



EDUCACIÓN PARTICIPACIÓN Y AMBIENTE

AÑO 4
NÚMERO 12

NOVIEMBRE
2000

ISSN: 1316-3809

*PERSPECTIVAS
INTERCULTURALES
DE
LA
EDUCACIÓN
AMBIENTAL*



*República Bolivariana de Venezuela
Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales
Dirección General de Educación Ambiental y Participación Comunitaria*

Hugo Chávez Frías
Presidente de la República Bolivariana de Venezuela

Ana Elisa Osorio
Ministro del Ambiente y de los Recursos Naturales

Elizabeth Piñero (e)
Directora General de Educación Ambiental y Participación Comunitaria

La serie "Educación, Participación y Ambiente" es una publicación editada por la
Dirección General de Educación Ambiental y Participación Comunitaria,
con el auspicio del
Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales.

NUMERO ESPECIAL

Consejo Editor
Argelia Flores de Wagner, Elizabeth Piñero, Mercedes Gallegos
María Elena Febres-Cordero Briceño, Francisco Javier Velasco
Luis Luque, Jesús Aranguren

Coordinación General
Mercedes Gallegos

Coordinación
Francisco Javier Velasco

Coordinación Editorial
Guido González
Igor Filatov

Autores

Juan José Castro Guzmán
Magister en Economía (Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia).
Especialista en Preparación y Evaluación de Proyectos (CNEP-BID-OEA).
Consejero Departamental de la Ciudad de La Paz, Bolivia. (1998-2000).
Miembro de la Liga del Medio Ambiente (LEDEMA) y de UNITAS, en Bolivia.

Javier Reyes Ruiz
Magister en Educación (Especialista en Educación de Adultos, Universidad de Costa Rica).
Licenciado en Ciencias de la Comunicación
(Instituto de Tecnología y de Estudios Superiores, Monterrey, México).
Presidente del Centro de Estudios Sociales y Ecológicos (CESE).

Esteban Emilio Mosonyi
Doctor en Antropología. Licenciado en Letras. Profesor titular de Lingüística y
Antropología en la Universidad Central de Venezuela.
Premio Nacional de Cultura, Mención Humanidades, año 2000.

Carlos Walter Porto Gonçalves
Doctor en Geografía. Profesor adjunto del Departamento de Geografía,
Universidad Federal Fluminense, Brasil.
Presidente de la Asociación de Geógrafos.

Producción Gráfica
Albatros Consultores Gráficos, C.A.

Diagramación
Yenny Medina

Ilustración
Yenny Medina

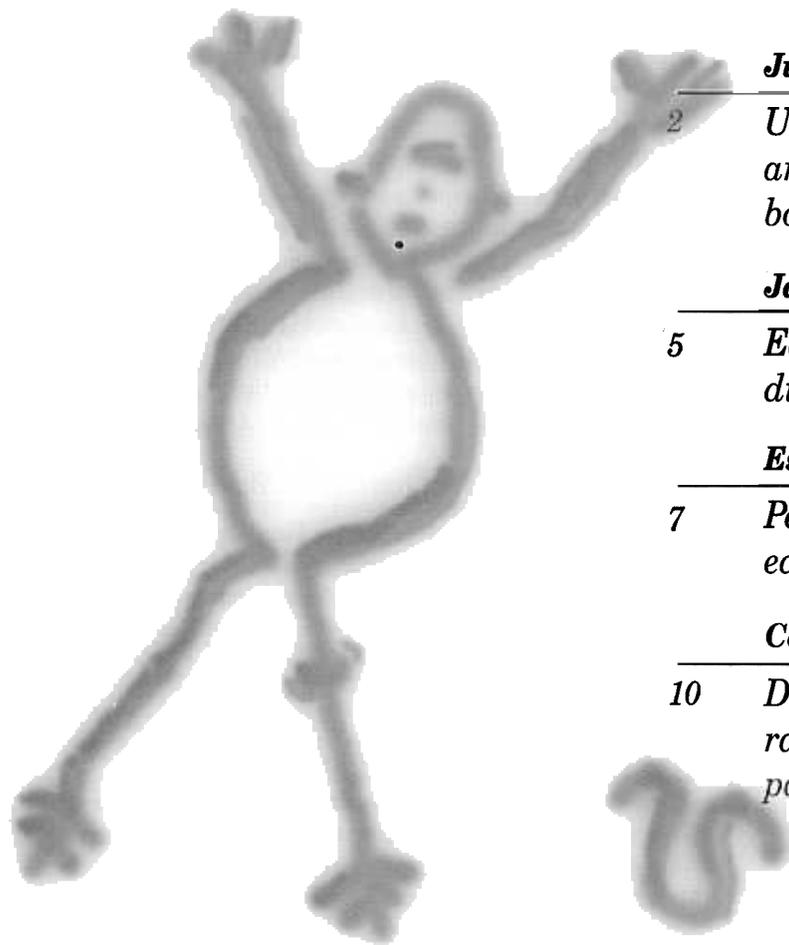
Fotolito electrónico
Digipress, C.A.

Impresión
Gráficas Papiro

ISBN: 980-04-1102-X

PUBLICACION ARBITRADA.
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS.
APARTES DE LOS TEXTOS PUEDEN SER REPRODUCIDOS CITANDO LA FUENTE.
SU REPRODUCCION TOTAL DEBE SER AUTORIZADA POR LA DIRECCION GENERAL
SECTORIAL DE EDUCACION AMBIENTAL Y PARTICIPACION COMUNITARIA DEL
MINISTERIO DEL AMBIENTE Y DE LOS RECURSOS NATURALES.

Perspectivas interculturales de la educación ambiental



Juan José Castro Guzmán

2

Una aproximación a la educación ambiental intercultural en el altiplano boliviano

Javier Reyes Ruiz

5

Educación ambiental y diversidad cultural

Esteban Emilio Mosonyi

7

Perspectivas interculturales en educación ambiental

Carlos Walter Porto Gonçalves

10

Diálogo de diferentes matrices da racionalidade para além da crítica aos paradigmas em crise

Presentación

La cultura define la manera cómo la gente se relaciona con la naturaleza y el ambiente físico, con la tierra y con el cosmos. A través de ella expresamos actitudes y creencias relativas a otras formas de vida. La educación ambiental refiere a un conjunto de conocimientos y prácticas que tiene por objeto la resolución de problemas derivados de la relación entre lo social y lo ambiental. Sobre esta base, la consideración de la diversidad cultural y de las múltiples posibilidades de entender y relacionarse con el entorno, resulta de capital importancia. De allí la relevancia de la perspectiva intercultural como posibilidad de pensar, diseñar y poner en práctica acciones educativo-ambientales diversas, adecuadas a las especificidades socioculturales de los grupos humanos.

Dada la importancia que reviste esta temática, hemos decidido editar un número especial de la serie *Educación, Participación y Ambiente* con el título **Perspectivas interculturales en educación ambiental**.

Esta edición recoge parte de las exposiciones correspondientes a uno de los paneles de expertos programados en el marco del III Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental, realizado en la ciudad de Caracas, entre el 21 y el 26 de octubre del año 2000.

Dr. Francisco Javier Velasco Páez
Coordinador

Una aproximación a la educación ambiental intercultural en el altiplano boliviano

Juan José Castro Guzmán

Educación ambiental

A partir de la revolución industrial, la humanidad dio paso a una mentalidad extraccionista y a la concepción de que el ambiente puede ser objeto de cambios producidos por el hombre.

Es relativamente reciente la conciencia de que los cambios generados por el hombre amenazan la vida misma de la humanidad entera. El hombre es el causante y la víctima de un medio ambiente deteriorado y violento.

Así también, es en el último período que la educación ambiental se entiende no sólo como la simple transmisión de información, sino la generación de actitudes y comportamientos a favor de una vida equilibrada del hombre y la naturaleza.

El sistema educativo de Bolivia, al igual que el de la mayoría de los países latinoamericanos, necesita de urgentes ajustes. Podría parecer dificultoso recargar el currículo educativo con un enfoque adicional como el de la educación ambiental.

En Bolivia, la Ley 1.333 General de Medio Ambiente y la Ley 1.565 de Reforma Educativa, pretenden la inclusión de la formación ambiental como eje transversal al programa curricular formal, y a los diferentes niveles de la educación no formal en todo el país.

El artículo 82 de la Ley 1.333 señala: "El Ministerio de Educación y Cultura incorporará la temática ambiental con enfoque interdisciplinario y carácter obligatorio en los planes y programas en todos los grados, niveles, ciclos y modalidades de enseñanza del sistema educativo, así como de los institutos técnicos, de formación, capacitación y actualización docente, de acuerdo a la diversidad cultural y las necesidades de conservación del país".

En Bolivia, se han dado pasos positivos en la incorporación de la dimensión ambiental en los planes de desarrollo. La exigencia de la ficha ambiental en todos los proyectos del país no es sólo un requisito formal.

Además, se han creado organismos rectores, reguladores y coordinadores de la política ambiental nacional al máximo nivel gubernamental como el Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación Estratégica.

Sin embargo, es necesario reconocer que aún la educación ambiental no es una preocupación gubernamental prioritaria, o está alejada de la realidad del alumno.

Y también, que existen bajos niveles de conciencia ambiental ciudadana e institucional pública y privada, debido a una cultura de apropiación abusiva del ambiente basada en el desprecio por el bien común.

Fue en este marco en el que se trabajó diseñando el Proyecto de Educación y Entrenamiento Ambiental Rural, en el Altiplano boliviano entre 1992 y 1994, esfuerzo que ha servido para la reflexión de la gestión ambiental intercultural. Este proyecto lo realizaron la Liga del Medio Ambiente (LIDEMA), los Servicios Múltiples de Tecnología Alternativa (SEMATA) y la Secretaría Nacional de Recursos Naturales y Gestión Ambiental del Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente.

Educación en gestión ambiental intercultural

El proyecto se encuentra en la Sección Municipal de Comanche en el Altiplano boliviano, con variaciones de altura que oscilan entre los 3.400 metros sobre el nivel del mar (msnm) y los 4.100 msnm; clima seco y frío, con un promedio de 200 días de heladas y granizadas al año; con cambios extremos de temperatura entre el día y la noche, con un promedio anual de 7,34°C. El promedio de lluvias alcanza a 560 mm al año, repartidas entre diciembre y febrero. El resto del año es seco.

Comanche está clasificado como desierto montano templado. Comanche se encuentra en la provincia Pacajes. Esta zona era parte del reino aymara de los Pacajes en el siglo XII; abarcaba hacia el oeste al litoral del Pacífico en lo que hoy se conoce como Antofagasta y Arica (parte de Chile), y hacia el este al valle de Chuquiago (ciudad de La Paz).

La conquista incaica primero y luego la invasión española, desarticularon el reino de los Pacajes. Posteriormente, la República siguió manteniendo a sus habitantes en un sistema de esclavitud bajo el régimen de servidumbre de la hacienda, hasta la Reforma Agraria de 1953. A partir de ese año, se puede contar que empieza la Bolivia real, libres los habitantes aymaras y quechuas que constituyen la inmensa mayoría del país.

