

Nós e os Outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Resumo

Este artigo está inserido na problemática mais geral das relações entre natureza e cultura e tem como tema de análise o binômio relacional conflito e cooperação e suas interfaces com as histórias das ideias e da organização social nas sociedades ocidentais. O propósito é refletir sobre como as diferentes formas de interação estabelecidas entre os humanos ao longo da história influenciaram os padrões de relação entre humanos e natureza. Padrões que, por sua vez, deram origem aos modos de vida reconhecidos hoje por nós como aqueles das sociedades pré-modernas e modernas. Para evidenciar essa afirmação, comparam-se alguns aspectos centrais da evolução do pensamento científico e filosófico de ambas as sociedades, a partir de três eixos gerais que as definem e distinguem: I) as cosmogonias e cosmologias; II) as materialidades engendradas nos padrões de interações humanos-natureza e; III) os padrões de racionalidade preponderantes. Em tempos atuais, a despeito do acirramento de conflitos entre nações e da revitalização de movimentos de extrema-direita, ou talvez também por isso, nota-se uma tendência à equalização dos princípios da competição e da cooperação nos campos das ideias, valores e projetos futuros civilizatórios, o que nos coloca num processo de reorganização das estratégias de ação para se adequarem a essas inflexões, gerando resultados ainda imprevisíveis.

Palavras-chave: modernidade; pós-modernidade; natureza; conflito; solidariedade.

Andreza Martins

Doutora em Ciências Humanas
pela Universidade Federal de
Santa Catarina - UFSC.
Pesquisadora do Instituto de
Pesquisa em Risco e
Sustentabilidade da Univ. Federal
de Santa Catarina - IRIS/ UFSC.
Brasil
andrezamartins@hotmail.com
lattes.cnpq.br/7149128423882571
orcid.org/0000-0002-2726-6525

Para citar este artigo:

MARTINS, Andreza. Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza. **PerCursos**, Florianópolis, v. 24, e0507, 2023.

<http://dx.doi.org/10.5965/19847246242023e0507>

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

We and the Others: Essay on Conflict and Cooperation and Their Influences on Human-Nature Interaction Patterns

Abstract

This article is part of more general issue of the relationship between nature and culture and its analysis subject is the relational binomial conflict and cooperation and their interfaces with the histories of ideas and social organization in Western societies. The purpose is to reflect on how different interaction forms established between humans throughout history have influenced the patterns of relationship between humans and nature. These, in turn, gave rise to the ways of life recognized by us today as those of pre-modern and modern societies. In order to demonstrate this statement, some central aspects of the scientific and philosophical thought evolution of both civilizations are compared, based on three general axes that define and distinguish them: 1) the cosmogonies and cosmologies; 2) the materialities engendered in the patterns of human-nature interactions; 3) the prevailing patterns of rationality. The final considerations bring some notes on contemporary human societies, suggesting that, in current times, despite the intensification of conflicts between nations and the revitalization of extreme right movements, or perhaps also because of this, there is a tendency towards equalization (greater symmetry) of the competition and cooperation principles within the fields of ideas, values and future civilizing projects, which puts us in a process of reorganization of action strategies to adapt to these inflections, generating results that are still unforeseen.

Keywords: modernity; postmodernity; nature; conflict; solidarity.

1 Introdução

Este artigo está inserido na problemática mais geral das relações entre natureza e cultura e analisa o binômio relacional conflito - cooperação e suas interfaces com as histórias das ideias e da organização social nas sociedades ocidentais. Pretende-se demonstrar, em particular, como os princípios da *cooperação* e da *competição* influenciaram a estruturação de ideias, valores e práticas dessas sociedades ao longo da história gerando dois padrões diferentes de organização socioespacial, a saber: o das civilizações agrupadas sob a denominação de “pré-modernas” (cooperação) e o das “modernas” (competição)¹.

Argumenta-se que a separação entre sociedades pré-modernas e modernas se deu a partir da inversão da preponderância de um princípio sobre o outro, passando de uma fase na qual as sociedades eram internamente mais cooperativas e solidárias para outra, na qual essa relação se inverte e as relações entre membros de uma mesma coletividade passam a se guiar pelo princípio da competição. Para tanto, analisa-se a trajetória dos tipos de pensamento científico e filosófico, bem como as principais materialidades (objetos e estruturas) sem as quais não seria possível a transformação de ideias/valores em práticas implicadas nas relações humano-natureza em ambas as sociedades. A demonstração desse argumento se dá mediante a comparação entre aspectos considerados centrais na evolução das ideias e práticas de ambas as sociedades em três eixos gerais de influência que as caracterizam e as distinguem: i) as cosmogonias – cosmologias presentes em cada sociedade; ii) as práticas engendradas nos padrões de interações humanos-natureza e; iii) o padrão de racionalidade preponderante.

Embora simplificadora da realidade, a divisão entre sociedades orientadas pelo princípio da competição e aquelas norteadas pelo princípio da cooperação, neste artigo, cumpre o propósito meramente didático de possibilitar uma melhor organização dos argumentos. Embora tal divisão se justifique pela função pedagógica, é necessário

¹ A opção pela divisão da trajetória de organização das sociedades ocidentais em pré-modernas e modernas ressoa o debate suscitado por Bruno Latour (2008a), que defende a tese de que a noção de modernidade jamais passou de um projeto ontológico de divisão entre sociedades consideradas civilizadas e outras tidas como selvagens/primitivas.

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

sublinhar que, inequivocamente, esses dois tipos de interações sempre estiveram presentes e coexistiram nas coletividades humanas.

O trabalho está dividido em quatro partes principais, além desta introdução e das considerações finais: 1) apresentação do problema do estudo da natureza humana; 2) o campo teórico de discussão das relações entre humanos e natureza; 3) a trajetória dos princípios cooperativo e competitivo nas ideias, tipos de materialidades e práticas das civilizações humanas ocidentais pré-modernas e modernas; e 4) o conflito e a cooperação na produção teórica contemporânea. As considerações finais sugerem que, nas sociedades humanas contemporâneas, os princípios da competição e da cooperação caminham, ainda que a passos lentos, para serem melhor equalizados (maior simetria) dentro das ideias, valores, estratégias de ação e projetos futuros civilizatórios.

2 Humano e natureza no pensamento científico e filosófico: antinomia ou congruência?

A análise das relações competitivas e cooperativas e suas influências sobre a estrutura organizativa das coletividades humanas têm sido objeto de estudo da ciência e da filosofia, pelo menos, desde o século XVIII. O clássico estudo de Rousseau sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens pode ser considerado um marco teórico da temática. Ao realizar uma reflexão crítica sobre a desigualdade nas sociedades humanas, o filósofo argumenta que a instituição da propriedade privada gerou uma ruptura no modo de interação social dos humanos, instaurando a competição e o conflito como pilares da organização social. Rousseau sustenta ainda que, antes do surgimento da propriedade privada, os humanos de uma mesma coletividade tendiam a ser solidários e cooperativos entre si, haja vista a necessidade de se agruparem para se proteger de ameaças de predadores e grupos rivais e para superar os demais desafios impostos pela natureza. A noção de propriedade privada trouxe consigo o acirramento das relações conflituosas internamente às diferentes sociedades, gerando guerras e crimes, e alterou o padrão de relação entre humanos e natureza, na medida em que

fortaleceu a ideia de que a natureza deveria ser dominada e poderia ser privatizada para alavancar o progresso (Rousseau, 1989).

