grande Virada (comentários a partir do compartilhamento do conteúdo e do exercício do círculo duplo):

- Padrinho Sebastião e Padrinho Corrente já advertiram sobre a escassez de petróleo no futuro.
- Padrinho Sebastião falou também que ia chegar um dia em que o dinheiro (papel-moeda) não ia valer mais nada.





Prática de Conselho

Tema: como mudar o que precisa ser mudado na comunidade?

Antes: Sintonização: como quando tocamos instrumentos em conjunto, é preciso estarmos afinados para trabalharmos juntos. A sintonização é uma prática para começar qualquer encontro, reunião, trabalho conjunto (mutirão, etc.): marcar a passagem da experiência “lá de fora” para a do grupo; focar no momento presente, tecer as expectativas de todos nós juntos, sustentando a intenção ou o propósito. Para sintonizar, várias possibilidades: silêncio, escuta profunda ou concentração; visualização; intenção ou dedicação; checagem; música ou hino, etc.

Durante (colheita dos principais temas compartilhados):

- Escola integrada das crianças.
- Trabalho de crianças com frequência.
- Estimular crianças e jovens a valorizarem as riquezas da floresta, e a Doutrina.
- Vencer o medo e a dúvida com coragem e certeza.
- Nova educação, reeducação de acordo com o que o mundo está pedindo; trabalhar material e espiritualmente.
- Riqueza da floresta: valorizar a cultura tradicional da floresta, junto com a Doutrina.
- Trabalho de crianças na Santa Casa aos domingos.
- Mais vivência para as crianças; arte.
- Vivências para as crianças na Floresta, com Daime, hinos, arte, estória, bastão da palavra – puxadas pela Escola.
- Reeducação-nos, os adultos.
- Mudar os adultos.
- Transformar o correio da má notícia, afirmando o correio da boa notícia.
- Ouvir os hinos, ser mais amigo, paciente.
- Aumentar a consciência, na comunidade, sobre a necessidade de mudança.
- Trabalhar em grupo.

Depois: o conselho foi seguido de uma rodada para comentários de “testemunhas”, ou seja, uma rodada sobre o processo do conselho recém vivenciado.





Comunicação e Diferença para a Grande Virada

A visão de mundo da Sociedade de Crescimento Industrial vê a realidade em termos de entidades separadas que se relacionam de forma hierárquica e competitiva. As diferenças são compreendidas como **separação**. Logo, o poder é experimentado como dominação: poder sobre, ganha-perde.

Indivíduos separados

Para a Grande Virada, é preciso uma visão de mundo que reconheça a interdependência de todos os fenômenos, que veja as diferenças como modulações e formas de expressão, não separadas, ligadas pelo que há de comum - que se **comunicam**. O poder é então entendido como mútuo e sinérgico, proveniente da interação e gerador de novas possibilidades e capacidades.

Fluxos de relacionamento

Práticas e processos de comunicação colaborativa para potencializar esta mudança de visão de mundo – para fortalecer a experiência e a visão da conexão, da interdependência.

Comunicação efetiva – equilíbrio entre identidade e diferença:

- Quando uma mensagem chega até nós cheia de novidades, de diferenças, de elementos que não compreendemos, não há comunicação – há apenas **ruído**. Ex: fala em outra língua, ou cheia de palavras ou referências que não compreendemos.
- Quando uma mensagem chega até nós só com aquilo que já conhecemos, também não há comunicação, porque não há nada novo – há apenas **redundância**.

Comunicação efetiva (chuva de ideias):

Verdade; respeito ao ponto de vista do outro; saber escutar; tolerância; lealdade; humildade; coerência; atenção; paciência; educação; harmonia; mesma linguagem; união; amizade; honestidade; igualdade; diferença.





Lembrando: a qualidade do nosso trabalho no mundo está ligada à qualidade das nossas relações.
A qualidade das nossas relações está ligada à qualidade da nossa comunicação.
A qualidade da nossa comunicação está ligada à integração entre corpo, mente, coração e espírito.

Comunicação efetiva e não-violenta: estabelecer conexão através da EMPATIA ≠ simpatia ≠ antipatia

Uma boa comunicação depende da conexão, da ligação.

Comunicação genuína: ir além da experiência de separação. Brota da experiência de conexão. Através desta conexão, acessamos a sabedoria coletiva e os conhecimentos e práticas que vão realizar plenamente nossa visão de mundo, melhorando nossas condições de vida na Grande Virada.

ECOS da Floresta (chuva de ideias):

- Vários elementos diferentes, assim como na floresta, que se comunicam, e isso enriquece a comunicação.
- Certa ideologia, pensamentos, em comum.
- Experimento para ativação da Grande Virada no Céu do Mapiá.
- Ferramenta que, se bem utilizada, pode dar vários frutos.
- Mensagem para um novo tempo e novo sistema.
- A voz do deserto que está na Floresta.
- Preparação para o novo tempo.
- União dos corações para o bem de uma pequena nação.



ECOS da Floresta: criar espaços e oportunidades para vivenciarmos a presença, a conexão e a comunhão, transformando a experiência de separação, para acessar a sabedoria coletiva e experimentar novas formas de comunicação que podem surgir daí, na direção de soluções criativas para a Grande Virada.



Na natureza, a criação acontece através da conexão entre as diferenças. “Propriedades emergentes” são as que surgem quando as diferenças se conectam. Ex: a água é formada por oxigênio e hidrogênio. Quando sozinhos, nenhum destes elementos possui as propriedades da água. Estas que só surgem quando os elementos se juntam, se combinam. O Todo é mais do que a simples soma das partes.

Também assim entre as pessoas (nos “sistemas sociais”): a criação do novo, a liberação da sabedoria coletiva, fundamental para a Grande Virada, acontece quando conectamos e ligamos as diferenças – quando pessoas diferentes se juntam e se combinam, em grupos ou comunidades, e o todo é mais que a soma das partes.

Mas e quando o sistema está disfuncional, quando ele não funciona? Muitas vezes um grupo ou uma comunidade se transforma em um “espaço destrutivo de anti-emergência” (OTTO SCHARMER), isto é, em um ambiente que não favorece a criação, a vida – porque as diferenças geram conflitos e trazem desunião. Aí é preciso encontrar formas de conectar as pessoas e valorizar as diferenças, os diferentes pontos de vista, as diferentes visões e experiências, como riquezas – porque é através da combinação das diferenças que o novo pode surgir. O que eu preciso, o outro traz. O que eu não vejo, o outro me mostra. O que eu preciso trabalhar em mim, o outro me ensina.

Como combinar as diferenças para liberar a sabedoria coletiva?

As práticas de comunicação colaborativa – como os encontros do ECOS da Floresta – são formas de nos conectarmos uns com os outros, e sustentarmos a visão do grupo ou comunidade como um sistema, em que todos estão ligados com todos: o que acontece a uma pessoa, afeta as outras.

Co-criação com a natureza: este estado de conexão facilita a co-criação com a Natureza. Através da consciência da nossa ligação com ela, com a Terra, estudamos e reconhecemos as formas como ela funciona, e facilitamos seus processos, contribuindo como parte do sistema vivo, natural. Ex: tratamento para limpeza da água usando plantas.

Criação contra a natureza: acreditando que somos separados da Natureza, produzimos para resultados rápidos, desconsiderando as consequências para os sistema natural. Neste caso, tratamos a Natureza como propriedade, como recurso, como se não fôssemos parte dela. Ex: uso de agrotóxicos.

