
Vol. 51, agosto de 2019. DOI: 10.5380/dma.v51i0.64435. e-ISSN 2176-9109



SISTEMA
ELETRÔNICO
DE REVISTAS
SER | UFPR

www.ser.ufpr.br

Paradigmas de desenvolvimento, natureza e subjetivação: as ressignificações do sujeito nas múltiplas crises da humanidade

Development paradigms, nature and subjectivation: the re-significances of the subject in the multiple crises of humanity

Camila KAHLAU^{1*}, Thaís Giselle Diniz SANTOS¹, José Edmilson SOUZA-LIMA^{1,2}

¹ Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADe), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil.

² Centro Universitário de Curitiba (UNICURITIBA), Curitiba, PR, Brasil.

* E-mail de contato: camilakahlau@gmail.com

Artigo recebido em 21 de janeiro de 2019, versão final aceita em 18 de junho de 2019.

RESUMO: O artigo investiga o processo de construção da subjetividade humana a partir dos paradigmas de desenvolvimento hegemônico, a fim de denotar como seus fundamentos podem ser compreendidos em conjunto com os valores que compõem o ideal de ser humano e como estes ideais são construtivos em sua relação com o meio. Trata-se de um estudo teórico descritivo, com revisão crítica de bibliografia, que tem como marco teórico principal, autores alinhados ao pensamento decolonial e pós-moderno. O fio condutor da investigação é o reconhecimento de uma coevolução entre ser humano e ambiente, a qual é sentida nas diversas formas de crises vividas pela humanidade – crise econômica, crise socioambiental, crise do desenvolvimento, crise do sujeito moderno. Sustenta-se que tais crises tornam-se tangíveis pelo agravamento dos conflitos socioambientais que, ao mesmo tempo, provocam novas formas de re-existência e de projetos de emancipação humana.

Palavras-chave: desenvolvimento; subjetividade; crises.

ABSTRACT: The article investigates the process of human subjectivity construction from the hegemonic paradigms of development in order to denote how its fundamentals can be understood together with the values that make up the ideal of human being and how these ideals are constructive in their relation with the environment. It is a descriptive theoretical study with a critical review of bibliography, which has as theoretical framework authors aligned to decolonial and postmodern thinking. The guiding line of this research is the recognition of a coevolution between human being and environment, which is felt in various forms of crisis experienced by humanity – economic, socio-environmental, development, modern subject. It is argued that such crises

become tangible by the aggravation of socio-environmental conflicts that, at the same time, provoke new forms of r-existence and projects of human emancipation.

Keywords: development; subjectivity; crisis.

1. Introdução

A palavra “desenvolvimento” é prontamente associada a adjetivos como moderno, evoluído, industrializado, tecnológico, científico, bem como a noções de superação ascendente, progresso ininterrupto, conquista de uma civilização à imagem e semelhança dos países do norte. Contudo, tal associação não é original, ela foi estrategicamente construída. Originado nas ciências biológicas, o termo era utilizado para referir-se às etapas de crescimento e maturação de um ser vivo. Mas, em meados dos anos 1950, esse processo natural de “desenvolvimento” de plantas, animais e humanos serviu de inspiração para ser aplicado às nações quando o termo passou a representar também uma descrição do estado de uma economia ou sociedade.

Ao ser aplicado às sociedades, surgiu a necessidade de estabelecer um parâmetro de classificação para definir o que exatamente se qualificaria como “desenvolvido” ou “subdesenvolvido”. Foi nesse momento que os adjetivos descritos anteriormente começaram a ser correlacionados à ideia de desenvolvimento – todo país e localidade que fosse moderno, industrial, urbano, técnico-científico, racional e que implicasse crescimento econômico, seria qualificado como desenvolvido. Assim, configurou-se o entendimento de que algumas culturas são desenvolvidas/modernas, enquanto outras não, além de que ambas caminham num progresso linear e ilimitado.

Para certos autores, críticos da modernidade, a construção desse paradigma tem sua gênese no período pós-guerra. No entanto para os defensores do pensamento decolonial, trata-se de um fenômeno muito mais antigo e complexo, pois está intrinsecamente relacionado ao processo de colonização das Américas – iniciado, portanto, no final do século XV. De todo modo, o fato é que a partir dos anos 1950 essa noção de desenvolvimento começou a ser massivamente divulgada pelas nações que se autointitulavam “desenvolvidas”, induzindo o resto do mundo a acreditar que existia um caminho a ser seguido.

Simultaneamente, esse paradigma de desenvolvimento linear fundamentado pela teoria liberal, de crescimento econômico e modernização, foi sendo amplamente aceito como modelo pelos países do sul, ademais, ele também foi questionado por teóricos que refletiram criticamente sobre as implicações de uma replicação generalizada. Primeiro, surge a teoria da dependência que, respaldada pelo paradigma marxista, excluía a hipótese de uma suposta carência de capital, tecnologia ou de qualquer outro valor moderno como causa do subdesenvolvimento. Posteriormente, esse questionamento foi amadurecido pela teoria pós-estruturalista que colocou em xeque o próprio conceito de desenvolvimento, abrindo espaço para a criação de variáveis alternativas. E mais recentemente, o que se observa é uma tendência pós-desenvolvimentista que rechaça qualquer variável do conceito de desenvolvimento,

sugerindo que é urgente criar “alternativas ao desenvolvimento”.

Para Morin (1975), o humano é um ser biosociocultural que resulta de uma complexa e simultânea adaptação biológica, natural e cultural, mas que a partir de um determinado momento do seu processo de hominização começou a se constituir como um indivíduo “crísico”. A crise, para o autor, representa um aumento da desordem e da incerteza no sistema individual e social, já o surgimento do sentimento de crise e de ansiedade humana está diretamente relacionado com a hipercomplexidade cerebral somada ao desenvolvimento sociocultural do *sapiens*. Apesar do teor negativo, o surgimento da ansiedade é extremamente positivo e produtivo, pois é ela quem vai estimular no indivíduo a curiosidade e a busca da “verdade que explica, da certeza que se esquia, da felicidade que é devida” (Morin, 1975, p. 145).

Esse tratamento do indivíduo como um ser “crísico” apresentou-se para os autores do presente artigo como uma possibilidade de analisar as supracitadas configurações de desenvolvimento sob outra perspectiva. Ao sustentar o potencial ativo do sujeito, observa-se que a ideologia de desenvolvimento (seja ela industrial, moderna, sustentável ou alternativa) resulta não apenas de uma crise social, econômica, política e ambiental, mas também de uma crise individual. O sujeito individual tem participação ativa no processo de construção de todos os paradigmas de desenvolvimento, bem como sofre influências direta dos mesmos.

Assim, conforme bem exemplificado por Morin & Kern (2003, p. 94), há um conjunto policrísico no qual se entrelaçam e se sobrepõem:

[...] crise do desenvolvimento, crise da modernidade,

crise de todas as sociedades, umas arrancadas de sua letargia, de sua autarquia, do estado estacionário, outras acelerando vertiginosamente seu movimento, arrebatadas num devir cego, movidas por uma dialética dos desenvolvimentos da techno-ciência e dos desencadeamentos dos delírios humanos.

Em meio a esse entrelaçamento de crises, Morin & Kern (2003) argumentam sobre a dificuldade de identificar qual a verdadeira natureza do mal da civilização, dadas as suas ambivalências e complexidades. Por isso, afirmam ser fundamental se aproximar do ser humano para reconhecer as suas satisfações, alegrias, prazeres, felicidades, mas, sobretudo, as suas insatisfações, sofrimentos, frustrações, angústias e infelicidades – porque as neuroses criadas pelas civilizações não são apenas causa e efeito, são um indicativo do que não vai bem.

Partindo dessa contextualização, o artigo objetiva investigar como o processo de construção da subjetividade humana se conforma em meio aos paradigmas de desenvolvimento hegemônicos (industriais, modernos, alternativos, sustentáveis), a fim de denotar como seus fundamentos podem ser compreendidos em conjunto com os valores que compõem o ideal de ser humano e como estes ideais são construtivos em sua relação com o meio. O fio condutor da investigação é o reconhecimento de uma coevolução entre o ser humano e o ambiente, a qual é sentida nas diversas formas de crises vividas pela humanidade – crise econômica, crise socioambiental, crise do desenvolvimento, crise do sujeito moderno.

Cabe ressaltar que o foco de análise recai sobre um sujeito hegemônico (relativo aos paradigmas hegemônicos de desenvolvimento), entretanto se

reconhece a existência de particularidades, como no caso dos sujeitos coloniais (latino-americanos, africanos e asiáticos) que operam por dinâmicas específicas. Apesar da busca ao longo do artigo de elucidar algumas dessas especificidades, há limitações, visto que o objetivo dos autores é desenvolver um olhar macro e, por vezes, generalista sobre o processo de subjetificação.