A despeito da expressiva penetração desse estudo no pensamento intelectual e popular europeu do século XVIII – como é sabido, “o discurso sobre a desigualdade” de Rousseau teve influência direta nos ideais que conduziram à Revolução Francesa –, a obra merece atenção particular por sua relevância para a análise da história do pensamento científico moderno. Possivelmente, com ela, Rousseau inaugurou o uso das relações humanas como categoria de análise para o estudo dos modos de organização social. Dito de outra forma, ele foi um dos primeiros pensadores a perceber os efeitos dos tipos de relações estabelecidas entre os humanos e entre eles e a natureza na macro organização da estrutura espacial, cultural e política das civilizações ocidentais.

Na esteira de Rousseau, e com o surgimento da teoria evolutiva de Darwin² (1859), inúmeras pesquisas centradas no problema da busca da origem e significado da natureza humana passaram a interpretar os agrupamentos humanos a partir dos princípios que guiavam suas formas de interação. Afinal de contas, somos seres competitivos ou solidários? Estamos mais próximos dos *macacos ou dos anjos*, para emprestar a expressão cunhada por Foley (2003)³? Segundo esse autor, a constatação da primeira suposição revelaria definitivamente nossa essência animalesca, enquanto que a segunda nos colocaria em um patamar impossível de estabelecer comparação com as demais espécies vivas, nos aproximando, dessa forma, dos deuses.

Em outras palavras, a questão que se colocava, e em menor medida ainda se coloca, era o que nos singulariza enquanto espécie? São as características biológicas associadas aos aspectos biofísicos, anatômicos e etológicos individuais ou aquelas associadas à cultura e aos processos de sociabilidade, a exemplo da sofisticação técnica,

² DARWIN, Charles. *Origem das espécies*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

³ O antropólogo evolucionista Robert Foley (2003) mobilizou a simbologia dos *macacos* e *anjos* para se referir tanto ao curso geral das ideias humanas, desde o desenvolvimento da teoria evolutiva, quanto às diversas estratégias que cientistas sociais e biológicos têm utilizado para investigar a questão da natureza humana num mundo pós-darwiniano. Para o autor, humanos e anjos sempre foram imaginados e representados à imagem de Deus, enquanto que os macacos eram tidos como meros selvagens e muito distantes de nós em parentesco. Após a penetração da teoria darwiniana na ciência, somos alçados ora ao patamar de anjos (racionalidade complexa, linguagem desenvolvida, estrutura social cooperativa e solidária etc.) ora ao de macacos (competição, guerra, conflitos e comportamento instintivo e selvagem).

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

comunicativa e do desenvolvimento racional? Essas são algumas das perguntas e suposições centrais que têm guiado muitos filósofos e cientistas naturais e sociais⁴ na busca pelo conjunto de características definidoras da espécie e, conseqüentemente, da sociabilidade humana.

3 Natureza e humanidades: o campo teórico em perspectiva

O campo mais geral de conhecimento filosófico e científico sobre a natureza da humanidade tem sido organizado em torno da análise das relações entre humano-natureza e indivíduo-sociedade. Sinteticamente, as pesquisas estão divididas em três grandes vertentes interpretativas, a saber: i) as produzidas por cientistas naturais norteados pela teoria evolutiva; ii) as formuladas por filósofos e cientistas sociais baseados no princípio da competição e; iii) as elaboradas tanto por cientistas naturais quanto por cientistas sociais lastreados pelo pensamento pós-darwiniano⁵.

Entre os primeiros destacam-se os pesquisadores que se propõem a lançar um olhar “biológico” sobre as coletividades humanas. Os estudos desse grupo, em geral, pressupõem que assim como acontece na natureza, através dos princípios da *seleção natural* e da *autopreservação*, a espécie humana segue a lógica da competição entre indivíduos que laureia aqueles mais aptos a perpetuarem seus genes assim considerados os espécimes melhor adaptados. Para fortalecer a teoria evolutiva e corroborar o pressuposto da natureza competitiva da humanidade, essas análises, com frequência, tendem a centrar esforços na busca pelo “elo perdido”. Ou seja, o esqueleto fóssil situado entre nossos ancestrais primatas e hominídeos, que nos ligará, inegável e objetivamente, às demais espécies animais.

⁴ Optamos por empregar a expressão “cientistas sociais” ou “ciências sociais” para nos referir às pesquisas relativas à área das humanidades (sociologia, geografia, antropologia, psicologia, história, etc.) também denominada de “ciências humanas”. O propósito é mitigar possíveis equívocos conceituais com as expressões “espécie humana”, “coletividades humanas”, ou simplesmente, “humanos” empregadas com frequência no texto.

⁵ Ressalta-se que as caracterizações descritas no texto não pretendem estabelecer uma tipologia ou classificação estanque. Ao contrário, o objetivo é encontrar as correspondências entre os estudos e organizar parte da produção literária sobre o tema aqui analisado para fins didático-pedagógicos.

Tais estudos tendem a centrar análise nos aspectos bioquímicos, genéticos, neurológicos e comportamentais humanos (Boncinelli, 2007; Foley, 2003; Waal, 2010). Nesses casos, os humanos são habitualmente comparados com primatas homínídeos ou com grupos de humanos considerados mais “primitivos”. Os fatores subjetivos e culturais relativos ao alto grau de especialização da linguagem, sensibilidade emocional, domínio da técnica e racionalidade, dentre outros, tendem a ser desconsiderados enquanto elementos explicativos. Com isso, perpetua-se o problema da especificidade humana e permanece aberta a lacuna existente entre o comportamento dos animais e dos humanos.

No segundo grupo, a ênfase analítica recai sobre a cultura e a sociabilidade. Essas pesquisas, em geral, são tributárias tanto da lógica espiritualista da superioridade humana perante os demais seres (e, portanto, mais próximos de Deus), quanto da lógica evolucionista da competição. O pressuposto básico é de que, ao longo da história das civilizações ocidentais, os agrupamentos humanos foram organizados (política, econômica, cultural e espacialmente) a partir do princípio da competição e, por consequência direta, da dominação. Nesse enfoque, as relações competitivas não só explicam a estrutura social das civilizações ocidentais como as definem enquanto um dos seus pilares. Relações competitivas e conflituosas endossam, assim, não só o aprofundamento do livre mercado, do direito privado e do liberalismo político enquanto agentes de manutenção da liberdade negativa⁶ e dos direitos individuais daqueles “espécimes” (indivíduos) mais adaptados ao meio (Hegel, 1996; Hobbes, 2006; Locke, 1978; Spencer, 1889), como também a lógica dos regimes socialistas. Embora movidos por ideais comunitários, os pensadores socialistas não fugiam à regra de interpretar a espécie humana como naturalmente competitiva. A ideia da luta de classes, pressuposto básico do legado teórico de Marx e Engels (2012; 2013), explicita essa cosmovisão.

