

# Ecologia da Alma



**Juracy Marques**

Juracy Marques

Ecologia  
da Alma

2012

**Juracy Marques**

2012

Universidade do Estado da Bahia – UNEB  
Faculdade de Ciências Aplicadas e Sociais de Petrolina – FACAPE  
Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental – PPGECO

Revisão:

Joelma Conceição Reis Felipe

Edilane Ferreira da Silva

Diagramação/Arte Final:

Ana Paula Arruda

Capa:

*São Francisco em Êxtase (Caravaggio)*

M357e Marques, Juracy  
Ecologia da Alma/Juracy Marques. - Petrolina: Franciscana,  
2012.  
64p.

1. Ciências sociais e aplicadas - Ecologia humana -  
Epistemologia

I. Título

CDU 575.8 ►



*Para Leka, hoje, um espírito.*

*Onde queres o átomo sou  
espírito.*

Caetano Veloso

*Conheça todas as teorias,  
domine todas as técnicas,  
mas ao tocar uma alma  
humana, seja apenas outra  
alma humana.*

Carl Gustav Jung

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	07
ECOLOGIA DA ALMA.....	09
A BIODIVERSIDADE DA ALMA.....	11
ECOLOGIA DAS INDIVIDUALIDADES E COLETIVIDADES HUMANAS.....	19
INDIVIDUALIDADES VISÍVEIS E COLETIVIDADES INVISÍVEIS.....	24
INDIVIDUALIDADES E SUBJETIVIDADES.....	28
ALMA E ECOLOGIA.....	31
ECOLOGIA E NATUERZA.....	33
A ECOLOGIA DA ALMA.....	34
A ECOLOGIA HUMANA.....	38
O FIM DAS ECOLOGIAS.....	39
ALMA DA ECOLOGIA.....	43
A ALMA DA BIODIVERSIDADE.....	45
BIBLIOGRAFIA.....	61



## APRESENTAÇÃO

Sofri por causa das classificações. Para mim, uma realidade humana é histórica, sociológica, psicológica, econômica, etc. A classificação fechada é inútil e impede o verdadeiro conhecimento<sup>1</sup>.

Edgar Morin

O presente libelo tem como objetivo analisar as categorias circulantes no campo das ciências ditas humanas, suas fronteiras, rupturas, e como as mesmas estão relacionadas ao campo da Ecologia Humana, analisada aqui como uma epistemologia convergente de vários campos dos saberes científicos e “não-científicos” na contemporaneidade. Uma ciência? Quiçá.

De natureza eminentemente teórica, com poucas narrativas práticas, este estudo esboça questões sobre a possibilidade de nomear uma vertente nova das interpretações ecológicas sobre as questões socioambientais no mundo atual: a Ecologia da Alma e a Alma da Ecologia.

Propõe-se uma análise das ecologias pelas esquecidas categorias da *alma*, do *espírito*, da *subjetividade* humana, tomadas em algumas culturas como epistemologias cognitivas/materiais e, em outras, como forças psíquicas da natureza, portadoras de existências e personalidades que atuam no mundo físico.

As análises sobre a Ecologia Humana, encontradas aqui, descrevem o deslocamento do pensamento do corpo biológico para o corpo simbólico, diria, numa lógica simplificadora, de Darwin a Lacan, e suas interações na natureza.

---

<sup>1</sup> Esse pensamento toca-me profundamente. No mundo e, particularmente, no Brasil, o modelo de produção do conhecimento tem sido, hegemonicamente, bibliométrico, disciplinar e colonizador. Portanto, também estruturador de uma esquisociência moderno-maquinária. Minha formação multidisciplinar, nestas cearas da cultura divina do “lattes”, ou seja, dos “enlatamentos”, é perseguida como um pecado epistêmico. Livrar-se dessa forma de violência requer um compromisso radical contra as novas configurações escravagistas e neocolonizadoras.



Pensar a categoria de *alma* e *espírito* é um desafio epistêmico na história do pensamento humano. O que diz a ciência sobre estas categorias? “Nada” ao dizer muito. E sobe a Alma da Terra? Estaríamos autorizados a pensar nisso? Qual será o impacto no campo da Ecologia Humana da tese que sustenta **a alma como a espécie mais complexa da biodiversidade planetária**? Seguem minhas primeiras inquietações sobre isso, que surgiram durante a realização do meu estágio pós-doutoral em Antropologia.

Margem do São Francisco, janeiro de 2012  
Juracy Marques



ECOLOGIA DA ALMA

*O mundo começou sem o  
homem e vai terminar  
sem ele.*

Claude Levi-Strauss  
(etnólogo e antropólogo  
estruturalista francês)

## A BIODIVERSIDADE DA ALMA

Na natureza há a cristalização dos encantos.  
Maria Tumbalalá

Quando interpretamos e classificamos um determinado grupo humano ou seus sistemas culturais, encimentamos totens conceituais, definimos estruturas complexas, nomeamos suas coisas, suas conexões, rupturas vividas, descontinuidades experimentadas, efeitos sofridos, fenômenos soerguidos e ocultos, enfim, de tudo isso, abrimos as caixas dos nomes, das palavras que supomos compor ou decompor a vida. Literalmente, nos ocupamos de descrever fenômenos biológicos, sociais, políticos, culturais, econômicos, psíquicos, químicos, físicos, entre outros, sempre pela via da linguagem, do discurso, para fazer florescer a “verdade sobre a coisa”, dantes sombras e semblantes da natureza. Nas ciências dos grupos humanos, ou seja, em todas as ciências, aprisionamos o feitiço da vida da forma mais estranha e abismal possível. Escrituramos as estruturas e nomeamos esse esquisito processo de *ciência*!

Os nomes das classificações dessas coletividades como grupo, raça, etnia, população, comunidade, povo, indivíduo, sociedade são os mitos, as ficções que homogeneizam as almas humanas, para que elas caibam nos cárceres das ciências, das técnicas e dos governos. Se não bastasse esse envelopamento das individualidades, temos uma poderosa teoria da subjetividade ancorada em modelos colonizadores, brancos, eurocêntricos, fálicos, estruturalistas, abissal. Este último, segundo Boaventura (2010:32), “consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo do ‘outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente.” Penso que não sejam as invisíveis que fundamentam as visíveis, mas que sejam as visíveis que

produzem a invisibilidade das invisíveis como blocos homogêneos, produto dos iguais visíveis, embora seja, por princípio, um processo dialético interpenetrante.

É válido destacar a assertiva de Einstein de que é a *teoria que decide a partir de onde é que nós estamos em condições de observar* e, diria mesmo, de construir nossas interpretações e ações sobre o mundo. Assim, sobre o *indivíduo* e o *comum*, em oposição à tese defendida pelo ecologista Garrett Hardin, no seu artigo “A Tragédia dos Comuns (1968)”, onde argumenta que a pressão dos grupos humanos sobre os recursos da natureza leva sempre ao seu esgotamento, a ecoeconomista estadunidense Elinor Ostrom, primeira mulher a ganhar o Nobel de Economia (2009), defende que os regimes comuns de propriedade, ou seja, as formas de usos tradicionais coletivos da natureza, ao contrário de serem indicadores de níveis trágicos de esgotamentos dos bens naturais, são responsáveis por institucionalizar formas de manejos que colaboram para os usos e permanências sustentáveis dos recursos. O Amigo e Intelectual pelo qual tenho profunda admiração, Alfredo Wagner, diz-nos em seu livro “Quilombos e as Novas Etnias (2011):

As terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades tradicionais, ao serem mantidas sob regime de uso comum dos recursos naturais, contrariam a regra básica do mercado de terras, porquanto não são passíveis de atos de compra e venda e não fazem parte dos diferentes circuitos mercantis de troca. O usufruto exclusivo, caso dos povos indígenas, e o título definitivo da terra, caso das comunidades quilombolas, são detidos pelas formas organizativas comunitárias e não pelos indivíduos, condicionando seu uso aos interesses comuns das unidades familiares e impedindo sua “livre” aquisição e venda.

As estruturas político-organizativas dos povos e comunidades tradicionais podem ser pensadas como estratégias contra os processos de assimilação, homogeneização e invisibilização. Essas identidades coletivas, como afirma Alfredo Wagner (2011), é “produto de um conjunto de mobilizações políticas por direitos territoriais”. O extrato dessa relação de lutas pelos territórios tradicionais é um saldo ecológico

para o Planeta. Boaventura (2008)<sup>2</sup> enfatiza que “não é por coincidência que 75% [setenta e cinco por cento] da biodiversidade do Planeta se encontra em territórios indígenas e de afrodescendentes.”

Sobre a lógica da conservação da biodiversidade, a Estratégia Mundial para a Conservação da WWF/IUCN, afirma que “conservação é o manejo do uso humano de organismos e ecossistemas<sup>3</sup>”. No Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC)<sup>4</sup> brasileiro, a noção de conservação aprece como “manejo do uso humano da natureza”. Slavoj Zizek (2012), filósofo e psicanalista esloveno, discute a respeito do “comum”:

Comunismo é hoje não o nome da solução, mas o nome do problema, o problema dos comuns em todas as dimensões – os comuns da natureza como a substância de nossa vida, o problema de nossa biogenética comum, o problema da nossa cultura comum (propriedade intelectual) e, por último, mas não menos importante, diretamente o problema dos comuns como espaço universal da humanidade, do qual ninguém deveria ser excluído.

Não existe sociedade humana. Tire dessa unidade antropocêntrica os vírus, as bactérias, as árvores, os animais, e ela desaparece. Mas sobre esse impossível seria possível uma sociedade sem exclusão de humanos e não-humanos, considerando que a noção do comum não pressupõe estágios de exclusão? *Excluídos* talvez seja o nome do melhor produto das relações, dessa força invisível, a qual chamamos sociedade, sempre elaboração de sentido dos que a estruturam. “Todos nós somos excluídos, tanto da natureza como de nossa própria substância simbólica”, diz Zizek (2012). O mundo é, antes, sempre e unicamente, uma ideia de mundo, com estatuto de espírito, fonte dos fenômenos da invisibilidade.

A discussão sobre a individualidade não pode ser reduzida à noção de “um indivíduo”. As coletividades existem quando existem os indivíduos. Nossa identidade coletiva como brasileiros não pode apagar as

---

<sup>2</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *Bifurcação na Justiça*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2008.

<sup>3</sup> In Diegues (2000).

<sup>4</sup> Lei 9.985/2000.

identidades indígenas, quilombolas, ciganas, de pescadores artesanais, entre outras, e mesmo essas, não devem existir sem que seus integrantes existam. Não podemos fugir da natureza abstrata/simbólica do sentido do coletivo, do comum, da sociedade que existem como funções, como relações, como sentidos. É esclarecedora uma nota do livro “O Poder Simbólico” (2005:124) de Pierre Bourdieu:

Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a ideia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como “nós” por oposição a “eles”, aos “outros” e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo que toca à identidade.

Entre a espécie dos humanos, algo é sempre maior que seus agrupamentos visíveis e invisíveis. Cada um deles é, em si mesmo, uma totalidade indizível. Nesse sentido, é importante indagarmos se a individualidade é mesmo a morte da coletividade, e em que medida essa problematização resvala sobre a ecologia humana desses grupos. Oscar Wilde (2010:76), indicando a corrosão e esvaziamento do sentido do individualismo estorvado, sobretudo, pela lógica da propriedade no mundo capitalista industrial, enfatiza: “quando o homem tiver compreendido o individualismo, terá também compreendido a solidariedade e a praticará livre e espontaneamente”. Quem é mesmo que é tão coletivo que não seja único? Essa dicotomia é tão mais perversa quanto a que separa natureza de cultura, fenda que nomeia as ciências desde a modernidade, traduzida com o nome de *incesto*<sup>5</sup>, ou mais diretamente, a falsa ponte que separa natureza de cultura e situa as inexistentes sociedades humanas como a verdade da existência.

Os *escravos* são uma categoria coletiva, mas os *senhores* são sempre indivíduos. Localizamos no Egito Tutancâmon, Nerfetiti. Entre os Alemães, Hitler. Nas estruturas socialistas, Fidel, Lênin, Stalin. Por que esses sujeitos não estão diluídos numa lógica homogeneizante das coletividades? Por que o mateiro, ao entregar seu saber ao cientista, não goza do mesmo status, senão porque é uma coletividade invisível?

---

<sup>5</sup> Relação sexual e marital entre parentes.

Boaventura (2010:33) assegura que “as distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha”. Norbert Elias (1994:51) explica que é a natureza específica da coexistência desses indivíduos com outras pessoas que faculta suas atividades. Portanto, todo e qualquer indivíduo em sociedade só é na sua relação com o outro. Hitler e seu horror aos judeus, no percurso da história, seria, portanto, um produto de uma relação com o outro. As coletividades alimentando as individualidades e não o inverso. Elias ratifica ainda mais esta tese, afirmando: “a crença no poder ilimitado de indivíduos isolados sobre o curso da história constitui um raciocínio veleitário” (idem:51). Perguntaria qual o alimento da subjugação humana, a exemplo da escravidão? Por que as coletividades comem dessa maldição?

Numa etnia indígena, num quilombo, numa comunidade de pescadores, num grupo de ciganos, qual a função das coletividades e das individualidades? Que lugar resta nos sistemas interpretativos a respeito dessas culturas para os processos de homogeneização e invisibilização?

Mas e o nome próprio, a auto-atribuição dessas identidades coletivas? Sempre que tentamos explicar algo a alguém sobre nossa verdade é sinal de que isso é negado. Seria esse processo uma máscara das formas de colonização, sobretudo quando o produto dessa antese identitária demanda certificações que as tornam legítimas? Num Clã, num reinado, num enxame de abelhas, quem é igual e quem é diferente? Os diferentes não são iguais porque são diferentes, como afirma Touraine em “Igualdade e Diversidade” (2006). Os diferentes são homogêneos, invisíveis, para que exista o diferente, o visível, o igual. A diferença se produz nas teias do poder, mascarada pelos fenômenos de homogeneização das massas, das coletividades, das multidões, dos indivíduos, das sociedades.