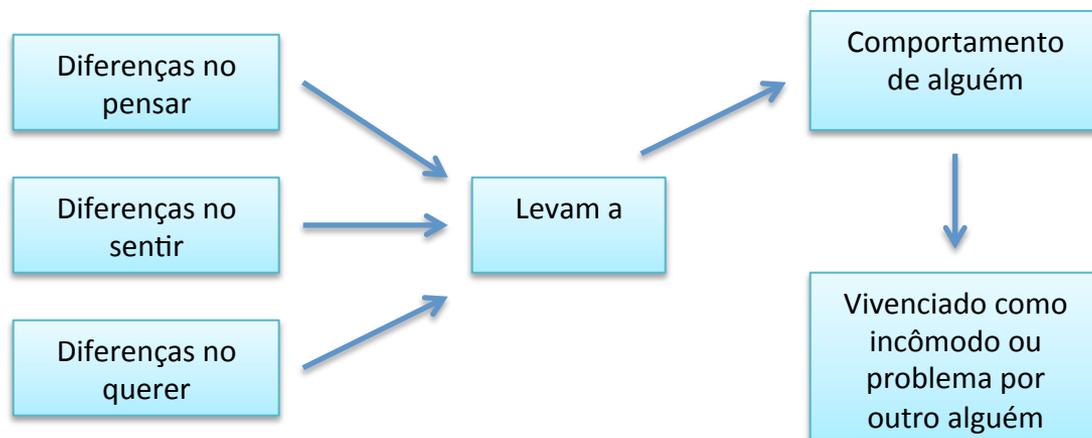


Conflitos

Todos os conflitos tem na sua origem diferenças. Mas nem todas as diferenças significam conflitos. Ter diferenças é muito natural, e elas são necessárias para a vida e o desenvolvimento. Assim, existe o dia e a noite, o verão e o inverno, o calor e o frio, a inspiração e a expiração, sono e vigília, nascimento e morte. Ter diferenças não significa necessariamente ter conflitos. Tudo depende da forma como as pessoas lidam com as diferenças e como elas a vivenciam.

Conflitos surgem quando experimentamos as diferenças como separações e oposições. Podemos encarar os conflitos como oportunidades de aprendizagem e crescimento, praticando processos que nos ajudem a atravessá-los.

Conflitos em geral apontam para as nossas sombras.





Diferentes atitudes em relação a conflitos:

FUGIR

FLUIR

LUTAR

Assertividade
Diferenças são vitais

FUGIR

Receio de conflitos

- retirada, fuga, defensiva, medo; raiva e emoções reprimidas; diferenças ocultadas
- relações formais; distanciamento
- pessoa menospreza-se e põe seus interesses abaixo dos dos outros



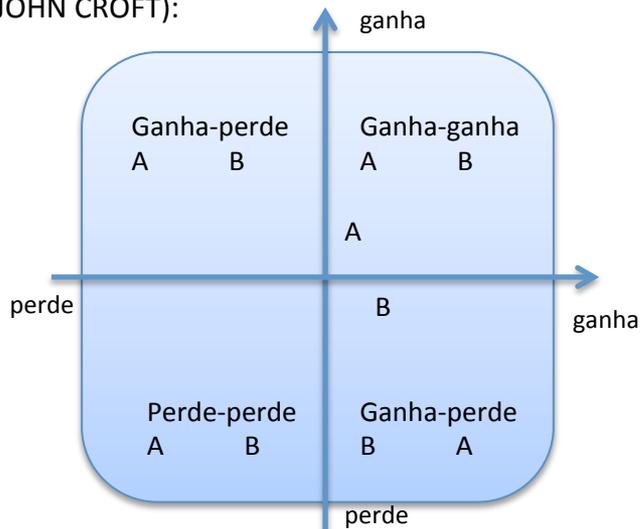
LUTAR

Vontade de brigar

- ofensiva, agressão, diversão em confrontações, emoções vividas e mostradas; diferenças são públicas
- relações informais; confrontações
- pessoa atropela os outros, machuca e ofende, é valentona e arrogante



Para fluir e ter uma postura assertiva em conflitos, é preciso passar da competição (jogo ganha-perde) para a colaboração, com base na consciência da interdependência (jogo ganha-ganha) (JOHN CROFT):



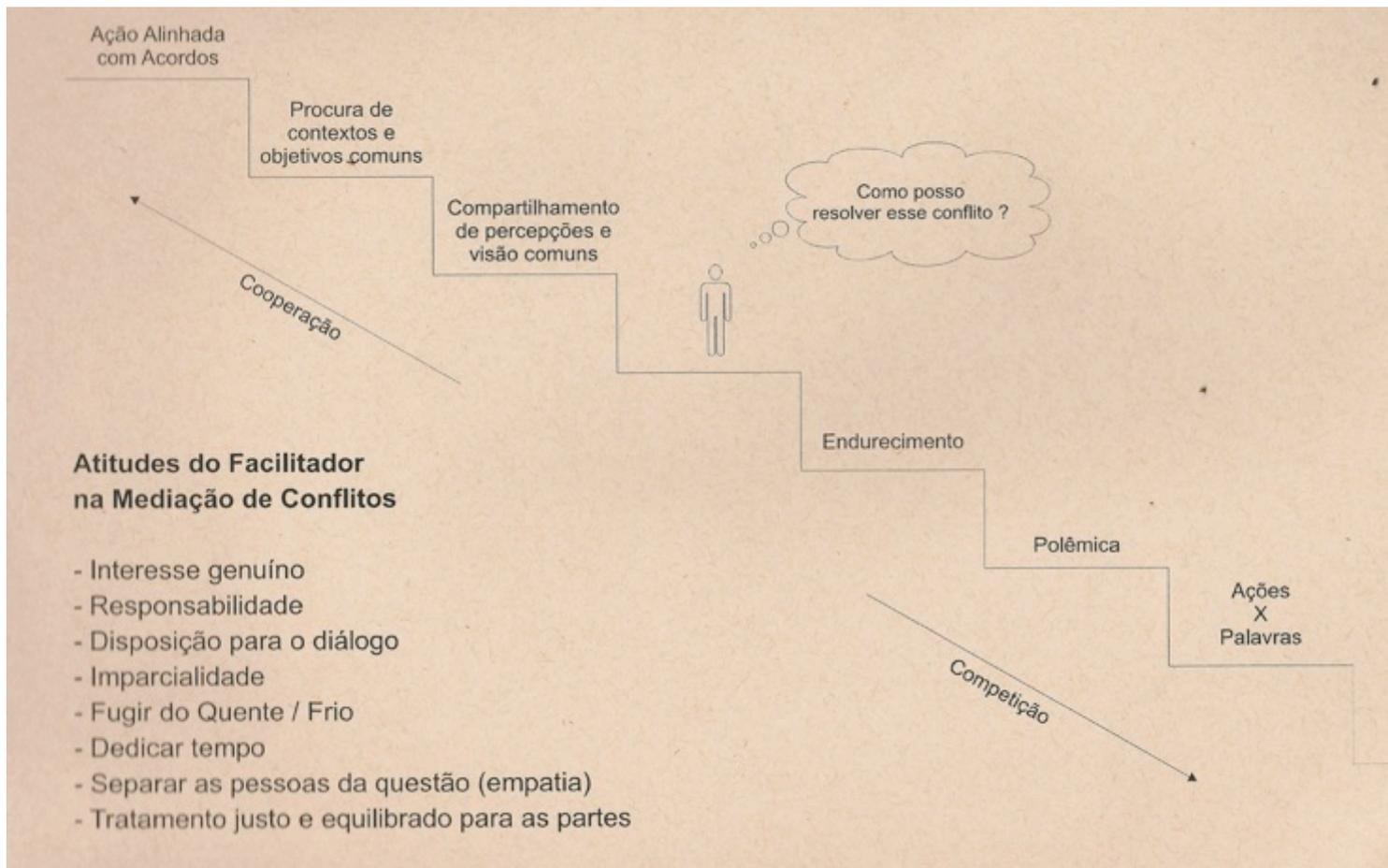
FUGIR	FLUIR	LUTAR
SUBMISSO, receio de conflitos	ASSERTIVO, habilidade em conflitos	AGRESSIVO, vontade de brigar
Conflitos desperdiçam energia; melhor evitar	Transforma agressões em energia positiva	Em conflitos eu percebo e afirmo a mim mesmo
Conflitos abertos destroem muita coisa desnecessariamente	Conflitos ajudam a livrar-se do convencionalismo	Somente a partir do caos pode surgir algo verdadeiramente novo
Conflitos só aprofundam os contrastes. No fundo, diferenças não têm solução.	Diferenças são vitais; trabalhar as diferenças enriquece a todos.	Consenso é frequentemente uma ilusão, pois “a guerra é a origem de todas as coisas”.