⁶ A expressão “liberdade negativa” é aqui empregada no sentido atribuído por Bobbio (1997, p. 53), para quem a maneira mais inteligível de se caracterizar a expressão seria comparando-a com a definição de “liberdade positiva” e definindo ambas em função daquilo que as qualifica. Enquanto a “liberdade negativa” é uma qualidade da ação, a “liberdade positiva” é uma qualidade da vontade. A primeira corresponderia a uma liberdade de agir sem ser impedido ou obrigado a agir por outrem (normas, leis e instituições). Neste sentido, quando alguém afirma ser livre, ele quer dizer que determinada ação sua não é obstaculizada legalmente, o que torna possível realizá-la. Já quando afirma ser livre no sentido atribuído pela “liberdade positiva”, ele quer dizer que o seu “querer é livre, ou seja, não é determinado pelo querer de outro”.

A terceira vertente que desponta nas análises sobre a temática parece dissolver as fronteiras analíticas entre os estudos biológicos e sociais, partindo do pressuposto de que nem as relações competitivas nem as cooperativas explicam isoladamente a natureza humana e menos ainda sua sociabilidade. Ao problematizar o conjunto de atributos e características que nos distinguiria das demais espécies, tais estudos tendem a considerar que existe, de fato, uma distinção importante entre a natureza do indivíduo humano (mais competitivo) e da coletividade humana (mais cooperativa), mas é o conjunto e a inter-relação dessas características – igualmente encontradas em outras espécies em maior ou menor grau, isoladamente ou não – que nos organizam enquanto espécie (Agamben, 2007, 2010; Arendt, 2000, 2005; Latour, 2008a, 2008b; Zaffaroni, 2011).

Tais estudos começam a despontar em meados do século XX, nos campos da filosofia e das ciências sociais, introduzindo um conjunto de reflexões que põe em xeque as rígidas separações entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, assim como a procura da origem da espécie. As pesquisas produzidas nessa perspectiva tendem a considerar que a busca por uma natureza humana, isto é, por uma individualidade pura da espécie, é irrelevante para o avanço do conhecimento sobre a humanidade. Considera-se que a definição da essência da humanidade é um problema insolúvel e insensato, pois do ponto de vista científico, reduzir a humanidade a uma individualidade “pura”, além de absolutamente descabido, constitui-se tarefa impossível sem que haja distorção dos fatos.

Sendo assim, os esforços de análise recaem sobre as relações entre os diferentes elementos, processos e estruturas organizativas próprios da humanidade sem, contudo, buscar uma verdade absoluta e ideal que delimite, definitivamente, nossa alteridade em relação aos não humanos. Aqui, o enfoque da *condição humana* substitui o da *natureza humana* ao transferir a lente de análise para a complexidade de relações, processos e entidades que dão forma e conteúdo à humanidade no lugar da busca incessante pela origem (“elo perdido”) da espécie (Agamben, 2007, 2010; Arendt, 2000, 2005; Horkheimer, 1976; Latour, 2008a, 2008b; Maffesoli, 2014; Prigogine; Stengers, 1991).

É nesse enfoque que se enquadra o presente ensaio que, ao objetivar debater a influência das relações conflituosas e cooperativas na sociabilidade humana, se vale de

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

conceitos e perspectivas produzidas no âmbito de uma fértil tradição de estudos interdisciplinares também tributária do enfoque da análise da condição humana, a saber: os Estudos Sociais das Ciências e das Tecnologias (doravante ESCT). Com efeito, diferentes perspectivas reunidas dentro desse programa de estudos vêm, desde a década de 1970, imprimindo uma visão alternativa à relação entre natureza e cultura ao incluir os não humanos entre a miríade de atores que compõem o social.

Aqui, a ideia de interação humanos-natureza tende a ser vista como um *continuum*, no qual não é possível distinguir quando se encerra o que é propriamente humano e principia o que é propriamente natural. Ou seja, presume-se que não existem delimitações e separações claras entre humanidade e natureza, embora compreenda-se que os conceitos de natureza e humanidade não descrevem as mesmas entidades, da mesma forma que os termos natureza e animais ou natureza e plantas também não o fazem. Natureza e humanidade, social e natural, são assim definidos como o resultado de conexões e interações contingentes e parciais entre coisas que podem ter a participação humana ou não (Law; Singleton, 2000; Woolgar; Latour, 1997).

A inclusão dos não humanos no rol de entidades que compõem o social é um tema controverso cujo argumento, entretanto, tem sido cada vez mais estabilizado dentro da comunidade científica. De fato, a prática foi inaugurada ainda na década de 1970 pelas pesquisas tributárias do enfoque da Teoria Ator-Rede (TAR), uma das tradições teóricas mais conhecidas e polêmicas dos ESCT. Os autores dessa teoria sustentam que a palavra “social” vem sendo utilizada, ao longo dos anos, carregada de pressupostos e preconceitos que resultam em uma denominação excludente e, portanto, inadequada para traduzir a complexidade e heterogeneidade das sociedades e do que se entende comumente por social. Então, o conceito clássico de social tal como mobilizado pela maior parte dos cientistas, isto é, como uma noção que descreve relações exclusivas entre agrupamentos humanos, é aqui ressignificado para descrever um aglomerado de entidades humanas e não humanas – incluindo objetos, entidades naturais, ideias, tecnologias, entre outras possibilidades.

Se o social é uma invenção humana, assim como o pressuposto de que ele é formado apenas por humanos, chegou a hora de ressignificá-lo para incluir a totalidade

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

de entidades que, de fato, com os humanos se relacionam (Callon, 1986; Latour, 2000, 2008a, 2011). Nessa perspectiva, o social deixa de designar uma coisa entre outras coisas – a sociedade entre a natureza, ou os humanos entre os animais, por exemplo – e passa a designar um coletivo, feito de relações instáveis e heterogêneas entre coisas que não são sociais em si mesmas. Essa mudança de chave de análise permite que enxerguemos tanto a natureza quanto o social como embebidos de entidades, ideias e materialidades que não se opõem e conflitam, mas se relacionam, gerando diferentes tipos de mundos.

Trata-se de não se deixar apartar daquilo que não é humano, seja através de um posicionamento "maternal" que tende a levar à defesa da proteção radical da natureza, ou de uma perspectiva tecnicista que considera a natureza como um instrumento a ser manipulado. No primeiro posicionamento, somos vistos como vilões, no segundo como salvadores, mas ambos têm levado a visões dicotômicas e irreais de nossa capacidade de salvaguardar aquilo que, nessas visões, não nos constitui, apenas nos sustenta. Então, se o social não está pronto e descreve simplesmente uma *associação* momentânea de atores que, interconectados, conseguem transformar algo no mundo vivido, o problema que se coloca é menos o de definir como vamos proteger ou dominar a natureza e mais em como vamos coabitar este planeta de forma que as relações que estabelecemos com os "outros" (humanos e não humanos) não os inviabilizem. Para compreender isso, um dos caminhos é indagar sobre as variáveis que engendram essa visão dual, dicotômica e no limite, competitiva, entre humanos e natureza.