Las primeras demandas de los aymaras eran mantener la libertad e igualdad política y la propiedad sobre la tierra. Al final de los años cincuenta y a principio de los sesenta, se construyen las primeras escuelas en las áreas rurales. Al comienzo de los años setenta se reorganiza la estructura sindical campesina nacional sobre la base de los sindicatos comunales, separándola del Estado y de los partidos políticos que la manejaban, recobrando su independencia política.

A mediados de los años ochenta, se plantea la formación de empresas económicas y surgen las reivindicaciones culturales.

Los habitantes de Comanche se sintieron siempre como los descendientes originarios de los antiguos Pacajes. A principio de los años noventa, organizaron el Consejo de Desarrollo de Comanche (CODECO) como un ente de planificación y ejecución de proyectos para las comunidades aymaras de la región.

La aprobación de la Ley de Participación Popular de 1994, que otorgaba un territorio definido a la Sección Municipal, recursos y atribuciones al Gobierno Municipal y jurisdicción sobre las áreas urbanas y rurales, cambió el panorama político de todo el país.

Las elecciones municipales despertaron el interés de las organizaciones comunales por participar no sólo en la planificación del territorio y en el desarrollo local a partir del Municipio, sino también del Gobierno Municipal. Se dieron cuenta finalmente que habían perdido el poder político después de 500 años. Por lo que una de sus tareas más importantes era la de ganar las elecciones municipales.

En este marco es que SEMTA ha venido trabajando la formación en gestión ambiental no sólo con adultos, sino también con profesores y alumnos en el sector formal y no formal de la educación.

La interculturalidad ha venido trabajándose como el diálogo de saberes entre los técnicos portadores del conocimiento y la tecnología occidental, y los pobladores de Comanche como los portadores de la cultura aymara, del conocimiento de su territorio, del suelo, los recursos naturales y el clima.

El diálogo de saberes no apareció de inmediato. Fue largamente trabajado entre los técnicos de SEMTA y los campesinos. Como Comanche es una región con graves problemas de agua y siendo una de las mayores demandas de la zona la captación de fuentes del vital líquido, los técnicos proponían la construcción de pozos con molinos de viento. Por cuanto la zona no tiene una vocación agrícola, con 200 días al año de granizadas y heladas, los cultivos están sometidos a grandes riesgos; la vocación de la región es el desarrollo ganadero. Los técnicos proponían la intensificación del cultivo de forraje. Además, los técnicos impulsaron la construcción de carpas solares y otro tipo de mejoras, para tener cultivos protegidos.

En un principio, los campesinos aceptaron las mejoras propuestas por los técnicos, pero después empezaron a hacer notar que esas no eran sus prioridades. Más aun, cuando tenían que entregar contrapartes en efectivo, no sólo en materiales locales y mano de obra. Entonces hicieron notar que sus prioridades eran la recuperación de praderas nativas y la construcción de *Q'otañas* (reservorios de agua).

La tecnología occidental nunca había investigado el valor de los pastos nativos, y en el país eran muy pocos los que los conocían. El trabajo de recuperación de las praderas nativas era realizado por los campesinos de manera manual, era muy laborioso y demasiado lento para tener un impacto significativo. La construcción de *Q'otañas* se efectuaba a mano, y la recuperación de agua de lluvia para utilizarla en épocas de estiaje alcanzaba para un par de meses.

Cuando los técnicos de SEMTA escucharon las demandas campesinas y analizaron la tecnología local, propusieron la

incorporación de nuevas formas entre ellas la utilización de un tractor para abrir zanjas de infiltración. La situación cambió. Este trabajo ha tenido un impacto significativo. En áreas degradadas, la cubierta vegetal alcanzaba a 200 kilos de materia seca por hectárea. En praderas nativas recuperadas, la cubierta vegetal aumentó hasta 4.000 kilos de materia seca por hectárea. En áreas degradadas, las especies de pastos nativos eran de 3 a 5, con el trabajo de recuperación de praderas aumentaron a más de 12.

En la construcción de *Q'otañas*, la selección de las zonas, de los vasos, del nivel de impermeabilización, fue combinado con la utilización de tractores D-7, construyéndose reservorios de hasta 50.000 m³. Estas *Q'otañas* se emplean no sólo para uso humano o abrevar al ganado, sino también para riego.

La interculturalidad podemos mostrarla en el siguiente gráfico:



El gráfico nos muestra en el eje horizontal el nivel de conocimiento o la tecnología aymara originaria, que en momentos previos a la invasión española podíamos suponer llegaba más allá de X0, pero por efectos de la destrucción y la devastación que sufrieron los pueblos originarios llega a X1.

En el eje vertical se sitúa el conocimiento o la tecnología occidental previa a la intervención institucional en Y1.

La intersección de X1 y Y1 nos muestra el momento inicial: un producto del nivel de conocimiento y/o tecnología de las comunidades aymaras, digamos una cubierta vegetal de 200 kilos de materia seca por hectárea.

Como resultado del intercambio de saberes, tenemos un nuevo producto que se sitúa en X0 y Y0 con un beneficio de una cubierta vegetal de 4.000 kilos de materia seca por hectárea. Los distintos puntos que se ubican entre el producto de los 200 y 4.000 kilos de materia seca por hectárea, son el efecto de un nuevo proceso tecnológico intercultural. La recuperación de las tecnologías ancestrales y su consolidación, combinadas con los nuevos conocimientos sobre agricultura orgánica o biológica.

Estos procesos dan lugar a un fortalecimiento del conocimiento local que resulta en el desarrollo de las potencialidades existentes.

El Estado tiene una concepción de interculturalidad similar. Esta se expresa en el reconocimiento de un saber acumulado por la población en diversas áreas de su actividad cotidiana. "La concepción educativa integra el ser (identidad), el saber (formación ciudadana, información, conocimientos y orientaciones sobre derechos humanos y ciudadanía y para la vida) y el saber (orientaciones para la producción)".

La interculturalidad es considerada como un enfoque articulador y dinamizador que se basa en la diversidad cultural del país. Diversidad que incluye la pluralidad de culturas, lenguas, contextos socioeconómicos y actores sociales que caracterizan al país y plantean la necesidad de su articulación.

"La interculturalidad es entendida como la adopción de actitudes y de pautas de comportamiento en el marco de una nueva cultura democrática que integra: 1) los valores de respeto y valoración de las diferencias para una interacción positiva y constructiva entre todos los miembros de la sociedad; 2) los valores de participación plena en los procesos políticos, culturales, sociales, educativos y productivos; y 3) la cultura de respeto a los derechos humanos y ciudadanos.

Esta concepción de interculturalidad es fortalecida en el desarrollo metodológico del proceso a través de la aplicación de tres ejes transversales: 1) identidad cultural referida a procesos de autovaloración, autoestima y sentido de pertenencia con orgullo a una cultura; 2) género en cuanto a lograr una relación equitativa entre hombres y mujeres; y 3) medio ambiente para lograr una relación de respeto y reciprocidad con la naturaleza y un uso racional de los recursos naturales".

Otra concepción de interculturalidad se encuentra en la aproximación al modelo lingüístico. "Pero he aquí que lo propio de cualquier lengua es ser sistema y cuando se encuentra con otra lengua lo que se pone en escena es un encuentro de sistemas. Y el dialogo intercultural no es nada si no es, para empezar un careo de sistemas; reconocerle al otro que tiene una lengua propia y no sólo un dialecto. Esa primera mirada es la que nos constituye como sujetos y, a saber, no en abstracto, sino en un contexto concreto a compartir con el otro. La mirada mutua es la que inevitablemente suscita la toma de conciencia de la diferencia y de todo el complejo conceptual al que hacía referencia al comienzo de este contexto".

Experiencia del altiplano

El Altiplano boliviano se encuentra en pleno proceso de desertificación. El manejo inadecuado y la explotación desmedida de los recursos naturales, está contribuyendo al agotamiento acelerado de éstos y, consecuentemente, al deterioro del ambiente.

El trabajo iniciado por SEMTA con los campesinos adultos para ser sostenible debía incidir también en las nuevas generaciones y, por lo tanto, debía ser

incorporado en el sistema educativo formal. Por esta razón, se planteó iniciar una labor con el Distrito de Educación de Comanche, los núcleos escolares, los profesores, los alumnos y los padres de familia.

Realizada esta experiencia, el paso siguiente fue sistematizarla y colocarla a disposición de los Ministerios de Educación y Desarrollo Sostenible. Al tiempo que se transmitieron estos conocimientos a los Distritos de Educación y los Municipios.

Es importante resaltar, que gran parte de la basura que no puede reciclarse y que se encuentra en todas las comunidades campesinas son los envases, principalmente bolsas de plástico. Una parte del proceso de capacitación en gestión ambiental tuvo que ver con el tratamiento y recolección de desechos sólidos, en especial los no degradables como las bolsas de plástico.

La capacitación en gestión ambiental incidió más allá del tratamiento de la basura. Se tomaron en cuenta todos los recursos naturales, en especial el suelo y el agua, elementos indispensables para la vida.

Se rescataron no sólo las tecnologías ancestrales, sino también la cosmovisión andina. Entre los elementos señalados se encuentra la permanente necesidad del aymara de vivir en equilibrio. El equilibrio que se encuentra entre la madre Tierra, la *Pachamama*, y los sabios ancianos convertidos en montañas, los *achachilas*.

La *Pachamama* es la madre que da vida y tiene vida. En ella está todo: aire, agua, suelo, animales. El suelo es parte inseparable de la *Pachamama*, tiene vida y todo lo que hay en la naturaleza vive. Se respeta a la *Pachamama*. Para sembrar se pide permiso y para cosechar se agradece.

La educación tiene sus bases en la realidad y se da con enseñanzas prácticas. En la educación, la comunicación oral y gestual es la que más se practica. El diálogo no es sólo con las personas, sino con todo lo que existe en la *Pachamama*. La educación en la familia se realiza a través de cuentos, leyendas, música, canto, demostraciones.

En la experiencia se llevaron a cabo reuniones con los padres de familia, los directores del Distrito, de los núcleos escolares, de las escuelas, de las autoridades sindicales y comunales. Se dictaron talleres para los profesores, talleres itinerantes en los núcleos escolares. Finalmente, se construyeron infraestructuras productivas en las escuelas, se capacitaron padres de familia, profesores y alumnos en trabajos productivos en pozos, carpas solares y camas orgánicas.

Por último, se produjeron minimedios, guías especialmente para profesores y cartillas para los alumnos. Estos elementos educativos fueron editados en español por el escaso conocimiento de los profesores del aymara, en especial del aymara escrito.

Aunque la experiencia fue recogida por la Reforma Educativa, todavía no ha podido ser continuada por los cambios políticos nacionales. Pero la revitalización cultural aymara no tardará en volver a activar la experiencia pasada, especialmente en volver a imprimir las guías y cartillas de educación ambiental, pero esperamos que esta vez sea en aymara. ■

¹ Gerd Mielke. Educación Ambiental Integral para un Futuro Sostenible 2000. Instituto Cultural Boliviano - Alemán. Sucre - Bolivia. Enero del 2000. Pág. 109.

² Ministerio de Educación, Cultura y Deportes. Viceministerio de Educación Alternativa. Plan Nacional de Alfabetización para la Vida y la Producción 1998 - 2000. La Paz, mayo de 1998. Pág. 14.

³ Ob. Cit. Page. 15.