2. O processo de subjetificação nos paradigmas de desenvolvimento

O conceito de modo de vida imperial de Ulrich Brand oferece uma reflexão sobre a complexa relação entre o sujeito e a modernidade. O modo de vida imperial se refere a um estilo de vida composto por padrões imperiais de produção, distribuição e consumo, bem como a imaginários culturais e subjetividades fortemente arraigados em práticas cotidianas das sociedades do norte e do sul. Para o autor, a generalização não diz respeito a todos viverem da mesma forma, no entanto ao fato de que *“existe una especie de lógica de desarrollo ampliamente aceptada que se inscribe en estructuras sociales y dispositivos de acción”* (Brand & Wissen, 2014, p. 2).

Significa dizer que desde a modernização mantém-se o processo de colonização do imaginário dos povos – constrói-se num crescente número de pessoas determinados imaginários não somente a nível simbólico, mas também material, profundamente enraizados acerca do que se entende por qualidade de vida e desenvolvimento social. Esse conceito também permite entender o porquê de existir poucas iniciativas emancipadoras frente às antes referidas múltiplas crises e porque a inegável desordem do

funcionamento do capitalismo financeiro em muitas regiões ainda não se traduz em uma crise de legitimação (Brand & Wissen, 2014).

Entretanto, ainda é possível confiar que no seio das permanentes crises pode-se encontrar sinais do surgimento de um sujeito ocupado de criar outro projeto de desenvolvimento humano e social. A crise ambiental, por exemplo, faz esse convite para se refletir sobre o sujeito moderno. Para Leff (2014), o conflito socioambiental resultante da racionalidade moderna reflete na interioridade do ser humano convertido em sujeito: o interpela como sujeito, o sujeita como sujeito; se infiltra na sua subjetividade, chamando o sujeito autoconsciente a emancipar-se de sua própria sujeição.

Ou, nas palavras de Dussel (1994, p. 70), a crise socioambiental convida os sujeitos a criar um novo estilo de vida pautado, talvez, nas culturas e saberes tradicionais:

Hoy, por ejemplo, ante la destrucción ecológica del planeta Tierra comenzamos a tener nuevos ojos para una vida mucho más integrada dentro del ciclo de la vida, y reproducción de toda la naturaleza (como atmósfera y biósfera), que practicaban los nativos habitantes del continente americano.

Mas, como o sujeito pode se emancipar da crise da racionalidade moderna através da autoconsciência? É possível liberar-se da sujeição imposta pelo logocentrismo da ciência que tem conduzido a alienação do sujeito? A seguir, serão percorridos sucintamente os diversos caminhos do processo de subjetificação ao longo da história da sociedade moderna até chegar nos possíveis projetos de emancipação encontrados pelos sujeitos contemporâneos.

2.1. O sujeito moderno colonial

De acordo com González-Stephan (1996), para concretizar a modernização pós-independência dos países latino-americanos do século XIX, foi necessário ativar um processo de domesticação da barbárie. A autora explica que o comportamento bárbaro, do qual os colonizadores se referiam e repudiavam, se traduzia nas condutas que os colonizados mantinham em suas relações familiares, nas festas, nos carnavais, no teatro, na expressão desinibida da sexualidade, na gestualidade corporal, na sensualidade, na gritaria e no riso. Enfim, tratava-se de uma expressividade que a cultura moderna europeia qualificaria como bárbara e a identificaria como pertinente a um passado arcaico e vergonhoso, de incivilidade, de infração e culpa. Nesse sentido, as cidades, homens, hábitos, ideias e a expressividade deveriam se ajustar aos moldes da modernidade europeia.

A repressão e modelação dos homens e mulheres era essencial para a consolidação das novas nações, para que esses sujeitos fossem capazes de atuar em concordância com o estilo de vida civilizado das metrópoles francesas ou anglo-saxônicas (que apresentava forte relação com a vida urbana, onde os códigos civilizatórios eram melhor expostos). Esse momento da história da colonização é marcado pela relação entre o poder e o corpo fundado na disciplina, na produtividade e na higiene. Ou seja, o projeto nacional implicava a elaboração de uma nova rede simbólica.

A estratégia usada para imprimir essa rede simbólica no imaginário dos povos colonizados foi a proliferação de diversas práticas discursivas que orientariam o comportamento que os habitantes da cidade deveriam adotar. Os “manuais de urbanidade”,

“lições de boa educação da moral do mundo”, “catecismos de urbanidade civil e cristã”, “manuais de boas maneiras”, são exemplos de textos produzidos e reproduzidos para civilizar os bárbaros. Dessa forma, a imprensa foi aliada principal para se construir esse imaginário de novas expressões, por meio da entrega de folhetos e de novelas gerava-se aos poucos uma ideia fictícia de unidade nacional traduzida na ilusória sociedade democrática pós-independentista.

Como resultado, o exercício do poder nas sociedades aspirantes à modernidade, se deu através da proliferação de uma série de instituições (escolas, hospícios, cárceres, oficinas) e de práticas discursivas (constituições, registros, censos, mapas, gramáticas, dicionários, manuais de urbanidade) que representam todo o conjunto de tecnologias especializadas e instituições públicas que controlavam e regulavam o movimento dos corpos para transformá-los em subjetividades domesticadas – sujeitos do Estado. Um expressivo exemplo desse controle é a criação da “Casa da Misericórdia” que, entre outras funções, serviu como um ambiente de reeducação para as mulheres, ensinando-lhes atividades que pudessem domesticá-las e tornando-as sujeitos de uma nova sociedade burguesa – protótipos requeridos para o progresso da modernização.

Contudo, é importante ressaltar que a ideia de homogeneizar a sociedade para melhor controlá-la, não dizia respeito a um processo que garantiria a sociabilização dos direitos, ao contrário, previa uma padronização de comportamento para melhor identificar as subversões. Portanto, a busca não era de tornar todos os indivíduos iguais em deveres e direitos, mesmo porque existia apenas um tipo de sujeito apto a se beneficiar da riqueza moderna, que era: homem, branco, católico, casado, educado formalmente, proprietário e/ou industrial. Assim,

ao mesmo tempo que as elites crioulas passavam por um processo de “subjetificação”, no qual eram preparados para se constituir como os novos sujeitos do novo projeto social, aos indivíduos subalternos recaia um processo de “outreidade”, com o exclusivo direito de silenciar e de se omitir.

Praticamente 90% da população se convertia instantaneamente nessa “outreidade” por razões de insuficiência econômica (pobres, artesãos, pequenos comerciantes urbanos e rurais), por inadequação profissional (serventes, escravos, camponeses, não alfabetizados), por insuficiência étnica (índios, negros, pardos, mestiços), por diferença de gênero (mulheres, homossexuais) e por deficiência física ou mental (enfermos, loucos). Dessa forma, a construção da “outreidade” supõe a esses sujeitos a penalização, o julgamento e a exclusão sob o âmbito jurídico; a degradação (asqueroso, repugnante, incivil, desagradável, viciado) no terreno ético-cultural; e o fracasso sob a ótica socioeconômica (González-Stephan, 1996).

A elucidação dos elementos constituintes do mito da modernidade apresentados nesta seção convida a uma reflexão sobre como a ideia de “desenvolvimento”, que vem sendo construída no imaginário dos povos latinos desde os processos de colonização europeia, se relaciona intimamente com a construção do sujeito moderno. Quijano (1992) defende a ideia de que a colonização consiste antes de tudo numa dominação do imaginário dos povos conquistados. Visto que ocorreu uma sistemática repressão de crenças específicas, ideias, imagens, símbolos e conhecimentos dos povos nativos, que não serviam para a dominação colonial global, seguida de uma imposição dos próprios padrões de expressão dos dominantes.

Aos poucos, a cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal, conhecido como a racionalidade/modernidade europeia, o qual foi estabelecido como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo. Conseqüentemente, o entendimento de progresso humano passou a ser associado ao mercado livre, à propriedade privada e ao acúmulo de capital. Criou-se, desde então, uma noção de desenvolvimento que parte do estágio primitivo do sujeito que é não moderno, para um estágio que se apresenta como moderno, civilizado e capitalista.