Outro pressuposto básico dos ESCT que sustenta a análise aqui empreendida, defende que não bastam apenas ideias-racionalidades para produzir sociedades e gerar realidades compartilhadas. Além destas são indispensáveis os meios materiais para sua operacionalização. Para solidificar tal argumento, os ESCT têm destacado o papel dos objetos e estruturas (humanas e não humanas) nessa produção social. Argumenta-se que para que as ideias sobre o mundo "viajem" até o cotidiano das pessoas, famílias, entidades e fenômenos naturais são necessários os meios materiais que viabilizem seu transporte. Quanto mais desenvolvidos e eficientes forem esses "transportadores de ideias" mais fortes e capilarizadas elas serão fazendo com que a "roda gire" na direção

das ideias e princípios preponderantes (Butler *et al.*, 2003; Haraway, 1993, 1995; Haraway; Azerêdo, 2011; Haraway; Kunzru, 2009).

Como veremos adiante, os meios materiais (transportadores de ideias) necessários para consolidar as ideias que cimentaram a competição como pilar social, inclusive dentro da subjetividade humana, só surgiram no âmbito das sociedades tidas como modernas. E foi a associação específica entre humanos, suas ideias e coisas, bem como as entidades naturais emuladas nessas sociedades, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, que alterou expressivamente as relações entre natureza e humanidade produzindo fenômenos *sociais* tão exuberantes quanto sinistros, a exemplo da revolução industrial, da penicilina, dos anticoncepcionais, da bossa nova, do carnaval, do fascismo, dos genocídios indígenas, das guerras nucleares e do aquecimento global.

Os diferentes cenários sociais ora cooperativos ora competitivos preponderantemente engendrados pelas sociedades pré-modernas e modernas foram produzidos, portanto, não somente pelas ideias e práticas humanas de cada período, mas também pelas materialidades produzidas por humanos tanto quanto por não humanos. Quais foram essas materialidades e racionalidades e como elas interagiram para organizar diferentes padrões societários que, num processo dialético, traduzem e produzem diferentes tipos de interações entre natureza e humanidade é o que discutiremos no próximo item.

4 Conflito e cooperação nas civilizações pré-modernas e modernas: a conexão entre ideias e práticas em perspectiva

O argumento central desta seção está baseado nas observações de Horkheimer (1976), Kesslerling (1992), Elias (1994) e Zaffaroni (2011) sobre a influência do pensamento científico e filosófico nos valores e práticas das sociedades pré-modernas e modernas. Embora as relações de conflito e cooperação não tenham sido a preocupação central, percebe-se claramente que, para esses autores, ambas as civilizações foram/são sustentadas por modelos paradigmáticos distintos no que tange as relações entre os humanos e entre esses e a natureza.

Conforme já visto, enquanto as civilizações “pré-modernas” eram norteadas pelo princípio da cooperação, as civilizações ditas “modernas” se orientam preponderantemente pelo princípio da competição. Na sequência, nos propomos a retomar, organizar e aprofundar as reflexões realizadas por esses autores. A análise será efetuada sob três eixos gerais de influência⁷: i) as cosmogonias e cosmologias; ii) as materialidades engendradas nos padrões de interações humanos-natureza e; iii) os padrões de racionalidade preponderantes.

4.1 As cosmogonias e cosmologias dos “pré-modernos” e dos “modernos”

Um atributo comum dos grandes sistemas societários, independentemente de suas localizações geográficas ou períodos de desenvolvimento cultural, é a elaboração de cosmogonias e cosmologias que interpretam a criação do universo, sua história, sua estrutura e sua dinâmica. Para o mundo ocidental, as cosmogonias mais influentes foram aquelas de origem grega e judaico-cristã. A primeira, descrita pelo filósofo Robert Lenoble (1969, p. 35) como de "natureza mágica" em contraposição a uma "natureza racional", se refere aos mitos de origem grega que influenciaram a cultura, as artes e a literatura moderna. A segunda, talvez mais influente que a anterior, corresponde aos mitos de origem do universo e de "criação" descritos no livro de Gênesis, da Bíblia. Vejamos, então, como essas cosmogonias se imbricam nos tipos de relações estabelecidos entre humanos e natureza.

Para a civilização grega pré-moderna, homem, natureza e demais seres (dentre eles os deuses, gigantes, monstros e feiticeiras) pertenciam a um todo inseparável. Nada existia fora da natureza e imperava a soberania dos deuses mitológicos, que regiam o “cosmos” como uma grande e sincrônica sinfonia. Os deuses, entretanto, eram figuras humanas imortais que podiam inclusive procriar com os humanos e gerar descendentes “mestiços”. A terra era dividida entre a morada dos mortais e dos imortais. Os deuses

⁷ A opção pela separação da análise em três eixos de influência social consiste, novamente, em uma mera opção didático-pedagógica. Como é sabido, a realidade é muito mais imbricada, interativa e sobreposta do que nossas análises podem capturar e, na medida do possível, buscamos fazer as correlações indispensáveis à compreensão do leitor.

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

controlavam os fenômenos naturais (chuva, sol, tempestades, estações do ano etc.) e também aqueles mais subjetivos, ligados aos sentimentos humanos, a exemplo da paixão, da ira e do amor. Supunha-se que a aurora, o sol e a lua levantavam-se todos os dias no oceano, em sua parte oriental, e atravessavam o ar oferecendo luz aos deuses e aos humanos (Bulfinch, 2001). A causalidade mágica é que regia as relações dos humanos entre si, bem como as suas relações com os fenômenos naturais. A ideia de uma natureza externa aos humanos e suas práticas, não existia. Como explica Lenoble (1969, p. 45), “no seio de uma Natureza que possui vida e consciência, as vontades dos homens e as das coisas entrecruzam-se numa rede inextricável”.

Na Idade Média, a cosmogonia começa a se transformar na esteira da penetração da tradição bíblica de origem oriental. Para o cristianismo, o mundo tem um início e um fim e não surgiu espontaneamente. Existe um criador que, entretanto, não faz parte do mundo e não reside na natureza. Ele gerou o planeta, a natureza e, por fim, os humanos à sua imagem e semelhança. Rompe-se, assim, a cosmogonia grega de que nada existia fora da natureza, alterando a imagem desta que passa a ser vista fora da humanidade. Simultaneamente, estabelece-se a hierarquia: Deus, humanos, não humanos e, com isso, as bases para uma interação menos simbiótica entre os dois últimos. Como consequência, altera-se igualmente a imagem da natureza dentro dos humanos, que passam a se ver como superiores a ela (Kesserling, 1992; Lenoble, 1969).

É nesse íterim que a composição do grau de influência dos princípios cooperativos e competitivos nas relações dos humanos com a natureza começa a se alterar. Sob influência do pensamento judaico-cristão, cooperação e solidariedade entre humanos e não humanos perdem espaço. Se eu não sou a natureza e ela existe para me servir, se eu fui concebido à imagem e semelhança de Deus para povoar este mundo, tendo a natureza como minha fonte de recursos, não preciso cooperar com aquilo que existe para me servir, essa é a lógica subjetiva. E é assim que o paradigma cristão lança as bases para uma definitiva separação humano e natureza que, entretanto, irá se consolidar somente com a racionalidade e as práticas forjadas no bojo do paradigma moderno.