⁴ Javier Medina. Etnicidad, Género y Participación Popular. Ministerio de Desarrollo Humano. Serie Cuadernos de Análisis 2. Pág. 24.

Educación ambiental y diversidad cultural

Javier Reyes Ruiz

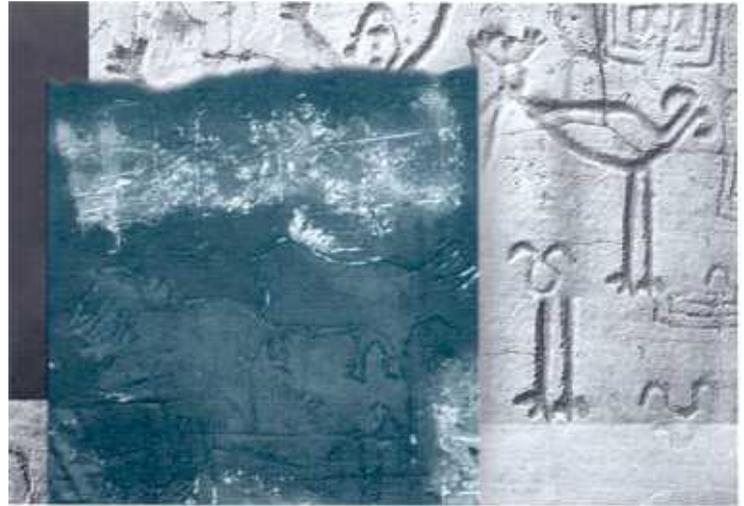
Multiculturalidad y ecología

El vertiginoso proceso de la globalización económica no puede ocultar la existencia de arraigadas identidades territoriales. La presencia de intereses múltiples en las sociedades nacionales reflejan conflictos y tensiones, muchos de ellos producto de las diferencias culturales, que están por encima de una posible homogeneización o estandarización absoluta de las formas de ver y abordar la realidad. La conciencia de la especificidad cultural es uno de los fenómenos sociales que tienen plena vigencia. En el campo del ambientalismo, el reconocimiento y la defensa de las diferencias culturales no son la excepción.

Los exitosos mecanismos de interconexión económica que han llevado en pocas décadas, a una marcada interdependencia financiera y productiva a amplias franjas de los países del mundo, no han logrado imponerse de igual manera en abatir las resistencias culturales de asumir por completo los dictados hegemónicos de los poderes centrales. Las diferencias culturales envueltas en muy complejas dinámicas de interacción social, se mantienen arraigadas como defensas ante los embates que intentan implantar una visión dominante y única de la realidad. En este sentido, la educación ambiental es uno más de los elementos que pueden jugar a favor del fortalecimiento de las especificidades culturales.

En este contexto, América Latina presenta hoy en día una amplia y compleja gama de diferencias culturales en la concepción y apropiación de la naturaleza. Así, la propuesta cultural que está detrás de la visión economicista sobre los recursos naturales, y que se fundamenta en buena medida en los avances científicos y tecnológicos, convive con formas culturales tradicionales que poseen su propia interpretación y manera de relacionarse con el entorno natural. Desde luego, dichas culturas tradicionales han ido modificando su herencia y muestran una dinámica interna que está lejos de la inmovilidad y el anquilosamiento.

El colonialismo cultural, la construcción de los Estado-nación que en aras de crear las identidades nacionales ignoraron las diferencias regionales, la profunda discriminación hacia las etnias, la penetración de la propuesta cultural de la era de la información, las marcadas inequidades sociales que generan una comunicación asimétrica, los acelerados procesos de urba-



nización, han golpeado pero no han logrado eliminar la diversidad cultural en las formas de conceptualizar y relacionarse con la naturaleza. Frente a lo anterior, el arraigamiento y la defensa de las expresiones pluriculturales deben ser tan importantes para el ambientalismo como la preocupación por la biodiversidad.

El reconocimiento actual de la convivencia entre diferentes culturas al interior de las sociedades nacionales no significa que haya políticas culturales incluyentes. La cultura dominante interactúa con las otras, las reconoce, pero carece de la sensibilidad o de la empatía que le permitan respetarlas en sus diferencias y darles un trato de reciprocidad. En el mejor de los casos, pretende la creación de una visión sintética no necesariamente fecunda, que diluya las identidades propias de las culturas subordinadas y permita que éstas se integren aportando algunos elementos positivos a tal síntesis. Un ejemplo de esto es el afán actual por crear un concepto de sustentabilidad que refleje la propuesta cultural predominante. En consecuencia, sólo se adereza dicho concepto con algunos componentes que aportan las culturas subordinadas. Esta imposición cultural va en detrimento de la creación de distintos conceptos de sustentabilidad, que muestran las diferentes concepciones y prácticas que existen con respecto a la naturaleza, por parte de las diferentes culturas presentes en las naciones y entre ellas mismas.

Educación ambiental y diversidad cultural: los problemas

La educación ambiental en sus diferentes acepciones y corrientes, plantea como uno de sus objetivos centrales el desarrollo de conocimientos y habilidades que les permitan a los individuos y grupos, establecer una relación más armónica con la naturaleza. Este objetivo es válido como principio universal, siempre y cuando se entienda que no implica el empleo de los mismos marcos conceptuales, las mismas formas de estructurar la curricula y los mismos procedimientos pedagógicos y didácticos.

Las diferencias culturales existentes exigen el empleo de propuestas educativas diversificadas y adecuadas, a los perfiles particulares de los grupos que son atendidos por programas de educación ambiental.

Existen algunos problemas que dificultan la existencia de una oferta diversificada en materia de educación ambiental; oferta que responda a la multiculturalidad de nuestros países. Entre tales problemas están los siguientes:

- Los programas educativos se definen y diseñan en el ámbito central y dan un escaso margen, para que los usuarios directos puedan participar en la definición de dichos programas. Esto provoca que con frecuencia la oferta de procesos de formación ambiental sea escasamente relevante, pertinente y significativa para grupos culturales específicos.
- Se emplean métodos pedagógicos y materiales didácticos (cuando los hay) que están pensados en la alfabetización para la cultura dominante, y no para que los participantes desarrollen un reconocimiento autocrítico de su cultura en materia ambiental y, que a partir de él, comparen las propuestas culturales diferentes a la propia. Aunado a esto, está el hecho de que la sensibilidad mostrada por la pedagogía y la psicología educativa hacia las diferencias individuales de quienes aprenden, no ha existido en igual grado hacia los distintos marcos culturales y ecológicos que caracterizan a las minorías que atraviesan procesos educativos.
- A pesar de los esfuerzos, la enseñanza de la lecto-escritura en grupos marginados, específicamente entre los indígenas, sigue sin vincularse a la satisfacción directa de necesidades concretas, por lo que los procesos de alfabetización no contemplan en sus métodos la solución de problemas ambientales que preocupan a dichos grupos.
- Las limitaciones del personal docente que interviene en proyectos de educación ambiental multicultural, son marcadas no sólo porque muchas veces carecen de las habilidades pedagógicas para desarrollar proyectos de formación ambiental, sino que también con frecuencia su conocimiento y sensibilidad para trabajar con grupos culturalmente diferentes son escasos.
- Las ofertas de educación o capacitación ambiental se circunscriben a subgrupos (hombres, agricultores, mujeres, artesanos, niños) sin que llegue, por lo general, a concretarse una oferta integral que contemple a los distintos sujetos que componen a toda una sociedad culturalmente diferente, lo que restringe mucho el impacto de los esfuerzos educativos.

Resolver estos problemas servirá de poco mientras las condiciones de vida de los grupos culturalmente diversos y menos favorecidos por la modernización, continúen en los niveles de la sobrevivencia y se les siga desplazando de los lugares o regiones

en los que la existencia de recursos naturales es aún rica o importante.

Educación ambiental y currículo intercultural

Asumir la intención de diseñar y poner en práctica programas de educación ambiental interculturales, le debe implicar a las instituciones aceptar como punto de partida la existencia de heterogeneidad cultural dentro de la sociedad. En segundo lugar, se requiere reconocerle a las formas culturales dominadas y más débiles, las capacidades y potencialidades internas que las ponen en un plano de interlocución con la cultura dominante; además de reconocerles que poseen los suficientes elementos positivos que justifican no sólo el respeto, sino también la protección de su existencia tanto por su valor intrínseco, como por los posibles aportes que pueden hacer en el camino de la construcción de la sustentabilidad.

Ahora bien, los programas de educación ambiental serán interculturales no sólo porque logren mezclar elementos de las distintas culturas que coexisten dentro de una sociedad, sino por aportarles a éstas herramientas conceptuales y operativas que les permitan reforzar sus conocimientos actuales y revalorar los que se han perdido, para resolver los problemas ambientales que enfrentan. La educación intercultural no es una invitación a la amalgama indiscriminada de elementos provenientes de distintas fuentes culturales, sino que implica más bien el fortalecimiento de aquellos grupos culturalmente diferenciados que poseen sus propias respuestas frente a los problemas ambientales, o tienen la capacidad para construirlos sin tener que adoptar la propuesta de la cultura dominante.

Este fortalecimiento de las respuestas locales adecuadas a las problemáticas ambientales obliga a la descentralización educativa, con el fin de diseñar y operar programas formativos más pertinentes que respondan a las necesidades, patrones culturales, condiciones ecológicas y formas de aprendizaje propios de los destinatarios de tales programas. Es decir, la rigidez y homogeneidad de los procesos educativos convencionales, especialmente los escolarizados, deberá dar paso a propuestas que integren las características culturales y del medio ecológico en el que se desarrolla la enseñanza y el aprendizaje. Este es un reto que la educación ambiental deberá aprender a resolver sin caer, desde luego, en posiciones que alienen el aislacionismo cultural.

Finalmente, cabe destacar que la educación ambiental no puede priorizar el cuidado de la naturaleza por encima de la intención política de contribuir con los grupos culturalmente diferentes a que, a partir del autoanálisis de su realidad social y ecológica, fortalezcan su autoestima y sus convicciones las cuales les permitan ser sujetos de su vida y de su historia, bajo sus propias opciones y esquemas de relación con otras culturas y con su entorno natural.

Perspectivas interculturales en educación ambiental

Emilio Esteban Mosonyi

El cambio de milenio presenta un momento propicio para valorar, dentro del planteamiento general sobre sociodiversidad, el grandioso aporte de los pueblos no occidentales –en especial, de las etnias indígenas– al mantenimiento y conservación ya milenarios de las condiciones ambientales necesarias para la vida en nuestro planeta. Justo es recalcar, desde el inicio de la exposición, la importancia del reconocimiento de este hecho por la Cumbre de Río sobre la Tierra celebrada en 1992.

La ingente tarea de resguardar un ambiente idóneo para nosotros y nuestros descendientes tiene que concebirse no sólo como de carácter intercultural sino intersocietario. Sobre esto se expresa en forma diáfana el artículo de la antropóloga venezolana Nelly Arvelo “Los pueblos indígenas y la tesis ambientalista sobre el manejo global de sus recursos” (1995):

“...como han señalado algunos analistas indígenas de todas las latitudes... esos problemas ambientales han sido estudiados e identificados en los círculos académicos y ambientalistas del Norte y lo que se intenta pasar por ambientalismo mundial no es más que un ambientalismo ‘occidental’... es un elemento componente del paquete de medidas que el Norte impone junto con el proceso y globalización de la economía” (1995: 81).