Fonte: Programa Germinar, Instituto Ecosocial.

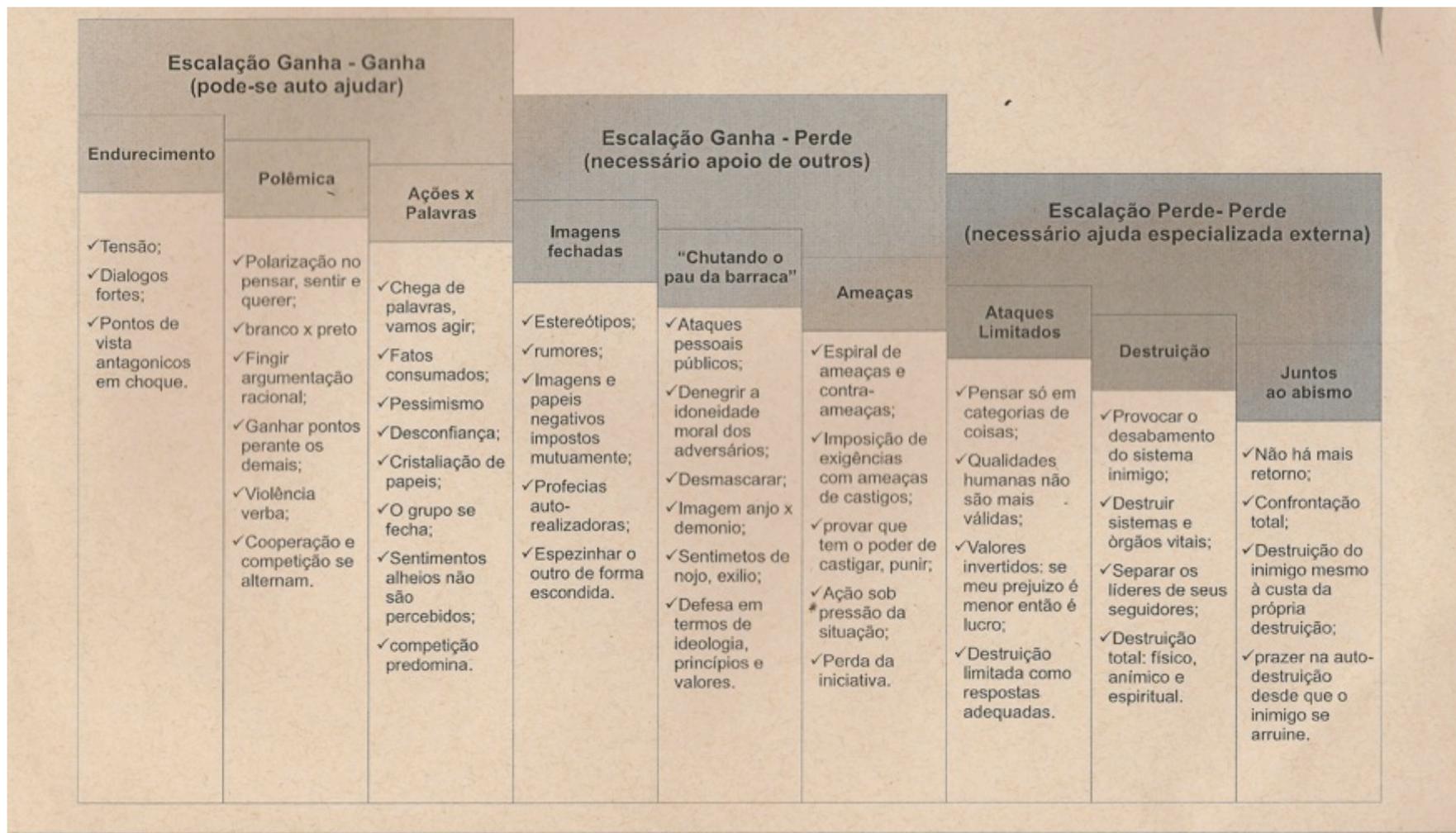




Escalada de conflitos



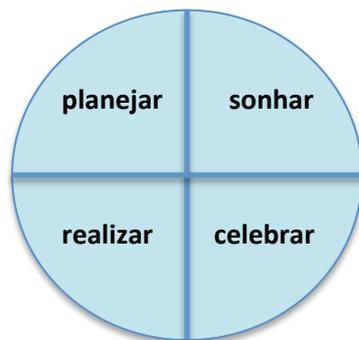
Fonte: Programa Germinar, Instituto Ecosocial.



Fonte: Programa Germinar, Instituto Ecosocial.



Lembrando: no ganha-ganha, reconhecemos pelo menos quatro tipos de personalidades em um grupo ou comunidade, e aprendemos que todas são necessárias para a realização de nossos sonhos e projetos, porque cada uma traz o que as outras não têm (segundo *Dragon Dreaming*, JOHN CROFT):



Quatro tipos de personalidades complementares, todas fundamentais:

Sonhadores – sustentam o Sonho, a Visão

Planejadores – organizam os planos

Realizadores – executam as ações

Celebradores - zelam pela vibração, ânimo, continuidade.

Exercícios sobre Conflito:

- Em duplas, um de frente para o outro, pés direitos juntos e encostados um no outro pela parte de fora, mãos direitas dadas. Nosso objetivo é desestabilizar o “oponente”. Depois de alguns momentos tentando alcançar este objetivo, nova instrução: o objetivo ainda é o mesmo, mas agora não vamos oferecer resistência. Volta à roda e conversamos sobre como foi o exercício. Explorar a relação desta experiência com os conflitos reais do dia-a-dia.
- Com argila, em duplas. Pensamos em uma situação de conflito em que estivemos envolvidos, e refletimos sobre as perguntas: o que foi ruim para nós? Quais foram as diferenças experimentadas? Qual foi a nossa parte de sombra envolvida neste conflito? Procuramos representar este conflito moldando-o no barro. Após o tempo determinado, mostramos o que foi moldado à outra pessoa. Usando os princípios da comunicação não-violenta, contamos a ela sobre esta situação de conflito, as diferenças envolvidas, o que aprendemos ou deveríamos ter aprendido, etc. Cada um fala na sua vez, o outro só pratica a escuta profunda. Após o tempo determinado, transformamos o barro moldado em uma nova forma, agora que represente as qualidades que queremos atingir ou expressar como resultado da oportunidade de aprendizado que foi ou é este conflito. Compartilhamos também com a outra pessoa.



Avaliação final da oficina

Pontos fortes:

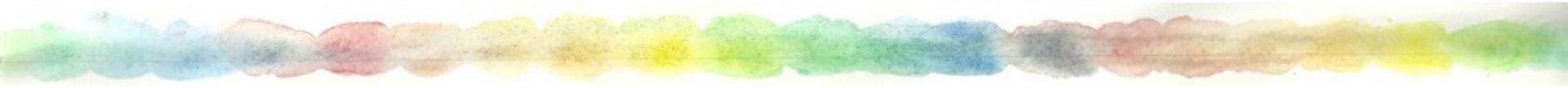
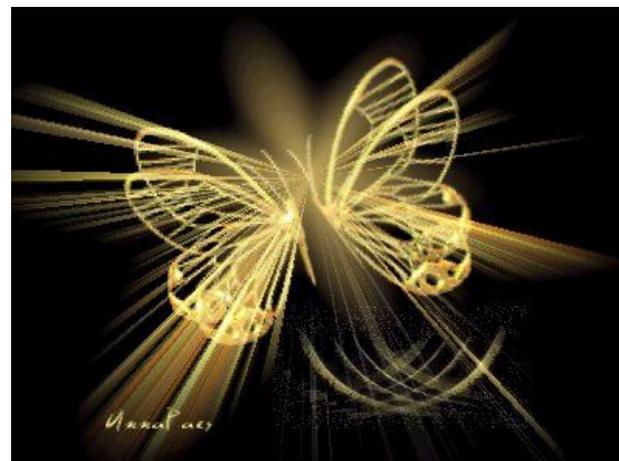
Dinâmica seres do futuro; check in; merendas; Grande Virada.