Sob inspiração da cosmologia judaico-cristã medieval, a Idade Moderna pode ser dividida em duas fases distintas (Kesserling, 1992; Lenoble, 1969). Na primeira, Deus

permanecia como instância suprema e exterior à natureza. A ideia de que Deus não somente criou o mundo, mas continuava transformando-o sempre que necessário era disseminada de forma expressiva. Kesselring (1992, p. 26) exemplifica essa influência destacando uma citação de Isaac Newton, para quem “Deus deveria, de vez em quando, repor os planetas em suas trajetórias, quando perdessem o seu impulso”. Na segunda fase da modernidade, a ideia-força de um Deus soberano e criador perde expressão, mas permanece a suposição teológica de um determinismo geral e contínuo que, entretanto, é transferido de um Deus criador para as leis naturais, recém descobertas pela ciência.

Aqui, principia o "escalonamento cronológico das formas mentais", descrito por Lenoble como o período da "natureza racional", isto é, a natureza vista e praticada sob o prisma da lógica e da tecnociência (Lenoble, 1969, p. 38). É nessa segunda fase que o princípio da competição encontra o caldo de ingredientes completo para seu crescimento e capilarização, a saber: a racionalidade mecanicista e instrumental, as grandes invenções tecnológicas e as práticas da tecnociência. Abre-se, assim, o abismo definitivo entre humanos e natureza, processo que será investigado na sequência.

4.2 A materialidade nos “modernos”

Segundo Kesselring (1992), um dos sintomas da cisão entre humano e natureza é a divisão cartesiana do mundo em duas partes: o mundo dos corpos materiais e o mundo do pensamento. O autor ressalta que as bases para essa cisão foram sendo organizadas desde o século XIII, com os escritos de Nicolò Cuzano (1401-1464), que já vislumbrava a “nova ciência”. Com o propósito geral de medir e pesar coisas que não se acreditava, até então, poder fazê-lo, a exemplo do movimento dos corpos celestiais, do caráter humano, da saúde, da doença e até da prudência e da ingenuidade, Cuzano, quase um século e meio antes de Galileu, esboçou um programa da ciência natural moderna.

Mas é com Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630) e Galileu (1564-1642) que as ciências modernas se estruturam e se estabelecem. Como é sabido, a publicação de Copérnico, em 1543, sobre o movimento e trajetória dos planetas em torno do sol teve um impacto decisivo sobre a imagem dos humanos em relação ao universo. Contrariando as afirmações de Aristóteles, para quem a terra estava parada e ao redor dela orbitavam

os demais astros do sistema solar (geocentrismo), Copérnico elaborou a teoria do heliocentrismo que colocava o sol, e não o planeta terra, no centro do universo e atribuía movimento aos planetas. Pela impossibilidade de ser visualizada, inicialmente, a teoria heliocêntrica foi aceita como uma simples teoria matemática que simplificava os cálculos das órbitas dos planetas, mas não correspondia à realidade. A despeito disso, Kepler, tomou o heliocentrismo como realidade e elaborou três das leis mais fundamentais da astrofísica (Leis de Kepler) criando as bases para a Lei da Gravitação Universal de Isaac Newton (Bryson, 2005; Kesserling, 1992).

Mas foi somente com Galileu Galilei que o heliocentrismo ganhou notoriedade. O cientista conseguiu essa façanha porque demonstrou o fenômeno por meio de um telescópio refrator, até então inexistente. Ao ficar sabendo da invenção da luneta – patenteada em 1608 pelo holandês Hans Lippershey – e entendendo como o instrumento funcionava, Galilei construiu o seu próprio instrumento utilizando-o, pela primeira vez, para observar o céu. Por ter afirmado e comprovado publicamente que a Terra se move em torno do Sol e não o contrário, Galileu foi preso, julgado pelos tribunais da Inquisição e condenado à prisão perpétua. Com os extraordinários avanços tecnológicos obtidos, principalmente pelas indústrias de metais e de vidro, o telescópio de Galilei foi sendo aperfeiçoado durante o século XVIII para atender mais e mais às especificações e exigências dos astrônomos. Esse expressivo progresso na base material do conhecimento científico seria uma das características marcantes do século XIX (Rosa, 2002).

A comprovação do heliocentrismo transformou de forma irreversível a imagem dos humanos sobre si e sobre o universo e foi um dos grandes golpes infligidos contra as crenças medievais, acelerando o fim da Idade Média (Kesserlin 1992; Lenoble, 1969). Entretanto, essa constatação não teria sido possível sem a materialidade fornecida pelo telescópio refrator, notadamente um dos grandes transportadores das ideias que alicerçaram a ciência moderna e viriam a pavimentar as sociedades da competição.

Contemporâneo de Galileu e Kepler, René Descartes (1596-1650), considerado o pai do racionalismo, instituiu a dúvida como princípio do método científico. Embora para ele só existisse aquilo que podia ser provado, continuava acreditando que Deus criou o universo como uma “máquina” perfeita. Dentre os principais fundamentos do método

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

cartesiano (método de pesquisa por ele sistematizado) constavam as separações mente/corpo, mente/matéria e homem/natureza. Para Descartes, esses elementos, apesar de aparentados, eram separados por princípios e constituições materiais diferentes: o mundo dos pensamentos e o mundo dos objetos. Ainda hoje, as palavras cartesianismo e cartesiano são usadas como sinônimo de pensamento objetivo e matemático, que pressupõe as separações acima descritas. O surgimento da geometria analítica, do método cartesiano, somado às descobertas de Copérnico, Kepler e Galilei, possibilitaram a elaboração da Lei da Gravitação Universal de Isaac Newton (1642-1727).

Considerado o cientista de maior impacto da história da ciência, Newton fundamentou a mecânica clássica, sem a qual seria impossível o mundo material tal como o vivenciamos hoje. Suas fórmulas matemáticas e estudos sobre a refração da luz e leis da dinâmica e da gravitação universal revolucionaram a materialidade do mundo no qual vivemos. As leis da mecânica formuladas por Newton possibilitaram tanto a projeção de edifícios, carros, bicicletas, aviões, armas nucleares e grandes estruturas de transmissão de energia elétrica quanto o entendimento da origem das marés, do movimento da lua, dos planetas e de outros corpos celestes. Adicionalmente, suas descobertas sobre o fenômeno da gravidade e a ciência óptica, tornaram possível colocar satélites em órbita. Também a projeção de televisores, computadores, telefones celulares entre outros objetos de comunicação seriam impossíveis sem suas descobertas. Enfim, quase todas as técnicas e tecnologias humanas usadas hoje, envolvem princípios e ideias newtonianas.

Segundo Neil deGrasse Tyson, um dos mais renomados astrofísicos da atualidade, suas descobertas possibilitaram que a civilização fizesse a transição da natureza como um lugar místico, para um lugar potencialmente conhecido por meio das leis da física, de forma a prever o comportamento da própria natureza (HÁ 370 [...], 2013). Para Newton, a função da ciência era descobrir as leis universais e enunciá-las. Por trás desse pressuposto básico seguia implícita a ideia, hegemônica à época, de que o homem deveria controlar a natureza para alavancar o progresso humano. Nesse sentido, a melhor forma de dominar a natureza consistia em conhecê-la, e a ciência representa o melhor instrumento para cumprir essa função. Na opinião de Tyson, a Revolução Industrial não

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

teria sido possível sem a transição da mentalidade mística para a mentalidade racional ocorrida na esteira das suas descobertas.