Con todo y lo radical de su planteamiento, Arvelo se muestra moderadamente optimista al considerar el ambientalismo mundial –incluso occidentalizado y globalizado– como aliado de los oprimidos, desposeídos y, por supuesto, de los indígenas (cf. 1995: 92-93). Pero insiste de manera indeclinable en el manejo conjunto de los recursos, el aprovechamiento de las etnociencias y el abandono de toda visión deshumanizada de lo ecológico.

En efecto, contamos con elementos suficientes para demostrar fácilmente que los pueblos indígenas, en términos generales, no



sólo se han abstenido de utilizar sus culturas con sesgo anti-ambientalista, sino que poseen principios orientadores muy explícitos y todo un conjunto de modus operandi para perpetuar una sana relación simbiótica con la naturaleza y, por extensión, con el mundo espiritual. Para lo cual, resulta conveniente hacer uso de algunas afirmaciones interesantes contenidas en un extenso artículo de Jean Chiappino (1995). Este autor dice en el resumen de su trabajo:

“El modo original que los yanomami tienen de pensar la vida y su reproducción... permitió que esa sociedad elaborara una verdadera teoría de la materia sobre la cual se fundan un conocimiento y un saber hacer que dan origen a un conjunto de técnicas particularmente refinadas para el control de las fuerzas vitales que mueven el universo” (1995: 175).

Pero, el escrito de Chiappino tiene la virtud de situar esa visión más bien teórica, dentro del acontecer cotidiano y concreto de la vida yanomami:

“La práctica chamánica actual, que es el resultado óptimo aunque no perfecto, de ese programa, nos enseña que fue a través del control de las entidades energéticas responsables de las actividades de cada uno –los espíritus auxiliares– que

la sociedad alcanzó su meta... Permitieron que la sociedad controlara tanto el consumo individual de los recursos como la repercusión cósmica que pudiera generar cualquier exceso de individualismo o de autonomía” (1995: 183).

Más adelante, Chiappino especifica sus hallazgos empíricos entre los yanomami:

“Una primera estrategia consiste en repartir los territorios de explotación entre las comunidades vecinas y entre aliados más lejanos. Una segunda en compartir los escasos recursos simbólicos necesarios para la productividad de las huertas con las comunidades distantes y muchas veces desconocidas” (1995: 185).

Hemos hecho esta revisión detallada del artículo en cuestión por cuanto refleja fielmente –tanto a través de las citas presentadas como a lo largo de todo su discurso– hasta qué punto los yanomami, ante todo sus chamanes, se preocupan por la preservación de la energía vital cósmica disponible para todos los seres humanos y no humanos. En otros términos, hacen una formulación inequívoca –y la llevan a la práctica– de la sustentabilidad indefinida y la reproducción perfecta del mundo con todos sus atributos, comenzando por el ámbito yanomami pero sin restringirse a él. Se comprende que tales principios orientadores han de ser conservacionistas por su propia naturaleza.

Una visión verdaderamente intercultural de la educación ambiental, encuentra un acervo inagotable de experiencias colectivas y normas de conducta en un conjunto virtualmente interminable de sociedades diferenciadas. La índole del presente trabajo, incluso por su brevedad lapidaria, no es apropiada para conferir una muestra emanada de esta diversidad de formulaciones etnocientíficas. Con todo, para no quedarnos con el ejemplo exclusivo de los yanomami –pese a la significación paradigmática de esta cultura aún muy poco modificada– llamaremos en nuestra ayuda un artículo, ya devenido clásico, de Dieter Heinen sobre la etnia warao (1988). Sin escatimar riesgos interpretativos, trataremos de destacar algunas de sus ideas:

*“El pensamiento básico warao en torno a un equilibrio general se expresa en el concepto de kuanobe... Cada acto de interferencia humana en la naturaleza requiere una **compensación**; los seres sobrenaturales exigen se les aplaque constantemente con ofrendas y hasta con sacrificios humanos simbólicos; cualquier disturbio de orden social también requiere su kuanobe... En la vida individual del warao, el ideal es el equilibrio, la tranquilidad... cada animal, cada planta, y el hombre por supuesto, tienen su génesis propia... Es una visión del mundo... fundamentalmente opuesta a la... tradición judeo-cristiana de ‘Multiplicaos y someted la tierra’, o el concepto de Karl Marx del ‘Dominio del hombre sobre la naturaleza” (1988: 664).*

En otro pasaje de su artículo, Heinen acota una observación de interés inmediato para la educación ambiental:

“En cuanto a su acervo cultural se constata que se ha recogido gran cantidad de material mitológico warao en forma de literatura oral, sin percatarse de que este es el reservorio de un gran conocimiento del medio ambiente deltaico cuyo dominio funcional está desapareciendo rápidamente” (1988: 683).

Es hasta doloroso tener que constatar la enorme erosión cognitiva que implica la deculturación de las etnias y la consiguiente depauperación de sus respectivas etnociencias. Constituye un desafío de la mayor urgencia documentar estos saberes, ya no con el instrumental etnográfico de costumbre sino en forma de co-investigación con los propios sabios indígenas, para recoger y en lo posible revitalizar un mare mágnum de aportaciones emergentes de multitud de sociedades tradicionales, semi-tradicionales y hasta innovadoras caracterizadas por cierta autonomía cognitiva respecto de una ciencia occidental rígidamente jerarquizada. Pero mientras esto suceda, disponemos desde ahora de un material más que suficiente para echar las bases de un ambientalismo y una educación ambiental cónsonos con la **sociodiversidad** que por fortuna no ha podido ser desmantelada.

Lamentablemente, las sociedades occidentalizadas –más que propiamente occidentales, que tal vez ni siquiera existen, al menos en términos paradigmáticos– continúan siendo pésimas discípulas a la hora de procesar y asimilar la interculturalidad en general y sus expresiones atañentes al ambiente en particular. No me agrada ser cínico, pero estoy seguro de que para un sector todavía muy amplio del público especializado, a quien van dirigidas estas líneas, toda nuestra cadena argumentativa carece de relevancia o valor persuasivo, por cuanto se aparta del cientificismo cerrado e intransigente, netamente etnocéntrico, que en la práctica sigue conservando una hegemonía inmovible. Me encantaría hallarme equivocado al respecto; pero me sentiré conforme al percatarme de que al menos una minoría de lectores o escuchas le prestan alguna atención a estos señalamientos. Esto, en cuanto a la débil trascendencia teórica de una interculturalidad incipiente que de todas maneras insistimos en apuntalar.

Pero existe algo muchísimo más grave por sus consecuencias tanto próximas como remotas. Si el llamado mundo “occidental” aún se manifiesta poco preparado a otorgar derecho de ciudadanía a una ciencia intercultural e intersocietaria, mucho menos proclive se muestra aún a la aceptación de sugerencias y recomendaciones prácticas provenientes de esta confrontación de la ciencia oficial con la **etnociencia**. Asumimos de paso el abuso de reducir esta última, aunque sea en apariencia, a una abstracción única.



Todo ello acarrea, lógicamente, un amplio repertorio de problemas delicados y de muy difícil solución. La educación ambiental, intercultural o no, no va dirigida a un cuerpo social indiferenciado sino a muchas sociedades segmentadas en instituciones, estratos, grupos etarios y de género, por nombrar algunos de los componentes obvios. Es, naturalmente, imprescindible que la sociedad civil participe de tales esfuerzos educativos; mas esto sigue siendo insuficiente si los gobiernos y otros niveles decisorios se resisten y a menudo muestran rechazo a tales enseñanzas, en razón de un sinfín de intereses económicos, políticos, militares y otros relacionados con el **poder** omnímodo.

En Venezuela, por ejemplo, la nueva Constitución Bolivariana contiene afortunadamente un buen acopio de normas ambientales explícitas, de fácil interpretación para el jurista y para cualquier ciudadano. También, el gobierno actual ha dado profesiones de fe en lo relativo al respeto por el entorno ambiental y otros tópicos concomitantes como los derechos indígenas. Bajo esta óptica se registra un progreso considerable.

Mas en la práctica van surgiendo graves contradicciones, algunas de ellas peligrosamente comprometedoras inclusive a corto plazo. Nuestra lectura del fenómeno apunta hacia el olvido progresivo de los principios establecidos a comienzos del ejercicio del nuevo régimen. En los primeros momentos de la transición a la llamada V República, se habló sin reservas del respeto por la Amazonia como un todo, por los ecosistemas vulnerables del país —como es el caso de la Sierra de Perijá—, por todas las zonas habitadas por etnias indígenas.

En la actualidad, para efectos de la relegitimación del nuevo régimen, parece haberse agotado y desinflado todo ese discurso ambientalista pro-indígena. Al igual de lo que sucedía en períodos anteriores, la **realpolitik** más pragmática vuelve por sus fueros, aunque revestida de otro ropaje y más orientada hacia los intereses del Estado como tal, que hacia los grandes intereses transnacionales, si bien hay de todo un poco. Nuestros vaticinios sobre una posible asociación de la política oficial venezolana con el desarrollismo brasileño se están cumpliendo.

Se esfumaron las promesas de salvaguardar la integridad de un complejo ecosistémico tan importante e irremplazable como lo es la Sierra de Imataca, donde prevalecerá —a menos que la presente tendencia se revierta— otra clase de sierra: la del explotador maderero, quien acaba con la biodiversidad. Espero que no nos vayan a consolar con la fábula de un hipotético repoblamiento de los bosques; porque aun cuando lo hicieran, jamás podrían reproducir las centenares de especies en riesgo de desaparición, muchas de ellas irre recuperables, y que serían suplantadas por dos o tres tipos de madera altamente comercializables.

El propio ministro busca la manera de excusarse ante lo que él mismo considera técnicamente inapropiado y ambientalmente perjudicial para el país. Pero obviamente pesan más los intereses desarrollistas. La educación ambiental se remite a las escuelas, a los grupos ecológicos y culturales, a las organizaciones no gubernamentales y de base. Las altas esferas del poder se lavan las manos y hablan de los supremos intereses geopolíticos y los sagrados compromisos internacionales. ¿Y los pueblos indígenas?; de nuevo en la retaguardia. ☺

Diálogo de diferentes matrizes da racionalidade para além da crítica aos paradigmas em crise

Carlos Walter Porto Gonçalves

Vivemos um momento histórico da mesma natureza daquele que a Europa Ocidental viveu no Renascimento e no Século das Luzes. Trata-se de um momento de inflexão, de um momento de bifurcação, diria I. Prigogine. Vivemos um momento de mudança na ordem de significações e viver esses momentos é viver um momento de incertezas e, ao mesmo tempo, de oportunidades. Tudo indica que não nos encontramos diante de uma crise conjuntural ou, simplesmente, diante de uma daquelas crises cíclicas do capitalismo mas diante de uma crise dos fundamentos de nossa própria cultura, de nossa própria civilização ocidental. É importante sublinhar que a crise dessa civilização ocidental acaba arrastando consigo um conjunto de sociedades que, de um modo ou de outro, foram atingidas por esses 5 séculos de expansão européia e, depois, norte-americana. No entanto, essa mesma crise trás consigo a emergência de outros modos de agir, sentir e pensar que a própria expansão ocidental desqualificara e que, longe de serem suprimidas, reinventam-se em circunstâncias muitas vezes limite.