Isso se dá, sobretudo, porque os sujeitos que vivem/experimentam o capitalismo avançado estão atomizados na sociedade, portanto, agrupáveis, homogeneizáveis, como pensavam os filósofos da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Diz Zizek (2012):

A ameaça é que sejamos reduzidos a um sujeito cartesiano abstratamente vazio, desprovido de todos os conteúdos



substanciais, desapropriado de substância simbólica e com base genética manipulada, condenado a vegetar num meio ambiente inabitável. Essa tripla ameaça a totalidade de nosso ser nos torna, de certo modo, todos proletários, reduzidos à “subjetividade sem substância”, como Marx afirma nos *Grundrisse*.

Mas, como isso se estabelece nos grupos humanos de sociedades complexas tradicionais ou somente socialistas? O que isso traduz para uma Ecologia Humana, Cultural, Antropológica<sup>6</sup>, Sociológica<sup>7</sup>, Psicológica<sup>8</sup>, Étnica<sup>9</sup>, do Imaginário<sup>10</sup>, Cognitiva<sup>11</sup>, da Ação<sup>12</sup>, para uma Ecologia dos Saberes<sup>13</sup>, da Alma, do Espírito, das Mentes? Sobre esta última descreve Boff:

A ecologia da mente, também chamada de ecologia profunda, procura despertar nas pessoas sua capacidade de escuta. O Universo inteiro a cada ser, por minúsculo que seja, está carregado de história. Eles podem contar sua trajetória e entregar sua mensagem que fala de grandiosidade e majestade do criador. Missão do ser humano, homem e mulher, consiste em decifrar esta mensagem e poder celebrá-la. A ecologia da mente ou profunda procura alimentar aquelas energias psíquicas que reforçam a aliança de fraternidade e solidariedade entre o ser humano com o universo (BOFF, 2004).

---

<sup>6</sup> “Estuda a ecologia de populações humanas ao redor do mundo, no passado e no presente” (KORMONDY e BROWN, 2002:42).

<sup>7</sup> Aplicação das categorias ecológicas nas interpretações dos fenômenos sociais, correlacionadas às categorias espaciais, psicológicas e socioculturais.

<sup>8</sup> “Tenta prever os comportamentos, baseada em observações cuidadosas, geralmente quantitativas, do ambiente do qual o comportamento ocorre” (KORMONDY e BROWN, 2002:51).

<sup>9</sup> Dessa dimensão, destacam-se as Etnoecologias que ocupam-se, sobretudo, da realização de taxonomias tradicionais, “concentram-se na maneira como as pessoas classificam coisas em suas línguas” (KORMONDY e BROWN, 2002:52).

<sup>10</sup> Ecologia do Imaginário citada por Guattari (1990) na obra “As Três Ecologias”.

<sup>11</sup> A *ecologia cognitiva* é o estudo das dimensões técnicas e coletivas da cognição. A inteligência ou a cognição é o resultado de redes complexas, onde interagem um grande número de atores humanos, biológicos e técnicos. Não sou “eu” que sou inteligente, mas “eu” com o grupo humano do qual sou membro, com minha língua, com toda uma herança de métodos e tecnologias intelectuais (dentre as quais, o uso da escrita). Para citar apenas três elementos entre milhares de outros, sem o acesso às bibliotecas públicas, à prática em vários programas bastante úteis e numerosas conversas com os amigos, aquele que assina este texto não teria sido capaz de redigi-lo. Fora da coletividade, desprovido de tecnologias intelectuais, “eu” não pensaria. O pretensão sujeito inteligente nada mais é que um dos micro-atores de uma ecologia cognitiva que o engloba e restringe (LÉVY, 1993).

<sup>12</sup> A ecologia da ação indica-nos que toda ação escapa, cada vez mais, à vontade do seu autor na medida em que entra no jogo das inter-retro-ações do meio onde intervém. Assim, a ação corre o risco não somente de fracassar, mas também de sofrer desvio ou distorção de sentido (MORIN, 2007).

<sup>13</sup> Diálogo entre saberes (SANTOS, 2010:11).

Pensada por teóricos como Teilhard de Chardin, Aldo Leopoldo, Bill Devall, George Sessions (EUA), Warwick Fox<sup>14</sup> (Austrália), e sistematizada por Arne Naess, filósofo norueguês, em 1972, a Ecologia Profunda, que tem forte viés espiritualista, é apontada por Diegues (2000:09) como sendo base do movimento biocêntrico que influenciou, sobremaneira, o conservacionismo nos países do Norte. Esta abordagem propõe um ligamento ecológico mais profundo da espécie humana com as outras partes da natureza, também portadora de direitos, como pode ser interpretado a partir da fala de uma jovem liderança indígena do Rio São Francisco, Neguinho Truká (2012): «a natureza tem direito igual a nós. As plantas, as pedras, as águas têm que vim para o nosso senso de justiça».

As críticas mais duras a esta vertente ecológica virão da Ecologia Social<sup>15</sup>, do Eco-socialismo ou Ecomarxismo, quando defendem que os problemas ambientais têm raízes nas questões sociais; pensam o ser humano como uma «espécie social». Porrir & Winner (in DIEGUES, 2000:10) afirmam ser inócuo pedir ao ser humano que «pense como uma montanha». Por que não?! Há processos simbólicos observáveis em grupos tradicionais que situam, simbolicamente, o humano nesse deslocamento antropocêntrico do seu próprio sentido. Essa ligação com as outras partes da natureza, proposta pela Ecologia Profunda é refutada por abordagens como a da Ecologia Social que nega, em alguma medida, o Social da Ecologia. Nos discursos e práticas dos povos indígenas, por exemplo, percebemos como eles sentem a Terra, ou seja, as montanhas. Parece paradoxal, mas a Ecologia Social tem influenciado bastante os debates socioambientais nos países do Sul, particularmente, nos movimentos sociais associados aos povos e comunidades tradicionais: indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, ciganos, seringueiros, povos de terreiros, geraizeiros, fundos de pastos, atingidos de barragens, entre outros. Fala-se que o discurso da Ecologia Profunda deságua para um «essencialismo» e pode servir ao totalitarismo (ecofascismo, econazismo, etc).

A Ecologia Profunda é uma ecologia essencialmente política. Não uma ideologia ancorada em discursos pragmáticos do esquerdismo, mas numa ética radical como são os princípios da Paz Ativa e da Desobediência Civil. A Ecologia de Leonardo Boff, teólogo e escritor

---

<sup>14</sup> Criador da Ecologia Transpessoal (DIEGUES, 2000).

<sup>15</sup> Murray Bookchin é um dos principais nomes da Ecologia Social (DIEGUES, 2000).

brasileiro, nasce nos fundamentos revolucionários da Teologia da Libertação e se converte, juntamente com outros intelectuais, como Paulo Freire e Frei Betto, numa ecologia das profundas dimensões das liberdades humanas e suas responsabilidades para com os outros seres da Terra.

A Ecologia Profunda tem forte relação com a Ecologia da Mente. Canevacci (2001) vai ratificar a categoria de mente em Batson, descrevendo que seu conceito de mente representa a tentativa mais radical de superação dos velhos dualismos entre matéria e espírito e de fusão entre natureza e cultura. Assim, sustenta a tese de que “a mente pertence de direito não só ao ser humano, mas também a cada unidade imanente no grande sistema biológico: o ecossistema.” Traduz-se assim o que Batson chama “o padrão que liga”.

Zizek (2012)<sup>16</sup> analisa que a ecologia é uma área importante da ideologia. Aponta serem problemáticas as abordagens que reforçam a ideia de natureza harmônica, orgânica, equilibrada, reprodutiva, quase um ser vivo, que é perturbada pelas atividades humanas, explorada tecnologicamente. “Acho isso uma visão secular do mito religioso do pecado original. A resposta deve ser: que não há pecado original, pois somos partes da natureza”, defende. Para ele não existe natureza de fato; ela não é uma totalidade em equilíbrio que o humano possa perturbar. Descreve-a como “uma grande série de catástrofes inimagináveis”. Alerta: “a ecologia vai se transformar, lentamente, em um novo ópio do povo, do jeito como Marx define a religião... ela é uma ideologia conservadora, uma voz que diz ‘não vá além’, ‘não bagunce o DNA’, ‘não bagunce a natureza’”. Entendemos sua *Ecologia Radical* quando escutamos seus enunciados de como o humano deve comportar-se sendo a natureza que não é natural:

Essa bobagem de ‘Nova Era’ é para parar com o desenvolvimento tecnológico, para ‘encontrar nossas raízes na natureza’. Ao contrário, devemos cortar nossas raízes de vez... deveríamos nos tornar mais artificiais, deveríamos desenvolver um novo e mais abstrato materialismo. Um tipo de universo matemático onde nada

---

<sup>16</sup> A Ecologia Radical de Slavoj Zizek, em <http://www.youtube.com/watch?v=rwPe-Kml5AI> (YOUTUBE, 30/04/2012).

existisse, haveria apenas fórmula e técnica. Difícil seria encontrar a poesia, a espiritualidade nessa dimensão, para recriarmos – senão a beleza – a não-estética dimensão em coisas como o lixo em si mesmo. Esse é o verdadeiro amor pelo mundo.

As epistemologias das ecologias descritas acima são tentativas de explicar a forma como a espécie humana se relaciona, material e simbolicamente, com a Natureza. Os ecomarxistas norte-americanos, integrantes da revista *Capitalism, Nature, Socialism*<sup>17</sup>, defendem que os debates em torno dessas ecologias humanas podem transformar-se nos temas dominantes do século XXI, dada a complexidade e urgência de entendermos o espírito dessas relações.

## ECOLOGIA DAS INDIVIDUALIDADES E COLETIVIDADES HUMANAS

Individualidade e homogeneidade são coisas diferentes. As massas, as multidões, as coletividades, as sociedades, são estruturas homogêneas, como os blocos de judeus submetidos ao terrível destino de Auschwitz, ou dos próprios alemães, mortificados como seres homogêneos na insana individualidade de Hitler.

Em qualquer estrutura social, cada uma das almas pulsa como estrelas para ser única na abóbada celeste. E isso não é ruim, é a vida! Qualquer sujeito desse grupo que se sinta tão igual e inexistente, que desaparece, está mortificado, são cadentes e decadentes. Mas, as revoluções são feitas pelas coletividades e não há como pertencer a um determinado grupo social, sem que as questões mais singulares, substanciais do sujeito sejam silenciadas, dizem os entusiastas dos discursos da coletividade. Defensor de um socialismo humanitário e não-autoritário, Oscar Wilde (2010) aponta esta vertente política como grande opção da humanidade, mantida a individualidade dos sujeitos, o que foi negado pelos regimes “socialistas” implantados até hoje no mundo, a exemplo de Cuba, Rússia e China. Para Morin:

O individualismo da nossa civilização, como bem viu Alain Ehrenberg, «não é tanto uma vitória do egoísmo

---

<sup>17</sup> Diegues (2000).

sobre o civismo ou do privado sobre o público, mas o resultado do processo histórico da emancipação de massa que instala, para o melhor e para o pior, a responsabilidade dos nossos atos em nós mesmos» (MORIN, 2004)

No encontro do desejo wildiano, a profecia zizekiana (2012) diz-nos que “o que é possível discernir no horizonte do nosso povir histórico é, assim, uma sociedade em que o liberalismo pessoal e hedonismo coexistam com (e são sustentados por) uma complexa rede de mecanismos estatais regulatórios”. A cada dia, o princípio da liberdade individual só se autoriza pela vigilância de uma coletividade homogeneizadora invisível, hospedada nos aparelhos ideológicos do estado, numa sociedade panóptica como analisou Foucault (2010).

Em algum sentido, as individualidades coordenam as coletividades? Foi assim com Gandhi, Buda e Cristo. Você que neste momento está lendo este escrito, sente-se menos coletivo por ser você? Não se deve mais falar em identidades coletivas, como sindicatos, partidos e igrejas, mas de indivíduos somente? Supostamente que não, mas reconhecê-los para além dos semblantes dos discursos coletivos. O indivíduo é algo além do ser social e deve ser preservado como condição de um exercício pleno da existência. É prudente que nos avisemos, como fez Sartre, que *toda ideologia só é libertadora enquanto se faz, depois de feita, é opressora*.

Sobre isso, diz Norbert Elias, importante sociólogo do século passado, no seu clássico trabalho *A Sociedade dos Indivíduos* (1994:07): “a afirmação de que o indivíduo é parte de um todo maior, que ele forma junto com outros, não quer dizer grande coisa; na verdade, não passa de uma observação banal e evidente” (1994:19). Nesse mesmo rastro, critica a tese que sustenta não existir sociedade, apenas indivíduos. Escreve que, nesse sentido, “não conseguimos enxergar a floresta por causa das árvores”. Demolifica: “a ideia de, na realidade, não existir sociedade, apenas uma porção de indivíduos, diz aproximadamente tanto quanto a afirmação de que, na realidade, não existem casas, apenas uma porção de tijolos isolados, um monte de pedras” (idem:20).

Não é de todo desprezível pensarmos que só existam árvores. Que a floresta seja uma ilusão. Que a plasticidade das espécies de plantas juntas, camuflem e ocultem suas identidades num semblante de

diversidade homogeneizante. Seria a *biodiversidade da alma esse engano pela vida coletiva em sociedade?* Ser por não ser? Ser Não-Ser? Deixar de ser para ser o que não se é? Ao olhar a floresta não vemos as árvores, mas uma totalidade do que não existe. O próprio Elias diz: “as sociedades, porém, não têm essa forma perceptível. Não possuem estruturas passíveis de serem vistas, ouvidas ou diretamente tocadas no espaço. Consideradas como totalidades, são sempre mais ou menos incompletas” (idem:20). A isto chama de “a ordem invisível” sobre uma forma de vida em comum que oferece aos indivíduos uma gama mais ou menos restrita de funções e modos de comportamento possíveis (idem:21). Sociedade já é pensada aqui como uma “rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação às outras” (idem:23). Também é crítico à ideia de que a sociedade exista independentemente dos indivíduos: “não se compreende uma melodia examinando-se cada uma de suas notas separadamente, sem relação com as demais. Também sua estrutura não é outra coisa a das relações entre as diferentes notas” (idem:25). Sobre os lugares dos indivíduos e das sociedades, sintetiza: “para compreendê-los, é necessário desistir de pensar em termos de substâncias isoladas únicas e começar a pensar em termos de relações e funções” (idem:25).