Pontos fracos (o que pode melhorar):

Assiduidade do grupo; participação; mais prática para compartilhar os conteúdos; pouco tempo; todo dia é cansativo.

Como melhorar? Sugestões:

Variar o lugar: na natureza, igarapé; aplicar conselho em algum setor ou reunião que já vá acontecer; grupo fazer intervenções sobre a Grande Virada, na comunidade (cartaz, globo, recados, livros e material, filmes, mural na Escola); vivência na Escola; trabalho – Conselho com Daime para o grupo; reuniões periódicas do grupo; combinar e dividir merenda: cada dia X pessoas trazem a merenda; confraternização no último dia.



A decorative graphic consisting of a spiral of watercolor brushstrokes in various colors (red, orange, yellow, green, blue, purple, pink) that fills the background of the slide.

ECOS da Floresta

Estudos de Comunicação para a Sustentabilidade –
Comunidade de aprendizagem e prática em comunicação colaborativa

Oficina 4 Norte – Resultados

Julho de 2012, Vila Céu do Mapiá

Floresta Nacional do Purus, Amazonas



Participantes

Adir Ferreira, AMVCM

Alvaro Pinasco, Santa Casa

Ana Lucia C. Villarreal

Anaruez Morais, CAMI

Francisca Corrente

Guillermo Mario Wiederhold, Escola Cruzeiro do Céu

Helena de Sousa Silva, Santa Casa de Saúde Pad. Manoel Corrente, agente de saúde comunitária

João de Arruda Coutinho

Jonathan Lowell

Maria Carolina Rosa Araújo da Silva, Escola Cruzeiro do Céu (Geógrafa); Saúde Ambiental

Maria Eugênia da Silveira

Maria Irene Pereira Villarreal

Mariana Matioli,

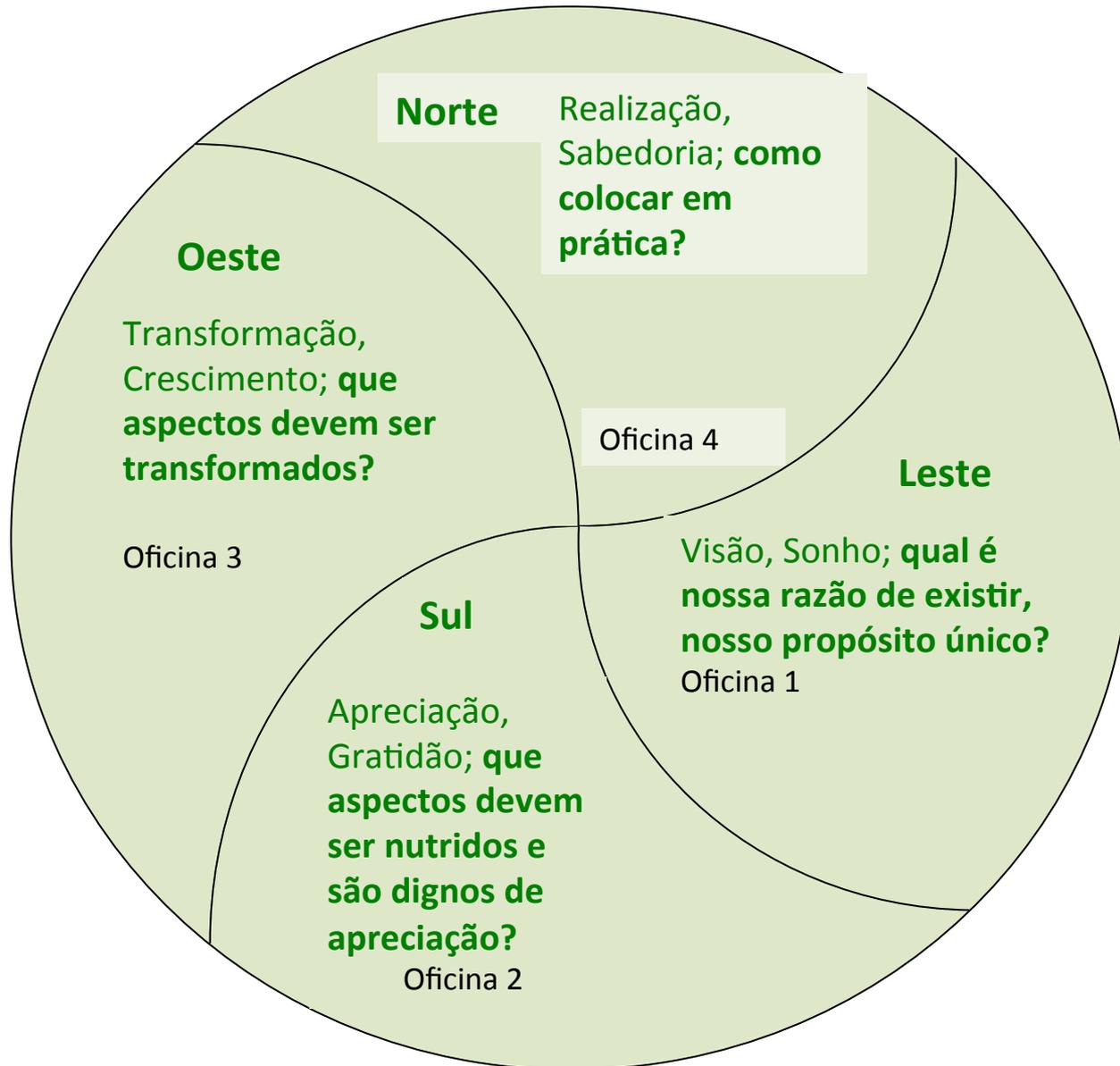
Paola Caroline Odorczyk, Saúde Ambiental

R. Bartolomeu A. da S. Ibaceta

Rita da Silveira Andrade, Saúde Ambiental



Percurso das Oficinas





Ecos da Floresta

Como a comunicação na comunidade pode contribuir para a realização da missão e dos objetivos de desenvolvimento comunitário sustentável da Vila Céu do Mapiá?

Resumo Oficina de Introdução (setembro 2010):

- Convite;
- “Montanha-russa” da criatividade;
- Construindo o “barquinho”;
- Comunicação e cultura;
- Modos de comunicação;
- Comunicação colaborativa – princípios;
- Estilos de ação e liderança;
- Círculos de diálogo comunitário;
- “Mapa” inicial da sustentabilidade no Céu do Mapiá: sonho, aspectos positivos (social, econômico, ecológico, visão de mundo); desafios; próximos passos.

Resumo Oficina 1 – Leste (maio/junho 2011):

- Pergunta geradora: **qual é nossa razão de existir, nosso propósito único?**
- Revisão e reembarque;
- Comunicação e cultura (valores, conhecimentos e práticas);
- Comunicação e visão;
- Visão: Mapiá em 2021;
- Mapa sistêmico de mudanças;
- Princípios e prática de Conselho;
- Introdução a modos de tomada de decisões;
- Devolutiva;
- Introdução à Comunicação Não-violenta;
- Avaliação da oficina.



Resumo Oficina 2 – Sul (novembro/dezembro 2011):

- Pergunta geradora: **o que deve ser nutrido em mim e na comunidade, para a realização da visão?**
- Reembarque, revisão;
- Sul: conexão com a gratidão;
- Reconectando e sustentando a visão;
- Prática de Conselho;
- Análise do campo de forças;
- Formas de conversação;
- Variação de Conselho: Aquário em espiral;
- Prática de devolutiva com comunicação não-violenta;
- Exercício de tomada de decisão por consenso;
- Avaliação da oficina.