Nesse sentido, o conceito de modernidade que emerge no período colonial esconde a importância que a espacialidade possui na constituição de seu discurso, pois por meio de uma perspectiva universalista retira a importância da localização geopolítica e dá origem a uma ideia geral de Ser que além de não abarcar as existências presentes nos locais colonizados, torna-as objeto de aniquilação. Pelo paradigma da modernidade o ser-colonizado, ou os condenados da terra como chamou Fanon, é simbólico e fisicamente marginalizado e violentado enquanto sujeito (Fanon, 1976).

Em suma, o sujeito atrelado à modernidade colonial é um sujeito que rechaça o rótulo de caipira para urbanizar-se; que abandona as práticas de compartilhamento e cooperação para conquistar a propriedade privada; que demoniza o ócio para se tornar mais produtivo em todos os seus afazeres; que reprime as paixões do corpo passando a chorar menos, rir menos, gesticular menos e racionalizar mais; que corrige a língua defeituosa da plebe para se reconhecer como um cidadão que lê, escreve e pensa cientificamente.

2.2. O sujeito da racionalidade moderna

Os principais elementos constitutivos do processo de subjetificação característicos do período colonial foram reforçados durante a fase de concretização da racionalidade moderna que marca o período pós Segunda Guerra. A modernidade tem se fundado desde a colonização na disjunção entre objeto e sujeito do conhecimento; na dissociação do corpo e da alma, da razão e do sentimento, da natureza e da cultura, das ciências sociais e naturais. O sujeito que se consolida nesse contexto moderno é um sujeito configurado pela epistemologia e metodologia da ciência, moldado pelo método cartesiano da ciência e do racionalismo kantiano do humanismo (Leff, 2014), um sujeito que vai cada vez mais se inserindo na engrenagem do mito do desenvolvimento.

Conforme visto na introdução deste artigo, desde a segunda Guerra Mundial, os termos riqueza, prosperidade, utilidade e felicidade começaram a ser usados como sinônimos. A inserção do indicador “Produto Interno Bruto” (PIB) para medir o sucesso econômico de localidades, sugeriu que havia um único caminho para um país se desenvolver, o qual se dava por meio do crescimento do PIB. Nesse âmbito, o sujeito viu-se inclinado a confiar na tecnocracia, na especialização, na ciência, e a posicionar o conceito de riqueza também como um indicador de prosperidade individual e, conseqüentemente, de felicidade.

Esse caráter exponencial do crescimento econômico, não criou apenas um processo de degradação do meio ambiente e de conflitos sociais, mas causou desregramentos na psicosfera humana, tratando-se de “um processo multiforme de degrada-

ção [...] de nossas vidas mentais, afetivas, morais” (Morin & Kern, 2003, p. 67). As conseqüências civilizacionais provocadas pela mercantilização de todas as coisas e formas de vida giram em torno de uma decadência da solidariedade e erosão de qualquer valor não baseado no lucro. Logo, a mercantilização influencia intensamente no projeto do eu (Giddens, 2002).

Roszak (1995) chama a atenção para a existência de um processo autodestrutivo, denominado *collusive madness* que no contexto ecológico, trata-se de uma loucura coletiva que retroalimenta a crise socioambiental. A partir de uma ampliação do conceito de Jung de inconsciente coletivo, o autor criou o conceito de inconsciente ecológico que representa os registros da evolução da vida no planeta na psique humana. A repressão desse inconsciente ecológico seria o gatilho para a *collusive madness* na sociedade industrial, que indica uma distorção perceptiva culturalmente alimentada pelo paradigma do crescimento econômico, pela busca excessiva de lucro e por uma visão eminentemente utilitarista dos sistemas de vida.

Dessa forma, o paradoxo que se observou nessa época é que nas civilizações ditas “desenvolvidas” criou-se um tipo de miséria que não diminuiu com o decréscimo da miséria fisiológica e material, mas que pode até ter aumentado com sua abundância. Para Morin & Kern (2003, p.104), trata-se de um subdesenvolvimento mental e emocional reflexo do primado da racionalização, da especialização, da quantificação, da abstração, da irresponsabilização; o que suscita “o desenvolvimento do subdesenvolvimento ético”.

Outro aspecto bastante elucidado pelos autores que estudam o processo de subjetificação na modernidade é que a categoria de sujeito que

nasce a partir do cogito cartesiano e do idealismo transcendental cria uma incrustação do sujeito no ser que se instaura a partir da expressão “*eu sou*”. (Leff, 2014). E como protagonista do mito do desenvolvimento, esse sujeito passa a se perceber como um ser quase sobrenatural que ocupa o lugar de Deus. A visão de Bacon e Descartes que coloca o homem como o senhor da natureza transforma a humanidade no instrumento de um tipo de desenvolvimento meta-biológico animado pela técnica (Morin & Kern, 2003).

Nesse contexto, o individualismo se constitui como a grande diferença entre as sociedades modernas e (supostas) pré-modernas. Nas sociedades pré-modernas e tradicionais a individualidade não era enfatizada – o indivíduo não existia nas culturas tradicionais e a individualidade não era prezada, sendo apenas com o surgimento das sociedades modernas e com a divisão do trabalho que o indivíduo separado passa a chamar atenção. Fortalece-se, aos poucos, a ideia de que cada pessoa tem um caráter único e potencialidades sociais que podem ou não ser realizadas.

A individualização dessa fase da modernidade é realçada pela oferta de uma pluralização do estilo de vida, a cultura moderna oferece diversidade de estilos (dieta, vestuário, esportes), mundos de vida (ambientes de vida social) e de crenças (a modernidade opera na dúvida metódica). Ao contrário das culturas pré-modernas onde a aparência, o corpo e a expressão do indivíduo era em geral padronizada nos critérios tradicionais. Assim, no universo social pós-tradicional que se organiza reflexivamente e é permeado por sistemas abstratos, “o eu sofre mudança maciça” (Giddens, 2002, p. 79).

Sobre esse processo de individualização, cabe ressaltar dois aspectos. O primeiro é que apesar de

parecer que o indivíduo começa a conquistar uma liberdade de expressão por meio dessa pluralização do estilo de vida e de crenças, na verdade, o que ocorre é que a modernidade vai criar de forma abrangente a ilusão de uma emancipação individual por meio da secularização dos valores e da racionalidade instrumental. A partir disso se forja um sujeito que se percebe livre e autoconsciente; um sujeito metodológico da ciência; um ator social da democracia e um indivíduo inovador da empresa livre: todas figuras necessárias para manter em perfeito funcionamento a sociedade moderna.

Consequentemente, o individualismo criado nessa fase da modernização não se trata de autonomia e emancipação, na livre busca pela verdade – gera, ao contrário, atomização e anonimato. Essa secularização exacerbada não significa apenas a insurgência contra os dogmas religiosos, mas também a perda dos fundamentos e das grandes certezas, o que gerou nos indivíduos uma angústia compensada por aspectos neuróticos/históricos do consumo (Morin & Kern, 2003).

O segundo aspecto refere-se ao fato de que esse processo de individualização assume uma característica distinta quando se trata dos países da América Latina. Martuccelli (2010) identifica uma metanarrativa que afirma que os sujeitos latino-americanos não desenvolveram uma individualidade. A forte presença de tutores paternalistas (nas formas do exército e da Igreja) inibiu a ascensão da autonomia, da liberdade de pensamento dos indivíduos. Essa estrutura hierárquica rígida incutiu no imaginário desses povos que eles seriam incapazes de se autogovernar, pois foram ensinados a desconfiar de sua própria razão e acreditar que necessitavam permanentemente de um guia, de alguém “mais sábio” para orientar suas vidas.

O que significa que o processo de individualização nos países latino-americanos reflete também uma ausência da autonomia: da capacidade de criar suas próprias leis e de fazer uma revolução política. No contexto desses países, uma hierarquia “natural” deveria ser prolongada devido a incapacidade das massas em forjar opiniões pessoais que não fossem manipuladas, alienadas ou simplesmente que não fossem criadas por indivíduos incapazes de um juízo crítico – ou seja, desprovidos da faculdade da autonomia. Logo, existe um conjunto de meta-narrativas que vão sustentar que “*no hay individuos en América Latina*”.

O cenário de extrema mercantilização de todas as esferas da vida e da promoção de uma falsa individualização fertiliza o debate sobre as perdas obtidas durante esse período de “progresso” técnico-científico e econômico. Momento em que emerge um sujeito que questiona a eficácia da tríade ciência/tecnologia/capital em produzir sociedades mais “desenvolvidas” e felizes – um sujeito que abre caminhos para formas alternativas de viver.