Norbert Elias pontua que “o ser humano singular, rotulado de indivíduo, e a pluralidade das pessoas, concebida como sociedade, parecem ser duas entidades ontologicamente diferentes.” Estabelecendo uma crítica às formas dicotomizadas de pensar indivíduo e sociedade, alerta-nos para os riscos de entendermos a sociedade como “uma acumulação aditiva de indivíduos” (idem:15). No tocante a uma perspectiva que tenta compreender os seres humanos e a sociedade em termos de funções psicológicas, escreve: “os membros [destas correntes] atribuem a formações sociais inteiras, ou a uma massa de pessoas, uma alma própria que transcende as almas individuais, uma *anima collectiva* ou ‘mentalidade grupal’ (idem:15)”.

Neste percurso sustenta sua tese: “não existe esse abismo entre indivíduo e sociedade. Ninguém duvida de que os indivíduos formam a sociedade ou de que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos” (idem:16). Trata-se do indivíduo como átomos das sociedades? O Mito de Adão, poderia ser pensado, como uma sociedade complexa? Claro que sim! Do

“um” primevo, herdamos as complexas redes de relações existentes nas teias sociais. Como numa semente há uma planta, num indivíduo há uma sociedade.

O indivíduo e o sujeito são idênticos a si mesmos? Do indivíduo para o sujeito pressupõe-se um encasulamento pela via da linguagem, pela dimensão simbólica. Nessa inscrição, que nomeamos processos de subjetivação, se dá quando nos achamos perdidos no Outro inexistente e nos encontramos. “O outro do Outro sou eu”, afirmava Lacan. Assim, toda experiência do mundo externo, pode ser interpretada como um deslocamento dos mundos subjetivos dos humanos? O Outro estaria do lado de fora dos sujeitos? Não. Ele é, antes, sua própria morada. Nobert Elias apimenta essa interpretação:

Nessa situação, com frequência parece ao indivíduo que seu verdadeiro eu, sua alma, está trancafiado em algo alheio e externo, chamado “sociedade”, como que numa cela. Ele tem a sensação de que das paredes dessa cela, de “fora”, outras pessoas, estranhos poderes exercem sua influência sobre seu verdadeiro eu como espíritos malévolos, às vezes, benignos; parecem atirar sobre ele bolas leves ou pesadas que deixam no eu impressões mais profundas ou mais superficiais (1994:34).

Não queremos, com essas reflexões, localizar “a casinha da alma humana” como a verdade do sujeito. Mas ver, em que medida, isso que tá dentro da “casinha” é o que está fora dela, o que torna o interior exterior e vice-versa, para situarmos o que no humano é do campo da individualidade e da coletividade, se é que podemos pensar essa dissociação.

Todos e Um são categorias políticas. Ou todos são coletivos, incluindo os chefes, os senhores, ou as massas invisibilizadas, homogeneizadas, continuarão servindo de escada para justificar o controle e domínio pelos visíveis, pelos iguais. Evocar a individualidade não é abortar as estruturas sociais da coletividade, mas destronar a hipocrisia reinante nas demagogias das coletividades. É insensato, para qualquer ciência, pensar uma criança sem sociedade. Trata-se de evidenciar as microestruturas do poder, camufladas pelas camadas silenciadas dos discursos, pelos usos dos mais fracos, dos invisíveis, dos homogêneos, dos diferentes, num

sistema perverso de controle, dominação e subjugação. Sabemos também que a fraqueza é uma forma de exercer poder sobre o outro. Por isso, tantos “coitados” apelando por amor na agoridade. Os amantes são bons servos e nessa condição de escravos afetivos pensam que dominam os amados, seus senhores. Antes se mortificam humilhando-se sem força para gozar plenamente das potencialidades de sua vida!

É só olharmos para a história: alguém tornou-se rei, imperador, comandante, senhor, coronel, líder, presidente, papa, pastor, pajé, babalorixá, liderança, mentor, orientador, supervisor, porque é um igual e permanece igual em nome da coletividade? Seus movimentos foram pela diferença, ser, essencialmente, em relação ao seu grupo, diferente, visível e, ratifico, não lancemos sobre este fenômeno humano, juízos morais. Haveria colmeia sem rainha? As abelhas trabalhadoras necessitam mesmo da rainha? Qual o sentido e destino do zangão? Porque as leas sustentam a mansidão dos leões? O que esconde estes sistemas ecológicos? A que nos servem? Mas não ignoremos, não são apenas os anarquistas que acham esquisito essas subjetividades medievais de cordialidades e submissões entre senhores e servos. Príncipes, Rainhas, Reis, Imperadores, Chefes, Senhores, são produtos de um estatuto político burocratizado de “estado” ou de livrinhos para crianças que já nascem curvando-se a outros semelhantes, aprendendo os códigos invioláveis da invisibilidade. São possíveis “sociedades humanas” sem submissão?

Uma gota de água lançada no oceano é oceano? Ou o mar é uma constelação de gotas? No campo das subjetividades humanas, nosso pingo no Outro<sup>18</sup> é que nos faz “nós”, sujeitos únicos; é o que constitui nossos territórios subjetivos, nossas almas oceânicas. Essa imensidão de água, o Outro, só existe porque o supomos como algo de nós, um externo interior, um êxtimo<sup>19</sup>, um oceano que pinga numa gota, que escorre num rio que nunca seca: a subjetividade humana.

---

<sup>18</sup> Trata-se de uma categoria preciosa no campo analítico. Elaboração lacaniana, analisada por Miller, diz respeito a uma existência sua num suposto Outro que, em essência, é você, no que há de mais singular seu. Portanto: “o Outro do Outro sou eu”.

<sup>19</sup> Termo lacaniano.



## INDIVIDULIDADES VISÍVEIS E COLETIVIDADES INVISÍVEIS

As coletividades se governam ou são necessárias às individualidades? Onde visualizamos, na história da espécie humana, sistemas de governo, de controle, de organização, efetivamente ancorados em modelos coletivos de existência sem que alguém ou algo fique na ordem do excluído, do invisível, do silenciado? Lacan alerta: a solidariedade nasce a partir da exclusão do “um”. Onde há grupo, o coletivo, há o excluído, o “um”.

As individualidades diferem-se das homogeneidades. Lembremos: os ciganos expulsos da França são coletividades homogêneas (“ciganos”), invisíveis, “um”, enquanto o Estado que os expulsou, berço da “igualdade, liberdade e da fraternidade”, são visíveis e nomeiam-se como individualidades: “os franceses”. Estes últimos, só o são em relação à primeira coletividade. Diluídos na individualidade da Comunidade Europeia, são coletividades. As individualidades, visíveis, produzem as coletividades na sua condição de invisíveis, homogêneas. Portanto, ser indivíduo coletivizado ou homogeneizado depende da força sofrida das estruturas de poder, de controle, de silenciamentos. Como se fez a colonização, a escravidão e as infinitas formas de subjugações entre humanos, senão pela imposição e amordaçamento das almas que foram obrigadas a entrar na casa do esquecimento, na “Porta do Não-Retorno?”<sup>20</sup>

No Brasil, as obras da engenharia de grandes impactos sobre as ditas “identidades coletivas” são constantemente justificadas pela negação das homogeneidades: “o povo indígena ‘x’ está no local da construção e deverá ser indenizado”. O grupo está apartado dessa coletividade como “brasileiros” para os quais se pensam o progresso. Acessamos essas identidades conforme os desejos dos nossos interesses. Não existe “a identidade”, existem identidades. Em defesa das coletividades indígenas que serão afetadas por Grandes Barragens na região da Amazônia, a OEA (Organização dos Estados Americanos) recomendou ao Estado brasileiro, individualidade em questão, a suspensão das obras, ou seja, nas esferas políticas de poder vemos uma dança entre as individualidades e as coletividades.

---

<sup>20</sup> Referente a porta do fundo da Casa dos Escravos na Ilha de Gore, ponto de saída dos africanos escravizados, embarcados nos navios negreiros.

O discurso das coletividades oculta a crueldade dos silenciosos processos de homogeneizações das individualidades. Lacan fala de um fenômeno chamado de “significação do amor”, quando um amante, um servo afetivo é, verdadeiramente, o semblante do amado, senhor efetivo. Traduzindo: somos o que nos mata. Inspirado nisso, podemos dizer que as individualidades visíveis, dominadoras, escondem-se por trás das coletividades invisíveis, subjugadas. No Brasil, a chegada da esquerda no poder, por exemplo, evidenciou que parte dos discursos revolucionários eram apenas estratégias para ocupá-lo. Várias faces das ideologias condenadas, revelaram-se em doses infinitamente maiores às dos desapoderados políticos de “direita”, hoje “esquerda”, que incorporaram parte das ideologias abortadas, chamadas de “velhas utopias”. Lembremos Boaventura (2010:47): “é minha convicção que podemos estar a entrar num período em que as sociedades são politicamente democráticas e socialmente fascistas.” Um discurso das individualidades faria alguma força contra essa violência? Absolutamente. Toda a estrutura da cultura está montada para homogeneizar os mais fracos e individualizar os mais fortes. O inverso disso é a “Velha Utopia”.

Certa vez, no centro de Milão, vi um cartaz da Liga Norte, propagando o fim da imigração com uma declarada posição xenofóbica, reivindicando a individualidade italiana. Revela-se, portanto, que o discurso das individualidades tem o mesmo poder de violência da posição de subjugados. A violência simbólica nas duas extremidades entre dominantes e dominados se retroalimentam. São cúmplices. As duas posições são ativas, não havendo nessa relação diacrônica do poder, passividade. O passivo é sempre o que “come”. Uma referência ao escravizador do escravo e do opressor do oprimido. Diz Oscar Wilde (2010):

Não há necessidade alguma de separar o monarca da plebe: toda autoridade é igualmente má. Há três espécies de déspota. Há o que tiraniza o corpo. Há o que tiraniza a alma. Há o que tiraniza o corpo e a alma. O primeiro chama-se Príncipe. O segundo chama-se Papa. O terceiro chama-se Povo.

Lacan vai descrever a violenta posição do “senhor morto”, quando sendo absolutamente poderoso e subjugador se está plenamente vivo de morte.

Não podemos imaginar que os sistemas culturais se estabelecem no aforismo “cada estrela tem seu brilho”, senão como produtos do encontro, do choque desses brilhantes, nas suas relações de poder. Assim, podemos afirmar também que as individualidades visíveis são produzidas pelas coletividades invisíveis na sua condição de gozo mortífero. Um aprendizado pela educação colonizadora a qual estamos submetidos desde sempre? Uma posição de satisfação na destruição? Na contemporaneidade, “as colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece, atualmente, no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial” (SANTOS, 2010:39). Não é em vão que o racismo, as diferentes formas de preconceitos, a xenofobia, não existem senão como “fantasmas” que mutilam, sendo o que não existe mais.

Paradoxalmente, as individualidades caladas como coletividades também podem exercer rupturas nas coletividades individualizadas visíveis. Falamos de corpos que se desprendem dos casulos da dominação e subjugação. Isabelle Caro, a mulher que chocou o mundo expondo sua anorexia, fez fraturas nas ditaduras da beleza, da imago do corpo, do maniqueísmo, mostrando o extremo de seu sintoma que era viver de “comer-nada”. A isso, somam-se nuvens de delírios como observamos no belo filme “Cisne Negro”, onde, pela esquizo, opera-se atos de liberdade, ou mesmo o destino de Safira que, antes, não foi uma “mulher mulçumana” condenada ao apedrejamento, mas uma mulher que teve a coragem de amar. Muitas “mulheres mulçumanas” não serão condenadas se não forem capazes de amar para além do lugar da sua invisibilidade. Lamentável que o trágico seja a fonte do sentido e, mais lamentável ainda, que a culpa seja o sentido por trás do sentido. Desculpar-se não é pedir perdão ou manifestar entendimento e gentileza ao ofendido, mas arrancar da alma sua pior ferida, é desescravizar-se, descolonizar-se e lançar-se ao seu ser pleno em vida.

A insistência do uso das burcas por mulheres na França, diante do estado de proibição, mostra que as individualidades são acessadas para manter determinados sujeitos nos seus lugares culturais homogeneizantes, ou seja, como coletividades. Em alguns casos acessa-se a individualidade para permanecer invisível como semblante do visível. Escolhas culturais?

As individualidades são alimentadas pelos discursos das coletividades, cujo objetivo é homogeneizá-las, tornando-as, antes, coletividades invisíveis como semblante de individualidades visíveis. Vivemos o engano, a máscara, a anulação, supondo estarmos plenos da nossa própria verdade, antes, uma mentira da verdade, também uma verdade da nossa própria mentira. É verdadeiro o aforismo laciano de que “o verdadeiro é que a verdade não existe”.

Como pensar a influência das mídias, dos fluxos comunicacionais entre humanos, coletividades homogeneizadoras, sobre os comportamentos? Mas, vemos também as coletividades sendo alimentadas pelos discursos das individualidades visíveis como semblantes das coletividades invisíveis. As individualidades silenciadas, negadas, exercerem grandes influências sobre as coletividades que se retroalimentam na produção e reprodução de padrões culturais de comportamento. A “identidade gay”, como uma individualidade, semblante do invisível, se considerarmos as homogeneizadoras identidades sexuais, a heterossexualidade, têm exercido grandes transformações nas estruturas jurídicas, conseqüentemente, sobre o Estado, como coletividade, semblante do visível. Em síntese: fazer da negação a afirmação.

Entretanto, o que seria mais forte, a força das individualidades ou das coletividades? Vemos o exemplo dos conflitos entre os monges tibetanos e o governo ditador chinês. Althusser já alertava para o poder coercitivo do Estado, mas, como afirma Maquiavel, em seu “Príncipe”, os ditadores, os tiranos, serão lembrados, nunca celebrados. A violência porta sua própria maldição de autodestruição. Mas esta arma dos covardes está na gênese dos processos homogeneizadores. É impensável lembrar que negros fortes, belos, livres, excitantes, tenham sido subjugados ao ossuário da escravidão, que se tenha colocado cabrestos em belas negras, que se tenha gozado na mansidão dos nativos das Américas. O mundo é representado num jogo de sedução mortífero entre as individualidades e as coletividades, posições dinâmicas, nômades, líquidas e evanescentes que traduzem novos sentidos ao campo de análise da ecologia humana.