Resumo Oficina 3 – Oeste (maio/junho 2012):

- Pergunta geradora: **o que precisa ser transformado, que mudanças são necessárias?**
- Reembarque, revisão;
- Interdependência e presença;
- Mudanças;
- Grande Virada;
- Prática de Conselho;
- Comunicação e diferença na Grande Virada;
- Conflitos;
- Ganha-ganha e ganha-perde.
- Avaliação da oficina.





Oficina 4 - Norte

Norte: colheita, amadurecimento, realização, sabedoria.

Pergunta geradora:

“Como colocar em prática? Quais são os frutos que queremos ver maduros e colher?”

Programa:

Terça-feira, 17/07:

- “Reembarque”;
- Importância da “colheita” nos diálogos;
- Refazendo nosso percurso.

Quinta-feira, 19/07:

- Prática de Conselho;
- Frase-síntese;
- Processos de diálogo: Café Mundial (ou “Cozinha Geral”).

Sexta-feira, 20/07:

- Processos de diálogo: pequenos grupos;
- Processos de diálogo: Espaço Aberto;

Sábado, 21/07:

- Sonhar, planejar, realizar e celebrar: a roda do *Dragon Dreaming*;
- Círculo de Sonhos;
- Planejamento de ações: o karabirrdt;
- Avaliação/encerramento.



“Reembarque”- oficina Norte

No Norte, vamos nos perguntar como ir adiante e colocar em prática na comunidade mais ampla – o Céu do Mapiá - o que compartilhamos em nossa comunidade de aprendizagem ECOS da Floresta. Sustentando a visão de futuro e o propósito que acessamos no Leste; cultivando e nutrindo uma atitude apreciativa, de gratidão, que vivenciamos no Sul; atentos e conscientes para os aspectos que precisam ser transformados, que trabalhamos no Oeste. Como nosso aprendizado pode favorecer e apoiar os objetivos de sustentabilidade comunitária? Qual pode ser o papel do ECOS da Floresta no Céu do Mapiá?

Abertura:

- Sintonização;
- Intenção;
- Checagem: uma palavra sobre o intervalo entre a última oficina e esta; “tempo interno”: intenção; força, presente para o círculo; algo que precisa ser dito?
- Definir papéis (guardiões): Vibração – Bartolomeu; Coração – Paola; Efetividade - Maria Carolina; Memória (colheita) - todos

Revisão dos acordos:

Pontualidade; Confidencialidade; Não triangulação; Mudhita (compaixão); Abertura; Respeito aos pontos de vista; Julgamento apropriado (chegar primeiro); Gentileza; Neutralidade.

Em duplas, conversamos sobre como tem sido o cumprimento dos acordos. Voltamos à roda, algumas falas foram compartilhadas.





Refazendo nosso percurso

Avaliação dos encaminhamentos da oficina Oeste:

Reuniões periódicas do grupo – poucas aconteceram;

Aplicar conselho em setores da comunidade, em reuniões que já estejam agendadas – alguns foram realizados;

Fazer intervenções sobre a Grande Virada (cartaz, globo, recados, mural, livros, filme, material) – ainda não aconteceram.

Vivências e cartaz na escola – cartaz ok;

Trabalho/conselho para o grupo – ainda não aconteceu.

Revisão Geral:

Caminhando pelo espaço, “revisitamos” cada uma das oficinas (Introdução, Leste, Sul, Oeste), representadas no chão em cartazes com ideias-chave. De volta ao círculo, respondemos às questões: o que mais chamou sua atenção? Que aprendizados ficaram mais marcados até este momento? Escrevemos em post-its, lemos, comentamos e colamos os post-its nos cartazes correspondentes.

Mapa mental Comunicação e Comunidade





Refazendo nosso percurso (continuação)

Temas-chave ECOS da Floresta:

Algumas fichas com tópicos para revisão foram espalhadas no centro do círculo. Cada participante foi convidado a escolher uma ficha e entregar a outra pessoa. Esta leu e explicou o que entendeu, ou o que se lembrou, sobre este tópico.

Comunidade de aprendizagem e prática; convite – chamado (qualidade do chamado) – perguntas geradoras (a arte de fazer perguntas poderosas); organização do espaço; construindo o barquinho: embarque (abertura, intenção, sintonização, apresentações, checagem, acordos, expectativas); encerramento; U ou montanha russa da criatividade; escuta ativa e escuta profunda; funções no círculo: guardião do coração (afetividade), efetividade, tempo, memória, vibração; processo: Círculo; processo: Conselho; processo: aquário; sabedoria Coletiva – importância da diversidade de pontos de vista (vistas de um ponto), propriedades emergentes; comunicação e cultura; modos de comunicação (interpessoal, de massa, em rede); comunicação e visão na comunidade; comunicação colaborativa (ganha-ganha, poder com), diferente de comunicação defensiva ou competitiva (ganha perde, poder sobre); espelhamento; devolutiva; “Mais importante é compreender do que concordar”; estilos de ação e liderança (tarefa, processo, relacionamento); níveis de ação da comunicação na comunidade; ecologia pessoal, social e ambiental; modos de tomada de decisões; consenso; mapa da sustentabilidade no CM; comunicação não-violenta; comunicação e valores; comunicação e comunidade; conflitos estruturais e conflitos interpessoais; Grande Virada; campo interativo; acolhimento; gratidão e apreciação para empoderamento; formas de conversação.



Prática de Conselho

Conselho: como colocar em prática o que compartilhamos no ECOS da Floresta?

Síntese ECOS da Floresta

Exercício: síntese da experiência do ECOS da Floresta

Cada participante escreveu uma frase para sintetizar sua experiência em nossa comunidade de aprendizagem e prática. Em grupos de quatro, as frases foram compartilhadas e transformadas em uma frase por grupo. O primeiro grupo escreveu sua frase no flip chart; os outros grupos foram convidados a modificar a frase, acrescentando ou suprimindo palavras, trazendo suas contribuições a partir de suas frases, até que uma frase síntese foi formada:

Um processo de aprendizagem que nos leva a uma reflexão interna para se educar transformando o nosso mundo interior e exterior. Com diversas ferramentas, nos faz dar um mergulho criativo em que percebemos estar envolvidos em uma experiência coletiva e interpessoal, em busca de um desenvolvimento sustentável.





Café Mundial

Café Mundial (World Cafe – BROWN e ISAACS): o Café Mundial é uma metodologia de diálogo para grupos entre 12 e 1200 participantes, e visa criar sentido compartilhado e *insights* coletivos. O ambiente é organizado como uma cafeteria, e as pessoas se sentam em mesas de quatro participantes para terem conversas participativas. Elas são orientadas a mudarem de mesa após um tempo determinado, em algumas rodadas de conversas sobre questões específicas apresentadas pelo facilitador. Um anfitrião de cada mesa permanece onde está, e, a cada rodada, faz um breve relato do que foi conversado na rodada anterior. Uma “colheita” – ou registro das conversas – é feito por todos os participantes, na forma escrita ou em desenhos, em um papel (ou “toalha de mesa”).

Fizemos três rodadas, com as perguntas:

- Quais são os valores, conhecimentos e práticas que queremos fortalecer com processos de comunicação colaborativa na Vila Céu do Mapiá?
- Como sustentar e cultivar a visão de futuro, o sonho, e expressá-la em práticas criativas? Como diminuir o “abismo” entre valores escolhidos e valores praticados?
- Como usar a comunicação para dinamizar a cultura, fortalecendo a expressão prática da Visão?