Falar de mudança na ordem de significações é, rigorosamente, falar de questões que nos remetem ao campo da cultura. Ora, se a cultura é o conjunto de significações que empresta sentido ao fazer humano, os anos 60 devem ser observados com toda a atenção posto que a Contracultura estaria sinalizando, exatamente, a busca de outras significações. É no seio da Contracultura que emerge o ambientalismo cuja característica central é a resignificação da natureza, inclusive, do que seja a natureza humana, sempre historicamente instituída, haja vista a emergência do feminismo, das questões étnicas e raciais e do próprio sentido que divide uma mesma sociedade entre os "de cima" e os "de baixo" (crítica às hierarquias à direita e à esquerda).

O mundo que vivemos é o mundo da crise dos fundamentos instituídos a partir do Renascimento e do Século das Luzes. Nele a Natureza é dessacralizada. Expulsos os deuses da natureza ela se transforma em algo objetivo, num mero objeto de nossa dominação antropocêntrica. Afinal, como dominar a natureza se ela está povoada por deuses? No lugar de um deus como centro do universo – o Teocentrismo –, passamos a ter o Homem como centro – o Antropocentrismo. Eis uma Idéia-chave desse Mundo

Moderno inventado a partir do século XV-XVI. O Homem a partir do Renascimento é o centro do Mundo, é o Senhor do Mundo. Desse modo o Todo-Poderoso desce dos céus à Terra. O pensador-existo cartesiano recupera o primado do pensamento sobre a existência, da cabeça sobre o corpo, do espírito sobre a matéria, do Homem sobre a Natureza.

Esse Homem Racional, desnaturalizado, através da Ciência e da Técnica pode, de fora, exercer a dominação da Natureza. Homem e Natureza se excluem e é exatamente o conhecimento racional lógico-matemático (a linguagem mais abstrata) que desvendará os mistérios da natureza que deverá proporcionar a sua dominação.

Sabemos o quanto o Renascimento e o Século das Luzes recuperaram, em nome da Ciência e da Técnica, a superioridade de uma Razão seja contra o Obscurantismo da Religião, seja contra o chamado senso (do homem) comum, com seus outros modos de conhecer a quem se nega a própria idéia de que são seres movidos pela razão.

A emergência da questão ambiental nos anos 60 trouxe consigo toda uma série de críticas aos paradigmas em crise. Passados 30/40 anos dessas críticas observamos que a maior parte delas se manteve no plano das idéias deixando de considerar que o paradigma em crise ainda se mantém posto que ele não é só idéia, mas está institucionalizado em práticas sociais concretas e bem mundanas, seja nas Universidades, com seus departamentos disciplinares disciplinando corpos e mentes, com seus prestígios maiores ou menores afirmando poderes maiores ou menores; seja em grupos, estamentos e classes sociais que se constituíram através desses mesmos sentidos que hoje se encontram em crise. Em suma, os paradigmas não pairam no ar, ao contrário, estão ancorados em práticas sociais institucionalizadas. Há que se descer, também aqui, dos céus à terra, se se quer, efetivamente, romper com os paradigmas (e suas práticas) herdadas.

Vejamos um pouco mais de perto esse conjunto de práticas que dão sustentação a esses paradigmas. Sabemos que essas idéias devem muito de sua existência a um tipo sociológico, a Burguesia Mercantil, que ganha importância desde a Idade Média. Ao contrário da Nobreza Aristocrática que cultiva o Ócio, a Burguesia Mercantil se caracteriza por um agir-com-vistas-a-um-fim, com um raciocínio prático de custos-e-benefícios, que Nega o Ócio, faz Negócios, movendo-se em torno de uma riqueza móvel e abstrata: o dinheiro.

A hegemonia de uma determinada lógica abstrata -matemática- é a afirmação da hegemonia burguesa sobre o conjunto das práticas sociais, inclusive de dominação da natureza. Com ela temos a instituição de uma sociedade que se move por uma lógica de acumulação de riqueza expressa nesse imaterial signo dos signos que é o dinheiro. Registre-se que o dinheiro, enquanto expressão da riqueza, realiza uma das características do que seja humano que é o desejo de transcendência do que é dado. Afinal, o dinheiro, tal como os números e os deuses, na sua imaterialidade, não tem limites. Esse será um dos maiores desafios para a superação dos problemas sócio-ambientais atuais na medida que sinaliza para limites da relação da sociedade com a natureza numa sociedade cujo cerne das suas práticas sociais é exatamente não ter limites, posto que se sustenta num signo ilimitado que é o dinheiro.

O advento da máquina a vapor é, nesse sentido, emblemática. Ela se move a partir de uma energia de origem fóssil cuja capacidade de trabalho na transformação da matéria, acreditou-se, não teria limites. A transformação da matéria se dará num ritmo cada vez mais intenso fazendo com que "tudo que é sólido se desmanche no ar" (Marx). Afinal, o ritmo com que bate a máquina a vapor se quer universal: é sempre igual seja no verão, seja no inverno; seja dia, seja noite; esteja a máquina sendo manejada por trabalhadores ingleses, brasileiros, mexicanos ou indonésios, estejam eles tristes ou alegres. A isso diz-se que é objetivo.

Na verdade a máquina a vapor materializa uma prática que impõe ao espaço concreto do dia a dia a lógica de uma outra máquina, a máquina do tempo -o relógio. A máquina do tempo, todavia, havia sido uma invenção dos mosteiros da Idade Média para definir as horas canônicas, cujo resultado prático era reunir os homens e mulheres para rezar. A máquina a vapor, todavia, não se volta para os céus! O tempo na modernidade -esse da máquina a vapor- não é mais o tempo dos entes concretos -dos bichos, das plantas, dos fluxos das águas dos rios ou dos humores dos homens e mulheres de carne e osso (Thompson)- mas, ao contrário, é o tempo abstrato que bate sempre igual em qualquer lugar. O tic-tac do relógio é indiferente aos lugares, é universal. A fé na máquina a vapor, mais do que nunca, remove não só montanhas, como na Bíblia mas, também, rios, florestas, outros tempos, outras culturas. É um tempo próprio, abstrato, esse do relógio embutido na máquina a vapor e quem o controla diz quem é adiantado ou atrasado. Afinal, o mundo se mede por Greenwich que se coloca como o ponto zero do tempo que enquadra o espaço nosso de cada dia em todo o mundo. A Europa torna-se o centro. Sua razão, sua concepção de espaço e tempo, se quer universal. O próprio espaço passa a ser representado, a partir do Renascimento, por um enquadramento de coordenadas -latitude e longitude- abstratos, cartografia essa elaborada através da Projeção Mercator, sendo o nome aqui suficiente para indicar suas ligações com os mercadores, preocupados em controlar o espaço pelo tempo. Não sem sentido as

medidas matemáticas são graus, minutos e segundos. Afinal, tempo (abstrato) é dinheiro (e não riqueza).

Vê-se, assim, que esse Homem-Senhor-Todo-Poderoso do Renascimento não é somente o Homem enquanto uma espécie que se coloca acima de outras espécies, como uma crítica ingênua ao antropocentrismo quer fazer crer. É um homem que calcula os custos e benefícios; é que um homem que visa, sempre, um mais. É o homem burguês que, cada vez mais, precisa mobilizar energias, todas as energias, para o trabalho (não há trabalho sem energia, nos ensinam os físicos). É aquele que nega o ócio, que vive para o negócio, que chama os outros, os que se movem com outros ritmos, por outros tempos, de indolentes e preguiçosos posto que, para ele, parecem estar sempre atrasados.

A "dominação da natureza" se constitui na idéia-mestra do novo "magma de significações imaginárias". A isso chama-se, também, Progresso e Desenvolvimento e, mesmo, Civilização.

Vimos, todavia, que esse homem-centro-do-mundo que "domina a natureza" não é um homem homogêneo, onde todos sejam socialmente iguais para agir sobre a natureza, como uma sociologia ingênua dominante entre os cientistas naturais acredita. Afinal, para dominar a natureza produziu-se, ao mesmo tempo, uma distinção entre os homens, posto que nem todos os homens têm igual acesso à natureza. É como se uns fossem mais humanos que outros. E esses outros, semiotizados como subumanos, tal como a natureza, devem, também, ser dominados. Assim, dominar a natureza pressupõe dominar outros homens. A espécie humana se vê, assim, cindida em classes sociais distintas cujas contradições passam a comandar as práticas sociais. Como essas práticas sociais não são naturais, como nenhuma das práticas sociais, mas sim históricas, ou seja, instituídas em determinadas circunstâncias que passam a ser reproduzidas pelas instituições historicamente criadas, resta-nos mais esse desafio de vermos como o conceito de natureza diz respeito também à relação dos homens entre si. Como se vê a questão ambiental requer um pensamento complexo que não antagonize a relação dos homens entre si, de um lado, e a relação do homem com a natureza, de outro.

Assim, junto com o homem burguês temos aqueles que, expulsos da terra, se vêem constrangidos a viver através do salário que, como o próprio nome diz, é o sal que precisa para conservar a carne. Deve, também, reproduzir a prole, a carne do futuro, proletário que é. A proletarização generalizada é que configura um mundo cada vez mais urbanizado, posto que a cidade é o locus por excelência da mercantilização generalizada. A cidade, afinal, exige o dinheiro como media das media. Burgueses e proletários contraditoriamente se movem em torno desse meio abstrato -o dinheiro- que se transforma nas coisas concretas. O dinheiro se torna, assim, o mediador generalizado da vida. Nasce o Homo Oeconomicus. Para os burgueses o céu é o limite;

para os proletários é a subsistência que deve ser garantida através do trabalho assalariado.

Como a natureza é uma condição de existência de todos os seres vivos, inclusive dos humanos, manter uma parcela cada vez maior de homens e mulheres separada da natureza é tornar natural que eles e elas, rigorosamente sem condições (naturais) para produzirem suas vidas, se assalariem e, assim e somente assim, o dinheiro se torna uma necessidade. Deste modo, se vê, mais uma vez, que não estamos somente diante de um paradigma que separa homem de natureza, as ciências humanas das ciências da natureza, mas diante de uma separação de homens e mulheres da natureza e de uma relação daqueles que dela se tornam proprietários como se a natureza fosse simplesmente fonte inesgotável de riqueza que, assim, institui uma teia complexa de relações sociais e de poder que dão suporte ao paradigma. Mais uma vez, insistimos, os paradigmas são instituídos e não serão superados enquanto não superarmos as relações sociais e de poder que lhe servem de suporte.

Mas antes que passemos a ver nessa razão burguesa, branca e europeia aquilo que através do colonialismo e do imperialismo se impôs ao mundo não-europeu negando outras culturas, registremos que, lá mesmo na Europa, ela unificou pesos e medidas, impôs uma língua oficial e, assim, ao constituir os Estados Territoriais Modernos suprimiu as diferenças, negou a alteridade.