## INDIVIDUALIDADES E SUBJETIVIDADES

Os primatas dos quais derivamos são indivíduos ou o somos apenas depois da hominização? Nascemos sujeitos do “barro” onde dentro habita um “sopro”, um espírito? Em que momento da história aprece a alma humana? O indivíduo é a menor unidade dos sistemas humanos? Não! Ele é sua totalidade na forma de sujeito! Qual seria, então, a menor estrutura da cultura humana? A coletividade no seu aspecto de homogeneidade, certamente. Há algo mais redutor do que as expressões: “os africanos”, “os indígenas”, “os ciganos”, “os negros”, “a natureza”, “a ecologia”? A individualidade não é uma pessoa, mas um sistema simbólico. A subjetividade, considerando a dimensão abismal do inconsciente, “nosso infinito particular”.

Para Guattari (1990:55), “a subjetividade se instaura ao mesmo tempo no mundo do meio ambiente, dos grandes agenciamentos sociais e institucionais e, simetricamente, no seio das paisagens e dos fantasmas que habitam as mais íntimas esferas do indivíduo”. Ao dissociar indivíduo de sujeito, afirma que o indivíduo se encontra em posição terminal no conjunto dos grupos humanos. Sobre o sujeito metaforiza:

O sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem enganchar em nada dos territórios reais de existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes (1990:17).

Magalhães<sup>21</sup> afirma que “a história do gênero humano é a história da intervenção da subjetividade na objetividade”, e que o discurso “é a objetividade feita subjetividade”. Trata-se sempre de uma objetividade subjetivada ou uma subjetividade objetivada. Nas discussões sobre a Ecologia da Alma não há lugar para esta dicotomia. Foi esse esartejamento do ser e de suas relações com o meio que trouxe, à superfície, as caóticas interpretações do humano nos diversos campos das ciências.

Outro esforço esvaziador da compreensão de sujeito diz respeito à equivocada dissociação entre suas experiências materiais, histórico-

---

<sup>21</sup> In Magalhães e Mariani: “Processos de Subjetivação e Identificação: Ideologia e Inconsciente” (Artigo).

sociais e simbólicas, subjetivas. Não há como pensar nenhum ser sem que estas extremidades estejam fundidas. A subjetividade é o ponto de solda dessas duas peças líquidas e evanescentes do jogo existencial. Sendo laciano e tomando um postulado fundamental da Ecologia da Alma: o inconsciente humano é consciente que, por sua vez, é inconsciente.

Onde existimos? Num território sólido, material? Os conflitos socioambientais e suas sensibilidades se operam num corpo biológico e nas estruturas físicas e químicas do Planeta? As violentas experiências com as malditas guerras, a escravidão dos negros, indígenas e outros povos, os desastres nucleares como a repetida contaminação do Japão, o massacre dos judeus, os atentados terroristas como o do 11 de setembro, a contaminação por chumbo e outros metais, como a infeliz experiência de Santo Amaro da “ex-Purificação”, terra de Caetano e Betânia, a desterritorialização de milhares de famílias em todo o mundo em virtude dos grandes projetos como o de Usinas Hidrelétricas para alimentar nosso insano projeto civilizatório, enfim, onde são produzidas e dormem estas experiências? Onde elas se escondem? Certamente, seus efeitos não se deram apenas no sonho do jovem que gostaria de tomar sorvete numa tarde de sol, ao invés de ir para guerra matar seus semelhantes e lá ficou no gozo de sua antecipada mortificação como indivíduo homogeneizado. Quando estamos prontos para matar é sinal de que já estamos mortos. Só conseguimos matar se morrermos. É desse vazio de vida morta que vive um assassino.

Observei em famílias ribeirinhas do São Francisco que sofreram a amargura do desenraizamento subjetivo no período de construção de barragens que, décadas depois de um traumático processo de reterritorialização, foram acionados por um fantasma da possibilidade de uma nova demanda de desterritorialização para implantação de uma Unidade de Proteção Integral. Quadros depressivos foram acionados, sobretudo entre idosos, com as informações destorcidas que acessavam. Morre-se das velhas feridas. Os processos de homogeneização e invisibilização assemelham-se à ecologia das amebas. São coisas vivas que parecem mortas.

Outra prova viva da força dos fantasmas foi o fenômeno dos coletivos processos de suicídios decorrentes da passagem do Século XX para o

XXI, quando se ventilava a chegada do “fim do mundo”. Essas são marcas visíveis, mas o tablado desses fantasmas são os silêncios das almas humanas. No mundo material reinam as pegadas do mundo simbólico dos sujeitos, por mais estranhas que seja as feras, por vezes inexistentes, que andam por lá. Vejam-se as manchas nos corpos das históricas que vêm do nada ou as feridas nos corpos dos obsessivos também nascentes no vazio.

O sujeito da razão cartesiana não mais existe. Pensamos onde não somos, porque somos onde não pensamos, como profetizou Lacan inspirado em Freud. Muitas etapas das nossas existências realizam-se fora das consciências e das estruturas materiais, biológicas, químicas e físicas. Nossas almas experimentam o mundo de forma simbólica e imaginária. Indo mais além, de forma real. Por exemplo, a experiência que temos com a lua nada traz de sua função de mercadoria do universo. Parece que ela está no céu para nos encantar, para trazer beleza aos olhos, para alimentar a alma dos apaixonados. A chuva poderia ser muda, mas ela tem uma canção, que abranda a alma, como as tempestades, também têm uma função. A única ecologia experimentável é a da alma, nenhuma outra existe, senão como seus semblantes.

Estaríamos, com isso, negando as teses do determinismo ambiental (relativismo cultural<sup>22</sup> ou possibilismo do ambiente<sup>23</sup>). Entraríamos, então, na fenda da clássica dicotomia entre ambiente/natureza e cultura? Estaríamos confortáveis com as teses dos ecólogos culturais sobre os fluxos e interações entre cultura e ambiente? Se tomamos os complexos sistemas do espírito humano, ainda pouco conhecido, em virtude do horror que temos de nós mesmos, como pensar a ecologia dessas almas? Essa Ecologia Humana transcende a ecologia como a que pensamos até agora.

As noções hegemônicas das ecologias humanas advêm sempre das dimensões materiais, nunca de uma dimensão simbólica. A Ecologia da Alma parte da estrutura subjetiva para o campo material, e não toma a clássica dicotomia entre cultura e natureza. A Ecologia Cultural de Julian

---

<sup>22</sup> “Tentativa de observar as culturas humanas de forma objetiva” (KORMONKY e BROWN, 2002:44).

<sup>23</sup> “Enfatiza a importância primária dos eventos históricos específicos na criação das culturas através de constantes mudanças ao longo do tempo. O ambiente era importante apenas ao limitar as possibilidades de uma cultura – por isso o termo possibilismo ambiental” (KORMONDY e BROWN, 2002:45).

Steward ampliou a percepção sobre as ligações entre ambiente e cultura, mas não trouxe a radicalidade da leitura dos processos simbólicos como determinantes das relações ecológicas. A beleza e radicalidade do livro *Primavera Silenciosa*, da bióloga Rachel Carson, já era depositária dessa possibilidade.

Normatizam-se subjetividades, portanto, suas individualidades, aqui pensadas como territorialidades existenciais, onde se operam as devastações subjetivas, a exemplo do feitiço das mercadorias experimentadas como sujeitos sobre as pessoas formatadas como objetos, nas tramas da sociedade de consumo. Neste sistema que compõe a ecologia das almas na contemporaneidade, há fios do lixo humano por todos os cantos que andemos. As individualidades foram atomizadas, quando, nas nuvens da lógica global, conectam-se blocos homogêneos de todas as espécies e redes. Quanto mais conectado o indivíduo a essas redes, mais solitário fica, considerando a intensidade, sentidos e proporções dessas ligações. Mas é perceptível que na grande rede-Terra, a espécie humana esforça-se para estar desconectada, mesmo assim ele faz parte da rede, ele é a rede. Nunca em nenhum momento da história humana estivemos tão ligados e tão vitimados pelos estados de solidão, abandono e isolamento. Novas subjetividades são produzidas com o fim dos indivíduos na modernidade maquinária. Nessa dimensão, sobre as novas ficções subjetivas, as “ciências psi”, particularmente, e as demais ciências, por tabela, estão perdidas. Sabemos dizer muito pouco das novas roupagens de homens e mulheres na contemporaneidade.

## ALMA E ECOLOGIA

No Brasil, li a tradução do livro de Batson “Mente e Natureza” (1986). Fantástico! Num período em que colaborava numa disciplina do Mestrado em Biodiversidade e Sociedade com o Prof. Boada Jucá, na Universidade Autônoma de Barcelona, fui surpreendido com a tradução em espanhol intitulada “Espírito e Natureza” (2006). *Espírito, Alma e Mente* são correlacionáveis. Descartes em “As Paixões da Alma” (2005) afirma que o corpo anima a alma, uma inversão paradigmática e corrosiva sobre o olhar místico-religioso. Porém, a dimensão de alma que tomo aqui vai além disso. Para mim, alma não é o que anima o corpo,



nem o que é animado pelo corpo, mas o que anima a vida! A alma é o espírito social do corpo, uma das individualidades que está mais fora que dentro da nossa caixa biológica. Ela é o simbólico, o imaginário e o real do Outro. A alma é a ecologia do espírito humano; sua natureza.

Nas análises sobre as subjetividades contemporâneas, sobre as novas ficções que dão cores às estruturas psíquicas, das quais vemos a supremacia das psicoses e perversões sobre as neuroses, vemos a atuação, no corpo, das ferramentas das mídias. Nosso corpo e nossa subjetividade estão atravessados pelo espírito das máquinas e das mídias. Nas modernas territorialidades existenciais reinam as devastações subjetivas, de onde temos notícias dos agigantados quadros de angústia, solidão, individualismos, guerras químicas e biológicas, racismo, fanatismo religioso, xenofobia, entre tantos outros sintomas da agoridade, onde o fascinante e acelerado processo evolutivo da humanidade tem produzido lixos humanos e, como diz Bauman (2004), deixado como possibilidade das relações uma misteriosa fragilidade dos laços humanos, um *amor líquido*.

Na voracidade das estruturas homogeneizantes, por ser movida por forças ingovernáveis, nos sistemas humanos subjetivos, há um ponto impossível de ser tocado e escravizado, quando ele próprio encarrega-se de se escravizar. O que mais se vê são almas escravizadas por seus próprios senhores. Apesar de termos e elas atuarem (individualidades visíveis), somos homogeneizados e invisibilizados por nosso próprio escravo, servo do senhor visível. Somos cultivadores das nossas próprias correntes, nossas couraças. Nosso poder na condição de escravo é não ter poder. Eis a ordem do mecanismo da invisibilização. Isso não pode ser situado no campo da culpa do sujeito. Em seu reino, chegam ordens normatizantes, entretanto, haverá sempre uma atmosfera rebelde, nunca colocável nos porões das hegemonias, que torna a alma a unidade possível de mover as revoluções políticas, sociais, econômicas, ecológicas e subjetivas. Não há outro caminho na corda bamba da experiência humana sobre o Planeta senão uma revolução da alma e do espírito!

A natureza é eterna. *Ela é o livro sagrado de Deus*<sup>24</sup>, seus dados, como brincava Einstein, seu pincel de onde choveu a existência, completude finita dos sistemas ecológicos. No universo, não existe nenhum princípio infinito. Finito não é o que tem fim, mas o que pomos fim, mesmo quando eterno. Coloquemos um ponto e qualquer coisa chega ao fim. A Ecologia é, portanto, o eco da fala de Deus, seu *logos*, a consequência do jogo de seus dados, materializada nos sentidos ilusórios do nosso desespero epistêmico por saber de onde viemos ou para onde vamos. Ela é a dúvida que reina na nossa estada na Terra. Ela é o inimaginável do que nos tornamos.

Desse sistema complexo, sabemos de suas constantes transformações. “A mudança é a natureza da Natureza”, diz Kormondy (2002:442), afirmando que:

A natureza é, fundamentalmente, um sistema de suporte de vida para todos os organismos, um sistema que desprezamos até que haja um grande colapso, como um terremoto, um tornado ou enchente. Os produtos e processos naturais que ocorrem nos ecossistemas são os componentes deste sistema (2002:442).

A natureza é onde moram as Ecologias. Marina Silva<sup>25</sup>, em sua crítica ao veto da regulamentação da profissão de Ecólogo no Brasil, pelo Presidente Lula, sobre a ecologia, afirmou: “trata-se de uma ciência que estuda as interações dos seres vivos entre si e com seu meio físico e está definida em literatura desde o século XIX.” Em 1870, o naturalista alemão Ernest Haeckel a conceituou pela primeira vez. Ele formulou: “ecologia é o estudo das complexas inter-relações, chamadas por Darwin de condições da luta pela vida”. Fico pensando, para que ecólogos humanos na contemporaneidade?

Os problemas relativos à Natureza e Ecologia não se referem apenas, a uma questão de conceitos, embora também sejam. Diz Boaventura

---

<sup>24</sup> Fala de Cícero Tumbalá.

<sup>25</sup> [terramagazine.terra.com.br/interna](http://terramagazine.terra.com.br/interna).

(2010:49): “a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica”. Por exemplo, nas políticas internacionais relativas ao crédito de carbono, a noção de floresta tomando como base a copa das árvores, despreza biomas complexos, como é o caso da Caatinga brasileira que, em boa parte do ano, perde a folhagem como estratégia de sobrevivência dos tempos quentes e secos. Isso também vale para as árvores nos invernos europeus e de outras terras frias. Trata-se de uma tensão que se estabelece na ecologia dos saberes, das hegemonias das estruturas capitalistas visíveis e invisibilizadoras, que usam os recursos naturais em todo o Planeta e desprezam frentes de consolidação de novos paradigmas civilizacionais sobre nossas relações com a Terra e o Universo. A natureza foi transformada no capital que só existe por causa da natureza: “sua exploração é uma das maiores fontes de renda hoje em dia, acompanhada pela luta de quem irá controlar essa renda, as populações do Terceiro Mundo ou as corporações ocidentais” (ZIZEK, 2012).