Espaço Aberto

Espaço Aberto (OWEN): a Tecnologia de Espaço Aberto é uma metodologia de diálogo na qual os participantes criam e gerenciam sua própria agenda em sessões paralelas de trabalho em torno de um tema central. O facilitador apresenta o tema geral, e convida os participantes a proporem temas específicos para as sessões. As pessoas podem visitar quaisquer sessões; apenas os anfitriões (proponentes dos temas) devem permanecer em uma sessão do início até o fim.

Quatro princípios do Espaço Aberto:

- As pessoas que vierem são as pessoas certas.
- A hora que começar é a hora certa de começar.
- O que acontecer é a única coisa que poderia ter acontecido.
- Quando acabar, acabou.

Leis dos dois pés: as pessoas se responsabilizam por seu próprio aprendizado; por isso, podem mudar para outro grupo ou sessão em que se sintam mais engajados. Segundo esta lei, os participantes podem se transformar em “abelhas”, polinizando as sessões e conversas a partir de outras sessões ou conversas em que tenham participado.

Tema Geral: que diálogos você gostaria de ver acontecer no Céu do Mapiá?

	Mesa 1	Mesa 2	Mesa 3
Sessão 1	Energia na Comunidade	Saúde na comunidade	Encontros mensais: Guerreiros da Paz
Sessão 2	Horta comunitária	Grande Virada, Educação Gaia	Sustentabilidade



Colheitas Espaço Aberto

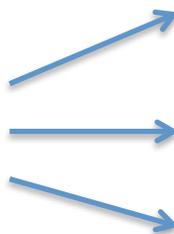
Energia na Comunidade (Anfitriã: Maria Eugênia)

Contatos com outras comunidades que já usam energia alternativa (Trigueirinho, Gaia, etc).

Aviso na corneta.

Panfleto informativo.

Informação faz muita diferença, propagar informações.



Reuniões nos setores e na AMVCM + GTI.

Pensar o que deseja para medir as consequências

Oferecer opções.

Colocar uma caixa de sugestões na Cozinha Geral.

Procurar energias alternativas: biodiesel, solar, gás de matéria orgânica, óleo de cozinha.

Trazer o tema na escola.

“Alguém” ser o “eu” para recolher as informações necessárias para reuniões.

Reuniões de bairros (PDC).

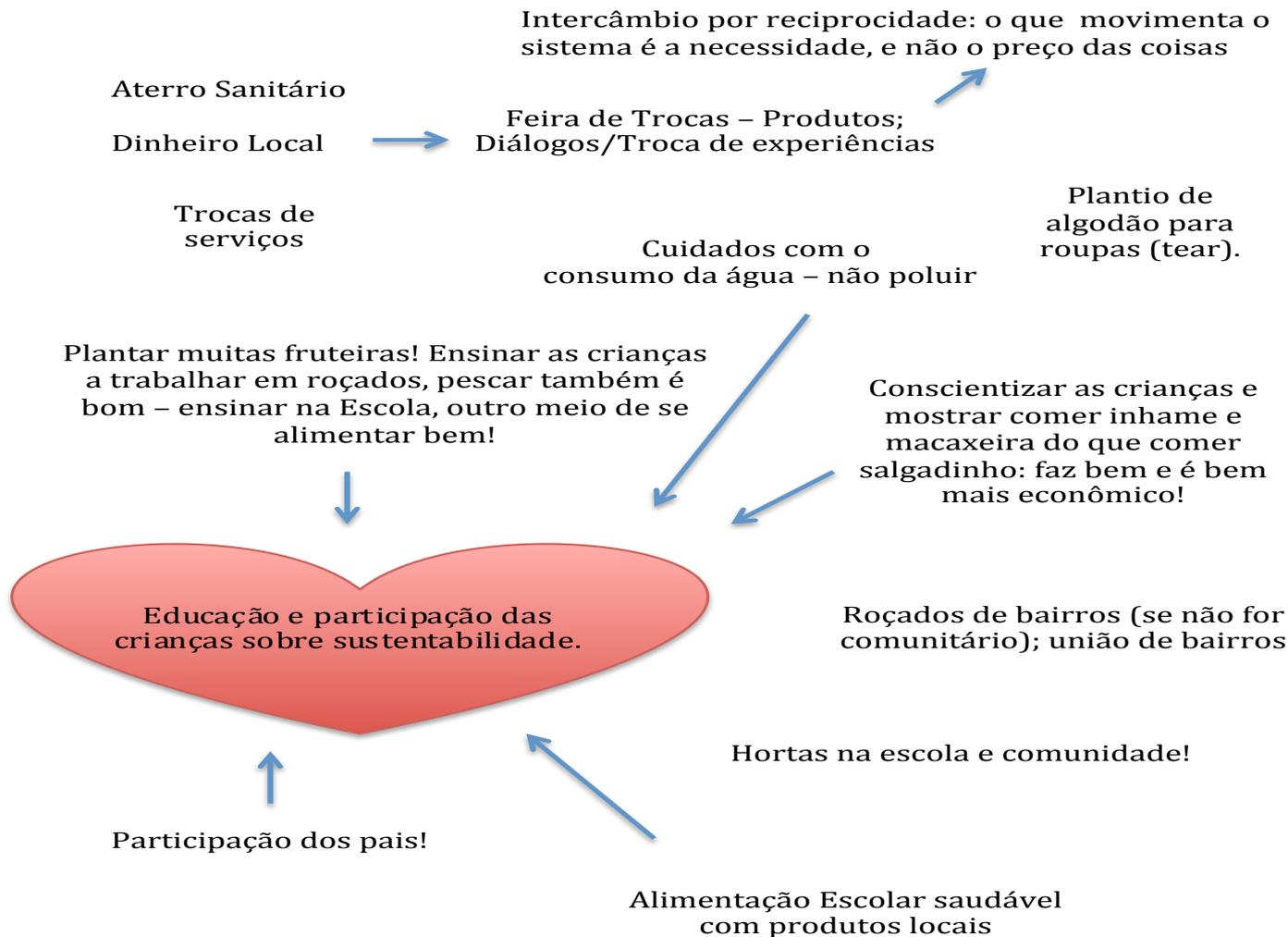
Uso das dinâmicas participativas (Espaço Aberto).

Relacionar os temas de energia com as falas do Padrinho Sebastião.



Colheitas Espaço Aberto (continuação)

Sustentabilidade (Anfitriã: Irene)





Colheitas Espaço Aberto (continuação)

Horta (Anfitrião: Adir)

Horta Comunitária!

A verdura da horta é para abastecer a Cozinha Geral.

Gastamos muito recurso comprando alimentos de fora. A horta diminui os gastos e melhora a alimentação.

Guerreiros da Paz (Anfitriã: Mariana)

Convites direcionados; compromisso, responsabilidade, lealdade, calma e amor.

Ambiente harmônico, silencioso.

Ritualizado.

Dinâmicas para ver nossas potencialidades e trabalhar as dificuldades.

Estudo dos hinos.

Sonhar, planejar, realizar e celebrar juntos.

Técnicas de meditação.

Canalizar nossas forças para realizar.

Começar com grupo pequeno, forte, para depois irradiar.

Grande Virada: nós já somos tão poucos, que se a gente não se entender, como vai ser?

“... A união é quem faz a força, a força é quem traz o amor... que é a Verdade...”.



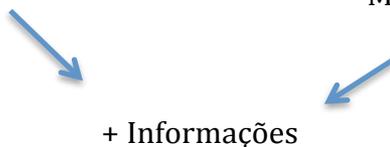


Colheitas Espaço Aberto (continuação)

A Grande Virada – Educação Gaia (Anfitriã: Paola)

Economia (financeiro) – Energético (petróleo)
Ambiental (efeitos naturais)

Estudo – Sustentabilidade com
ESPIRITUALIDADE
Modelo novo Tempo - Comunidade



+ Informações

Tratamento de lixo/bioconstrução

Reuniões de bairros (energia – G.V.)