Assim, tanto as ideias quanto as materialidades necessárias para fundamentar o mundo ocidental moderno já estavam estruturadas, grosso modo, em meados do século XVIII. Mas foram a filosofia transcendental de Kant e Hegel (final Século XVIII), a teoria evolutiva de Charles Darwin (Século XIX) e as descobertas de Sigmund Freud (1856-1939), no campo da subjetividade humana, que completaram o quadro de referências do conjunto de circunstâncias e elementos teórico-filosóficos que legitimaram, no campo conceitual-subjetivo, o princípio da competição como um dos pilares das sociedades modernas. Isso é o que discutiremos a seguir, analisando os tipos de entendimento do mundo preponderantes nas sociedades pré-modernas e modernas.

4.3 A razão dos “pré-modernos” e dos “modernos”

Para os gregos antigos imperava a ideia de que as coisas existiam porque precisavam existir, nada era possível fora da natureza e a terra era o centro de tudo e, inclusive, a morada dos deuses. Kesslerling (1992) explica que o princípio do movimento e repouso inerente a todas as coisas era expressado no conceito de *physis* e, graças a esse movimento, cada ser estava no seu exato lugar natural. O paradigma da *physis* era a “vida orgânica”. Essa noção sustentava o uso do paradigma da *physis* pelos filósofos gregos, quando tratavam do Estado ou do cosmos visto na sua imagem arquetípica como um organismo. Nessa cosmovisão, a natureza era tida como um processo circular e eterno. Não havia criador da natureza porque ela mesma constituía-se no princípio criador e gerador. A natureza é a essência e princípio de cada ser singular.

Nos seres vivos, o princípio do movimento era a *psyche*, isto é, a alma. Para Aristóteles, diferente de outros seres, o homem possuía uma alma racional capaz de pensar e planejar suas ações. Compreender a natureza fazia parte da razão humana da mesma forma que pertencia ao humano a possibilidade da ciência. Essa unicidade entre humanos e natureza é rompida, conforme menção anterior, com a chegada da tradição cristã no ocidente. Seu aprofundamento e consolidação se dá, entretanto, com a sobreposição do saber científico à visão de um Deus criador. A partir daí, aperfeiçoa-se o

domínio mecânico da natureza pelo homem. A natureza agora é para ser dominada e a melhor forma de fazer isso é conhecendo-a (Kesslerling, 1992).

De acordo com Elias (1994), é nesse período que a balança nós-eu, começa a pender para eu-nós. O autor emprega ambas as noções para discutir o problema da livre utilização do conceito de indivíduo nas sociedades contemporâneas, como se fosse um conceito onipresente na história da humanidade. Para ele, é característico da estrutura das sociedades modernas mais tardias que as diferenças entre pessoas, isto é, sua identidade-eu, sejam mais valorizadas do que aquilo que elas têm em comum entre si ou com os demais seres ao seu redor, sua identidade-nós. A primeira suplanta a segunda. Como contraponto a essa realidade, existiram as sociedades antigas (pré-modernas) e existem as sociedades não ocidentalizadas, para quem a identidade grupal da pessoa isolada, sua identidade-nós, desempenha um papel demasiado importante na práxis social, comparado ao da identidade-eu, para gerar a necessidade de qualquer conceito universal relativo à pessoa isolada.

Como se pode notar, a análise de Elias (1994) apresenta uma associação direta com a discussão empregada neste artigo no que se refere aos princípios da cooperação e da competição e suas relações com a organização das sociedades pré-modernas e modernas. Ou seja, enquanto o conceito de identidade-nós, se aproximaria mais de valores solidários e cooperativos, próprios das sociedades pré-modernas ou “antigas”, o conceito de identidade-eu guardaria maior correspondência com princípios e valores individualistas e competitivos, típicos da modernidade.

Nessa mesma linha, diversos autores relacionam os princípios da cooperação e competição para tratar de questões correlatas à concepção de Elias. Isto é, a ideia de que houve uma desvalorização do princípio cooperativo (identidade-nós) em detrimento do competitivo (identidade-eu) nas sociedades modernas ocidentais (Horkheimer, 1976; Kesslerling, 1992; Zaffaroni, 2011). Esses autores atribuem a estabilização do princípio competitivo ao surgimento da teoria evolutiva de Charles Darwin (1809 – 1882) e do darwinismo social de Spencer, no final do século XIX. Com esse último autor, os principais fundamentos da teoria evolutiva – as noções de seleção natural, adaptação e competição

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

interespecífica – são transferidos para a análise das estruturas e agrupamentos sociais e a ideia de “sobrevivência do mais apto” ganha status paradigmático.

Horkheimer (1976) relaciona o darwinismo ao processo de dominação dos humanos pelos humanos e destes sobre a natureza apreendida em seu duplo sentido: o da natureza externa ao humano (meio-ambiente) e o da natureza interna ao ser humano (subjetividade individual). Para esse autor, os conceitos darwinistas de adaptação e competição acabaram por gerar uma cultura de autopreservação, na qual cada um é responsável por si – o famoso "salve-se quem puder – e deve ajustar-se às exigências do sistema para se autopreservar e se manter vivo. O resultado desse mecanismo contínuo de “luta pela sobrevivência” e adaptação aos padrões externos, ou impostos de fora, é o triunfo de uma realidade que se confronta com o sujeito (o eu) como algo absoluto e real. Dito de outro modo, os humanos precisam se adaptar ao meio para sobreviver; eles devem trabalhar, ganhar dinheiro, sustentar os filhos, gastar dinheiro e ter sanidade mental se quiserem ter sucesso e, assim, alcançar a felicidade.

Como consequência dessa situação, tem-se de um lado o eu (ego) abstrato, esvaziado de toda substância, exceto de sua tentativa de transformar tudo no céu e na terra em meios para sua preservação, e do outro lado uma natureza esvaziada e degradada a ser um simples material, simples substância a ser dominada, sem qualquer outro propósito de que esse, de sua própria dominação (Horkheimer, 1976, p. 102).

Nesse processo de autoajustamento às exigências externas, não há tempo ou espaço para cultivar o eu ou *self*, porque ele se opõe ao ego, nossa porção autoajustada. Ou seja, não há espaço para ater-se a desvios dos padrões estabelecidos por outrem. Mudar de emprego no auge da carreira, fazer outra faculdade, ser artista, deixar de trabalhar para cuidar dos filhos, contestar, duvidar etc., tornaram-se ações indesejáveis e

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

anômalas. Nossa espontaneidade foi castrada, nosso tempo comercializado, nossas informações pessoais e desejos transformados em mercadoria, ou culpa⁸.

Mas a propósito da abundância dos trabalhos que correlacionam o darwinismo e as grandes descobertas das ciências naturais e exatas ao aprofundamento do princípio competitivo característico da modernidade, foram os teóricos da escola de Frankfurt, entre os quais Horkheimer, que produziram as análises mais ricas e instigantes, por meio da sua crítica da razão instrumental. Esses autores buscaram demonstrar os diferentes elementos e dimensões que compuseram o conceito de razão ao longo da história, desembocando no predomínio de uma forma de racionalidade com um caráter instrumental, alheio aos interesses da vida humana e a serviço do progresso técnico e da sociedade de mercado (Benjamin, 1985, 1991; Horkheimer; Adorno, 1985).