2.3. O sujeito “alternativo” da contracultura

De acordo com Giddens (2002) a noção de risco se torna central na modernidade, momento em que a sociedade experimenta um processo de rompimento com o passado, com o modo tradicional de trabalhar, de relacionar, de curar, de produzir conhecimento, de viver – abrindo-se para um futuro, no mínimo, problemático. A competição internacional insensata que impõe a busca pelo acréscimo da produtividade a qualquer custo, somada à tecnologia empregada com único objetivo de aumentar produtividade e rentabilidade, criou e aumentou o desemprego, desregulando os ritmos humanos.

O triunfalismo anunciado pela fase anterior começa a despertar dúvidas, a flexibilização do trabalho dá lugar a uma crescente insegurança e risco, despertando ansiedade nos indivíduos. Muitas ilusões começam a ser desfeitas, como o pleno emprego; a ideia de carreira; o imaginário de sucesso da vida urbana; e até mesmo a receita de felicidade que os meios de comunicação vendiam para as mulheres. Passou-se do mito eufórico da felicidade à problematização da felicidade. “A imprensa feminina aconselha suas leitoras a considerar corajosamente os problemas da separação, da solidão, da doença, do envelhecimento” (Morin & Kern, 2003, p. 86). Agrava-se a vida de alternâncias: trabalho/lazer, cidade/campo, mente/corpo, razão/emoção.

No contexto de um retraimento do papel do Estado e conseqüente redução das assistências sociais, o sujeito se viu forçado a desenvolver seus próprios recursos. O que insurgiu em basicamente dois tipos de indivíduos: um que se sobrecarregou (de trabalho e de atividades) para alcançar uma independência e autossuficiência exagerada, motivado por uma promessa de emancipação pelo autossacrifício; e outro que tomou consciência dos efeitos causados pelo mito do desenvolvimento e passou a buscar por algo que extrapolaria a racionalidade econômica, instrumental e cartesiana da época. Esse segundo sujeito deu origem ao movimento da contracultura, que representa uma conquista simultânea da autonomia e da comunidade, bem como de uma relação autêntica com a natureza para encontrar sua própria essência. A recusa de uma vida corrompida pelos valores do mercado

[...] revelam pelo avesso as carências que todos sofrem. De maneira mais profunda, o apelo dos adolescentes californianos dos anos 1960, Peace and Love,

revela um mal profundo da alma privada de paz e de amor (Morin & Kern, 2003, p. 85).

Nesse cenário, o imaginário alternativo foi se constituindo por uma série de movimentos libertários ocorridos nos anos 1960 e 1970. A ecologia acentuou a busca do natural em todas as esferas da vida; a nova esquerda despertou a consciência de classe; os místicos clamaram pelo despertar da consciência; e os movimentos feministas chamaram a atenção para as injustiças sociais que as mulheres sofriam. Apesar de cada grupo reivindicar pautas específicas, observa-se uma confluência de objetivos entre eles, que é a denúncia da tecnocracia e do pensamento especialista; das instituições, dos valores, das práticas e dos modelos de vida do sistema dominante (Roszak, 1972).

A contracultura representou assim uma revolução política atravessada pela revolução do indivíduo – ou nas palavras de Roszak (1972, p. 73), é possível discernir entre os jovens dessa época um *continuum* de pensamento e experiências que conecta:

[...] a sociologia da Nova Esquerda de Mills, o marxismo freudiano de Herbert Marcuse, o anarquismo gestáltico de Paul Goodman, o apocalíptico misticismo corporal de Norman Brown, a psicoterapia Zen de Alan Watts e, finalmente, o narcisismo impenetravelmente oculto de Timothy Leary.

A unidade a que se sobrepõe os diversos grupos contraculturais se traduz na busca por estruturar uma personalidade e um estilo de vida condizente com a crítica social da nova esquerda. Como pioneiros utópicos, os jovens buscaram rejeitar a intelectualidade da “Grande Sociedade”, procurando engendrar uma base cultural para a revolução política e descobrir novos

tipos de comunidades, padrões familiares, costumes sexuais, modos de vida, novas identidades pessoais dentro da sociedade de consumo e do lar burguês.

Desse modo, o ativismo político jovem da década de 1960 difere do ocorrido na década de 1930 devido a uma inclinação sem precedentes para o oculto, para a magia e para o ritual exótico que se tornou parte integrante da contracultura. O que esse movimento vem ofertar é um abandono da tradição de intelectualidade secular, cética, que se constituiu durante trezentos anos como a base do pensamento técnico-científico no Ocidente.

Em consonância com a visão da contracultura surge o *New Age*, um movimento que defende o naturalismo, o retorno à vida em comunidade e os valores espirituais. São sujeitos que buscam uma espiritualidade que abarca diversos saberes como a astrologia, as crenças celtas, o taoísmo, o budismo, a ecologia, a psicologia de Jung, a física quântica etc. Desde essa perspectiva, todas as religiões existentes são compreendidas só como expressões de uma realidade interior dos seres humanos e todas são igualmente admissíveis se parte de uma busca pessoal genuína.

O “Movimento do Potencial Humano” no Oeste dos Estados Unidos que iniciou a partir da década de 1970 se constituiu como um segmento importante da rede internacional da Nova Era. A criação da comunidade espiritual de Esalen representou um marco desse movimento que começou a espalhar ideias relativas à autonomia individual associadas à espiritualidade oriental; ao êxtase e as experiências culminantes; à ampliação da consciência; ao desenvolvimento da sensibilidade; ao movimento não dirigido; à atenção às sensações; ao contato corporal; à atualização das potencialidades; à harmonia com a natureza e à crença na energia universal (Carozzi, 1999).

Já na América Latina e em países da Ásia como a Índia, essa dinâmica espiritual não resultou necessariamente de um movimento contracultural, visto que partiam das suas próprias dinâmicas culturais. Pode-se dizer que o *New Age* associa-se ao movimento da contracultura quando se trata de países que são a expressão máxima da cultura ocidental e capitalista, como as nações estadunidense e europeias (de la Torre & Zúñiga, 2016).

Entretanto, nos países de culturas tradicionais r-existentes como é o caso do México, Peru, Equador, Bolívia, Argentina e Brasil, não só a Nova Era como a própria espiritualidade desses países ganhou uma nova roupagem. Com a chegada de intelectuais de diversas escolas esotéricas que buscavam uma conexão com religiões tradicionais, a Nova Era ganhou tons nacionalistas, iniciando-se um processo de sincretismo religioso entre as tradições orientais e as cosmovisões ancestrais autóctones das populações andina, amazônica e mesoamericana. Assim, uma Nova Era indigenista passou a difundir a importância de disseminar a sabedoria dessas comunidades que estava oculta desde a colonização. Obviamente que nesse processo ocorreu uma hibridação e reinterpretação dos rituais nativos e, como resultado, emergiu novas práticas como o neoxamanismo, que se nutre basicamente da experiência de Carlos Castañeda (de la Torre & Zúñiga, 2016).

É importante destacar que a criação desse complexo alternativo pela busca da autonomia, segurança, apoio e fortalecimento espiritual do indivíduo coevoluiu com debates sociais e políticos. Por exemplo, em 1972, o rei do Butão, Jigme Singye Wangchuck, introduziu a palavra “felicidade” nas políticas do país, desenvolvendo um conceito alternativo ao PIB que pudesse representar melhor

o modelo de desenvolvimento almejado. Assim, nasceu o indicador FIB “Felicidade Interna Bruta”, que semeou inúmeros questionamentos sobre a relação entre os níveis de receitas e felicidade de uma localidade.

Ainda nesse contexto, E.F. Schumacher lança em 1973 o livro “*Small is Beautiful*”, no qual o autor se inspira no Budismo para propor um caminho alternativo para a noção de felicidade correlacionada ao prazer, base da filosofia materialista. Para o autor, as pessoas precisam cultivar compaixão, pensamento positivo e confiança; e a sociedade precisa se concentrar mais na educação do espírito.

Portanto, o que ocorre a partir desse marco é uma revisão importante da arte de realizar demonstrações políticas por meio da inclusão das manifestações artísticas, espirituais, místicas e até psicodélicas do sujeito.

2.4. *A busca pela emancipação do sujeito*

Apesar do reconhecimento de que esses movimentos políticos, sociais, ambientais e espirituais provocaram um válido questionamento quanto às limitações do crescimento econômico na garantia de felicidade e bem-estar social, alguns autores identificam certos efeitos colaterais dessa época, provocados sobretudo pela absorção dos ideais revolucionários pelo mercado. Por exemplo, Sampaio & Guimarães (2012) analisam a forma como o discurso ambientalista foi absorvido pelo capital provocando uma herança coercitiva na subjetividade que perdura até os dias atuais.