## A ECOLOGIA DA ALMA

A espécie humana, no seu ligamento ecológico com o Universo e todas as formas de vida nele existente, forjou sua trama ecocídica. Pessoas viraram coisas e os objetos sujeitos.

Há saídas? Há quem não mais acredite nisso. Outros acomodaram-se na possibilidade da passagem de sua própria existência. Se há caminhos, só uma revolução da alma e dos espíritos pode apontá-los, escorada nas revoluções tecnológicas. A tecnologia é, assim, sempre uma extensão do desejo humano, parte do seu corpo simbólico.

Em algumas análises sociológicas, vemos essas tensões serem pensadas pela via da luta de classes. Essa ficção não dá mais conta das complexas relações sociais, econômicas, políticas e ambientais do mundo contemporâneo. Guattari (1990:31) afirma que “o Capitalismo Mundial Integrado tende, cada vez mais, descentrar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade, as sondagens”. “Classe” é uma categoria homogeneizadora como é “o

proletário”, “o patrão” e “o capital”. Fragmentá-las, desnudá-las, às vezes negá-las, é fundamental, para compreendê-las.

Na perspectiva de uma ecologia da alma, as relações humanas são pensadas nas suas dimensões simbólicas, imaginárias e reais. Assim, as dualidades que alimentaram as ideologias durante décadas como ocidente-orientes, sul-norte, capitalismo-socialismo, objetivo-subjetivo, corpo-alma, deus-demônio, amor-ódio, vida-morte, homem-mulher, norte-sul, não é a via pretendida nesse ensaio, mas estruturas simbólicas e imaginárias líquidas e evanescentes, com estatuto de nuvem, componentes da alma humana.

A ecologia da alma busca uma imersão nos modos de produção das subjetividades e seus enraizamentos nos sistemas ecológicos simbólicos que, defendendo, são produtos das pulsações das psiquês humanas e das inteligências de outras formas de vida, incluindo-se a alma da Terra e dos outros fios que nos ligam aos elementos do Universo (pulsação ecológica). Tudo está vivo e, acreditem, até nós!

Freud, em alguma medida, descreveu a libido como algo também “ordenador” da cultura humana, numa perspectiva das descontinuidades simbólicas, uma diacronia entre Lei e Desejo. Teóricos em várias partes do mundo, que ocuparam-se em estudar a relação entre individualidades/personalidades e culturas, por vezes se contrapunham a esta noção psicanalítica. Denys Cuche (2002:76), em seu livro “A Noção de Cultura nas Ciências Sociais”, referindo-se a pesquisadores da escola “cultura e personalidade”, afirma: “para eles, não é a libido que explica a cultura. Pelo contrário, os complexos da libido se explicam por sua origem cultural.” A libido contraria as cumplicidades da cultura. Ela é uma contracultura. Numa perspectiva da ecologia da alma, esses lugares de frente e verso são equivocados. Não há nessa abordagem o lugar pré-estabelecido que situe quem vem primeiro, se a cultura ou a libido. Por exemplo, a estrutura do sintoma vivido pelo sujeito no presente está no futuro; é acessado no futuro. O tempo, para pensarmos a atuação da alma na natureza, antes de ser lógico e sincrônico, é diacrônico e atemporal. O lugar da alma é onde não existe um lugar. Uma “não existência” apesar da sua existência e insistência.

Bateson (1986), em “Mente e Natureza”, ao analisar a “ecologia das ideias”, a diferencia de uma psicologia específica dos indivíduos, abordando-a como sistemas ecológicos complexos. Portanto, a imersão na categoria de alma que trazemos aqui deve ir nesse rastro de Bateson, a alma como um sistema ecológico complexo; alma como natureza do espírito humano.

Guattari (1990) fala-nos dos três registros fundamentais da ecologia: do meio ambiente, das relações sociais e da subjetividade humana. Nesta obra alerta que a questão ambiental não pode ser objeto de fetiche dos amantes da natureza ou de diplomatas, burocratas de estado. Mas uma questão de todos os humanos que experimentam sua total existência na Terra. A existência da qual tratamos aqui, não é a do vaso de argila, mas das mãos do artesão, fazendo referência a esta metáfora de Walter Benjamin.

Apesar dos avanços científicos no campo da Ecologia, vimos sua contaminação pelos vícios das ciências duras, forjadas na era moderna. A subjetividade humana foi, durante décadas, esquartejada desses debates: “a subjetividade não está bem cotada, e aqueles que dela se ocupam na prática ou na teoria em geral só a abordam usando luvas, tomando infinitas precauções, cuidando para nunca afastá-la demais dos paradigmas pseudocientíficos tomados de empréstimo, de preferência, às ciências duras” (GUATTARI, 1990:18).

No livro “Ecologia Humana” (2002), de Kormondy e Brown, Walter Neves, coordenador editorial da edição brasileira, bioantropólogo de orientação materialista-evolutiva, questiona a ideia defendida pelos autores de que o estudo da “adaptação humana” será mais rico se for realizado por profissionais advindos das ciências biológicas. Ele ratifica uma posição da qual sou signatário: “a questão do significado é essencial entre os humanos e que quando estudamos qualquer dimensão das sociedades humanas, mesmo aquelas mais relacionadas ao núcleo material (subsistência e reprodução), a questão da subjetividade não pode jamais ser deixada de lado”. Inspirado em Lacan, sustentamos a tese de que a vivência ecológica é uma experiência de linguagem, portanto subjetiva, simbólica.

A abordagem ecológica de Lislle White sobre a evolução cultural diz que “cultura é primariamente um mecanismo para coletar e utilizar energia a favor dos humanos” (apud KORMONDY e BROWN, 2002:54). Entretanto, tomando as experiências subjetivas, podemos afirmar que pode ser, também, um modo de se concentrar em processos simbólicos de auto-destruição de si, das massas, do Planeta. Observamos as estruturas físicas, químicas e biológicas como frutos de sucessivos processos de adaptação. Nunca nos referimos aos processos simbólicos de adaptação e evolução como um jogo existencial subjetivo. É preciso deslocar a análise da evolução do campo eminentemente biológico para a dimensão simbólica.

Trabalhei, por alguns anos, analisando as grandes barragens construídas no Rio São Francisco, que impactaram diretamente mais de 200.000 (duzentas mil) pessoas. Um genocídio oficial. Tive o desprazer de escutar engenheiros gabando-se da destruição das quedas d’água, das cachoeiras do Velho Chico, e suas substituições pelas usinas de geração de eletricidade que, lastimavelmente, descrevem como tendo “a mesma importância do sangue que corre em nossas veias”. Essa é a ecologia dessas mentes. Esse é o espírito das ciências do mundo capitalista, das sociedades de consumo.

Dos indígenas que encontrei durante anos de trabalho, escutei que essas cachoeiras eram as moradas sagradas dos encantados, eram onde essas forças espirituais mantinham-se conectadas ao segredo da vida, à natureza, à ecologia profunda. Na sua cosmovisão, um lugar intocável, inviolável, sagrado.

Sabemos de “cor e salteado” as consequências dos encontros dessas duas ecologias de saberes. Portanto, se ainda há caminhos possíveis para a permanência futura das espécies, incluindo os humanos, sobre essa mágica bola andante, temos que fazer uma escolha radical por uma dessas epistemologias cognitivas e afetivas sem que, com isso, caiamos no desejo de um romântico retorno à uma natureza intocada.

## A ECOLOGIA HUMANA

Poderíamos dizer que essa forma de interpretação dos sistemas humanos, culturais e naturais, “nascente” nos anos de 1910 na Escola de Chicago, EUA, no campo das ciências ditas humanas, no Departamento das ciências ditas sociais, nomeada como Ecologia Humana, pôde revelar aspectos dos complexos sistemas ecológicos da experiência humana sobre a Terra. Esta análise bebe, também, da relação de conceitos da ecologia com outras áreas do conhecimento humano como a filosofia, a sociologia, a antropologia, a arqueologia, a geografia, a história, a psicologia, a psicanálise, a psiquiatria, a música, a medicina, a literatura, a farmacologia, a epidemiologia, a etnologia, a linguística, a cibernética, a engenharia, a agronomia, a física, a química, a religião, entre outras.

Para Ana Carolina Santos<sup>26</sup>, o ponto de partida da Ecologia Humana é o mesmo da ecologia vegetal e a ecologia animal, afirmando que o fato básico para estas ciências é a existência, tanto entre seres humanos como entre plantas e animais, de uma competição constante por um lugar no espaço. Ratifica: “a Ecologia Humana estuda o processo de competição e as relações que dele provenham tal como essas se revelam por índices físicos, principalmente os de espaço.” As tentativas de definição de Ecologia Humana são sempre limitadoras de suas potencialidades, porque não nos livramos do fantasma da verdade das ecologias das plantas e dos bichos dissociadas do sentido humano. A polissemia das “ecologias humanas” é produto das dissociações dos saberes, do esquiteamento da verdade do sujeito, sempre um incômodo ao pensamento reducionista.

Como vimos acima, a Ecologia Humana tem um pendência a resolver com a Biologia, onde se visualiza o intento de classificá-la como uma sub-área associada ao que se chama de “ecologia aplicada,” derivada da ecologia, hoje, assimilada no campo da “biodiversidade”, em que habita o sonho de reunir a botânica, a zoologia e a ecologia. Para muitos teóricos dessas áreas, é insuportável relacionar bichos e plantas com as realidades

---

<sup>26</sup> “Ecologias em Disputas: a Ecologia de Gilberto Freyre e a Ecologia Humana da Escola de Chicago (1930-1940)”, in Revista Urutágua –Acadêmica Multidisciplinar –DSC/UEM, N. 21, maio/junho/julho/agosto 2010.

humanas. Quem sabe, um dia, estaremos falando, nos corredores dos núcleos conservacionistas das ciências, em uma “sociobiodiversidade”, como já o fazemos em lugares mais livres ao pensamento.

A estruturação das abordagens em ecologia cultural ou antropologia ecológica, da geografia humana, da sociobiologia, da etnologia social, da ecologia evolutiva, da ecologia social, da psicologia ambiental, da psicanálise ecológica, da etnopsiquiatria, da etnofarmacologia, da etnoictiologia, da etnozootologia, da etnoecologia, da etnobotânica, da etnomusicologia, da ecolinguística, da ecocrítica, da ecologia de sistemas, da ecologia profunda, da ecologia da mente, da ecologia de saberes, da ecologia cognitiva, da ecologia radical, da agroecologia, da ecopedagogia, do ecomarxismo, do ecofeminismo, da etnomatemática, da ecotecnologia, entre outras, é um sinalizador dos complexos caminhos a serem trilhados na tentativa de nomear essa epistemologia convergente de saberes científicos e não-científicos sobre a relação entre os seres humanos e a natureza.

Digamos que, alguns intelectuais têm, hoje, ocupado-se de, sistematicamente, pensar essas experiências banidas, em alguma medida, das ciências ditas naturais e biológicas. Mas, antes, essa é uma narrativa do vivido por diferentes grupos humanos. A interpretação não deve interpretar a experiência apenas. É determinante que a experiência interprete a interpretação.

Dentre as ecologias, a Ecologia Humana é, assim, uma possibilidade de ancorarmos a análise da Ecologia da Alma, haja vista, ter cortado as relações reducionistas que excluía a espécie humana das análises ecológicas. Situamos agora, o ser simbólico, parte da totalidade humana, como mais um desafio a esse pensamento.

## O FIM DAS ECOLOGIAS

Nos debates sobre a Ecologia Humana, falamos do paradigma da “Nova-Ecologia” que, segundo Kormondy (2002:57), “representa a tentativa dos antropólogos culturais de reintegrar as análises das adaptações culturais com os estudos gerais da ecologia”. Essa abordagem toma os



grupos humanos como parte dos ecossistemas e foca-se, em grande parte, nas análises dos problemas ambientais, efeitos e respostas dados por elas aos desafios apresentados frente às questões ecológicas locais. Trata-se de uma perspectiva multidisciplinar que relaciona diferentes saberes de diversas disciplinas científicas. Mesmo com esse avanço, observa-se que a dimensão simbólica no campo da ecologia humana ainda é abordada de forma rasa e superficial. A Ecologia da Alma propõe uma imersão no vazio-cheio das estruturas simbólicas humanas, expulsas dos cárceres das ciências positivas.

Kormondy recorta da obra de MacArthur<sup>27</sup> a seguinte citação: “a ecologia está agora em uma posição na qual os fatos são confirmados pela teoria e as teorias são, ao menos, a grosso modo, confirmáveis pelos fatos. Porém, tanto os fatos quanto as teorias são inadequados ao fornecer blocos sólidos para o progresso presente”. A ecologia seria uma tentativa de “síntese” sobre sentido das experiências e pensamentos humanos?

Países como o Brasil, com complexas questões ligadas aos usos da sociobiodiversidade, se quer, ainda reconheceu a profissão do ecólogo. As Ecologias, no campo das políticas públicas e nos discursos jurídico-formais são tratadas como “um gesto de amor dos apaixonados pela natureza”. Ainda reina um desprezo latente para estruturação dessa epistemologia convergente que chamamos de Ecologia. Se ainda é para consolidadas áreas de ecologias das plantas e animais, imagine para os Ecólogos Humanos, intérpretes de um ópera encenada desde os tempos dos homínídeos das florestas e savanas africanas, cerca de 4 milhões de anos atrás.

Lacan, em seus Escritos (1998:873), declara sua repugnância pela expressão “ciências humanas”, descrevendo-a como “termo falso”, “voz da servidão”. Vai além: “não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito”. Norbert Elias (1994:43) problematiza ainda mais esse sentido: “todos os esforços de transformar a ciência social numa espécie de biologia ou numa parte das outras ciências naturais revelam-se inúteis.” Sou adepto dessas teses. Assim, não nos parece simpático esse esforço em biologizar o sentido da experiência humana sobre o Universo. Simbolizar, seria reproduzir esse equívoco?

---

<sup>27</sup> Nutritional Research in Melanésia (1977).