A Grande Virada infantil; cartilha para crianças; troca de informações na Escola

Assembleia comunitária participativa da AMVCM

Fazer uma folha com informações para cada família e ler junto

Economia, moeda local

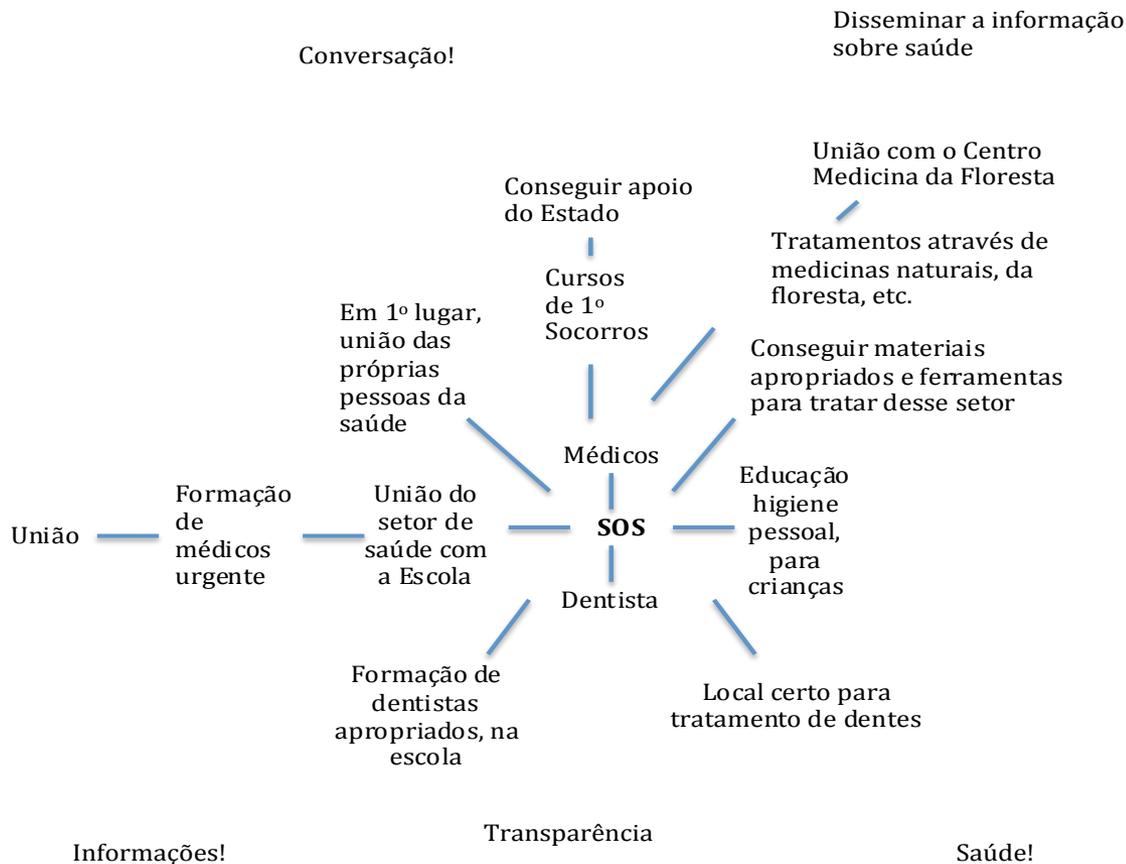
John Croft no Mapiá: 18 a 26 de fevereiro

Encontro de Sustentabilidade Mapiá+30!
Com outras igrejas e comunidades; trazendo exemplos



Colheitas Espaço Aberto (continuação)

Saúde na Comunidade (Anfitrião: João)

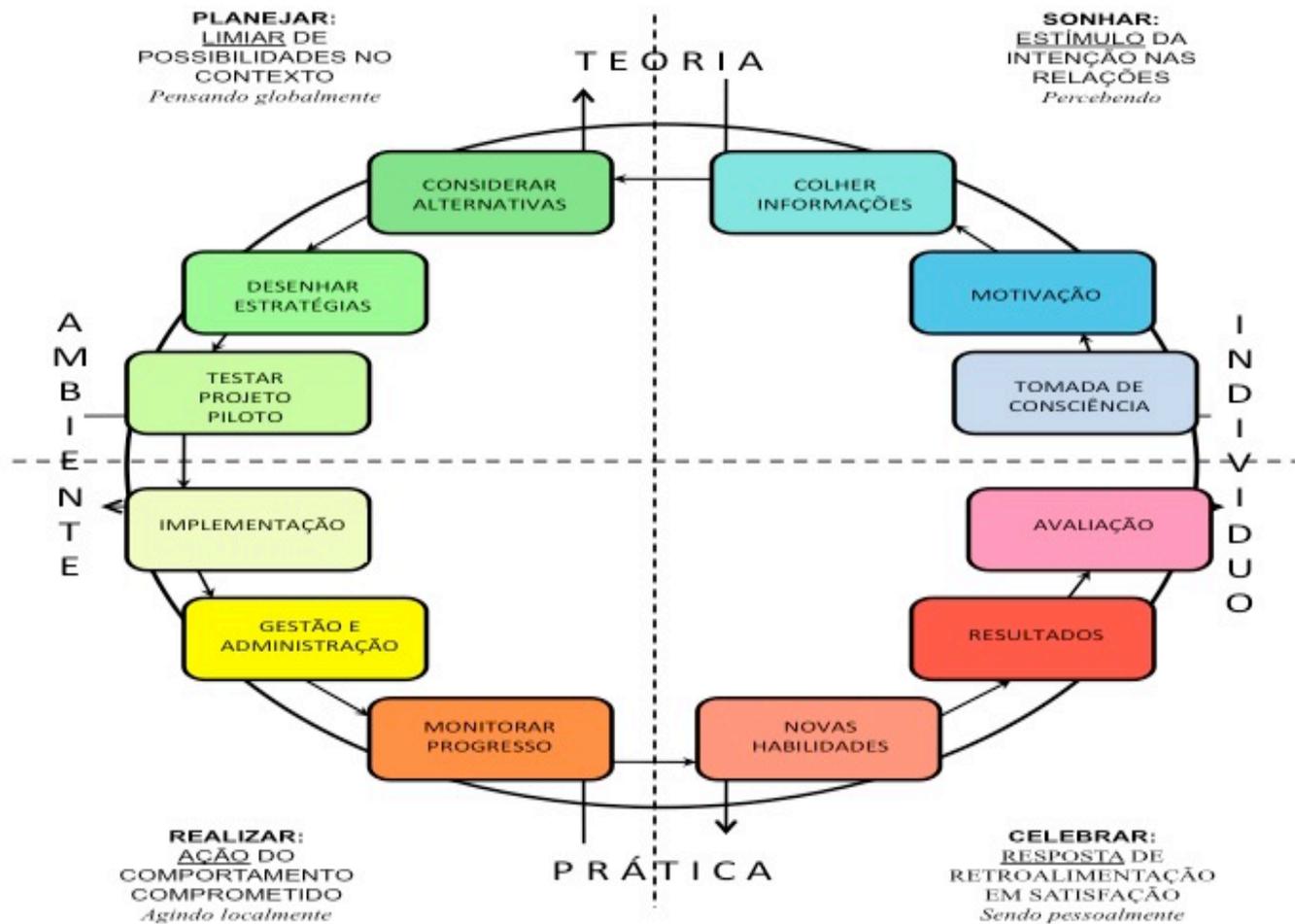


Deixar os problemas de conflitos das pessoas na saúde e tentar esquecer e solucionar esses problemas com diálogos





Planejamento Estratégico Participativo Consensual – *Dragon Dreaming: a espiral de projetos*





Círculo de Sonhos ECOS da Floresta – Grupo 1

Como deve ser o ECOS da Floresta, no próximo ano, para contribuir para a sustentabilidade no Céu do Mapiá?

Paola: Bons encontros, lanches deliciosos.

Ana: Continuação do Sonho... Participação, união.

João: Realmente realizados com o grupo bem fortalecido.

Anaruez: Encontrar a linguagem que dê conta das nossas grandes diferenças.