A partir da noção de dispositivo de Michel Foucault e de Gilles Deleuze, Sampaio & Guimarães (2012) defendem que em cada período histórico

coexistem dispositivos que modulam as formas de pensar, perceber e sentir o mundo. A subjetividade é assim engendrada pelos dispositivos que promovem visibilidades e enunciações que definem como os sujeitos se constituem, se veem e se narram. Nesse sentido, para os autores, é de suma importância problematizar o *dispositivo da sustentabilidade* que está em constante atividade, produzindo continuamente subjetividades por meio do domínio do saber e das relações de poder:

[...] com seus tentáculos (ou linhas), o *dispositivo da sustentabilidade* nos atravessa por meio das suas múltiplas estratégias, instando-nos a falar sua língua, a moldar nossas atitudes em conformidade com seus discursos (Sampaio & Guimarães, 2012, p. 401).

A conjectura que os autores fazem a respeito desse dispositivo é que ele “esverdeia” seus sujeitos, demandando a produção de um tipo de sujeito disposto a alterar seus hábitos de vida e a se responsabilizar quase que integralmente pela catástrofe ambiental vigente. Mas a denúncia principal dos autores é feita em relação a um mercado que se revitaliza, se renova e se expande lucrativamente às custas do discurso ambientalista, conectando os indivíduos à essa nova tendência, como se os próprios sujeitos (consumidores verdes) exigissem a produção de um novo conjunto de mercadorias e serviços. Sampaio & Guimarães (2012, p. 403) evidenciam, portanto,

o quanto o *dispositivo da sustentabilidade*, através das suas linhas de subjetivação, conforma modos de existir na contemporaneidade, atuando na produção de sujeitos preocupados com a sobrevivência do planeta e, portanto, engajados na fabricação deste “mundo mais verde” por meio de ações cotidianas –

especialmente quando consideramos aquelas ligadas ao consumo.

Por conseguinte, o dispositivo da sustentabilidade se usa da imagem de um *ethos* reconhecido e valorizado para convencer os indivíduos a se resignificarem apenas como consumidores, mas não como um sujeito que repensa propriamente seu hábitos, seus valores, seu papel na promoção de uma mudança concreta no modelo de desenvolvimento que não é sustentável. Em suma, trata-se da incorporação dos sujeitos nas linhas de um dispositivo que se propõe a objetificar as práticas cotidianas, os corpos, os odores, as cores, as relações e as vidas em sustentáveis, verdes, lucrativas e econômicas (Sampaio & Guimarães, 2012).

Sob tal perspectiva de incorporação permanente do sujeito nas estruturas econômicas, Leff (2014) argumenta que o ponto chave de reflexão sobre a autonomia do sujeito está em compreender os processos de pensamento que promoveram a objetificação do mundo, a construção das estruturas da racionalidade moderna (de ordem científica, econômica ou jurídica), em que o sujeito tem sido construído e tem permanecido preso nas malhas dessa conformação. Portanto, reconhece-se a existência de uma rede de determinações e sentidos que se interiorizam na subjetividade.

No seio dessa rede, ocupa lugar central a configuração das estruturas econômicas: a racionalidade moderna que as organiza, a acumulação originária do capital, a globalização do mercado que sujeita e degrada a ordem da vida. Desse modo, a economia elimina os atributos do homem, para convertê-lo em trabalho abstrato e energia produtiva, em cálculo de valor. Para Leff (2014, p. 267) a ordem da racionalidade moderna captura e cega o sujeito,

“aniquilando su capacidad de manifestarse desde su ser: de su ser en el mundo; su ser dentro de la naturaleza; de ser ante lo outro”.

Não obstante, as estruturas econômicas que determinam o lugar objetivado no mundo e limitam a autonomia do sujeito, atuam em conjunto com outras estruturas. O sujeito passa a ser, portanto, um efeito-sujeito das estruturas inconscientes que o determinam (Lacan); das estruturas simbólicas da cultura (Lévi-Strauss); do sistema da língua (Sausure) e das estruturas de poder na configuração da gramática; do discurso e do saber (Nietzsche, Derrida, Foucault). Ou seja, a subjetividade do sujeito aparece como posições subjetivas configuradas e determinadas por várias estruturas: de classes, do inconsciente, da língua, do discurso, do ecossistema (Leff, 2014).

Em suma, o sujeito econômico é convertido em força de trabalho; o sujeito político é alienado pela burocracia; o sujeito jurídico é reduzido aos seus direitos individuais; o sujeito psicológico está limitado às formações do inconsciente. Para tanto, emergem diferentes formas de subjetividades: o sujeito da metafísica e da ciência; o homem do humanismo; o sujeito intencional da fenomenologia transcendental; o sujeito histórico do materialismo dialético e as identidades na complexidade ambiental.

Nesse contexto, a emancipação do ser ou a des-sujeitificação do eu exige a desconstrução do pensamento instrumental, da filosofia racionalista e do logocentrismo das ciências – herança do cartesianismo que se instaura no discurso da modernidade. E uma saída para esse sujeito dominado e vazio de sentido, é a emancipação através de uma autoconsciência. A estruturação desse sujeito refle-

xivo se dá com mais notoriedade na reflexividade da modernidade.

2.5. O sujeito da modernidade reflexiva

Ao pensar sobre a condição do sujeito na contemporaneidade; de um sujeito que vem sendo desde a colonização oprimido, reprimido e deprimido, de um sujeito cegado por uma realidade cada vez mais incerta e complexa, é quase impossível enxergar a liberdade de sua consciência alienada. Questiona-se as motivações do seu desejo de vida e que mobilizam sua ação social, as razões que podem justificar certas condutas autodestrutivas ou emancipatórias; busca-se entender por quais vias se move o sujeito moderno para compreender a condição do sujeito esvaziado de sentido ante a sobrecarga de imperativos categóricos e de contradições dialéticas (Leff, 2014).

Perguntas como “O que fazer? Como agir? Quem ser?” são centrais para os sujeitos que vivem nas circunstâncias da modernidade tardia ou reflexiva. As características dessa época se assemelham muito com o impulso reflexivo iniciado na contracultura e no movimento da Nova Era. O trato com uma espiritualidade interior impulsiona questões existenciais, bem como uma intensificação da auto-observação, autocuidado, autotransformação, autorrealização e da autoterapia. O sujeito da pós-modernidade volta a se questionar sobre o “ser” e sobre a vida diante de um mundo em crise, não somente como uma indagação ontológica e existencial, mas

como un imperativo de supervivencia, como el deseo de revivir la vida misma, el de restaurar la vida den-

tro de las condiciones de la vida, en el sentido de la immanencia de la vida (Leff, 2014, p. 272).

Ao lado desse processo de reposicionamento individual e social do sujeito, as atividades terapêuticas ganham destaque. Para Giddens (2002, p. 38), a terapia faz parte de um sistema especializado profundamente imbricado no projeto reflexivo do eu, visto que quando a modernidade rompe com o referencial da pequena comunidade e da tradição que de alguma forma protegiam e apoiavam o indivíduo, este “se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais”. Por isso, a terapia passa a ser valorizada e se torna “uma versão secular do confessionário”.

Essa fase de intensa busca individual abre espaço para um processo de libertação de contextos que antes eram veementemente reprimidos. Como exemplo, Martins (1999) cita a libertação do corpo físico do sujeito que, no auge da modernidade, representava um forte instrumento de poder e riqueza obtido por uma rigorosa disciplinaridade. A imagem do corpo sempre foi a de um instrumento de trabalho – no caso do corpo masculino vinculava-se à reprodução do capital e o do corpo feminino à reprodução da família. Na alta modernidade, esse corpo acaba sendo redescoberto como meio de encontrar conforto e emancipar o desejo (Martins, 1999). O corpo se torna, assim, parte da reflexividade da modernidade.

Essa atitude é claramente reconhecida em muitas técnicas terapêuticas que foram se estruturando na alta modernidade, nas quais é indicado ao paciente “sentir” a mensagem que o corpo está passando para ele, de forma que o corpo do paciente adquire os atributos de um agente autônomo, de cuja

ação o indivíduo é apenas testemunha. A partir do momento que os indivíduos se libertam das culpas e medos que os atormentavam e aprisionavam, o corpo físico também se liberta de uma vigilância radical exercidas pelas instituições disciplinares. “Liberto, o corpo físico aparece como símbolo, veículo e lugar de uma nova ordem cultural e social” (Martins, 1999, p. 83).

Nesse cenário, inicia-se um movimento contra o racionalismo cartesiano que buscou eliminar as emoções, as fantasias e a imaginação. O corpo-instrumento dá lugar para um corpo-linguagem que valoriza as emoções, os desejos, o prazer e o lúdico. Sustenta-se que, por esta lógica, a autonomia e o potencial do sujeito são problematizados, incentivando o surgimento de atores sociais capazes de reconfigurar seus modos de vida e constituir-se, eventualmente, como um agente de mudanças sociais.