Os debates sobre as ecologias estruturam-se, em alguma medida, na fenda existente entre natureza e cultura. Essa rachadura produz-se na ficção da interdição do incesto, uma categoria ossificada, inclusive, no campo da antropologia, apontada como a mais humana das ciências. Nosso desafio é pensar a cultura da natureza e a natureza da cultura!

A Ecologia da Alma propõe um ligamento dessa fissura entre cultura e natureza pela via do simbólico, das estruturas subjetivas da espécie humana. Para essa perspectiva, são equivocadas todas as interpretações que dissociou a humanidade dos sistemas ecológicos. Talvez, estejamos convencidos de que, na casca de noz do universo, sejamos plenamente um sistema único, que estejamos, de fato, ligados às bromélias, orquídeas e crisálidas, nos seus mais íntimos segredos, integrados numa única alma, composta pelas “partículas de Deus”.



A classical painting depicting a young boy, likely a shepherd, with a ram's head resting on his back. The boy is shown from the waist up, turned slightly to the right but looking back over his shoulder towards the viewer. He has a serene expression. The ram's head, with its large, curved horns, is positioned behind his right shoulder. The lighting is dramatic, highlighting the boy's muscular physique and the texture of the ram's fur. The background is dark and indistinct, focusing attention on the figures. A red cloth is draped over the lower left portion of the scene.

ALMA DA ECOLOGIA

*Alma é essa coisa que nos  
pergunta se alma existe.*

Mario Quintana  
(Poeta brasileiro)

*São João Batista (Caravaggio).*

## A ALMA DA BIODIVERSIDADE

O mundo da natureza é o mundo do pensamento.  
Albert Einstein

A alma, o espírito humano, é a espécie mais complexa da biodiversidade planetária (sistema que pode ser interpretado como um Grande Organismo Psíquico). Mas o que tem dessa alma na cultura humana, nas relações políticas, nas epistemologias condutivas do comportamento, nas ecologias, no corpo da Terra? Não há nenhuma palavra capaz de conter o sentido das marcas humanas sobre nosso Planeta. Ou sentimos profundamente esses sentidos como parte da ecologia planetária, ou passaremos, sem querer saber, sobre a ética desse sentido. Discutimos, então, não a personalidade da Terra, mas os sistemas e estruturas de sua personalidade<sup>28</sup>.

Lévi-Strauss (1989:215), no fragmento do seu livro *O Pensamento Selvagem*, onde analisa o indivíduo como espécie, rompe, definitivamente, com a lógica biológica da classificação humana, de uma taxionomia do *homo sapiens* em seus processos de adaptação. Promove essa ruptura bebendo da análise da cultura e suas dimensões simbólicas. Desde Darwin, que analisou as espécies a partir de seus mecanismos evolutivos de adaptação ao meio, passando por Lineu, que estruturou a base da taxionomia moderna (Século XVIII), colocando os humanos na ordem dos mamíferos, na família dos primatas, pertencente ao gênero *Homo*, da espécie do *Homo sapiens*, não víamos sinais de como a cultura poderia ser um sinalizador da classificação das espécies. Imagine o que estamos chamando de “alma”? Por que, agora, sustentamos a tese de que a alma é uma espécie complexa da biodiversidade planetária? Por quais caminhos responderemos a esta questão? Inicialmente, estamos falando do deslocamento da classificação humana da dimensão biológica para a simbólica, onde se inclui a cultura e a subjetividade humanas.

---

<sup>28</sup> As manchas das pessoas impressas nos sistemas ecológicos da Terra, suas pegadas ecológicas.

Apesar da valorização da dimensão biológica, para Darwin (2009), as espécies não foram tomadas como estruturas fixas, produtos da “criação”, mas como organismos evolutivos, que dividem o mesmo espaço e deixam indivíduos “férteis”. Dizia o pai do *evolucionismo*: “vejo o termo espécie como conceito arbitrário, cunhado apenas por mera conveniência, para designar um grupo de indivíduos muito semelhantes entre si”. Tomando como referência a noção de espécie quanto a de indivíduo, relativizava Lévi-Strauss (1989:239):

Considerados do ângulo biológico, homens oriundos de uma mesma raça (supondo-se que este termo tenha um sentido exato) são comparáveis às flores individuais que brotam, desenvolvem-se e fenecem na mesma árvore: são outros tantos espécimes de uma variedade ou de uma subvariedade; da mesma forma, todos os membros da espécie *Homo sapiens* são logicamente comparáveis aos membros de uma espécie animal ou vegetal qualquer. Entretanto, a vida social opera uma estranha transformação nesse sistema, pois incita cada indivíduo biológico a desenvolver uma personalidade, noção que não evoca mais o espécime dentro da variedade mas antes um tipo de variedade ou de espécie que provavelmente não existe na natureza (embora o meio tropical tenda, às vezes, a esboçá-lo) e que se poderia chamar “mono-individual”. Quando uma personalidade morre, o que desaparece consiste numa síntese de ideias e de comportamentos tão exclusiva e insubstituível quanto a operada por uma espécie floral a partir de corpos químicos simples usados por todas as espécies.

Mesmo rompendo a lógica do entrecruzamento entre populações para definir espécie, ou considerando a história evolutiva dos seres, sua dimensão filogenética, a classificação humana, jamais, poderá situar os indivíduos dentro de grupos homogêneos com características comuns para localizá-lo como espécie. Como acentua Lévi-Strauss, opera-se nesses sistemas, estranhas transformações, pois os indivíduos biológicos possuem personalidades que os diferem radicalmente, destronando qualquer possibilidade de classificação homogeneizante. Ratifica: “tudo se passa como se, na nossa civilização, cada indivíduo tivesse como totem sua própria personalidade: **ela é o significativo do seu ser significado**” (1989:239). Se, entre as espécies de orquídeas ou de

bromélias, um espécime, morre, outros seres biologicamente semelhantes asseguram, na existência, a permanência de suas características, antes semblante de existência, pois o percurso entre a antese e senescência de uma flor assemelham-se aos diários secretos da alma. Entre os humanos, cada indivíduo morto é a reelaboração de intensos processos de extinção. Sabemos que uma espécie de árvore habita as sombras de suas sementes, mas um sujeito não vive senão das sombras da sua própria e única infância. Como as características biológicas, não há como manter vivas as características simbólicas e subjetivas, das quais são portadoras as árvores e tudo mais que há na natureza. A cultura e subjetividades humanas, são os extratos reivindicados nas análises ecológicas, nomeados aqui como Ecologia da Alma, ou ecologias das espécies mais complexas dos sistemas simbólicos humanos.

A questão central da tese da “Alma da Ecologia” é a de pensarmos antes, se a Terra e seus sistemas na Natureza, no Universo, podem, como os humanos, ser apreendida como um conjunto de inteligências, inclusive, emocionais, como epistemologias cognitivas. Falamos, pois, dos sentimentos da Terra. Para ser mais simples e direto: nos indagamos se a Natureza, nos seus segredos, também tem sonhos e desejos, se ela sente para além dos seus sentidos biogeoquímicos. Seria, pois, os sentimentos da Terra uma projeção do sentimento humano? Algo autônomo a essa espécie? Qual a nossa ligação com esse de-lírio?

Há quem pense que não, pois, para esses, não se trata de uma estruturada viva dotada de alma, de espírito, de sentimentos, de sistema nervoso. Há, porém, os que defendem que todas as partes da Terra, desde suas estruturas nanônicas até seus agigantados sistemas conectados ao Universo, ainda em seus estados de segredos, são teias de uma alma complexa dotada de capacidades sensoriais, a exemplo do sistema nervoso central humano. A Terra sente. Segundo o Pajé Afonso Pankararé, “tudo na Natureza tem um Dom, tem um Espírito”. Com esses seres eles comunicam-se em rituais sagrados e secretos, como a “Ciência do Índio”, de culto aos encantados e outras entidades, e “Festa do Amaro”, onde realizam a “dança dos Praiás” (Espíritos da Natureza). Alguns pesquisadores descrevem essas manifestações como decorrentes de usos de alucinógenos presentes em algumas plantas usadas nesses



rituais sagrados, como, por exemplo, a nigerina (N,N-dimetiltriptamina), isolada por Oswaldo Gonçalves de Lima das raízes de *Mimosa hostilis Benth.* (“jurema-preta”)<sup>29</sup>.

No Candomblé, na Umbanda, e em outras formas de religiosidades de matriz africana, a água dos oceanos (Yemanjá), dos rios (Oxum), as matas e florestas (Osain e Oxossi), os metais (Ogum), os raios e o fogo (Iansã), a lama (Nana), O Arco-Íris (Oxum-Maré), os ventos (Tempo), entre outros elementos da Natureza, são experienciados como espíritos em suas ritualidades, como forças sagradas. Assim também era com alguns deuses gregos e do Egito. Espírito e Natureza são, portanto, redes conectivas de complexos sistemas simbólicos do pensamento ecológico de diferentes sociedades humanas.

Pensemos a dicotomia nascente do espírito dessas epistemologias: em algumas culturas *alma* e *espírito* são tradutores de forças vivas e comunicativas em estados metafísicos, metapsíquicos antropomorfos, como uma fenda diacrônica do mundo invisível para o visível, que liga o sentido de uma “natureza viva” às existências humanas. Em outras, são significados no campo das ideias, do pensamento, dos sentimentos, dos afetos, apreendidos no seu sentido onto e filogenético, sem uma correlação direta com uma dimensão divina e extra-mundo material. Problematiza Einstein (1981:20), ao falar de uma *religiosidade cósmica*: “o ser experimenta o nada das aspirações e vontades humanas, descobre a ordem e a perfeição onde o mundo da natureza corresponde ao mundo do pensamento”. Traduz:

Aquele que está convencido de que a lei causal rege todo o conhecimento não pode absolutamente encarar a ideia de um ser a intervir no processo cósmico, que lhe permita refletir seriamente sobre a hipótese da causalidade. Não pode encontrar um lugar para um Deus-angústia, nem mesmo para uma religião social ou moral: de modo algum pode conceber um Deus que recompensa e castiga, já que o homem age segundo leis rigorosas internas e externas, que lhes proíbem rejeitar a responsabilidade sobre a hipótese-Deus, do mesmo modo que um objeto inanimado é irresponsável por seus movimentos (1981:21-22)

---

<sup>29</sup> ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. **Introdução à Etnobotânica**. Rio de Janeiro: Interciência, 2005.

*Alma* é sempre uma ideia de alma, e espírito sempre uma ideia de espírito, uma representação, uma metáfora, que movimentam os sentidos que governam os comportamentos humanos. Um pensamento. Não falamos numa verdade, mas em verdades que excluem outras verdades. Pontuamos, pois, quão precioso é considerar a gênese desses sentidos para entendermos suas consequências e possibilidades ecológicas. A categoria de alma é evocada neste ensaio, numa perspectiva crítica do que Norbert Elias (1994:37) nomeou como a estrutura formada pelas funções relacionais em sociedade. Diz: “o que emerge como alma do indivíduo adulto não é estranho à sociedade e associal “em si mesmo”, mas algo que, já em sua própria base, constitui função da unidade relacional de um poder superior a que chamamos sociedade” (idem:39). Sobre os sentidos que governam os comportamentos humanos, ou seja, a estrutura formada pelas relações em sociedade, a ordem invisível, suspeito, de que seja algo que adormece nas almas humanas e não numa estrutura externa a elas. Nas cartas trocadas entre Freud e Einstein sobre as guerras, fica evidente que elas não cessam porque há algo nos espíritos humanos sedentos dessa forma brutal de devastação, apesar dos apelos e estruturas visíveis e invisíveis das sociedades, a exemplo de conselhos internacionais de segurança e paz.

A categoria da *alma* e do *espírito*, acessada neste ensaio, é pensada como a tinta que escreveu a rota da colonização e suas consequências escravocratas, com desdobramentos sobre as epistemologias ecológicas. Dominou-se os territórios dos “bichos” e se escravizou “animais”. Essa façanha humana foi estruturada por “seres que tinham alma”. Alma, antes de ser um enxame de significantes ancorados numa subjetividade física ou metafísica, como experimenta os povos indígenas e de descendência africana, é uma categoria político-simbólica determinante para pensarmos a história da humanidade nas suas múltiplas faces e silenciamentos.

A lógica colonizadora das terras das Américas e das Áfricas e outros mundos subjugados, era alimentada pela ideia de que os “seres primitivos”, “selvagens”, encontrados nesses lugares “não tinham alma”, eram vazios de si. Todo o processo de dominação desses povos se deu sob esse pretexto, estranho, mas com estatuto de verdade para os colonizadores. Desmente Lacan: “o verdadeiro é que a verdade não

existe”; opera-se pela mentira como verdade. Boaventura (2010:37), no texto em que constrói as bases da *Ecologias de Saberes*<sup>30</sup>, descreve:

A questão era: os índios têm alma? Quando o Papa Paulo III respondeu afirmativamente na bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à *terra nullius*, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e ocupação dos territórios indígenas.

Em “Os Fundamentos Psicológicos da Crença nos Espíritos”<sup>31</sup>, Jung (1919) vai estabelecer uma análise científica criteriosa sobre a relação entre alma, espírito e psiquê. Concordante com a ideia de que para as civilizações complexas, por nós chamadas de tradicionais ou “primitivas”, o fenômeno dos espíritos é uma evidência imediata da realidade do mundo e que as sociedades ditas “civilizadas”, modernas, ocupam-se pouco da hipótese dos espíritos, diz-nos, portanto, que do ponto de vista psicológico “os espíritos são complexos inconscientes autônomos que aparecem em forma de projeção, porque em geral, não apresentam nenhuma associação direta com o eu”. Essa afirmação está do lado do que Jung formulou como “inconsciente coletivo” (sedimentação da função psíquica de nossos ancestrais). A noção de alma, seria, assim, “complexos autônomos do inconsciente pessoal”. Para Jung, alma e espírito são *complexos psíquicos*. Sobre esse último diz:

Espíritos são complexos do inconsciente coletivo que tomam o lugar de uma adaptação perdida ou tentam substituir uma atitude inadequada de todo um povo por uma nova atitude. Os espíritos são ou o fruto de fantasias patológicas ou ideias novas, mas ainda desconhecidas.

