

O Habitus Ecológico e a Educação da Percepção: fundamentos antropológicos para a educação ambiental



Isabel Cristina de Moura Carvalho
Carlos Alberto Steil

RESUMO – O Habitus Ecológico e a Educação da Percepção: fundamentos antropológicos para a educação ambiental. Este artigo discute a formação de uma subjetividade ecológica constituída como um *habitus* no processo de subjetivação de um campo de preocupações ambientais na sociedade contemporânea. Destacamos as relações entre uma subjetividade ecológica e aquelas práticas pedagógicas nomeadas como educação ambiental que assumem o cuidado de si e do ambiente como parte da formação de um sujeito virtuoso. Analisamos as contradições internas do projeto ecologista, crítico à modernidade sem, no entanto superar as dicotomias instauradas por esta. Em contraposição ao ideário ecologista, apresentamos as possibilidades anunciadas pelo que chamamos de epistemologias ecológicas construídas aqui principalmente desde as contribuições da filosofia da percepção de Merleau-Ponty, da antropologia fenomenológica de Thomas Csordas e da epistemologia ecológica de Tim Ingold. Exploramos as consequências epistemológicas para a educação desta virada ecológica e os possíveis deslocamentos para a educação ambiental na direção de uma educação da percepção.

Palavras-chave: **Habitus. Educação ambiental. Educação da percepção. Epistemologias ecológicas. Sujeito ecológico.**

ABSTRACT – The Ecological Habitus and the Education of Perception: anthropological bases for environmental education.

This article discusses the constitution of an ecological subjectivity as a habitus and the subjectivation process of a environmental field in contemporary society. We pointed out the relationship between subjectivity ecological practices particularly those appointed as environmental education that proposes takes care to themselves and the environment as part of the building of a virtuous self. The article shows the internal contradictions of this project that critic modernity without, however overcoming the dichotomies introduced by modern ideas. In contrast we present the possibilities of what we call ecological epistemologies bases here mainly on the contributions of the philosophy of perception of Merleau-Ponty, the phenomenological anthropology of Thomas Csordas and ecological anthropology of Tim Ingold. Finally we explore the consequences for the environmental education of epistemological turn that suggests the displacement the epistemological basis of environmental education in the direction of education of environmental perception.

Keywords: **Habitus. Environmental education. Education of perception. Environmental epistemologies. Ecological self.**

Este artigo discute a formação de uma subjetividade ecológica constituída no processo de subjetivação de um campo de preocupações ambientais na sociedade contemporânea, com repercussões importantes para a educação. O que nos chama a atenção são, sobretudo, as relações entre a subjetividade ecológica e as práticas pedagógicas - nomeadas frequentemente como educação ambiental - que assumem o cuidado de si e do ambiente, como parte da formação de um sujeito virtuoso, em harmonia consigo e com o ambiente. Estas práticas põem em evidência as relações entre natureza e cultura que vêm se construindo no interior do pensamento ecológico.

No plano epistemológico, por sua vez, podemos observar também tentativas de fundamentar uma *virada* ecológica particularmente nas Ciências Humanas. Trata-se de um movimento que não tem suas raízes apenas no ecologismo enquanto ação política, mas também no campo da produção de conhecimento científico, particularmente na filosofia e na sociologia da ciência. Este conjunto de contribuições, que provisoriamente chamaremos de *epistemologias ecológicas*, remete a um debate teórico-filosófico empenhado em colapsar as dicotomias e reordenar as dualidades modernas estruturantes das Ciências Humanas - natureza e cultura, sujeito e sociedade, corpo e mente - apontando para novos aportes ecológicos na compreensão do mundo e das relações humano-não humanos.

Os autores e as formulações que identificamos, no campo das ciências humanas, particularmente da antropologia e da filosofia da ciência, com uma epistemologia ecológica têm em comum uma posição crítica ao construtivismo cultural, que se expressa na contestação da exclusividade do humano na produção de conhecimento e na ação significativa. Neste sentido, destacam-se noções como *coprodução* entre humanos e não humanos (Haraway 2003); *agency* do mundo não humano (Ingold 2000); *rede sociotécnica* (Latour 2004); *epistemologia ambiental* (Leff 2006), condições de possibilidade sustentadas pelo ambiente (*affordance*) (Gibson 1979). Estas formulações conferem ao atributo ecológico/ambiental um sentido paradigmático que visa reorientar estratégias de saber. Assim, por exemplo, Leff (2006) chama de racionalidade ambiental sua proposta de uma epistemologia reflexiva e complexa do real para além da racionalidade moderna e cartesiana. Em direção semelhante, Stengers (2002) denomina de *ecologia da prática* o esforço de compreender de modo não reducionista as matérias de interesse das ciências. Ingold denomina seu esforço de compreensão das interações não hierárquicas entre humanos e o ambiente não humano de um paradigma *ecológico* em continuidade com os achados da psicologia da percepção de Gibson (1979), também chamada de *psicologia ecológica*. A propriedade do atributo ecológico, sugerido por Ingold, é reiterado por Velho (2001, p.135) ao considerar que:

A ecologia — e com ela o holismo — é na verdade uma referência chave desde Bateson. Faz parte da discussão de outra polaridade, entre sujeito e objeto. Com a ajuda da vertente fenomenológica de Merleau-Ponty (e das noções de ser e habitar o mundo), a ecologia de fato parece propícia para um deslocamento do

sujeito cartesiano e, com ele, da série de oposições que inclui aquela entre natureza e cultura. Ingold chega a falar em um novo “paradigma ecológico”.