Mariana: Representantes para dar continuidade.

Irene: Conseguir não esmorecer com encontros periódicos; não parar no tempo; esforço maior de todos.

Paola: Confiança no tempo empregado até agora, as soluções vão emergir!

Ana: Manter os bons relacionamentos colocando em prática...

João: Transformar as teorias adaptando para a situação local; procurar comparações/traduições.

Mariana: Divisão de tarefas.

Irene: não deixar a negativa pegar; somente positividade.

Paola: Projeto da Educação Gaia no Céu do Mapiá trazendo mais conhecimento e com aplicações para teste no terreno da Saúde Ambiental.

Ana: Respeitar a natureza das pessoas; entendimento da diversidade de ideias; todos juntos.

João: Individualmente ir botando em prática e também continuar se reunindo para se aprimorar e colocar em prática nos setores.

Mariana: o grupo se reunir em dias específicos.

Irene: Estudos, troca de materiais para todos se informarem.

Ana: Trabalhar na escola, com as crianças, sobre sustentabilidade.

João: Ligação com a Doutrina.

Mariana: Poder do agora, poder das palavras.

João: Aplicar as teorias e chamar as pessoas para participarem; Projeto da Educação Gaia trazendo transformações e introduzindo técnicas para o nosso melhoramento.

Paola: Que as ações deste grupo ajudem a mobilizar o encontro Mapiá+30.





Círculo de Sonhos ECOS da Floresta – Grupo 2

Como deve ser o ECOS da Floresta, no próximo ano, para contribuir para a sustentabilidade no Céu do Mapiá?

Álvaro: círculos de diálogos sejam aplicados em vários setores da comunidade; compromisso.

Bartolomeu: união: comunicação possa ajudar a realizar o sonho da hidroelétrica de bairro.

Rita: continuar o aprendizado.

Maria Carolina: participação e fluidez.

Maria Eugênia: que não se disperse e continue seguindo e aprendendo.

Ana Carolina: ver a cultura colaborativa se fortalecendo e se expandindo cada vez mais no Céu do Mapiá através das ações de comunicação.

Bartolomeu: que sirva, principalmente em casa, na vila e na doutrina.

John: mente e coração abertos.

Adir: comprar lona e tela para horta.

Rita: Educação Gaia no Mapiá; colocar em prática tudo que aprendemos.

Maria Carolina: conselhos sejam feitos sempre que necessários nos setores.

Maria Eugênia: que toda a comunidade aproveite a Educação Gaia e que a gente receba adequadamente.

Ana Carolina: que o grupo ECOS da Floresta seja atuante, com vigor, e que crie as condições necessárias para a realização da Educação Gaia.

Bartolomeu: mais ordem, maior cumprimento das regras.

Adir: pontualidade.

John: aplicar conhecimentos em outros locais.

Rita: preparar a chegada da dimensão ecológica da Educação Gaia no Mapiá.

Maria Carolina: que a população do Mapiá possa estar por dentro da Educação Gaia e da importância da comunicação colaborativa.

Ana Carolina: que o Mapiá+30 possa ser a preparação efetiva para realização da Educação Gaia no Mapiá.

Álvaro: comunicação com outras ecovilas.

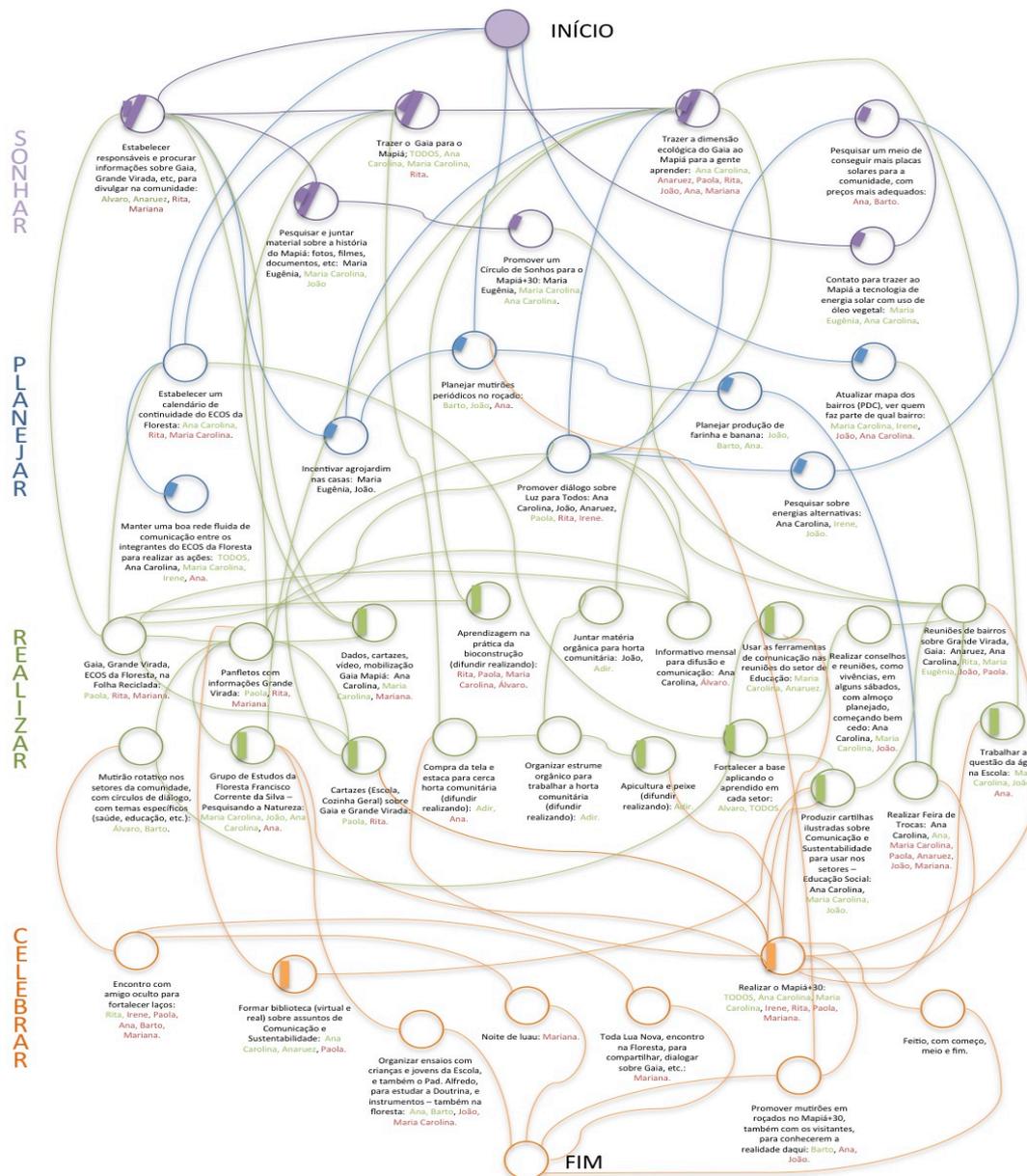
Bartolomeu: entretenimento educativo para jovens. Sentir prazer no que faz.

Adir: chamar o Samuel para ensinar agricultura para jovens.

Rita: vontade e boa disposição para realizar as muitas tarefas que queremos realizar.



Plano de Ações ECOS da Floresta (karabirrdt):





Avaliação da Oficina:

Pontos positivos:

Conteúdo; ferramentas; entendimento; utilidade; clareza; professora; metodologia; paciência.

O que aprendi:

Melhor me comunicar; conviver com as diferenças; respeitar os pontos de vista dos outros; se um não quer, vai quem quer; não falar quando outros estão falando; saber me colocar na hora certa; quando não quer, usa os dois pés.

O que precisa melhorar:

Pontualidade; planejamento do tempo; escuta; compreensão; atenção; intervalo do lanche; não ter preconceito; lanche no final; celebração no final; mais tempo da Ana Carolina aqui.