O termo *espírito* em latim escreve-se *spiritus*, em hebraico *ruah*, em árabe *ruh*, em inglês *mind*, em alemão *geist* e, dependendo da cultura, ganha adornos, significações e interpretações diversas. Já o termo *alma* deriva do hebraico *nepesh*, que significa *vida* ou *criatura*, e também do latim

---

<sup>30</sup> Proposta para um reflexividade horizontal de conhecimentos, um diálogo de saberes que revele as linhas imaginárias e separatistas entre os visíveis e os invisíveis, entre os humanos e anti-humanos, produzidos numa lógica colonial que se reelabora na contemporaneidade.

<sup>31</sup> Conferência proferida na British Society for Psychical Research em Julho de 1919.

*animu*, que significa "o que anima"<sup>32</sup>. Jung procura associá-lo à noção de "imagem", a exemplo dos antigos, e desloca-o para entendê-lo como processos psíquicos dependentes do sistema nervoso que, descreve, são "todos os conteúdos conscientes porque são reflexos de processos que ocorrem no cérebro". Jung não foge à materialidade dessas entidades localizadas em mundos inlocalizáveis da alma humana: o inconsciente. Espírito, alma, psiquê e matéria são substâncias humanas compostas essencialmente de imagens. Diz Jung:

A matéria...nada mais é do que imagens produzidas pela alma. É minha percepção que traduz os movimentos ondulares ou as emanações solares em luz. É minha alma, com sua riqueza de imagens, que confere cor e som ao mundo; e aquela certeza racional sumamente real que chamamos experiência é um aglomerado complicadíssimo de imagens psíquicas, mesmo em sua forma mais simples... vivemos imediatamente apenas no mundo das imagens.

Essas são categorias incômodas às ciências. Em algum momento do passado humano, a religião disse que era pecado falar em ciência. Para alguns flancos das ciências, tornou-se pecado falar nos fractais de Deus, dentre os quais a alma, o espírito e a psiquê. Jung pondera, em sua conferência científica sobre o espírito e alma, que o "eu", a consciência, não dá conta de uma totalidade humana, afirmando:

A vida exige muito mais do que apenas um eu, ela tem necessidade de um espírito, isto é, de um complexo independente e superior porque é manifestamente o único que se acha em condições de dar uma expressão vital a todas aquelas virtualidades psíquicas que estão fora do alcance da consciência do eu.

Como acreditar nesse mais além da vida? Paradoxalmente, como profetizou Nietzsche quando afirmou que "a fé é o mais poderoso produto da mente humana. É ter a certeza da existência de um oceano só porque se viu um riacho."

A natureza da alma é o espírito, por sua vez, natureza da vida que é espírito da natureza da alma. A vida é este rio entre a alma e o espírito

---

<sup>32</sup> <http://pt.wikipedia.org/wiki/Alma>, 2012.

humanos, o intervalo entre a entese e senescência humanas, com substâncias anteriores e posteriores à floração das nossas almas: “a vida é um dos critérios da verdade do espírito... indispensável ao espírito, porque sua verdade não é nada, se não puder viver”, afirma Jung. Zizek (2012), lembrando Arthur Feldmann, alerta que “o preço que usualmente pagamos para sobreviver é a própria vida”.

A banalização dessas abordagens nas ciências está aliada ao reelaborado processo de dominação sobre as pessoas e sobre o mundo, pois, atinge, sobremaneira, grupos humanos culturalmente diferenciados, cujas existências remetem a este lugar dos “sem-almas” para os dominadores, e de um Planeta como recurso alimentar ao voraz mundo maquínico-moderno. Dessa lógica extrai-se: só é protegido e intocável quem tem alma. Se alguns sub-humanos e a Terra, não têm almas, não os decifre, devore-os. Essa lógica diz muito ao fracasso das lutas humanitárias e conservacionistas, observado ao longo da história humana.

Sobre as forças espirituais da natureza, há quem nomeie as experiências com esses fenômenos de histeria ou psicose, doenças psíquicas “graves”, como é o caso de alguns ramos das jovens “ciências da alma”: Psiquiatria, Psicologia e Psicanálise. O fato objetivo é que, em algumas culturas, não se tem a menor dúvida, comprovada por diversas experiências práticas, empíricas, de que a Natureza pode ser acessada por seus espíritos, por essas forças sagradas. Para esses grupos, a alma humana acessa a alma da Terra, interage com ela, escuta seus conselhos e exigências. Isso é delírio (de-lírio), ou seja, uma tentativa de cura para nossas pegadas ecológicas? O que essas combatidas experiências traduzem para um sentido de uma Ecologia Profunda?

Pesquisas científicas no campo da Física Quântica têm demonstrado como as partes da Terra são dotadas da capacidade de sentir e reagir. Conhecemos as investigações com os cristais de água, de Masaru Emoto, que se alteram conforme a proximidade com algumas ondas emocionais, bem como as experiências com feixes de prótons e elétrons cujas dinâmicas podem ser alteradas com a presença de um simples olhar. Em seus estudos sobre a natureza da luz, Einstein provou que a energia é quantizada, sendo enviada por pacotes de ondas carregadas pelos fótons (possui a menor quantidade de energia existente), o que rendeu a ele o

prêmio Nobel de Física em 1921. O que alguns chamam de emoção, outros chamam de ondas que alteram o estado física da matéria. Podemos imaginar, também, o “espírito” como ondas vibracionais num mundo quântico, saberes derivados dos esforços de pesquisadores como Heisenberg, Einstein e Bohr, quando começaram a desvendar as leis dos fenômenos subatômicos. E como ficam os memes cujos gens estão mais fora que no interior dessas estruturas físicas?

Na contemporaneidade, indicamos alguns desastres na natureza como reações dela às violentas alterações sofridas pela Terra, sobretudo por força da intervenção humana. Há quem pense serem fenômenos naturais que se repetem com as eras do Planeta, sendo sistemas programados no *gen* da Terra, inscrições biofísicoquímicas codificadas num corpo maquínico, dinâmico, como os pentes de memórias (processadores) dos computadores que são acionados por comandos em períodos pré-estabelecidos.

Diferentemente, por interpretarem a Terra como um organismo biológico e espiritual, algumas nações, sobretudo da América Latina, como Equador e Bolívia<sup>33</sup>, nas estruturas de seus novos constitucionalismos, ou seja, nas suas esferas jurídicas, já estão indicados os “direitos” da Terra. Numa canção de Milton Nascimento e Chico Buarque (*Cio da Terra*), sua letra canta que devemos “conhecer o desejo da Terra”. Eis o espírito da Ecologia da Alma! Uma etnologia ecológica das ideias que sentem a Terra como um ser afetivo, como um Grande Espírito ao qual os nossos estão conectados. Esse princípio muda radicalmente a forma de nos relacionarmos com os sistemas ecológicos da Natureza. Trata-se de um “direito de visita” como escreveu Kant, não de propriedade absoluta. Os humanos não têm, ainda, o título de posse da Terra.

Antes apontada como um pensamento metafísico e mágico-religioso, as categorias de *alma* e *espírito* eram abortadas das discussões que se instituíaam como objetivas, pragmáticas e formais. Na decisão do Supremo Tribunal Federal (maio de 2012) que reconheceu o direito dos

---

<sup>33</sup> No Brasil diversos povos e comunidades tradicionais, particularmente os povos indígenas, experimentam esse respeito profundo pela alma da Terra em seus diferentes modos de vida. Alguns grupos, como os Xucuru de Pesqueira em Pernambuco, nomearam essas práticas ecológicas onde se experimenta o respeito profundo e sagrado pela Mãe-Terra, como “Bom Viver”.

Pataxó Hã-Hã-Hãe aos seus territórios tradicionais, na Bahia, o Presidente da maior Corte Judiciária do nosso País, Carlos Ayres Britto, em seu parecer, quebra este lugar e recepciona, no campo jurídico-formal, as leis materiais das subjetivas e simbólicas elaborações ecológicas de diversos povos e comunidades tradicionais, entre os quais, os povos indígenas.

Para o índio a terra não é um objeto sujeito a pecúnia. Para o índio a terra é um totem horizontal. O índio tem com suas terras um vínculo que nós não conseguimos ter. A terra é uma alma, um princípio espiritual. É anímica, psíquica.

Se parte da natureza encontra-se conservada, em alguma medida por causa dessa percepção sagrada dos povos tradicionais, podemos afirmar que esta ecologia é de valor inestimável à conservação da biodiversidade na Terra.

Moscovici, em sua obra *Natureza* (2007:21), chama-nos a atenção de que a noção de civilização e, diria mesmo, de racionalidade, é apresentada ao mundo a partir da dicotomia e superioridade dos “povos de cultura” em relação aos “povos da natureza”. Os primeiros como sendo o nome próprio do futuro, os modernos-civilizados, e os segundo como uma ossificada estrutura do passado, os primitivos-atrasados. Assim, afirma: “a conquista colonial, como também a modernização, são colocados como um progresso da civilização”.

Essa tese encontra amparo na equivocada noção da “interdição do incesto”, amplamente divulgada pela Antropologia e Psicanálise, como o lugar de origem da dissociação entre natureza e cultura, ou como preferem alguns, natureza de sociedade. Moscovici, nas suas teorizações sobre “natureza”, aponta o sentido de “tornar novamente selvagem o doméstico”. Zizek diria: “temos que nos tornar mais artificiais”. A crise ambiental planetária tem, nessa formulação<sup>34</sup>, uma

---

<sup>34</sup> Outro princípio que drasticamente se associa a esta política da destruição da natureza, de uma “ecologia” do capitalismo moderno, é o princípio do poluidor-pagador, que tem amparo nas formulações jurídicas nacionais e internacionais e que desfaz a lógica da sustentabilidade, usando a natureza como produto, como objeto. Traduzindo: o capital pode substituir o dano ambiental, mesmo os irreversíveis. Esse debate só tem sentido dentro de uma ecologia política, pois, a exemplo do Brasil, as bancadas dominantes nas câmaras legisladoras da nação, ratificam, cada vez mais, esses sentidos, a exemplo da recente e vergonhosa discussão da reformulação do Código Florestal Brasileiro.

de suas principais razões, responsável direta pelo deslocamento humano das cenas ecológicas. Um princípio radical da Ecologia da Alma é a religação dos humanos como parte dos complexos sistemas naturais. Homens e mulheres não estão na natureza. Eles são natureza que, para Moscovici (2007:28) “é a ideia que compreende todos os caminhos possíveis, no tempo, entre o acaso e a necessidade limitante”, da qual compartilho. Os destinos da espécie humana, sua casa, estão no acaso, e seus limites, numa lógica infinita. Assim, a história humana da natureza é também a história da natureza humana, com suas belezas e feiuras.

Mas, a forma como está escrita a história humana, traduz a narrativa de “humanos” e “anti-humanos”. Diz Boaventura (2010:39): “a humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna.” Em linhas gerais, podemos dizer que um capítulo do livro da vida dos humanos na Terra pode ser decifrado pela existência de “seres de almas” e inexistências dos “seres sem-alma”. E isso é determinante ao pensamento ecológico contemporâneo.

Portanto, devemos indagar sobre com qual sentido de natureza olhamos a natureza dos sentidos; com que ecologia da alma, olhamos a alma da ecologia. Sabemos dos destinos materiais que as sociedades capitalistas reservaram às dimensões simbólicas da natureza. Sabemos que numa sociedade de consumo, objetos viram sujeitos e sujeitos objetos. Nessa perspectiva, a natureza talvez seja o mais cobiçado e antigo produto dos fenômenos da objetivação humana, ou seja, do humano tornado objeto.

Estaríamos falando, portanto, da natureza como mercadoria ou da mercadoria como natureza? Indiscutivelmente, se a Terra não tem alma, é porque foi representada como mercadoria, como objeto apenas. E mesmo os objetos mais rudimentares tomados nos seus mundos simbólicos, têm alma. Quem não sabe o nome da alma da marca de um tênis, de um computador, de um refrigerante? O consumo da mercadoria não passa mais pelo sentido da necessidade, mas pelo consumo do seu espírito, da sua alma. Alma é uma construção epistemológica. Assim, em se falando de natureza, de ecologia, devemos apreendê-las não apenas por seus sentidos práticos e políticos, senão por suas elaborações epistemológicas afetivas e cognitivas. Sobre essas disputas,



Boaventura (2010:49) alerta que “a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica”. Como diz Einstein, “a natureza é pensamento”.

A *Teoria Gaia*, de James Lovelock, apesar de ter avançado sobre a noção passiva da biosfera, estabelecida a partir do esquema da previsibilidade geológica, não incorporou essa dimensão mágica, sagrada, espiritual e “psíquica” dos complexos sistemas da Terra. Para ele, a Terra é “organismo vivo” não é alma. Alguns mais radicais vão afirmar: “ela não é organismo vivo porque não é dotado da capacidade de se reproduzir”. A ciência se faz assim: equívocos corrigindo equívocos, para parir novos equívocos.

Jung (2000:77) afirma que “a alma é o único fenômeno imediato deste mundo percebido por nós e por isto mesmo a condição indispensável de toda experiência em relação ao mundo”. Alma é, nessa perspectiva, um forma de percepção sobre o mundo que, por tabela, é uma construção simbólica nos esquemas perceptivos das pessoas e dos outros seres que se relacionam nos seus complexos sistemas ecológicos. Sobre isso, afirma Jung (2000:89):

Todos estamos convencidos de que seria totalmente impossível entender o organismo vivo sem considerar sua relação com as condições ambientais. Há um sem-número de fatos biológicos que só podemos explicar como reações ao meio ambiente; assim, por ex., a cegueira do *proteus anguinus* [espécime dos proteídeos], as peculiaridades dos parasitas intestinais, a anatomia específica dos vertebrados que verteram à vida aquática. O mesmo pode se dizer a respeito da alma. A sua organização peculiar deve estar intimamente ligada às condições ambientais. Esperaríamos que a consciência reaja e se adapte ao presente, porque a consciência é, por assim dizer, aquela parte da alma que tem a ver sobretudo com fatos do momento, ao passo que o inconsciente coletivo, como psique atemporal e universal, esperaríamos reações às condições mais universais e permanentes, de caráter psicológico, fisiológico e físico.