Ainda que guardadas as diferenças entre estes vários autores, poderíamos dizer que estão implicados na tentativa de construir uma *compreensão ecológica* da realidade que, em contraposição à tradição objetivista da ciência (cartesiana e kantiana), busca uma epistemologia imanente aos contextos do mundo da vida. Contrapõe-se, desta maneira, ao lugar da ciência como portavoce do sujeito da Razão, desencarnado e fora do mundo. Esta proposta, à semelhança da “ciência modesta” formulada por Boaventura (2002), sugere, entre suas consequências, um novo modo de apreensão das relações sujeito-objeto, mente-corpo, natureza e cultura, indivíduo e sociedade.

Embora alguns autores, aqui citados, mantenham um diálogo entre si, como é o caso de Latour, Stengers e Haraway¹, esta não é uma característica do conjunto. A maioria de suas formulações circula apenas em comunidades específicas de conhecimento, sem constituírem o que normalmente se denomina uma escola de pensamento ou um movimento teórico intencionalmente articulado. Por isso, quando nos referimos às *epistemologias ecológicas*, queremos apenas destacar certa convergência destes pensadores na direção de assumir referências ecológicas na estruturação de seus modos de conhecer, sem com isso indicar que sejam uma escola ou abordagem intencionalmente configurada.

Embora reconheçamos a importância da contribuição de cada um dos autores referidos acima, tendo presente o escopo deste artigo, elegemos alguns deles que trazem uma contribuição mais específica em vista do desenvolvimento de nosso argumento. Assim, para refletir sobre os processos de formação de subjetividades ecologicamente orientadas, privilegiamos o diálogo com os antropólogos Thomas Csordas e José Sérgio Leite Lopes, ao mesmo tempo em que revisitamos Bourdieu e Elias, uma vez que seus conceitos de *habitus* e *corporeidade* são centrais nas formulações desses autores. Da mesma forma, ao apresentar a proposta de Tim Ingold de um *paradigma ecológico* para pensar a educação, retornamos ao pensamento de Merleau-Ponty que é um dos fundamentos filosóficos acionados por Ingold. Merleau-Ponty ofereceu-nos por meio da sua noção de “carne”, desenvolvida especialmente em *O visível e o invisível* (Merleau-Ponty 2007), o elo teórico entre corporeidade e paisagem, tendo presente que para Tim Ingold a paisagem é pensada como o ambiente que engloba os organismos humanos e não-humanos no sentido de uma paisagem corporeificada (*embodied landscape*) (Ingold 2000).

O ideário ecológico e o mal estar da civilização

Antes de discutirmos a contribuição dos autores acima mencionados que embasam nossa argumentação, queremos chamar a atenção do leitor para os

pontos de convergência e de afastamento do ideário ecológico com a modernidade. Vamos fazer isto a partir de um paralelo que traçamos entre o movimento ecológico e a psicanálise. Em linhas gerais poderíamos identificar os ecologistas como os “descontentes com a civilização”, expressão que na obra de Freud, em sua versão para o inglês, dá o título ao livro que em português foi traduzido por *O mal estar da civilização*². Contudo, diferentemente da visão trágica que embasa o pensamento do fundador da psicanálise, o ecologismo assume uma perspectiva utópica, na medida em que vê na natureza a fonte do bem-estar e da saúde psíquica, corporal e ambiental. Assim, se Freud atribui as raízes do sofrimento à porção de natureza inerente ao humano, o ideário ecológico busca, no encontro com a natureza, o remédio para todos os males. É a partir desta concepção de fundo de uma natureza boa e externa ao humano, que os movimentos ecológicos têm assumido um lugar protagonista na denúncia da civilização e da cultura como fatores de desequilíbrio e fonte dos males individuais e planetários contemporâneos.

Estes males ecologicamente formulados, por sua vez, acabam definindo a agenda de decisões pessoais, que se traduzem em estilos de vida ecologicamente orientados, e políticas, que se expressam em pactos societários intra e intergeracionais para a preservação do planeta. Enfim, pode-se observar que, embora tenha em comum com a psicanálise o pensamento romântico, o ideário ecológico diferencia-se da via trágica freudiana, que vê a impossibilidade de uma reconciliação entre natureza e cultura, na medida em que toma a via utópica da crença na possibilidade de uma solução conciliadora deste conflito por meio de uma submissão do humano às leis da natureza.