Ora, o mais específico de cada cultura é o modo como ela Mede e Pesa cada coisa, o modo como ela estabelece suas Razões e Proporções que, assim, antes de ser razão matemática (Medir, Pesar, Razões e Proporções) são de ordem política e cultural. Os Bascos estão aí para nos lembrar que essa razão que nega outras razões porque se quer universal antes de se fazer contra os não-europeus na América ou na África se impôs lá mesmo na Europa, com a própria formação dos Estados Territoriais Modernos. Não nos esqueçamos que a unificação do sistema de pesos e medidas, incluindo a moeda única, em cada Estado Territorial significou a imposição de uma lógica matemática necessária à cobrança de impostos que, assim, realizava a unificação do mercado e, portanto, a lógica dos mercadores que, por ser abstrata, matemática, se quer universal.

A Lógica Territorialista dos Gestores, que organiza o espaço dos Estados Territoriais que nascem também ali no Renascimento, e a Lógica Capitalista se reforçam na construção do mundo-que-ai-está. Para isso tenta dissolver as antigas identidades coletivas, as diferentes culturas, e, assim, cria-se uma outra "historia em comum" territorializada enquanto Estado (que se faz) Nacional negando outras culturas, outras nacionalidades no interior dos seus próprios espaços.

O fim da guerra em 1945 inaugura uma nova ordem internacional forjada, mais uma vez, em torno da lógica econômica –unificação financeira e de banco de reconstrução e desenvolvimento– FMI, BIRD, BID, os Acordos de Bretton Woods. O capi-

talismo se unifica, assim, a partir de uma lógica supranacional. Não tendo mais razão de ser uma ordem colonial de controle direto das metrópoles uma série de novos Estados Territoriais emergem, sobretudo na Ásia e na África. No entanto, aqui também se impôs aquela mesma lógica que havia caracterizado a formação dos Estados Territoriais europeus: o modelo de uma língua única, quase sempre a língua do antigo colonizador tornada língua oficial (tida como nacional). Relembre-se que o Tratado de Westfallia (1648) só reconhece uma comunidade humana se organizada sob a forma de Estado Territorial, com soberania afirmada pelo controle de seu espaço. Uma língua unificada, uma voz de comando única, se torna imperativa. A imposição do "império da lei" sob um determinado território implica a língua escrita e o mapa mundi é, basicamente, um mapa lingüístico das línguas escritas, e portanto, daquelas línguas que transcendem a escala local. São línguas nacionais, com toda a ambigüidade que esse termo, nessas circunstâncias, comporta. E a língua codificada através da escrita torna-se, assim, um capital político para aqueles que dominam o código da língua através do qual se faz a lei .

Assim, a forma geográfico-política Estado Territorial ao se pretender Estado Nacional se faz pela supressão da diferença na sua própria constituição interior. Deste modo, é aqui, na formação de cada Estado Territorial Moderno, seja na Europa, na América ou na África que devemos procurar as razões da supressão da diferença cultural, muito mais do que no Colonialismo e no Imperialismo que, como estamos vendo, foi uma extrapolação expansionista dos Estados Territoriais Europeus pelo mundo, no mesmo movimento em que iam suprimindo a diferença na sua própria constituição na própria Europa. E aqui não nos deve escapar que o recolhimento do imposto sob a forma monetária faz com que o dinheiro seja o móvel da modernização, onde Gestores Estatais e Burguesia encontram seu ponto comum. E aqui imposto deve ser des-subsantivado e visto como verdadeiramente é, ou seja, algo que é imposto e, portanto, ato de impor o que pressupõe que estamos tratando de relações de mando e obediência, em suma, relações de poder. E o dinheiro, já o vimos, implica valores num sentido cada vez mais abandonado pelos economistas, na medida que trás embutido no seu componente quantitativo abstrato, matemático, a pretensão universalista. Já no século XIX percebeu-se que sua vocação era universal ao dizer-se que o capital não tem pátria (Marx). Os dias de hoje levam, com a globalização financeira, essa vocação ao paroxismo.

A nova configuração geográfico política pós 1945 As novas condições do diálogo

1945 não deixa de ser uma ano zero por uma outra razão radical. Afinal, o fim da guerra nos colocou diante de uma invenção de um artefato que é capaz de suprimir a vida no planeta: a bomba atômica. E este artefato nuclear é um produto daquilo

que é o centro do imaginário da modernidade. É um produto que emerge da comunidade científica que seria a responsável por realizar a emancipação humana através do conhecimento dos mistérios da natureza. O lançamento da bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki nos é apresentada como fruto de uma avaliação (quantitativa) de custos e benefícios de vidas humanas poupadas vis a vis as que seriam vitimadas, descontadas, obviamente, as vidas dos que calculavam. Já sabemos dos cálculos de custos e benefícios e da eficácia dos investimentos para dizimar vidas nos campos de concentração nazistas. A racionalidade instrumental calculista não poderia ter ido tão longe. Não será mais possível uma Ciência sem Consciência, nem dissociar fatos de valores.

O otimismo nos benefícios que a Ciência e a Técnica nos traria já não mais goza da confiança que gozava. A "dominação da natureza" pode nos levar à destruição de todas as formas de vida. Ciência e Ética, Ciência e Política voltam a ter que se encontrar. O início dos anos 50 nos anunciam, ainda, a contaminação na Baía de Minamata, no Japão, caso emblemático de contaminação de peixes por mercúrio que veio matar homens, mulheres e crianças que deles se alimentavam, e que nos alerta que estamos imersos em sistemas complexos, não redutíveis aos reducionismos disciplinares de corte cartesiano a que nos havíamos habituado.

Hoje já temos aqueles que, como Giddens e Beck, falam de "sociedade de risco", riscos esses derivados exatamente do progresso técnico e científico que havia nos prometido nos libertar dos riscos da natureza ao dominá-la. Afinal, o riscos que vivemos hoje, planetariamente, são riscos produzidos a partir do complexo tecnológico industrial moderno como o efeito estufa (matriz energética com base em fósseis, como o carvão e o petróleo), do "efeito vaca louca", a camada de ozônio (os gases CFC), o risco nuclear, a perda de solos e de biodiversidade (Revolução Verde) e de diversidade cultural (aqui a própria Modernidade e sua presunção universalista avessa à diferença cultural).

Hoje sabemos que o modelo da "sociedade de consumo de massas", fruto do pacto corporativo fordista fossilista (Altvater), não pode ser generalizado por todo o mundo. Os dados já são por demais conhecidos: cerca de 20% da população mundial consome 80% dos recursos energético-materiais do planeta. O modelo de consumo de massas do "american way of life" globalizado implica que aquele que faça parte desses 20%, more em Nova Iorque, Paris, Tóquio, Moscou, Caracas, México ou São Paulo, impacta o planeta o equivalente a 170 etíopes ou 50 paquistaneses. Assim quando nasce um bebê numa família integrada a esse consumo de massas globalizado o planeta está sendo mais ameaçado do que com o crescimento da população africana ou asiática. No entanto, encontramos nos fóruns internacionais, inclusive ambientalistas, muito mais preocupação com o crescimento da população humana da África ou da Ásia do que com o controle da população de bens de consumo consumidos pelos 2/3

dos ricos dos chamados países ricos, ou daquele 1/5 dos ricos dos chamados países pobres.

Há, no entanto, um componente novo nessa ordem societária em curso, cujas implicações os dias atuais tornam evidente, e que diz respeito a uma questão central no plano da cultura. Trata-se do modo de produção das nossas necessidades. Josué de Castro (1946), num trabalho seminal, já havia nos alertado que a pulsão da fome e da sexualidade são pulsões criadoras. Todos os múltiplos desenvolvimentos dos diferentes povos através das artes e das técnicas, os saberes e sabores, foram im-pulsio-nados por essas necessidades vitais (pulsões). Assim, as pulsões são necessidades naturais que são resolvidas pelos homens e mulheres através da História e da cultura. A cultura é, assim, um modo de produção/satisfação de necessidades. O desenvolvimento recente dos meios de comunicação de massas, sobretudo dos sistemas de transmissão à distância, como a televisão e o rádio, cada vez mais capturados pelas empresas, instituição-chave do Homo Oeconomicus, coloca uma questão que, pela sua magnitude, adquire uma importância política central: o modo de produção/satisfação das necessidades, central em qualquer cultura passa, cada vez mais, a ficar sob o controle de instituições regidas por uma lógica econômica, agora universais não só enquanto lógica, mas impondo-se, em todo o mundo, pelo controle político desses meios de comunicação. Passamos a viver sob a égide daquilo que Felix Guatarri chamou de "fabricação capitalística da subjetividade", onde a produção/satisfação das necessidades passa a ser instrumentalizada. A expressão Poder Econômico, tão usada pelo senso comum, está a exigir uma reflexão que a transforme em um conceito que nos ajude a compreender a complexa dinâmica do mundo atual

Desnecessário apontar as resistências e contradições que essa reorganização societária vem provocando. Os nacionalismos, as religiosidades, os conflitos étnicos, sociais e político-culturais explodem por todos os lados. Por outro lado expressões como Mundialização, Planetarização e Globalização, cada vez mais usadas, indicam a constituição contraditória de novas territorialidades, de novas comunidades de destino, sem que se saiba que autoridade se coloca para legitimar um novo Tordesilhas. Tudo indica que estamos diante de um momento de bifurcação histórica.

Começamos a vislumbrar a possibilidade histórica de se caminhar para além de um internacionalização meramente financeira. Na crise da Modernidade, com certeza, novas oportunidades se abrem para outras matrizes de racionalidade, para outras possibilidades de relação das sociedades com a natureza. A própria transnacionalização da economia, comandada pelas grandes corporações, ao fragilizar os Estados Nacionais desencadeou processos e lutas sociais que essas mesmas empresas estão longe de controlar.

Ao mesmo tempo a crise dos Estados Nacionais proporciona que uma série de demandas se apresentem à escala global. Quanto

mais a economia se internacionalizava e, com ela, como sempre, todo um conjunto contraditório de relações sociais também se internacionaliza, ensejando que segmentos sociais, até então afastados de qualquer possibilidade de se inscrever enquanto protagonistas de direitos, pudessem, agora, experimentá-lo à escala global. Refiro-me aqui, em particular, aos Zapatistas no México; aos Seringueiros, ao Movimento dos Sem-Terra e do Movimento dos Atingidos Por Barragens no Brasil.

O ambientalismo é, nesse sentido, um vetor privilegiado através do qual diferentes protagonistas, contraditoriamente, se movem desde as grandes corporações internacionais, como a IBM que através de seu Presidente Jacques Maisonrouge brada pelo "abaixo as fronteiras", num internacionalismo capitalista por cima, como os Zapatistas, os Seringueiros, os Chimalapas do sul do México, os camponeses franceses e indianos, ou os Sem-Terra brasileiros, que apontam a possibilidade de um outra globalização. Tudo indica que a escala mundial, global, se impõe. O que hoje se vê é que a globalização não é, definitivamente, um caminho de mão única.

A experiência dos movimentos sociais não só no Brasil e na América Latina mas, também, na Ásia e na África, mostram uma enorme capacidade criativa até porque têm que lidar com situações vivas e, portanto, abertas, podendo contar com outras matrizes de racionalidade não-ocidentais a partir das quais reinventam suas vidas, suas histórias, suas geografias, quase sempre com/ contra uma razão instrumental utilitarista através da qual o capitalismo tenta se introduzir nos seus espaços geográfico-sócio-culturais próprios.