Após suas experiências na NASA (National Aeronautics and Space Administration) para indicar a possibilidade da existência de vida em

Marte, James Lovelock, intrigado pelas questões suscitadas nesses experimentos, desenvolveu a *Hipótese Gaia*, uma tese que propõe uma interação biogeoquímica entre os elementos que compõem a biosfera da Terra e mantêm suas condições climáticas, geológicas e químicas, ou seja, interpreta ser a Terra um único Organismo Vivo. Se é vivo, tem alma. Foi o romancista William Golding, seu colega e vizinho, que sugeriu o nome da deusa grega *Gaia* para nomear sua hipótese de *resposta da Terra*. Sobre o que seria *Gaia*, diz Lovelock: “ela será o nome de um sistema hipotético que mantém o equilíbrio desse planeta” (2001:82). Para ele, *Gaia* não pode ser vista como uma hipótese santificada nas ciências, mas como um espelho:

Gaia é uma hipótese no âmbito da ciência e é, portanto, eticamente neutra por natureza. Temos tentado com afincio manter a fé nas regras da ciência. Se a hipótese utilizada for a deste contexto, deverei dizer mais uma vez que é apenas um espelho para ver as coisas de maneira diferente. Como um espelho é muito fácil ver as coisas de maneira diferente. Com um espelho é muito fácil ver seu próprio reflexo (LOVELOCK, 2001:89).

A alma da ecologia da Terra seria a energia que põe em operação os diferentes sistemas da Natureza? Ou, como pensam diversos povos de raízes ancestrais, estamos sobre um planeta vivo, portador de um espírito, de diversas inteligências, possuidor de uma alma, fragmentada em outras formas de inteligências que interagindo compõem a Grande Alma da Terra (*Gaia*)? Esse fenômeno seria essencialmente biogeoquímico, metafísico, psíquico? Em que medida nossos espíritos é ou estarão ligados a esta grande alma?

Segundo a hipótese de *Gaia*, de James Lovelocke Lynn Margulis, a evolução dos primeiros organismos vivos processou-se de mãos dadas com a transformação da superfície planetária, de um ambiente inorgânico numa biosfera auto-reguladora. Neste sentido, escreve Harold Morowitz, ‘a vida é uma propriedade dos planetas, e não dos organismos individuais’ (CAPRA, 2003).

Estaríamos falando, ao construir uma tese sobre a Alma da Ecologia de um sistema de ideias transcendentes, abstratas, imaginárias e simbólicas sobre a Ecologia da Terra? Immanuel Kant, em sua obra *Crítica da Razão*

*Pura* (2005), diz que a metafísica foi, em determinado momento da história, “a rainha de todas as ciências”, e que merecia este título honorífico, mas que “no nosso tempo tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo”. Afirmo que a razão pura é uma unidade perfeita, capaz de resolver todas as questões que lhes são apresentadas. Alerta que esta não é uma proposição imodesta, porém, mais moderada do que os que tentam “demonstrar a natureza simples da alma”. Descreve: “a proposição que aqui enuncio é simplesmente a de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda o material e todo o concurso da experiência”. Ao contrário das formulações que situam os debates metafísicos no campo de uma abstração inalcançável e longe das experiências sensíveis, Kant anuncia: “a metafísica, em verdade, outra coisa não é senão o inventário, uniformemente organizado, de tudo o que possuímos pela razão pura. Nada nos pode aqui escapar, pois o que a razão extrai inteiramente de si mesma não pode estar-lhe oculto”.

A alma, como categoria de análise das ciências, deve ser pensada como a mais concreta de suas manifestações encarnadas, pois nos seus mistérios e segredos não há fendas, senão sinapses e conexões. Chega-se a ela juntando seu sentido sempre a um novo sentido, como acontece com o espírito dos sistemas da Ecologia da Terra, cuja tradução é ambicionada pelas ciências modernas, escrita nos desejos de Copérnico e sua irmandade com o sol, Kepler e suas linhas invisíveis onde dançam os planetas no universo (órbitas elípticas), Galileu e sua alma aberta às estrelas, Newton e sua percepção dos mundos infinitos de Deus, Einstein com sua materialidade das leis imaginárias, entre tantos outros. As fontes mágicas da alma da Terra bebem desde os rituais ancestrais de povos “primitivos” até as equações matemáticas da física moderna. Gleiser (1997:13), na sua obra *Dança do Universo* chega a afirmar que “a física é uma expressão profundamente humana da nossa reverência à beleza da natureza”. A ciência não faz outra coisa senão querer entender a Alma da Terra, decodificá-la, reescrevê-la, extrair suas letras, totemizá-la.

Pela hipótese da Alma da Ecologia, podemos afirmar que nosso Planeta tem um Espírito (*Gaia*), uma epistemologia ecológica. O mundo como estrutura biogeoquímico existe fora do mundo perceptível dos humanos, embora interaja a ele. Em contato com esta espécie, transforma-se numa representação, num conjunto de ideias cujas colunas de sustentação são

feitas de estruturas simbólicas. Pensa-se espírito como descreveu Batson (2006:107): “en otras palabras, la teoría del espíritu aquí presentada es ‘holística’, y, como todo holismo serio, tiene como premissa la diferenciación e interacción de las partes”.

Morin (2007:291) enfatiza que “o espírito permanece, segundo a fórmula de Juan de la Cruz, ‘a nuvem obscura de onde vem toda a claridade’. Como dissemos, o fundo do espírito humano permanece desconhecido e o próprio fato de que exista o espírito humano continua a ser um mistério”.

Lovelock afirma que a Terra “é uma construção biológica” (2001:83). Para mim ela é uma construção simbólica sendo, sobre este prisma, que assenta-se a ecologia nas suas múltiplas formas e relações. Indiscutivelmente, há uma lógica nas estruturas biológicas da Terra, a exemplo dos processos evolutivos das espécies e nas suas dinâmicas geoquímicas, que serve a uma compreensão, em parte, das dinâmicas ecológicas no Planeta. Entretanto, a representação desse mundo nas cavernas subjetivas da humanidade, reelabora esse sentido e reescreve a lógica fixa da ecologia da Terra, sempre representando novos e intocáveis sentidos.

A Terra não é soma de um planeta físico, de um biosfera e da humanidade. A Terra é a totalidade complexa físico-biológica-antropológica, onde a vida é uma emergência da história da Terra, e o homem, uma emergência da história da vida terrestre (...) o ser humano, ao mesmo tempo natural e supranatural, deve ser pesquisado na natureza viva e física, mas dela emerge e distingue-se pela cultura, pensamento e consciência (...) À maneira de um ponto de holograma, trazemos, no âmago de nossa singularidade, não apenas toda a humanidade, toda a vida, mas também quase todo o cosmo, incluso seu mistério, que, sem dúvida, jaz no fundo da natureza humana (MORIN, 2004).

A Terra é o mundo dos afetos: “não são as tempestades, não são os trovões e os relâmpagos, nem a chuva e as nuvens que se fixam como imagens na alma, mas as fantasias causadas pelos afetos” (JUNG, 2000:92). Na construção do arquétipo da Alma da Ecologia, interessa a percepção da representação das representações, a ideia das ideias, o

espírito dos espíritos, a experiência das experiências, ou seja, o nome simbólico da Alma da Terra construído nas terras das almas humanas. É a forma como experimentamos nossa natureza na existência que estrutura a existência da nossa natureza, sendo esta, a substância de sua alma. Adormecemos acordados nos profundos rastros da nossa ecologia. Lacan afirma que decodificar o sentido é como encher um balde furado. Diz Batson (2006):

Análogamente, nos es muy difícil percibir câmbios en nuestras propias relaciones sociales, em la ecología que nos rodea, etc. ? Cuántas personas se percatan de la asombrosa merma em el número de mariposas que vuelan por nuestros jardines, o del número de pájaros ? Estas cosas sufren um cambio drástico, pero nos acostumbramos al nuevo estado de cosas antes de que nuestros sentidos puedan decirnos que es nuevo.

Jung foi construtor da ideia de que enquanto as plantas produzem flores, os espíritos humanos produzem símbolos. Lembro-me de uma experiência marcante com um Preto Velho que afirmou: “todo pé-de-pau é um espírito, portanto, sagrado, e as flores é a mão desses espíritos oferecida aos homens”. Mas, poderíamos terminar este ensaio com a clareza de que este discurso é esvaziado de um sentido científico, racional, pois tende para um lógica do infinito, do improvável, fugindo dos poderes interpretativos, portanto, também mágicos, das ciências. De fato, por ser uma abordagem de um sentido lógico do infinito, não pode ser interpretada por uma abordagem finita (JUNG, 2000:77), assim, a Terra não poderá, jamais, deixar de ser um ponto azul nas páginas infinitas do Universo, mas para mentes expansivas, a Terra poderá ser sentida como o mais complexo dos símbolos produzidos pelos espíritos humanos.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as Novas Etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

BATSON, Gregory. **Mente e Natureza**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

\_\_\_\_\_. **Espeiritu y Naturaleza**. Buenos Aires, AR: Amarrót Editores, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido: Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CANEVACCI, Massimo. **Antropologia da Comunicação Visual**. Rio de Janeiro : DP&A, 2001.

CAPRA, Fritjof. **Alfabetização Ecológica: A Educação das Crianças para um Mundo Sustentável**. São Paulo: Cultrix, 2008.

\_\_\_\_\_. **As Conexões Ocultas: Ciências para uma Vida Sustentável**. São Paulo: Cultrix, 2003.

CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies**. São Paulo: Editora Escala, 2009.

DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**/ René Descartes; introdução, notas, bibliografia e cronologia por Pascale D'Arcy; tradução Rosemary Costhek Abílio. – 2a. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EINSTEIN, Albert. **Como Vejo o Mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

GUATTARI, Félix. **As Três Ecologias**. Campinas, SP: Papirus, 1990.

GLEISER, Marcelo. **A Dança do Universo: Dos Mitos de Criação ao Big-Bang**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

LACAN, Jacques. **O Seminário 8: A Transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas-SP: Papirus Editora, 1989.

LÉVY, Pierre. **As Tecnologias da Inteligência: O Futuro do Pensamento na Era da Informática**. São Paulo. Editora 34, 2004.

LOVELOCK, James. **Gaia – Um Modelo para a Dinâmica Planetária e Celular**. In *Gaia: Uma Teoria do Conhecimento*. William Irwin Thompson (Org.). São Paulo: Gaia, 2001.

MORIN, Edgar. **O Método 5: A Humanidade da Humanidade**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Método 6: Ética**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MOSCOVICI, Serge. **Natureza: Para Pensar Ecologia**. Rio de Janeiro: MAUAD X, Instituto Gaia, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

KORMONDY, Edward J; BROWN, Daniel E. **Ecologia Humana**. Tradução de Max Blum. Coord. Editorial da Edição Brasileira Walter Neves. São Paulo: Atheneu Editora, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

TOURAINÉ, Alain. **Igualdade e Diversidade: O Sujeito Democrático**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.

WILDE, Oscar. **A Alma do Homem sob o Socialismo**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

ZIZEK, Slavoj. **A Verdadeira Utopia**. Revista de Filosofia. São Paulo: Oceano Indústria Gráfica, 2012.



*A alma, o espírito humano, é a espécie mais complexa da biodiversidade planetária (sistema que pode ser interpretado como um grande organismo psíquico). Mas o que tem dessa alma na cultura humana, nas relações políticas, nas epistemologias condutivas do comportamento, nas ecologias, no corpo da Terra? Não há nenhuma palavra capaz de conter o sentido das marcas humanas sobre nosso Planeta. Ou sentimos profundamente esses sentidos como parte da ecologia planetária, ou passaremos, sem querer saber, sobre a ética desse sentido. Discutimos, então, não a personalidade da Terra, mas os sistemas e estruturas de sua pessoalidade.*

*Juracy Marques*



Foto Carlos Vilmar (2012).

#### SOBRE O AUTOR:

Juracy Marques é Professor da UNEB (Universidade do Estado da Bahia), FACAPE (Faculdade de Ciências Sociais e Aplicadas de Petrolina) e do Instituto de Psicanálise da Bahia. Pedagogo e Ecólogo, Mestre em Educação (ênfase em Psicanálise), Especialista em Psicanálise de Orientação Lacaniana, Doutor em Cultura e Sociedade e Pós-Doutor em Antropologia. Atualmente, participa das especializações em Educação para Convivência com o Semiárido e Agroecologia, e do mestrado em Ecologia Humana, ambos na UNEB. Colaborou como docente no mestrado em Biodiversidade e Sociedade da Universidade Autônoma de Barcelona (UAB) e no Doutorado em Antropologia da UFBA. Integra a Equipe de Pesquisa do Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil da UEA e do Centro de Estudos em Ecologia e Conservação da Natureza (CASULO), onde coordena o Núcleo de Estudos em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais (NECTAS).

Contato :  
juracymarquespshy@gmail.com



Medusa Murtola - Auto Retrato (Caravaggio)

*O que significa a Ecologia da Alma? Um texto poético para dizer sobre o que o ser humano ainda não consegue alcançar? Uma contestação do perigo esquizofrênico dos que querem dominar? Trata-se de um subversivo texto para dizer da natureza do ser que se coloca constante, num universo dramático da ciência do biopoder? Talvez, e um pouco mais. O autor ultrapassa as referências da racionalidade ocidental e constitui a quebra de profundos paradigmas cartesianos da ciência moderna, para estabelecer uma noção sistêmica da complexa cognição da vida em toda sua plenitude.*

*Navegar na Ecologia da Alma é mergulhar na sua própria inteireza humana, complexa e sistêmica. É a comunicação do “espírito autor” que nos permite a representação da alma na sua materialidade ecológica, desafiando-nos a pensar as forças congênicas das interconexões.*

*A Alma expropriada da Terra, do Universo, do Cosmo e esmagada na insignificância, rebela-se para dizer da Alma da Ecologia e se manifesta no todo e no próprio espírito da natureza.*

*O vôo rasante desta natureza é a ecologia senhora de espírito, detentora da razão do viver e da concretude da subjetividade diserta, que livre, desempenha o papel mais atroz e im-perfeito do Cosmo – aproxima-nos do que talvez, seja Deus.*

*Alzení Tomáz (Coordenadora do LAPEC/NECTAS)*

ISBN 978-85-60849-45-1



9 788560 849451

**FRÁFICA  
FRANCISCANA**