Diferentemente da psicanálise, que assume esta ruptura como um evento inescapável e fundante do humano, embora traumático, o ideário ecológico atribui-lhe um sentido contingente a ser superado, ainda que de forma catastrófica. Assim, se para a psicanálise é preciso assumir a condição trágica do humano, para o ideário ecológico a conversão das mentes e dos corações humanos poderia reconstituir uma utopia retrospectiva edênica, perdida pela interferência da civilização sobre o curso da natureza. Deste modo, a ferida planetária, produzida pela sociedade de consumo, poderia ser *curada*, ou pelo menos minimizada em seus efeitos letais, no horizonte da sustentabilidade e do equilíbrio eco-energético dos seres vivos.

Considerando as noções de equilíbrio e harmonia que prevalecem no ideário ecológico, poderíamos dizer que o sujeito ecológico partilha, em algum nível, da crença na possibilidade de *curar* o conflito entre natureza e cultura que Freud identificou como a fonte do mal estar da civilização. Esta cura está associada a uma noção de bem viver ecológico que, na medida em que acredita poder resolver este conflito fundamental, termina instituindo não apenas um discurso político de novos pactos planetários em vista da regulação das relações sociedade e natureza, mas também inaugura um estilo de vida que no plano individual leva a incorporação de novos hábitos e atitudes em várias esferas da vida. Na esfera da alimentação, pode-se citar a produção

agroecológica, orgânica, antroposófica, bem como movimentos que têm na alimentação e na produção do alimento limpo e justo seu foco, como o *Slow Food* e a agroecologia. Na esfera da habitação, surgem as ecovilas, *ecodesig*, permacultura. Na esfera do vestuário, este estilo de vida se expressa na valorização de vestimentas étnicas, artesanais e tecidos naturais. As formas de medicina alternativas, orientais, modos de vida saudáveis identificados a uma vida simples e com o contato com a natureza proliferam na esfera da saúde como um ideal buscado por muitos. A esfera da produção também se encontra permeada por cooperativas, vendas diretas, economias solidárias, que se apresentam como alternativas ao sistema de mercado capitalista hegemônico. Por fim, há que lembrar o campo religioso, cada vez mais atravessado pelas formas de espiritualidades como a *nova era*, onde as práticas e rituais tendem a associar de modo direto o sagrado à natureza e a valorizar as tradições pré-cristãs, orientais e indígenas. Em todos estes hábitos e atitudes encontramos uma orientação comum que poderíamos denominar de uma ascese para uma vida virtuosa, saudável e em consonância com um ambiente igualmente são³.

O habitus e a corporeidade como conceitos para pensar a ecologia

Os desdobramentos de um *habitus* ecológico nos processos de identificação, instituindo modos de vida (subjetividades), podem ser pensados desde a perspectiva da corporeidade. Mais do que um conceito, a corporeidade é uma proposta paradigmática para pensar os fenômenos sem recair nas armadilhas das dicotomias indivíduo/sociedade/; mente-corpo; prática/estrutura. O conceito de corporeidade remete a uma análise da experiência humana, pressupondo nesta: I) a dimensão pré-objetiva ou pré-reflexiva no processo de atribuição de sentidos tais como postulam Merleau-Ponty e Gadamer respectivamente; II) os contextos vivos da prática social na forma de *habitus* (Bourdieu, 1989)⁴; e III) a consideração do corpo como elemento síntese onde se articulam sujeito e objeto, conhecimento e autoconhecimento. O corpo é tomado por Csordas como “o solo existencial da cultura” (Csordas, 2008, p.19). A corporeidade é a síntese desta *encarnação* da cultura que constitui os seres humanos historicamente situados, neste sentido, é um lócus privilegiado para romper a dicotomia sujeito e objeto e seus sucedâneos, em uma clara analogia com a noção de círculo hermenêutico como modalidade da relação compreensiva. Desde esta perspectiva, segundo Csordas:

O corpo não é apenas essencialmente biológico, mas igualmente religioso, linguístico, histórico, cognitivo, emocional e artístico [e nós acrescentaríamos, ecológico]. Por outro lado, se a linguagem pode ser apresentada como o surgimento da corporeidade e não apenas da função representativa do *cogito*

cartesiano, o caminho estaria aberto para definir cultura, não só em termos de símbolos, esquemas, traços, regras, costumes, textos ou comunicação, mas igualmente em termos de sentido, movimento, intersubjetividade, espacialidade, paixão, desejo, evocação e intuição. (Csordas, 2008, p.19).

É na corporeidade, como base da cultura, que Csordas situa o colapso da distinção entre corpo e mente, sujeito e objeto. Ou seja, no nível pré-objetivo, anterior à própria linguagem enquanto representação. Para o autor, no entanto, o pré-objetivo não é pré-cultural, na medida em que quando objetivamos nossa experiência nós o fazemos necessariamente dentro de uma situação cultural corporeificada. Neste sentido, a própria linguagem apresenta-se ao mesmo tempo como instituição, um modo de se situar no mundo, e como representação, um dispositivo para expressar o vivido.