Embora tenha surgido no Primeiro Mundo o novo ambientalismo que se abre nos anos 60 pode ser distinguido do antigo por entender que a depredação da natureza mantém uma íntima relação com o modelo de desenvolvimento prevalecente. Portanto, é de uma revolução política e cultural que se trata –uma Contracultura– onde se resignifica o sentido da vida, onde a natureza cumpre um papel central na medida que recoloca a questão da sensibilidade dos próprios homens e mulheres, eles mesmos diferenças naturais sempre culturalmente significadas (daí o papel reitor do feminismo na invenção de novas sensibilidades). No entanto, sabemos, o potencial crítico do ambientalismo e da contracultura serão recapturados por uma razão instrumental e técnica e será na América latina, na Ásia e na África, onde o desenvolvimento tentava se afirmar, que o ambientalismo encontrou novas energias históricas ancoradas em outras e tradicionais matrizes de racionalidade. Aqui a questão social e a questão ambiental surgem como uma só questão, mas uma só questão que se vê com os dois lados ao mesmo tempo.

Alguns conceitos novos emanam trazendo junto perspectivas de novos direitos. Muitos antropólogos, juristas, historiadores, sociólogos, economistas e geógrafos vêm contribuindo nessa mediação.

É preciso reconhecer, definitivamente, que o conhecimento está inscrito no ato de viver e, assim, a população, por definição é, sempre, portadora de saberes sem os quais a própria gestão do ambiente se torna inviável. Imaginemos um habitante da floresta, um índio, um seringueiro: se ele não distinguir o cheiro – às vezes uma onça passou; se ele não distinguir os rastros, as pegadas no chão, uma cobra que passou rastejando; se ele não distinguir as cores, os diferentes verdes e marrons, por causa dos mimetismos; se ele não distinguir sons ele pode morrer. Sobre todo esse saber, de detalhe, o homem comum, via de regra, não sabe falar sobre. E falar sobre pressupõe se colocar de fora (Heidegger já o havia salientado). O fazer desses homens e mulheres comuns não é falar o que, com frequência, nos induz a achar que eles não sabem. Mas se eles e elas não soubessem não fariam, porque só fazem porque sabem. No fazer está sempre inscrito um saber. Quem não sabe não faz. O fato de nas Universidades vivermos de falar do que os outros sabem, dá a impressão que a gente sabe e eles e elas não. E, de fato, sabemos...falar. Somos capazes de fazer uma tese sobre pesca e não saber pescar. Isso é perfeitamente possível. E sabemos o quanto a nossa produção e transmissão de conhecimento é importante. Mas não nos esqueçamos que o pescador que não sabe falar sobre a pesca, sabe pescar, porque o ato de pescar pressupõe o saber pescar. Nós é que confundimos o saber com o saber falar. O doublé de físico e filósofo Gaston Bachelard distinguia entre uma imaginação formal e uma imaginação material, a primeira centrada no olhar, na visão, com a qual abarcamos a realidade e a representamos em coordenadas matemático-cartesianas e, a segunda, uma razão que implica o corpo, o tato, o cheiro, enfim, o contato, o atrito cuja tensão nos faz pensar o corpo a partir dos seus contatos com outros corpos. É não falar sobre. É estar em relação com.

Deste modo, precisamos dar um passo adiante no debate que já vimos travando sobre a interdisciplinariedade e incorporarmos outros saberes produzidos a partir de outras matrizes de racionalidade e que não são disciplinares. São outros saberes e que foram desenvolvidos por populações que, até aqui, desqualificamos como não sendo portadoras de conhecimentos até porque achávamos que devíamos civilizá-las, catequizá-las, pois as considerávamos como seres inferiores e a quem, na melhor das hipóteses, deveríamos levar nosso conhecimento superior (Extensão). Com certeza, ao passarmos a respeitar suas matrizes de racionalidade estaremos dando um primeiro passo para reconhecê-los como iguais, na sua diferença.

Há uma sorveteria em Belém, na Amazônia brasileira, onde se pode contar mais de 100 sabores de sorvetes de frutas regionais. E não nos esqueçamos que os sabores pressupõem saberes que transformam o cru em cozido, isto é, a natureza em cultura (Lévy-Strauss). Assim, quando há o desmatamento não só se perde biodiversidade. Perde-se, também, diversidade cultural e, assim, a humanidade, com certeza, fica mais pobre quando aqueles e aquelas que detém esses saberes se vêm obrigados a

abandonar a floresta (o mesmo se pode dizer de outros habitats). Se hoje a humanidade começa a revalorizar a natureza é hora de oferecermos a essas populações a retribuição que merecem por tudo que proporcionam à humanidade, tanto em termos de condições de sobrevivência –os serviços ambientais que proporcionam a todos e sem os quais nenhuma sociedade vive– água, equilíbrio oxigênio –gás carbônico, diversidade biológica–, como em termos culturais e estéticos.

Diálogo com outras matrizes de racionalidade implica que nos coloquemos abertos não só para aquilo que são outras culturas, ou mesmo para outros segmentos e classe sociais no interior de uma mesma cultura mas, também, para a arte. São outros saberes, são outras formas de sentir, de pensar e de agir. São outras matrizes de racionalidade. Isso é extremamente importante, sobretudo nesse momento que estamos vivendo. As tecnologias de informática, a própria Internet, por exemplo, torna os saberes dessas populações muito mais legítimos. Observemos, por exemplo, a nossa linguagem escrita. É uma letra ao lado de outra letra formando uma palavra que, ao lado de uma outra palavra, numa mesma linha, forma uma frase e assim vai, linha após linha. O próprio modo de dispor o conhecimento numa página é linear. Ou seja, para poder escrever, há que se estruturar o pensamento linearmente. Só que o mundo não é linear. O que eu sinto (o olhar, o cheiro, o ouvir, o tato) é simultâneo; o que eu escrevo é sucessivo. A relação dentro o conhecimento e a escrita é, sempre, uma relação tensa. Por mais sofisticado que seja a dialética que utilizemos nunca damos conta da complexidade do real, até pela forma de expressão desse conhecimento através da linguagem.

Observemos, agora, as possibilidades que o mundo telemático hoje nos proporciona. Podemos navegar de uma assunto a outro em rede. Isso está muito mais perto do saber das cosmogonias tradicionais e, mesmo das conversas de bar, onde não se fala linearmente. A linguagem das novas tecnologias legitima essas outras matrizes de racionalidade, essas outras formas de saber, que a linguagem escrita, linearizada, não legitimava. Observemos, pois, a complexidade em que estamos envolvidos. Os documentos de Paris e de Veneza, de 1986 e de 1991, dos cientistas reunidos pela UNESCO apontam nessa direção ao se manifestarem sobre o atual estado da arte da ciência, da filosofia onde, para além da interdisciplinariedade, apontam para a relação entre diferentes saberes. Muito já se escreveu a respeito a interdisciplinariedade, como vão dialogar os que são de disciplinas diferentes. Mas há que se fazer uma ponte para o diálogo entre saberes distintos que não são as disciplinas ou campos científicos consagrados. Esse salto é que o presente/futuro pede.

Essas populações com suas culturas práticas (e seus respectivos senso comum) devem ser vistas de um modo radicalmente novo, por tudo que elas significam para a construção de novas formas de relação do homem com sua própria natureza humana historicamente construída e com a natureza-que-lhe-é-exterior (aqui o hífen é para indicar que o exterior é ligado na sua neces-

sidade e, portanto, é menos externo do que seria indicado sem o hífen). Isso implica em não folclorizá-las como se fossem culturas congeladas no passado.

Valorizar essas populações com suas culturas implica, antes de mais nada, reconhecer os 'direitos de propriedade intelectual' não simplesmente para lhes pagar royalties que, a rigor, deveria ser patrimônio da humanidade mas, sobretudo, porque assim estamos reconhecendo-os como protagonistas e portadores de conhecimento, como intelectuais. Esse reconhecimento deve ser traduzido em políticas que lhes dêem um mínimo de retorno, melhor seria dizer um retorno adequado, para que saiam da situação muitas vezes de miséria abjeta a que estão submetidos, apesar do enorme conhecimento que possuem. Com certeza, não são só eles que ganham com isso. A humanidade e o planeta, também.

Uma das maiores dificuldades que enfrentamos para reconhecer enquanto direitos de propriedade intelectual o notório saber dessas populações é o seu caráter de conhecimento coletivo, não-individualizado, tomado como um patrimônio da comunidade, daquela cultura, do povo. Ora, o conhecimento se inscreve, sempre, num processo de construção coletiva e sua apropriação privada, individual foi, sempre, problemática. Afinal, qualquer conhecimento está sempre mergulhado num fluxo de idéias que nos produzem muito mais do que admitimos.

O que muitos ainda resistem a admitir, na verdade, são essas falas que estão emergindo e proporcionando um debate de novo tipo incorporando aqueles que até hoje estavam ausentes da cena. Como não são falas habituais, não estávamos habituados a elas. Sempre se usou o saber destas populações.

Estamos vivendo momentos de enormes possibilidades. Hoje, graças à Contracultura e ao Ambientalismo, temos a consciência de que há limites na relação com a natureza. Não se pode fazer qualquer coisa em nome do progresso. Há limites que o antropocentrismo burguês, branco, europeu e falocrático não reconheciam.

Cada um de nós precisa para viver que haja dia e que haja noite. E quem faz os dias e as noites não são os homens. Afinal, se não nos recompusermos com o conforto do sono não estaremos des-
pertos o resto do dia. Assim também ocorre com muitos dos demais animais. Por mais desenvolvida que seja uma sociedade ela não faz a rotação e a translação do planeta necessária à sua própria reprodução. São questões banais que precisam ser ditas para que ponhamos no seu devido lugar a arrogância antropocêntrica que, sabemos, opera com a idéia básica de "dominação da natureza" e, junto com isso, com a dominação de outros homens e mulheres (inclusive das mulheres pelos homens) posto que o dominado o é porque é assimilado à natureza (não nos esqueçamos que Selvagem quer dizer "da selva" e que por serem "da selva" e, portanto, da natureza, devem ser dominados pela cultura, e por cultura, entende-se, quase sempre, o ocidente, burguês, branco e falocrático).

A crítica ao antropocentrismo e seu desdobramento enquanto fundamento da dominação não só da natureza mas, também, da dominação do homem pelo homem (que já começa no modo como tratamos nossa diferença de genitália) deve se transformar em princípio político-pedagógico. A idéia de "dominação da natureza" é, rigorosamente, uma idéia absurda posto que implica que o homem não seja, também, natureza.

Nós, ocidentais, a partir do Renascimento e do Racionalismo Instrumental que advém do Iluminismo, vivemos deste mito. Nos anos 60 a Contracultura, de onde emana o ambientalismo, disse: Há limites! Eles não são claros e antes que alguém acredite que é uma questão de tempo que os limites sejam definidos, sinto decepcionar: os limites são, sempre, difusos, até porque toda luz produz sombras. Além disso, limite em grego –polis– originariamente era o nome que se dava ao muro que separava a cidade do campo. Só depois é que se passou a chamar pólis à cidade, ou seja, aquilo que ficava no interior dos limites (polis). No entanto, a palavra política mantém o seu sentido primevo –é a arte de definir os limites. Tirania quando um define os limites para todos; Oligarquia quando poucos (que podem ser os cientistas e os técnicos) definem os limites para todos; democracia quando todos definem os limites para todos. Ora se a questão ambiental coloca em debate exatamente a questão dos limites da relação da sociedade com a natureza ela recoloca para todos nós a questão da política.