Em *Eclipse da Razão*, no qual desenvolve as bases para consolidação da sua crítica à razão instrumental, Horkheimer (1976) identifica na história das civilizações ocidentais a razão instrumental como um fundamento orientador das práticas humanas. De forma correlata, tal fundamento se manifestou nas correntes filosóficas como conceito estruturante a partir do qual outras categorias, a exemplo das noções de liberdade, justiça e verdade, são derivadas. Dessa forma, Horkheimer observa na história da filosofia um movimento de esvaziamento da razão objetiva (lógica) – que vê a natureza como um objeto de conhecimento – em detrimento de uma razão instrumental (subjetiva). Na razão instrumental, inaugurada com Kant (1724-1804) e o Iluminismo, não existem verdades absolutas. Tudo o que conhecemos, enxergamos, tocamos e sentimos é filtrado pela razão. Tudo é subjetivo já que é nossa mente que filtra, “cria”, a realidade por nós objetivada. Tudo depende de quem vê e como vê, não existe um *a priori* sem o filtro da razão. Já que os humanos são os únicos seres racionais, são eles quem “criam” o mundo.

⁸ Embora o mundo da identidade-eu seja profundamente inibidor, isso não implica dizer que o da identidade-nós seja aquele das virtudes e da espontaneidade. Tampouco se argumenta que o mundo da identidade-nós não está presente nas sociedades modernas; pelo contrário, ambos sempre coexistiram e não se excluem. A questão aqui se resume a demonstrar que as racionalidades, as práticas e materialidades engajadas nas relações regidas sob a preponderância de um princípio sobre o outro resultam no tipo de relações estabelecidas entre humanos e natureza nos períodos pré-modernos e modernos.

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

A história do planeta terra é a história dos humanos. Estes são os únicos sujeitos de direitos, porque são os únicos capazes de pensar sobre si e sobre a natureza e, portanto, os únicos capazes de aniquilá-la ou de impedir que a natureza sofra maus tratos. Assim, a dominam e a manipulam para o seu benefício (Horkheimer, 1976).

O cerne da crítica à razão instrumental argumenta que esse tipo de racionalidade, embora subjetiva, continua a ser operada, em última análise, pelo método científico. É esse método que dita as formas de absorção da realidade, que pré-seleciona o que deve ser conhecido, enunciado e tratado como verdadeiro. Quem nunca ouviu a expressão “estudos científicos comprovam...”? Na razão instrumental, ainda que o conhecimento seja tido como subjetivo, ele é operacionalizado através de metodologias objetivas pré-definidas (pelos cientistas), que enquadram a realidade a partir de sujeitos e objetos (jornais, cinema, textos científicos, internet etc.) arbitrários. Assim, tudo o que conhecemos e achamos que devemos conhecer é reduzido à categoria de objeto do conhecimento, a algo que está fora de nós, pronto para ser desvendado e manipulado. A vida foi reduzida ao *status* de fato catalogável. O resultado dessa racionalidade é uma instrumentalização da vida a partir de um sistema racional, imposto por uma elite, que se alastra e irradia para todos os campos da coletividade humana tornando-se o axioma principal da conduta e da ética (Horkheimer, 1976).

Para Horkheimer (1976, p. 97), o positivismo resultante das “luzes” caracteriza-se por essa racionalidade formal e instrumental – que tenta “reduzir tudo a um mero instrumento” cujo único critério de verdade é seu valor operativo, ou seja, sua função na dominação dos humanos (pelos humanos) e da natureza. Com ela, o princípio de dominação tornou-se o cerne da civilização. A natureza (interna e externa aos humanos), nesse ínterim, perdeu seu caráter aterrorizante, suas qualidades ocultas e sua autonomia. A ironia desse processo, entretanto, é que a história dos esforços humanos para dominar a natureza externa aos humanos tornou-se a história da dominação dos humanos pelos humanos. O mesmo processo racional que transformou a natureza em instrumento a ser dominado, também transformou os humanos em instrumentos de dominação. A referência aqui não diz respeito exclusivamente à dominação de humanos sobre outros

humanos, mas, sobretudo, a autodominação. A racionalidade instrumental viabilizou o autoadestramento, o autoajuste e a autorrepressão.

O processo de educação infantil representa o primeiro estágio de penetração da racionalidade instrumental na subjetividade humana. Antes de começar a racionalizar, a criança sabe que deve obedecer para não ser castigada e para ser amada. Não sabe porque, mas sabe que será punida. Então se submete a regras pré-estabelecidas e isso gera desprazer. Horkheimer (1976) explica que quanto mais eficiente e enraizado for esse processo de submissão e desprazer, mais profunda será a hostilidade reprimida, que posteriormente será transformada num ressentimento para com a própria civilização. Ao tornarem-se instrumentos de sua própria dominação, a maior parte dos humanos torna-se incapaz de reagir para salvar-se a si mesmo e à natureza (interna e externa a si).

O conceito freudiano do ego reflete essa dupla história. O ego é a personificação de nossa porção individual, que está dominada, organizada e enquadrada pelos processos que se desdobram a partir da racionalidade instrumental. É aquela substância subjetiva que nos adapta à civilização moderna, que nos adentra e nos coloca dentro do *status quo*, governado pela lógica da autopreservação. Se o ego nos ajusta por um lado, e esse é seu bônus, posto que necessário para o convívio em sociedade, nos oprime por outro. O ego é a subjetivação do princípio da força. É uma das versões modernas da dominação pela violência psicológica. O ego é a personificação do líder da antiguidade. Não precisamos mais de um líder externo, estamos internamente adestrados (Horkheimer, 1976).

O cartunista Charles Monroe Schulz, criador dos personagens Charlie Brown e Snoopy, entre outros, demonstra sagazmente a forma de operação da racionalidade instrumental em um dos episódios da série no qual o personagem Linus explica para Charlie Brown qual é o propósito de ir para escola. O diálogo a seguir entre ambos explicita o argumento de Horkheimer, pois evidencia o processo de autoajustamento de Charlie Brown às regras impostas socialmente, sem, contudo, ocultar os sentimentos de insatisfação, tristeza e impotência que resultam desse processo:

- Qual o problema, Charlie Brown? – pergunta Linus.
- Acabei de receber péssimas notícias. A professora disse que nós vamos ter uma excursão ao museu de arte e eu tenho que tirar A no meu

trabalho, se não eu vou repetir de ano. Porque temos que sofrer toda essa pressão com relação às notas?

– Bom, eu acho que o propósito de ir pra escola é tirar boas notas. Aí você vai para o segundo grau, onde o propósito é estudar mais ainda pra tirar boas notas e poder ir para faculdade. E o propósito de ir pra faculdade é tirar boas notas para poder fazer pós-graduação. E o propósito disso, é você estudar mais e tirar boas notas para ter um emprego e ser bem sucedido. Pra casar e ter filhos para poder mandá-los para escola e tirarem boas notas, para poderem ir para o segundo grau e tirar boas notas, para irem para faculdade e... (Lagerlof, 2016).