Ainda que, de um ponto de vista diferente do de Csordas, a dimensão do *habitus* é destacada por José Sérgio Leite Lopes (2004) no seu artigo *A ambientalização dos conflitos em Volta Redonda*, no qual ele discute o processo de internalização pelos sindicalistas de sentidos, valores e estilos de vida ecologicamente orientados. Ao discutir o papel da “educação ambiental” no âmbito da Agenda 21, o autor evoca um paralelo com o que representaram os *manuals de etiquetas* no Renascimento, analisados por Norbert Elias (Elias 1990 [1939]). Como afirma Leite Lopes:

A observação do programa de educação ambiental da Agenda 21 nas escolas, já bem disseminado, por um lado, e as palestras esporádicas do sindicato, por outro, nos fizeram lançar a hipótese de que essas práticas exercem sua atratividade para os indivíduos na medida em que são passadas desta forma preceitos de conduta cotidiana, maneiras de comportamento diante dos novos fenômenos do meio ambiente, novos na medida mesma em que se tornam uma questão pública recentemente, que podem ser analisados como formas equivalentes à difusão dos manuais de etiqueta durante o Renascimento, analisados por Norbert Elias (1990) como uma forma de construção do autocontrole dos comportamentos e das emoções, depois naturalizados como modos de comportamentos eternos e atemporais. (Leite Lopes, 2004, p. 234-235)

Destacamos deste texto de Leite Lopes o caráter prescritivo que ele atribui à Educação Ambiental, na medida em que esta impõe, de uma maneira difusa e inconsciente, preceitos de conduta cotidiana em relação ao ambiente, da mesma forma que os manuais de etiquetas no Renascimento impunham preceitos de boas maneiras à mesa e no convívio social. Por outro lado, queremos destacar, na esteira do paradigma da corporeidade, que a eficácia deste processo educativo só se torna possível porque a ecologia está aí, como um *habitus* corporeificado e uma situação dada, na qual os sujeitos mesmos são constituídos.

Mas, ainda na esteira da analogia proposta por Leite Lopes entre a Agenda 21 e os manuais de etiquetas, gostaríamos de lembrar que o ideário ecológico parece ir na contramão do processo civilizador, na medida em que seu horizonte

não é o da submissão da natureza à razão humana – princípio fundamental do processo civilizador – mas o de uma volta à natureza e obediência de às suas leis e processos. Ou seja, há aqui uma mudança profunda na concepção do que seria uma relação ideal dos seres humanos com a natureza, de modo que já não se trata de tomar distância da natureza, projetando-a como um objeto fora do sujeito ou reprimindo-a no seu íntimo enquanto instintos e pulsões a serem dominadas.

Em suma, se o processo civilizador afirmou-se com base em um ideal de domínio do mundo natural por meio de uma pedagogia das etiquetas e das boas maneiras, o advento ecológico quer trazer de volta o mundo natural recalçado em nome de uma ética e estética do viver em harmonia com a natureza. Enfim, se por um lado podemos afirmar que a educação ambiental se insere no movimento da contracultura, fazendo-se portadora de uma norma que remete à antinormatividade que questiona as bases sobre as quais se instituiu a civilização ocidental moderna, por outro ela mesma se apresenta normativa e difusora da crença utópica de que é possível sanar a ferida que se produziu pela ruptura entre natureza e cultura.

Merleau-Ponty, a carne do mundo e a virada ecológica

A retomada de Merleau-Ponty na perspectiva da *epistemologia ecológica* pode trazer sugestivos aportes para nossa investigação. Mesmo se tomamos sua obra mais conhecida, *Fenomenologia da Percepção*, (Merleau-Ponty 1971) ele se afasta da compreensão cognitivista dos processos perceptivos. Desde uma visão fenomenológica destaca a mediação do corpo enquanto sujeito do conhecimento e ao mesmo tempo objeto que se projeta no mundo. Ao remeter os processos perceptivos para a experiência e levar em conta tanto a posição do corpo como sujeito quanto a dimensão física do ambiente como condição do conhecimento, Merleau-Ponty oferece um caminho para a superação das explicações reducionistas, que tendem a tomar a percepção como um processo exclusivamente orgânico, que se esgotaria nos limites do cérebro humano. Corpo e ambiente, mente e mundo são compreendidos pela fenomenologia no horizonte da prática, onde o sujeito, ao agir, se projeta em direção ao mundo e aos objetos. Do mesmo modo, ao projetar-se no mundo o sujeito também é constituído pelos objetos, criando, assim, um círculo virtuoso onde sujeito e objeto se constituem mutuamente em uma prática ao mesmo tempo criativa e estruturada.