Temos, com certeza, um enorme acervo de conhecimentos científicos e tecnológicos. Todavia, as próprias descobertas científicas e filosóficas apontam no sentido de que existem múltiplas e diferentes formas de produzir conhecimento, que a razão instrumental, aquela que articula meios e fins, é somente uma razão e não "A Razão" e que a emoção (vide "O Erro de Descartes", de Antonio Damazio) e a sensibilidade nos comandam muito mais do que imaginamos e admitimos (exceção feita aos poetas e artistas, é claro).

Os paradigmas, insisto, não são somente idéias filosóficas. Estão inscritos na práticas cotidianas, enquanto práticas institucionalizadas. O cartesianismo não é só uma filosofia, ele está no departamento das universidades, na departamentalização das universidades, no comportamento daqueles que fazem os departamentos.

O paradigma-que-está-aí (em crise) teve um processo instituinte, o que significa dizer que teve sujeitos históricos (classes sociais, grupos, estamentos etc.) que foram protagonistas de sua instituição. Cabe, portanto, a pergunta: quem são os sujeitos sociais de carne e osso que podem empalmar com suas práticas os novos paradigmas que vislumbramos e de que tanto falamos? Quem são os protagonistas, aqui e agora, que podem ser os protagonistas de uma sociedade ambientalizada, com uma outra relação com a natureza externa, com sua própria natureza, que possa proporcionar a todos e a cada um uma humanidade mais gene-

rosa, fraterna, justa e que acredite, por princípio, que se um homem é capaz todos são capazes? Os paradigmas são, sempre, instituídos e, portanto, há processos e sujeitos instituintes, há protagonistas nesta instituição. Devemos ficar atentos que a instituição costuma esconder o processo instituinte. Precisamos nos aproximar de quem são os protagonistas do futuro, dos novos paradigmas. Por isto proponho uma aproximação com aqueles que seriam protagonistas de outras matrizes de racionalidade. Daí propor uma atenção e uma aproximação com os movimentos sociais que podem apontar numa direção outra. Movimento é mudança de lugar. De um ponto de vista lógico uma ordem, qualquer que seja essa ordem, é o modo como os seres que a constituem estão dispostos uns em relação aos outros. Se alguém se movimenta é porque está querendo mudar a ordem. Nesse sentido o movimento social é portador de mudança. E só se movimenta quem espera e, portanto, tem esperança. É o contrário do des-espero. É entre eles que, com certeza, haveremos de encontrar os protagonistas que procuramos.

São os movimentos sociais que nos mostram caminhos possíveis a partir de situações vividas, concretas, solo fértil para construção de utopias. Afinal, só quem é muito realista sabe o valor da utopia. ■

1 Francis Bacon chega a falar em torturar a natureza para arrancar a sua verdade, desvendar os seus mistérios.

2 Desqualificação primordial com certeza instituinte dos sem-raça e, por aí, sem-direitos, sem ...

3 E cada 15 graus de longitude corresponde a uma hora, ou seja, um fuso horário.

4 Negócio significa, rigorosamente, negar o ócio (neg+ócio).

5 Que é como o antropocentrismo concretamente se move.

6 Essa mesma lógica explode hoje as próprias territorialidades que antes forjou através dos Estados.

7 Quando da unificação da Itália, em 1859, somente 2,5% (dois e meio por cento) dos que viviam na península itálica falavam o italiano o que inspirou a máxima de Mazzini: "Acabamos de inventar a Itália. Precisamos, agora, inventar os italianos".

8 Se é que algum dia o foi, a não ser para aqueles que acreditaram numa verdade definitiva que as matemáticas ajudariam a construir porque seria uma linguagem exata. No entanto, o poeta já nos ensinara que "Navegar é preciso. Viver não é preciso" (Fernando Pessoa) deixando-nos entrever que sobre a navegação cabe a precisão mas a vida é, sempre, de viés (Caetano Veloso), enfim, não é precisa. A cultura é, sempre, um sem-sentido, se olhada de fora dos que nela vivem, que dá sentido aqueles que nela vivem.

9 A Geografia da Fome reeditado pela Editora Gryphus em Brasília em 1996.

10 Afinal, o Poder Econômico é o único poder que não é tratado pela política e sim pela economia. E se o poder diz respeito as relações de mando e obediência, a melhor relação de poder é aquela que não é vista como tal.

11 Essas barragens para construção de hidrelétricas (Tucuruí, Urubupungá, Itá-Machadinho, Xingó, Balbina entre outras) foram financiadas, basicamente, com dinheiro do Banco Mundial que, exatamente, por ser uma instituição multilateral com recursos dos Estados e, portanto, públicos, acabam por permitir aproximar esses novos protagonistas da sociedade civil dos países do chamado primeiro Mundo. A contradição, como se vê, globaliza-se.

12 Poluição, gestão ambiental, zoneamento econômico-ecológico, manejo sustentado, desenvolvimento sustentável, enfim, toda uma rede discursiva tenta capturar para o campo técnico o primado da superação dos graves problemas socio-ambientais com que nos defrontamos. Aqui, trava-se, com certeza, uma tensa luta política entre os experts para afirmar-se.

13 Continuamos fazendo afirmações como "país produtor de petróleo" quando nenhum produz petróleo. Os países, na melhor das hipóteses, extraem petróleo. Afinal, é preciso dizê-lo, o petróleo leva alguns milhões de anos para se formar e por isto nenhum país o produz. É a natureza quem o faz.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

Educación Ambiental y diversidad cultural

Castells, M. (1999) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Vol. 2. México: Siglo XXI

Fals Borda, O. (1988). *Por un conocimiento vivencial*. En: Osorio, J. y L. Weinstein. *La fuerza del arcoiris. Movimientos sociales, derechos humanos y nuevos paradigmas culturales*. Santiago: CEAAL

Galino, A. y A. Escribano. (1990). *La educación intercultural en el enfoque y desarrollo del curriculum*. Apuntes IEPS No. 44. Madrid: IEPS/Narcea

Klesing-Rempel, (1999) U. *Perspectivas de la interculturalidad y sociedad multicultural*. En: CEAAL. *La Piragua*. Revista latinoamericana de educación y política. No. 15. México: CEAAL

Mená, F. et. al. (1992) *Interculturalidad, innovaciones y ecología para una educación de calidad en la IX región de la Araucanía*. Serie Aportes No. 9. Temuco: OEA/Universidad de la Frontera

OEA. (1983) *Alternativas de educación para grupos culturalmente diferenciados*. Pátzcuaro: CREFAL

Perspectivas interculturales en Educación Ambiental

Arvelo, Nelly (1995): *Los pueblos indígenas y la tesis ambientalista sobre el manejo global de sus recursos*. En: Georg Grünberg (coord.), **Articulación de la diversidad. Tercera reunión Barbados**. Biblioteca Abya-Yala. Ecuador.

Chiappino, Jean (1995): *El coloso yanomami frente al 'nuevo' El Dorado, representaciones del ser humano y del medio ambiente: un envite de la participación comunitaria al desarrollo regional*. En: Antonio Carrillo y Miguel Angel Perera (editores), **Amazonas. Modernidad en tradición**. SADA Amazonas, ORPIA, CAIAH, GTZ Venezuela.

Heinen, Dieter (1988): *Los warao*. En: Walter Coppens y Bernarda Escalante (editores), **Los aborígenes de Venezuela, III**. Fundación La Salle, Monte Ávila Editores. Venezuela.

Diálogo de diferentes matrices da racionalidade para além da crítica aos paradigmas em crise

Altvater, E. *O Preço da Riqueza*, São Paulo, Edunesp, 1994.

Bachelard, G. *Poética do Espaço In Os Pensadores*, São Paulo, Abril ed., 1982.

Beck, U. *Risk Society*. Towards New Modernity, Londres, Sage, 1992.

Bernardo, J. A. *Economia dos Conflitos Sociais*, São Paulo, Córtez, 1991.

Transnacionalização do Capital e Fragmentação dos Trabalhadores, São Paulo, Boitempo, 2000.

Bornheim, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*, São Paulo, Cultrix, 1985.

Castro, J. A. *Geografia da Fome*, Brasília, Gryphus, 1996

Damazzio, A. *O Erro de Descartes*, São Paulo, Cias das Letras, 1996.
GIDDENS, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity, 1991.

Gonçalves, C.W.P. *Geografias: Movimentos Sociais, Territorialidade y Sustentabilidad*, Mexico, Siglo XXI (en prensa).

Os (Des) Caminhos do Meio Ambiente, São Paulo, Contexto, 2000 (8a. Edição).

Leff, E. *Complejidad Ambiental*, (org.), Mexico, Siglo XXI y PNUM, A 2000.

Ecología y Capital: Racionalidad Ambiental, Democracia Participativa y Desarrollo Sustentable, Mexico, CIICH/UNAM-Miguel A. Porrúa Eds. *Saber Ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad y Poder*, Mexico, Siglo XXI/CIICH-UNAM/PNUMA, 1998.

Lévy-Strauss, C. *O pensamento Selvagem*, São Paulo, Cultrix, 1982.

Morin, E. *O Enigma do Homem*, Rio de Janeiro, Zahar ed., 1973.

Omahe, K. *O Poder da Tríade*, Porto Alegre, Globo ed, 1989.

Polany, K. A. *Grande Transformação*, São Paulo, Campu, 1978.

Thompson, E. *Os Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional*, São Paulo, Cias das Letras, 1998.
A Miséria da Teoria, Rio de Janeiro, Zahar ed, 1983.

Sodré, M. *Claros e Escuros: Midia e Poder*. Petrópolis, Vozes ed., 1999.



MARN

La Serie está conformada por tópicos relativos a:

- Experiencias de la Dirección General Sectorial de Educación Ambiental y Participación Comunitaria
- Educación Formal
- Educación no Formal
- Comunicación Ambiental
- Participación Comunitaria
- Marco Conceptual y Metodológico de la Educación Ambiental

TITULOS PUBLICADOS:

Presente y Futuro de la Educación Ambiental y la Participación Comunitaria en Venezuela. Visión del MARNR

La Brújula del Intérprete: una guía para la Interpretación Ambiental

La Educación Ambiental. Paradigma del III Milenio

El Ambiente: eje transversal en la educación básica. Una propuesta.

Participación, Democracia y Ambiente: nuevos espacios y nuevos actores para la acción colectiva.

El Eje Transversal Ambiente: su conceptualización en Educación Básica.

Consumo y Ambiente

La Educación Ambiental no formal como ampliación del espacio educativo.

Educación Superior y Ambiente: compromiso de transversalidad hacia una ética para vivir de manera sostenible

Educación y Ambiente: bases conceptuales y filosóficas para la elaboración de nuevos enfoques y nuevos paradigmas

Desarrollo Sustentable: un concepto en discusión

“Una de las maravillas de nuestro amenazado globo es la variedad de sus experiencias, memorias y deseos. Cualquier intento de imponer una política uniforme en su diversidad es como un prelude a la muerte”

Carlos Fuentes