Os indivíduos reagem para adaptar-se ao mundo em constante mutação, tomam decisões ante os riscos que emergem nas suas vidas e sobre as opções que o mercado, os avanços tecnológicos e a sociedade de consumo oferecem. Apesar da herança da racionalidade moderna incentivar uma identificação com os símbolos neoliberais, provoca num sentido oposto as identidades de resistência, estratégias emancipadoras e a afirmação de singularidades pessoais e coletivas.

A modernização reflexiva, ao reivindicar direitos humanos, gera uma política identitária que ativa nos sujeitos uma busca pelo seu direito de ser, pelos modos próprios de estar e reafirmar-se no mundo, pelas possibilidades de desenhar seus corpos, de modificar seus gestos, de rearticular seus discursos e de reconstruir suas práticas de vida. Ou nas palavras de Giddens (2002, p. 139): “O ímpeto

para o controle, engatado à reflexividade, lança o eu no mundo externo de uma maneira que não tem paralelo claro em tempos anteriores”.

Ressalta-se, porém, que os mecanismos que promovem a autoidentidade não esvaziam por completo o ser, como se surgisse um sujeito completamente novo. Trata-se simplesmente de remover os antigos apoios nos quais se fundava o sujeito, permitindo que o “eu alcance maior domínio sobre as relações e contextos sociais incorporados reflexivamente na forja da autoidentidade do que era previamente possível” (Giddens, 2002, p. 139).

Para Leff (2014) devido a essa característica reflexiva do sujeito na modernidade tardia, recai sobre ele o papel de agente mobilizador da mudança social. Consequentemente, ocorre uma revitalização do sujeito induzida pelo imaginário evolucionista da sociedade e do progresso da humanidade e também pelo imperativo de um reordenamento e adaptação social ante um mundo em crise: crise das incertezas, crise da insegurança, crise de sentido, crise ambiental.

Emergem diferentes esquemas de compreensão sobre o sujeito social no âmbito da sociologia. Por exemplo, autores como Giddens, Touraine e Beck, propõe a superação de uma sociologia que esteve sempre focada no sujeito como um efeito de sujeição, de opressão. A sociologia da ação social se converte assim na expressão do triunfo da modernidade fundada na autoconsciência do sujeito. Touraine explora o conceito de ator social que é assentado no poder de liberação dos sujeitos encarnados no processo de individualização; Giddens aborda um *self* que ressignifica sua história de vida; e Beck vê no processo de individualização a resposta ante as condições incertas que impõe a sociedade de risco (Leff, 2014). Assim, existe um pós-estruturalismo

que pretende liberar o sujeito das determinações construídas pelos esquemas estruturalistas das ciências sociais.

Em suma, estimula-se a desconstrução de conceitos que moldaram o sujeito, o indivíduo, o “eu” e o ego no processo de racionalização dos seres humanos, abrindo espaço para uma concepção diferente do ser, mais próximo do termo “*self*”. O *self* se configura desde uma subversão às identidades de gênero até a reconstrução das identidades tradicionais num processo de resistência à globalização econômica, tecnológica, informática e cultural; se configura a partir da racionalização global do ser, da amalgama de identidades interculturais, da hibridação tecnológica do *self*, da ressignificação com a natureza e da abertura e encontro com a outreidade (Leff, 2014).

2.6. Sujeito decolonial, cultura e saberes tradicionais

No rol dos sujeitos reflexivos que questionam o processo de subjetificação pautado num modelo de desenvolvimento colonial/moderno/patriarcal/capitalista, não poderia deixar de ser incluídos os povos tradicionais que lideram um projeto de r-existência desde a colonização.

Foi visto na seção sobre a modernidade colonial, como o corpo dos sujeitos colonizados foi conceituado como algo essencializado, meramente biológico e a-histórico. A objetificação dos corpos brancos e não brancos decorreu da construção de uma ideia de indivíduo que parte de visões de mundo centradas em uma idealização de “Ser” do homem, ou seja, de uma “natureza humana” introduzida pelo humanismo.

Contudo, os sujeitos subalternos da América Latina propõem outro ponto de vista e apresentam uma proposta completamente inovadora no que tange à transgressão do sujeito moderno. Em primeiro lugar, esses povos vêm tentando demonstrar os diversos feixes de poder que perpassaram seus corpos, arrancando-os de suas divindades, terras, práticas, instituições e de suas próprias vidas. A partir da denúncia dessa violência inerente ao surgimento de um sujeito moderno revela-se a colonialidade do Ser, eixo primordial na construção da modernidade universalizante que insiste em ocultar as peculiaridades dos grupos marginalizados, explorados e dizimados.

Em segundo lugar, ao lado dos sujeitos da contracultura, da Nova Era e reflexivos antes esboçados, esses indivíduos decoloniais anseiam por um reconhecimento da influência de culturas pautadas na diferença e não no universalismo, que carregam uma visão de ser humano enquanto parte de uma organização comunitária e não individualista, culturas que embora rechaçadas e oprimidas, permaneceram r-existindo e se reinventando, principalmente na América Latina.

As comunidades tradicionais r-existem principalmente por que sobrevivem (Grosfoguel, 2008), lutando para manter sobre a terra uma relação de pertencimento. O modo de vida desses povos informa um conjunto de saberes e experiências que colocam esses atores sociais como guardiões da diversidade biológica, cultural e social (Isaguirre-Torres & Frigo, 2013. p. 8). Assim, essas comunidades além de expressar formas de r-existência também ressignificam a cultura hegemônica, quando exercem influência mediante outras propostas de civilização.

No contexto do pós-desenvolvimento, propostas como o “*buen-vivir*” nascem em busca de

reunir e reconhecer as diferentes visões de povos marginalizados, mediante os eixos da relacionalidade e complementariedade entre todos os seres vivos (Acosta, 2016, p. 74). Traduzido frequentemente como *buen-vivir*; a noção de *sumak kawasay* (em kichwa) ou *suma qamaña* (em ayamara) é a chave da cosmovisão dos povos originários do Equador e da Bolívia, uma noção que expressa o modo de existência ancestral dos povos andinos, pautado numa relação harmônica com os ciclos naturais, com o cosmo e com a história, respeitando todas as formas de existência.

O *buen-vivir* ultrapassa a perspectiva de “viver melhor” e colide diretamente com o individualismo e dualismo entre ser humano e natureza que estruturou a modernidade (Acosta, 2016, p. 83), consiste em uma proposta ancorada na solidariedade e no reconhecimento das civilizações que sobreviveram e sobrevivem ao Estado moderno. Ao lado da interculturalidade, consiste em uma profunda reformulação no campo do ser, do saber, do poder, propondo um novo espaço epistemológico que incorpore tanto conhecimentos indígenas como ocidentais, porém tendo em mente a colonialidade do poder e a diferença colonial imposta aos conhecimentos não ocidentais, pela construção de outra civilização (Walsh, 2007, p. 52).

Segundo Hidalgo-Capitán (2012), o *buen-vivir* é sobretudo um horizonte de sentido, um indicativo de que é possível transitar para outros modos de vida e formas civilizatórias que permitam sair da armadilha da modernidade e do desenvolvimento hegemônico, expressados, em sua forma mais radical, no capitalismo, embora não unicamente. Não se trata de um modelo ou um projeto claro, mas de um sentido que exige capacidade de construir, inventar, criar e permitir a germinação do existente, que re-

configura a dominação de outros horizontes. Para o autor, essas novas formas civilizatórias demandam diversidade e pluralidade, por isso, não permite falar de um modelo a ser seguido.

Alinhado à contracultura os defensores do *buen-vivir* postulam uma crítica ao mundo materialista, leem as demandas ecológicas respaldados em argumentos morais e opõem-se a determinação social das identidades por meio do mercado; e se aproximando do movimento *New Age*, estruturam-se nos cultos originários dos povos tradicionais americanos e também contestam a instrumentalidade e o pragmatismo dominante através da revitalização da dimensão transcendente. Muitos defendem que o *buen-vivir* trata-se de um vocabulário territorial, partindo de uma ontologia mais que de uma epistemologia, uma ontologia relacional onde o conflito é o ponto de partida.

2.7. O *self* ecológico

Por fim, para encerrar a discussão sobre a configuração do sujeito no decorrer das múltiplas facetas do desenvolvimento, faz-se mister abordar o surgimento do *self* ecológico que emerge no contexto do ambientalismo e promove implicações diretas no debate sobre desenvolvimento.