A contribuição de Merleau-Ponty como fundamento filosófico para as *epistemologias ecológicas* é destacada por Abram (1996). Este autor, ao discutir a o processo de constituição do pensamento ecológico, atribui um papel central especialmente à última obra de Merleau-Ponty: *O visível e o invisível*. Segundo Abram, nesta obra, ele estabelece a base filosófica para que se possa romper com

o reducionismo biológico e mecanicista que esteve na origem da ecologia, estabelecendo uma relação de exterioridade entre o sujeito humano e o ambiente:

Nossa civilizada desconfiança dos sentidos e do corpo engendra um descolamento metafísico do mundo sensível – isso alimenta a ilusão de que nós mesmos não fazemos parte do mundo que estudamos, do qual podemos nos manter à parte, como espectadores, e assim determinar seu funcionamento desde fora. Uma renovada atenção para a experiência corporal, no entanto, permite-nos reconhecer e afirmar nosso envolvimento inevitável naquilo que observamos nossa imersão corporal nas profundezas de um corpo que respira e que é muito maior do que o nosso próprio corpo (Abram, 1996, p. 85).

Esta comunhão entre o corpo humano e o mundo, como um corpo que engloba e transcende o indivíduo humano, constituindo-o como parte de si, é denominado em *O visível e o invisível*, com o termo “carne”, um ponto comum e de continuidade entre o sujeito e o mundo. Assim, a noção de carne, na concepção fenomenológica, não designa apenas o corpo biológico de um sujeito que sente e percebe o mundo enquanto portador de uma mente ou razão que o apreende e o organiza conceitualmente. O corpo é aquele que é capaz de compreender o mundo porque este o constitui no sentido daquele que é sentido e daquele que sente (Merleau-Ponty, 1968).

Com essa noção de “carne”, Merleau-Ponty afasta-se da posição cartesiana de um sujeito que pensa o mundo como uma mente à parte do mundo. Em sua perspectiva, o mundo pensa no sujeito que, por sua vez, existe na relação de continuidade e distinção como uma das expressões da carne do mundo. A diferença humana está na forma de exercer a reflexividade. Assim, para Merleau-Ponty, a carne do mundo sente-se a si mesma como carne em mim – e neste sentido ela é sensível – mas não sensiente, porque não é capaz de refletir sobre seu próprio sentir. Concluindo esta linha de argumentação, ele afirma: “Eu chamo isto de carne, no entanto, para dizer que isto não é absolutamente apenas um objeto” (Merleau-Ponty, 1968, p. 250).

Este conceito de “carne” contribui, ainda, para se superar tanto o antropocentrismo, que transforma todo não humano em mero objeto, quanto o biocentrismo, que apenas inverte a polaridade sem alterar substancialmente a relação de oposição entre humanos e não humanos. Ao invés de uma oposição excludente, Merleau-Ponty propõe pensar esta relação como um entrelaçamento denso entre humano e não humano, onde a unidade – no sentido do humano ser constituído pela mesma carne do mundo – não nega a alteridade, uma vez que o processo de consciência e reflexão em um e em outro não é idêntico. Assim, a carne que pensa no ser humano não pensa do mesmo modo nos outros seres sensientes. Desta forma, evita-se a fusão ou dissolução da singularidade humana no *bios* do mundo, ao mesmo tempo em que se desfazem as bases da arrogância humana que se pensa a partir de uma ruptura absoluta com o mundo. Enfim, o conceito de carne em Merleau-Ponty permite preservar alteridade como constitutiva da relação do ser humano com o mundo.

Podemos, assim, situar Merleau-Ponty na “virada ecológica”, na medida em que estabelece um *continuum* entre humanos e não humanos e entre natureza e cultura. Ainda que, apenas para mencionar, podemos lembrar aqui que, embora desde uma matriz de pensamento distinta, Gadamer também reivindicou como condição para um diálogo autêntico, o reconhecimento da “dignidade das coisas”, estabelecendo uma linha de continuidade com o que estamos chamando de *epistemologias ecológicas*, particularmente com a proposta de Bruno Latour de uma antropologia simétrica entre humanos e não humanos, incluindo aí o mundo dos artefatos e dos híbridos, produzidos nesta relação e pela ciência (Latour, 2004).

O paradigma ecológico que se desenvolveu nas ciências humanas a partir destas bases filosóficas, aponta, ao que nos parece, um caminho possível para se sair do impasse instaurado pelo cartesiano da ruptura natureza e cultura. Vislumbra-se, assim, para além do biocentrismo e do antropocentrismo, um mundo de relações simétricas, diferenciadas e conexas entre humanos e não humanos. Desta forma, estes pensamentos que chamamos de *epistemologias ecológicas* oferecem algumas bases para os humanos reverem sua posição entre os não humanos: nem apartação nem assimilação, mas reconhecimento da semelhança e da diferença, ao mesmo tempo, porque todos fazemos parte de uma mesma história comum, onde nos constituímos, de forma indissociável, como humanos e não humanos como convivas do mesmo mundo global e híbrido.

Uma educação da percepção e o cansaço das árvores: fundamentos de uma antropologia ecológica para a educação ambiental

Outro autor que, na esteira da fenomenologia, nos oferece um aporte antropológico para avançarmos na compreensão das relações entre natureza e cultura é Tim Ingold. Sua ênfase na diluição das fronteiras entre humanos e não humanos consagradas na literatura humanista, permite-nos questionar a separação entre história natural e social. Ao realizar um deslocamento da ecologia do campo empírico para o epistemológico, assume uma perspectiva inovadora que ele mesmo denomina de *antropologia ecológica*. Embora a reflexão do autor vá muito além da sua contribuição à educação, que aqui traremos, consideramos importante destacar este aspecto em vista dos objetivos deste artigo.

Partindo de etnografias dos povos caçadores e coletores da América do Norte, apresenta uma crítica consistente à ideia de educação como a transmissão de conhecimento, que existiriam como conteúdos ou substâncias independentes das práticas sociais presentes e que passariam de geração para geração na forma de valores, costumes, sentidos, técnicas, tradições etc. Para Ingold, o conhecimento é indissociável das práticas e das relações das pessoas com o ambiente onde humanos e não humanos compõem uma única paisagem,

conectando-se e misturando-se ao se movimentar nos lugares onde seus respectivos caminhos se cruzam. Recordando a afirmação de Deleuze e Guattari: “estamos cansados de árvores – elas já nos fizeram sofrer demais” Ingold (2000, p.140) propõe substituir o modelo genealógico das gerações que se sucedem no tempo passando sua substância de pais para filhos, pelo modelo relacional, por outro modelo onde as árvores genealógicas dão lugar aos rizomas.

Apropriando-se da contribuição de Gibson (1979), Ingold vai compreender a aprendizagem como um processo ligado ao modo como habitamos o mundo, que se realiza por meio da *educação da atenção*. Assim, a aprendizagem se torna inseparável da vida da pessoa no mundo e se estende por a sua toda a vida em interação com os seres que habitam a mesma paisagem. Aprender é fundamentalmente uma atividade pela qual seus sujeitos adquirem habilidades (*skills*), por meio do seu engajamento no mundo. Nesse sentido, as habilidades não são atributos de um indivíduo isolado, mas são elementos constitutivos da prática, isto é, um conjunto de relações engajadas num ambiente material e simbólico. A aprendizagem para Ingold, portanto, está relacionada com a incorporação de uma certa capacidade da atenção de captar os sinais pelos quais humanos e não humanos se revelam uns aos outros ao habitarem e se movimentarem dentro de uma determinada paisagem⁵. Assim, aprender não consiste em adquirir um esquema mental para *construir* o ambiente, mas adquirir habilidades para um engajamento perceptivo direto com os elementos constituintes do mundo que habitamos (Ingold, 2000).

Neste sentido, os modos como os seres habitam o mundo tornam-se centrais para se pensar a educação. Como Ingold mesmo afirma inspirado na fenomenologia de Heidegger e Merleau-Ponty,

Ao habitar o mundo, nós não apenas agimos sobre ele ou realizamos coisas para ele; mas, mais do que isso, nós nos movemos junto com ele. Nossas ações não transformam o mundo, elas são parte do mundo transformando a si mesmo (Ingold, 2000, p. 200).

É com base no conceito de *habitar* desenvolvido na filosofia desses autores que Ingold assume o que denomina de *perspectiva do habitar* (*dwelling perspective*) como o horizonte para formular o seu paradigma ecológico.

Não se trata, portanto, de buscar os significados que foram inscritos na paisagem, ao longo da história pelas gerações que ali viveram e vivem, mas de situar-se dentro de uma “paisagem que, ao habitá-la, ela mesma se torna parte nós e nós nos tornamos parte dela” (Ingold, 2000, p. 191). Enfim, a aprendizagem se efetua pelo engajamento na paisagem e não pelo distanciamento de um sujeito que a observa desde fora⁶. Assim, desde a *perspectiva do habitar* a paisagem ganha importância como categoria analítica relacional e se reveste fundamentalmente de temporalidade, integrando numa mesma totalidade constituída de humanos e não-humanos, os seres e o seu ambiente, os quais são criados (e se criam) no fluxo das atividades entre eles⁷.

Conclusão

Ao mudar os termos da formulação do problema, podemos pensar, desde a perspectiva ecológica de uma educação da percepção, novas perguntas para a educação de um modo geral e a educação ambiental em particular tais como: em que medida uma educação humanista tem se constituído como uma esfera autônoma da vida não necessariamente vinculada aos modos de engajamento práticos dos grupos humanos no ambiente? Em que medida uma educação ambiental voltada para a educação da percepção propiciaria a instauração de outros modos de habitar e de educar? Como se daria uma possível mudança dos padrões de engajamento dos grupos humanos no mundo dentro da perspectiva de sustentabilidade defendida pela educação ambiental? Como fazeres pedagógicos podem desenvolver modos de habitar paisagens, abrindo clareiras que propiciem novas experiências do mundo?