Desde a década de 1990, ramos da psicologia têm dedicado uma atenção especial para a relação sujeito, sociedade e natureza. Como resultado desenvolveram-se conceitos como: “Inconsciente Ecológico”, “Ego Ecológico”, “Ecopsicologia”, “Sabedoria Ecológica”, “Ecosofia”.

O conceito de inconsciente ecológico emerge no fundamento da ecopsicologia partindo do reconhecimento de que é necessário compreender as

pessoas como atores conectados a um campo planetário que molda e é moldado pelo sistema biosférico. Significa dizer que as pessoas são emocionalmente conectadas à terra, ou que existe na psique humana um inconsciente ecológico (Roszak, 1995). Esse conceito integra pessoa, sociedade e natureza e na dimensão subjetiva, ele é a presença da natureza na psique “e se expressa para com o mundo natural com a mesma disposição ética normalmente reservada aos humanos” (Carvalho, 2013, p. 23).

Conforme já visto anteriormente, crenças antropocêntricas dominantes nas sociedades modernas são incoerentes com a ideia de interdependência entre sociedade e natureza. Como exemplo, Carvalho (2013) cita a vida encerrada entre quatro paredes das crianças, jovens e adultos das grandes metrópoles, como a supressão do inconsciente ecológico. A troca do contato direto com a natureza por uma relação íntima com o universo das novas tecnologias e do mundo construído artificialmente, agrava a desconexão com o mundo natural.

Logo, a ideia de repressão do inconsciente ecológico tem uma relação com o “Transtorno de Déficit de Natureza”, que é a falta do estímulo de vínculos entre o sujeito e a natureza. A repressão da conexão do ser humano com a natureza representa “uma meta-patologia que abrange a totalidade da cultura dominante, expressando-se nas estruturas de produção, consumo e descarte; nas estruturas de poder e dominação; nas religiões, etc.” (Carvalho, 2013, p. 29).

Simplificadamente, a ecopsicologia sugere que é possível traduzir as atitudes dos humanos com o meio ambiente natural – o modo como o planeta é abusado – como projeções dos desejos e necessidades inconscientes. Precisamente porque os humanos adquiriram o poder de imprimir seus

desejos no meio ambiente: “the planet has become like that blank psychiatric screen on which the neurotic unconscious projects its fantasies” (Roszak, 1995, p. 5).

Assim, a ecopsicologia surge como uma proposta de conciliar o debate da Psicologia com a Ecologia. De acordo com Roszak (1995), os psicólogos clássicos limitaram as terapias ao território urbano, não considerando que a “falta” da natureza na vida do sujeito poderia ser motivo para o desenvolvimento de neuroses. Contudo, uma nova geração de psicoterapeutas está surgindo, trazendo a comum busca por caminhos nos quais a própria psicologia pode contribuir com a crise ambiental. Para o autor, os psicólogos podem ajudar os ecologistas a promover uma profunda mudança no coração e mente dos seres humanos.

Apesar da ecopsicologia ser considerada uma abordagem contemporânea, Roszak (1995) ressalta que ela já existe desde as sociedades tradicionais. Afinal, o que representa a sabedoria dos anciões curadores senão o próprio exercício da ecopsicologia? Nas sociedades tradicionais os curadores não conheciam outro modo de curar a não ser por meio de um trabalho que considerasse a reciprocidade ambiental. O maior desafio, nesse momento, é superar o abismo que existe entre a psicoterapia da sociedade industrial e o conhecimento psicoterápico tradicional. “In our culture, listening for the voices of the Earth as if the nonhuman world felt, heard, spoke would seem the essence of madness to most people” (Roszak, 1995, p. 7). Na verdade, o julgamento desse conhecimento como sentimentalista, romântico e até louco pela psicoterapia moderna/industrial/ocidental representa a própria mutilação psíquica da sociedade – tão necessária para o avanço da civilização industrial. Não é por acaso que a terra

passou a ser uma coisa morta e serviçal que não tem sentimento, memória e nem intenção própria. E assim, com total autoridade, a ciência moderna exclui as formas de psicoterapias tradicionais como potenciais recursos de cura.

Partindo dessa crítica esboçada por Roszak (1995), é possível inferir que a crise ambiental e a proposta de surgimento de um *self* ecológico não desafia somente a capacidade de estabelecer uma reconexão da cultura com a natureza, ou a capacidade de resistência dos sujeitos sociais ante os imperativos categóricos de uma globalização que avassala a vida e subjuga a subjetividade pelas relações de dominação, exploração e exclusão, mas desafia a possibilidade de r-existência do ser cultural. A complexidade desse movimento está na compreensão de que para se conquistar tal reconexão e resistência é necessário aplicar o que Leff (2014) chama de diálogo de saberes.

O *self* ecológico configura sua identidade a partir do reconhecimento sobre o direito de ser das pessoas e dos diferentes povos do mundo; de uma abertura a saberes (próprios ou não) que orientam novas estratégias de apropriação da natureza e de construção de mundos de vida. Abre-se, portanto, espaço para um saber ambiental ou um diálogo de saberes consolidado na complexidade ambiental que permite a construção de um ser constituído por sua história desde um inédito, um impensado, desde “una utopía arraigada en la potencia de lo real y lo simbólico; construida desde los potenciales de la naturaleza y los sentidos de la cultura” (Leff, 2014, p. 298).

Portanto, o que está em jogo na reflexão do sujeito desde a perspectiva do ambientalismo é a formação de um sujeito que repensa a sua relação com o mundo que habita partindo dos seus imagi-

nários de vida; da reinvenção de suas identidades e de seus processos de reterritorialização; do seu encontro com a outreidade cultural por meio de uma política da diferença. Ou nas palavras de Leff (2014, p. 273-274) existe um convite ao ser para refletir internamente sobre:

su constitución como entes-sujetos y en la configuración de una diversidad de seres culturales y de los diferentes sentidos en que construyen sus mundos de vida; de sus formas de cognición y sus modos de pensar-percibir-sentir el mundo; de sus diferentes cosmogonías, prácticas y ontologías existenciales: suscitando reacciones y motivaciones para organizarse socialmente y movilizarse políticamente en actos de resistencia y en el reposicionamiento del ser en el mundo, en la reflexión y responsabilidad ante la sustentabilidad de la vida y sus condiciones de existencia.

Desse modo, a crise ambiental provoca uma dissolução do sujeito para a construção de um ser cultural, desde a significação de seus imaginários e a reconfiguração de suas identidades. A partir da complexidade ambiental emergem novas identidades híbridas que se forjam em uma nova relação entre o real e o simbólico, entre o ser do mundo e o ser no mundo, na relação do ser com o outro, no encontro de seres culturais diferenciados e diversos. Trata-se de identidades que se configuram através de estratégias simbólicas que criam novos territórios de vida.

3. Considerações finais

O objetivo do artigo foi relatar criticamente os contextos constitutivos do conceito de sujeito durante seu processo de transformação em meio aos diversos discursos hegemônicos de desenvolvimen-

to. O teor hegemônico está no pressuposto de que propostas alternativas não foram capazes de subverter o modelo dominante eurocêntrico/colonial/moderno/patriarcal/capitalista de desenvolvimento, pois operaram sobre a mesma ordem da racionalidade moderna. Visto isso, o relato crítico do artigo permitiu a elaboração de algumas considerações.

Apesar de ainda existir um pressuposto sociológico que afirma que o sujeito pessoal é uma consequência do sujeito coletivo, neste artigo tomou-se o cuidado de manter o potencial ativo do sujeito. Acredita-se que escolhas foram feitas ao longo da história da humanidade e que essas escolhas ora reforçaram as estruturas de poder e exploração, ora buscaram subvertê-las.

É certo que o sujeito foi, desde a colonização, manipulado, moldado, construído para operar segundo a lógica do capital. Percebe-se que o conceito de sujeito começou a receber conteúdo no contexto da modernidade colonial, quando a ideia de igualdade formal mostrou-se relevante para permitir ao máximo a generalização das trocas mercantis, visto que é basilar nesse sistema a individualização apta a criar o trabalhador individual e o consumidor.

Posteriormente, foi visto que na fase da modernidade atrelada ao conceito de desenvolvimento (sob a perspectiva da industrialização e do progresso linear), houve uma promessa de liberdade e felicidade humana por meio da tríade ciência/tecnologia/capital. Entretanto, conforme tal sistema avançou, suas limitações, desigualdades e impactos socioambientais tornaram-se mais visíveis, o que influenciou a insurgência contra o poder capitalista vigente por meio de processos coletivos de emancipação.