Considerando que a tensão natureza e cultura é fundadora da epistemologia moderna, o caminho que percorremos para propor o que chamamos de epistemologias ecológicas indica algumas tentativas não reducionistas de operar dentro desta tensão, reordenando as dualidades sujeito-ambiente, sem recair nos determinismos sejam eles culturalistas ou biológicos. Este divisor de águas entre a cultura e a biologia tem sido um elemento constituinte da própria divisão entre ciências humanas e ciências naturais. Ao situarem-se de um ou outro lado, os saberes contemporâneos, sob o argumento da especialização, criaram um abismo no diálogo entre as ciências da natureza e as humanidades, o que tem culminado em posições reducionistas e defensivas, que vão eleger ora o arbitrário da cultura ora a ordem da necessidade no plano biológico como matriz explicativa das determinações do real.

Ainda que o pensamento ecológico em nível prático, parta da crítica ao objetivismo científico e tenha tomado o sujeito cartesiano como emblema da ruptura a ser superada por um pensamento holista e interdisciplinar, o que temos visto é que, mesmo no âmbito dos movimentos ecológicos, este intento ainda está longe de ser alcançado⁸. Entre as perspectivas ecológicas que buscam manter esta tensão, sem reforçar os reducionismos, permanece a questão dos diferentes modos de lidar com o dualismo, seja para colapsá-lo ou para reconfigurá-lo. Esta não é uma questão trivial, e mesmo que pensemos com (Latour 1993), ao nos advertir que “jamais fomos modernos”, referindo-se às relações híbridas entre natureza e cultura, traçar o horizonte de compreensão destas relações é uma questão que permanece em aberto. Apresentando o problema de outro modo, o que também está posto aí é o tema da alteridade e do monismo. A pergunta, neste caso é, em que medida, a negação de qualquer dualidade natureza e cultura, não resvalaria em uma perspectiva monista que pode levar ao colapso da alteridade?

Em uma analogia com a metáfora lacaniana, estas perguntas desenharam o que poderia ser a *fita de Moebius* da questão ambiental, onde o debate percorre ora a

frente ora o verso desta fita, passando ora pela ruptura dicotômica, ora pela fusão e ora pela alteridade das relações natureza e cultura, produzindo em cada uma destas dobras diferentes efeitos sociais e subjetivos, éticos, estéticos e pedagógicos. É sobre esta dimensão pedagógica de nossa *fita de Moebius* da virada ecológica que finalizamos este artigo, deixando em aberto as possibilidades de se pensar os desdobramentos deste debate no campo específico da educação ambiental.

Recebido em junho de 2009 e aprovado em setembro de 2009.

Notas

- 1 Em 2006 reuniram-se Donna Haraway, Richard Rorty, Isabelle Stengers no painel que se chamou *Whitehead's Account of the Sixth Day Panel*. Stanford Humanities Center, April, 21, 2006. O debate retomou o pensador e matemático Whitehead particularmente lembrado aqui pelo seu questionamento da tradição objetivista propondo uma compreensão dos eventos do mundo como uma realidade dinâmica, processual onde o real é mais bem descrito como fluxo do que como cristalização estática. A retomada de Whitehead que já fora feita em livro por Stengers (1999 *L'effect whitehead*) é deslanchadora do debate sobre a tradição humanista da ciência, bem como do paradigma da linguagem (neste painel representado por Rorty) para indicar que a consciência de uma ecologia da prática (stengers) e a comunicação não verbal nas relações com não humanos (Haraway e seu trabalho sobre a comunicação entre cães e humanos) devem ser levadas em conta na ciência e na tecnologia. Latour, por sua vez, participa deste debate ao escrever o artigo *What is Given in Experience? A Review of Isabelle Stengers Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts* (Latour, 2002), um longo comentário sobre o livro de Stengers "Penser avec Whitehead" (Stengers, 2002). O diálogo entre Stengers, Haraway e Latour se publiciza na página de Latour, onde se pode ver, especialmente entre Stengers e Latour a colaboração em redes e projetos comuns.
- 2 Aqui nos referimos à obra de Freud de 1930 que em português é traduzida por "O mal estar da civilização". Freud denominou este seu trabalho primeiramente como "A infelicidade na civilização" (Das Unglück in der Kultur), alterando posteriormente este título através da substituição da expressão Unglück (infelicidade) por Unbehagen (desconforto). A tradução inglesa optou pela expressão: *Civilization and its discontents*. A tradução francesa optou por *Malaise dans la civilisation*. A versão para português, mesmo baseando-se na obra em inglês, optou pela proximidade com a expressão em francês para intitular este ensaio como *O mal estar da civilização*. Neste ensaio Freud não deixa dúvidas sobre a impossibilidade da felicidade para a existência humana, marcada pelo antagonismo irremediável entre as exigências da pulsão que ele apresenta como um bloco de natureza incontestável constitutivo do humano e as restrições da civilização.
- 3 Tomando este conjunto das esferas da vida que são objeto de transformação quando orientadas pela perspectiva ecológica, seria possível estabelecer uma analogia dos ideais de vida ecológica com a idéia de dieta formulada no pensamento grego (*diaeta*). A analogia aqui é no sentido da reedição de um conjunto de prescrições que engloba modificações em várias esferas da vida como caminho para uma vida bela e boa, a vida virtuosa, que se obtém pela ascese e pelo cultivo de si.

- 4 *Habitus* é um conceito formulado por Elias (1994, p.150) como “a composição social dos indivíduos (...) o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade”. Para Elias o *habitus* seria a um estilo ou uma grafia mais ou menos individual que brota da escrita social. Bourdieu (1996) retoma o conceito e o utiliza como nexos fundamentais na constituição do campo social. Para Bourdieu o *habitus* marca uma relação de cumplicidade ontológica dos agentes e o mundo social, que estrutura a percepção e a ação prática dos agentes num determinado campo. O *habitus* seria como “um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes do mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo”.(Bourdieu, 1977, p. 124)
- 5 A idéia de revelação Ingold desenvolve a partir de exemplos trazidos de etnografias de grupos humanos que compreendem sua existência fora da oposição fundante do pensamento ocidental moderno entre natureza e cultura. Um exemplo disto está nas histórias que os Apaches contam. Estas, longe de atribuírem significados sobre o mundo, buscam na verdade fazer com que aqueles que as escutam, possam situar-se a si mesmos na paisagem. Contrapondo a perspectiva dos Apaches à da semiótica, Ingold conclui que “as histórias, ajudam a des-cobrir o mundo, e não cobri-lo com camadas de significado (Ingold, 2000, p. 208).
- 6 A crítica a esta separação entre mente e natureza já aparece no conceito de mente ecológica de Bateson, onde o mundo mental não está limitado pelas fronteiras da pele, mas se estende pela totalidade do sistema de relações organismo-ambiente no qual os humanos estão necessariamente imersos mais do que confinados dentro de corpos individuais como se estivessem contra o mundo da natureza ou fora dele (Bateson, 1972)
- 7 Avançando nesta direção, Ingold critica duramente a idéia de ambiente global enquanto um sentido que não se funda em um contexto relacional e perde a sintonia sensorial desde o olhar daquele que percebe o mundo.
- 8 Desde a perspectiva da Teoria de Gaia, por exemplo, se advoga uma guinada biocêntrica para combater os males da civilização moderna. Ao fazer isto, esta proposição incorre na reificação do dualismo natureza e cultura, apenas deslocando a polaridade para o *bios*, em detrimento do *antropos*, “o câncer do planeta” a ser extirpado pelos movimentos de Gaia. Este biocentrismo termina por reforçar o reducionismo biológico dentro do campo ecológico.

Referências

- ABRAM, David. Merleau-Ponty and the voice of the Earth. In: **Minding nature. The philosophers of ecology**, edited by D. Macauley. New York - London: The Guildford Press. 1996. P. 82-101.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOURDIEU, P. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **Outline of a theory of practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- CSORDAS, Thomas. **Corpo/Cura/Significado**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Uma história dos costumes**. Vol. vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- GIBSON, James J. **The ecological approach to visual perception**. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- HARAWAY, Donna Jeanne. **The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness**. Chicago, Ill. Bristol: Prickly Paradigm. University Presses Marketing. 2003.
- INGOLD, T. **The perception of the environment; essays in livelihood, dwelling and skill**. London and New York: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill**. London/New York: Routledge, 2000.
- KUPFER, M. C. Freud e a educação: o mestre do impossível. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, v.16, n.1, p.14-26. 1999.
- LATOUR, Bruno. **We have never been modern**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- LATOUR, Bruno. **Politics of nature: how to bring the sciences into democracy**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.
- LOPES, J. S. L. Sobre os processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas de participação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n.25, p.31-64, jan/jun. 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1968. **The visible and the invisible**. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1971.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- STENGERS, Isabelle. 2002. **Penser avec Whitehead : une libre et sauvage création de concepts**. Paris: Seuil.
- SOUZA Santos, B. 2002. **Um discurso sobre as ciências**. Porto, Edições Afrontamento, 13ª.ed.
- VELHO, Otavio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. **Mana** 7(2):133-140, 2001.
- ZIZEK, S. **Bem-vindo ao deserto do real**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

Isabel Cristina Moura Carvalho é doutora em educação (UFRGS) e professora adjunta do Programa de Pós-Graduação da PUCRS.
E-mail: icmcarvalho@uol.com.br

Carlos Alberto Steil é doutor em antropologia (UFRJ) e professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRGS.
E-mail: casteil@uol.com.br