Na busca pela emancipação da alienação criada pelo capitalismo foi essencial, em primeiro lugar, a crítica deste sistema e, em segundo, a

busca por formas de vida que rompessem com as desigualdades características, o que se expressou pelas filosofias socialistas, anarquistas e comunistas. Tais linhas teóricas foram fundamentais para a desconstrução da ideia de desenvolvimento pautado no progresso constante e linear, tendo as sociedades europeias como o ápice da história da humanidade. Todavia, enquanto teorias construídas no contexto da modernidade, ainda não incluíram na análise o nível da consciência, isto é, do sujeito como um ser psíco-mental-espiritual, promovendo falhas estruturais no seu projeto de emancipação.

A partir da modernidade tardia, após teorizações nas áreas da psicologia e maior aprofundamento na relação com filosofias orientais e populações culturalmente diferenciadas, tornou-se possível analisar o sujeito para além do paradigma simplificador da modernidade, considerando-o em sua complexidade. Isto é, como uma subjetividade múltipla de sentidos e que em seus processos de emancipação particular influencia um processo coletivo de bem-estar social. Como resultado dessa fase, intensificaram-se as buscas de direitos pelos sujeitos epistemologicamente excluídos, tais como as mulheres e os povos culturalmente diferenciados.

Verificou-se, portanto, que no âmbito da busca pela liberdade, coexistem dois caminhos: um coletivo e outro individual. O discurso da revolução social foi, sem dúvida, predominante. A própria construção do modelo de desenvolvimento alternativo foi suportado, principalmente, por uma narrativa sociológica que defende que sem o movimento coletivo os indivíduos são incapazes de promover uma luta contra a dominação. Comumente, muitas linhas filosóficas como a marxista pregaram que a revolução deveria ocorrer por meio do sujeito coletivo (o proletariado no caso de Marx). E essa

narrativa representou, por muito tempo, a única saída possível da alienação social.

Contudo, foi constatada uma progressiva ascensão de protestos mais singulares, permitindo que a ideia de emancipação individual conquistasse um espaço que antes lhe era negado. Exemplo disso são a experiência das mulheres, das minorias sexuais ou étnicas e dos demais casos de exploração individual que passaram a ser denunciados com intensidade. O que se observa, é uma progressiva transformação dos vínculos entre os cidadãos e a nação, principalmente pela pressão dos indivíduos por novas formas de reconhecimento simbólico, que problematiza a questão dos direitos humanos.

É, então, a partir da modernidade tardia, que se percebe um tensionamento maior entre essas duas formas de libertação e ultimamente o que tem se constatado é que: “cuando la estrategia de “voice” colectiva no es abandonada del todo, es ampliamente descuidada en favor de estrategias de “exit” individuales” (Martuccelli, 2010).

Embora exista um pessimismo ao redor do nascimento desse “*individuo, demasiado individuo*” que busca explorar-se como sujeito desligado de um projeto político mais amplo e não concebe sua identidade de maneira monolítica e monocultural (desde uma classe, um gênero ou uma raça), há sinais de conquistas. As mobilizações dessas minorias conseguiram por um lado, fazer com que seus membros fossem incluídos no Estado e que seus direitos fossem legitimados pela lei e, por outro lado, conquistaram o reconhecimento de que existe mesmo dentro das comunidades a individualidade. Por muito tempo negou-se a existência de um conjunto de vozes livres dentro das comunidades – ou seja, que por trás das identidades coletivas se afirmam cada vez mais estratégias individuais. Neste

cenário assiste-se, portanto, uma dialética entre a afirmação dos direitos minoritários e as aspirações democráticas individuais.

Em meio a esta percepção, os autores deste artigo defendem que ambos caminhos apresentam potencialidades e que haverá maior sucesso se os processos coletivos de emancipação forem entendidos para além da relação entre pessoas e coisas, considerando que alcançar uma situação de equidade material não será anterior à revolução do sujeito, mas sim concomitante, pois na medida em que o sujeito se transforma e emancipa, o campo coletivo também é transformado.

Além disso, reforça-se o caráter da heterogeneidade que é reivindicado pelo encontro com o outro, com a natureza, promovendo uma individualidade da diferença. Em resposta à uma modernidade que exclui, classifica, divide, julga, restringe direitos, emerge uma modernidade que agrega, une, reconhece, partilha a partir de um sujeito que r-existe e luta pela sua individualidade, pelo seu direito de ser singular. Independente da nomenclatura utilizada para descrever esse movimento (Contracultura, *New Age*, Modernidade Reflexiva, *Buen-vivir*), o que se nota é um comum apelo pela valorização e oportunidade de voz da natureza, dos povos, dos saberes e das tradições que foram excluídos ao longo da história da humanidade para manter em funcionamento o projeto eurocêntrico/colonial/moderno/patriarcal/capitalista de desenvolvimento.

Por fim, faz-se mister assumir que durante a confecção do artigo, o processo de subjetificação foi tratado de modo abrangente, genérico, o que pode ser interpretado como uma limitação o fato de não ser consideradas as infinitas particularidades culturais existentes. Reconhece-se que existe uma diversidade histórica e cultural mais complexa da-

quela que foi apresentada. Tanto as nações do norte quanto as nações do sul contêm particularidades não contempladas durante a análise do sujeito moderno, que foi ela mesma, generalizada.

Todavia, a explicação para tal generalização é que foi considerado que existe um projeto hegemônico de construção do sujeito moderno desde a colonização. O fato de que em alguns países esse projeto obteve mais sucesso do que outros, não implica a inexistência de traços fortes da modernidade na subjetividade das sociedades onde, afirmam alguns autores, a modernidade fracassou. Por isso, optou-se em falar do sujeito de modo mais generalista, de modo a ressaltar a existência de coerção nesse sistema de vida em prol da hegemonia do sujeito “homem, branco e ocidental”. Uma análise que se alinha a autores que afirmam que apesar das especificidades, no fim, a modernidade é uma civilização global heterogênea.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pois é resultado da pesquisa de doutorado da bolsista Camila Kahlau no Programa de Meio Ambiente e Desenvolvimento (MADE/UFPR).

Referências

Acosta, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

Brand, U.; Wissen, M. *Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuidad de las relaciones sociedad-*

- natureza em el capitalism. Saskab. *Revista de discusiones filosóficas desde acá*, Caderno 7, 2014. Disponível em: www.idealz-institute.com/sp/CUADERNO7/C71.pdf
- Carozzi, M. J. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Carvalho, M. A. B. *Ecopsicologia e Sustentabilidade: de frente para o espelho*. Brasília, Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – UNB, 2013.
- de la Torre, R.; Zúñiga, C. G. Genealogías de la Nueva Era en México. *REVER*, 16(2), 55-92, 2016.
- Dussel, E. *1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidade”*. La Paz: Plural editores, 1994. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Fanon, F. *Os Condenados da Terra*. Trad. José Massamo. Lisboa: Ulmeiro, 1976.
- Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- González Stephan, B. Economias fundacionais. Diseño del cuerpo ciudadano. In: González Stephan, B. (Org.). *Cultura y tercer Mundo*. Nuevas identidades y ciudadanías. Caracas: Nueva Sociedad, p. 17-47, 1996.
- Grosfoguel, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147, 2008.
- Hidalgo-Capitán, A. L. *El Buen Vivir: La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Cuenca: PYDLOS Ediciones, Universidade de Cuenca, 2012.
- Isaguirre, K.; Frigo, D. *Desenvolvimento rural, meio ambiente e direitos dos agricultores, agricultoras, povos e comunidades tradicionais*. Curitiba: Terra de Direitos, 2014.
- Leff, H. *La apuesta por la vida: Imaginación sociológica e imaginários sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI, 2014.
- Martins, P. H. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: Carozzi, M. J. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, p. 80-105, 1999.
- Martuccelli, D. *Existen individuos en el Sur?* Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2010.
- Morin, E.; Kern, A. B. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- Morin, E. *O enigma do homem: para uma nova antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- Quijano, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: *Perú Indígena*. Lima: Vol. 13, nº 29, 1992.
- Roszak, T. *A contracultura. Reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- Roszak, T. Where psyche meets Gaia. In: Roszak, T.; Gomes, M.; Kanner, A. *Ecopsychology: Restoring the earth, healing the mind*, edited by San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- Sampaio, S. M. V. de.; Guimarães, L. B. O dispositivo da sustentabilidade: pedagogias no contemporâneo. *Revista Perspectiva*, 30(2), 395-409, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/2175-795X.2012v30n2p395>
- Walsh, C. Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamento “otro” desde la diferencia colonial. In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.