Assim, temos a inversão dialética do princípio da dominação, pelo qual o humano se torna ele mesmo instrumento de sua dominação. Quanto mais se proclama a ideia de racionalidade como o grande trunfo da espécie humana, mais fortemente cresce na mente humana o ressentimento consciente e, sobretudo, inconsciente contra a sociedade moderna e seu agente dentro do indivíduo, o ego reprimido. Porque o ego é a personificação da dominação. Horkheimer (1976) argumenta que os impulsos irracionais reprimidos, atuando como uma força autodestrutiva explorada pelos sistemas mais radicais de dominação social, foram o resultado desse processo sobre os indivíduos. Esses impulsos reprimidos extravasam sempre que existe uma brecha, em especial, quando os indivíduos se agrupam. As personalidades fascistas são o ápice desse processo, porque conseguem reunir hordas de sujeitos atraídos todos pelo desejo de satisfazer esses impulsos reprimidos, sob o pretexto de “libertar as massas” e criar cidadãos felizes e libertos. A violência gratuita é uma consequência natural.

As ações de todos esses sujeitos, quando deixados em liberdade, se tornam tão deformadas e terríveis quanto os excessos dos escravos que se tornam tiranos. O poder é uma coisa que eles verdadeiramente respeitam e, portanto, buscam imitar. [...] o superego impotente em sua própria casa [o corpo] torna-se algoz na sociedade (Horkheimer, 1976, p. 122-123).

Para o jurista argentino e defensor da igualdade penal entre humanos e não humanos, Eugenio Zaffaroni (2011), é também com Kant e o Iluminismo que a racionalidade é reforçada enquanto um atributo exclusivo dos humanos. Em Kant, somos os únicos portadores de direitos e cabe a nós neutralizar os possíveis danos sobre nossa

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

espécie e as demais. A ausência da razão nos demais entes naturais os torna incapazes de olhar para si mesmos e para a natureza e, portanto, incapazes de agir sobre o bem comum. Para ele, a teleologia hegeliana reforça o racionalismo Kantiano e o aprofunda no campo jurídico. A teoria do espírito humano de Hegel não só fortalece as desigualdades entre humanos e natureza como legitima o avanço da dominação humana.

Em Hegel (1770-1831), o Estado assume a tarefa de articular a concretização da liberdade particular (resguardando a propriedade privada) com o sucesso da coletividade, cujos limites externos seriam as fronteiras dos Estados-nações, agora autorizados a empreender todos os meios necessários para sua expansão e manutenção. A justificativa consiste em manter o bem estar individual de seus cidadãos. Essa ideologia, notadamente elitista, não só reforça o antropocentrismo como também legitima as empreitadas colonialistas e pós-colonialistas europeias, além da desigualdade entre países centrais e marginais. Agora, não somente os entes naturais são menos importantes, mas também os povos, etnias e nações regidos por outras lógicas racionais (Zaffaroni, 2011).

5 As ideias, as materialidades e as práticas na atualidade

Em meados dos anos 1980, Santos (1997), ao analisar o campo teórico da produção do conhecimento científico, já vislumbrava o surgimento de uma ciência pós-moderna, ainda não consolidada, pautada em um paradigma distinto da ciência moderna. Para ele, as evidências da presença do novo paradigma podiam ser percebidas a partir dos seguintes traços principais: i) superação da distinção entre ciências naturais e sociais, com a síntese entre elas sendo catalisada pelas ciências sociais; ii) essa síntese não implica uma ciência unificada nem sequer uma teoria geral; iii) articulação entre o conhecimento local e o total e a superação das especialidades científicas; iv) flexibilização das distinções e barreiras metodológicas entre sujeito e objeto de pesquisa; v) desaparecimento da distinção hierárquica entre conhecimento científico e vulgar, por meio da valoração simétrica de ambos os saberes na produção do conhecimento.

Uma rápida olhada para o panorama da produção do conhecimento científico atual nos permite corroborar as observações de Santos. Ao que parece, quando

vislumbrava um novo paradigma com as características supracitadas, ele estava apontando suas lentes de análise para os ESCT. Contudo, seria somente em 2006 que os ESCT ganhariam maturidade para configurar um programa de estudos estruturado e fundamentado não somente em um ou mais dos pressupostos elencados por Santos, mas por todos. Considerado o texto fundador mais importante de todos, a introdução da coletânea *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically* (Henare, Holbraad; Wastel, 2006) introduziu o termo “virada ontológica” (VO) para caracterizar as bases filosóficas que singularizam tais estudos.

Entre outras especificidades, os pesquisadores da VO advogam pela introdução dos saberes e métodos de obtenção de conhecimento não ocidentais entre as variáveis capazes de produzir ciência. O filósofo Levy Bryant (2011) explica que os estudos sob esse enfoque desafiam o paradigma moderno na medida em que deixam de tratá-lo como um problema epistemológico, isto é, uma questão que presume que é o conhecimento humano ocidental sobre o mundo que define o mundo – por exemplo, antropólogos “conhecem” as populações nativas que estudam e, portanto, estão mais habilitados a falar por elas – para tratá-lo como uma questão ontológica – isto é, os nativos devem falar por eles mesmos; ao antropólogo cabe a investigação direta desses sujeitos para absorver, em seus próprios termos, o tipo de contribuição que eles lhe oferecem.

O argumento central é que, aproximadamente, até o final do século XX, a maior parte das ciências sociais tendia a impor seus modelos teóricos particulares (estruturalismo, hermenêutica, materialismo histórico, entre outros) como marco de análise para o entendimento do ponto de vista dos investigados. No âmbito da antropologia – disciplina que originou o programa de estudos da VO –, tais análises demonstraram a preponderância da prática de projeção do ponto de vista ocidental para explicar o ponto de vista dos nativos e, conseqüentemente, o ocultamento de questões e preocupações dos nativos elencadas em seus próprios termos. Ou seja, pensando estar a “dar voz” aos nativos, os antropólogos estavam “dando voz” a questões nativas que eles interpretavam como importantes e fundamentais.

Para contornar o problema e evitar cair nessa “armadilha narcísica” conceitual de reproduzir-se a si mesmo pensando estar visibilizando outrem, os autores da VO têm

buscado alternativas metodológicas para que seus informantes pautem o debate nos seus próprios termos, ainda que isso signifique desestabilizar as premissas teóricas básicas das ciências sociais a respeito do que deve e do que é mais adequado falar sobre eles. Nesse sentido, por mais bem-intencionado que seja o pesquisador que tenta traduzir seus interlocutores para o mundo ocidental, o máximo que ele pode fazer é ser sincero e admitir que está descrevendo-os em seus próprios termos. Para Viveiros de Castro (2014, p. 14), um dos expoentes desse enfoque, isso significa levar os informantes “mais a sério”, respeitando o que eles têm a dizer sobre eles mesmos e o seu mundo.

E, se nas últimas décadas, o ambiente acadêmico vem sendo alimentado com essa forma renovada de fazer ciência, esse novo estado de coisas (ideias, materialidades e práticas) produzidas tornou todas as fronteiras do conhecimento mais permeáveis e acessíveis a esses “outros”. A virada ontológica abre caminho para, nesse ambiente contemporâneo sombrio que nos confronta com “o fim do mundo” (Viveiros de Castro, 2015) – isto é, um mundo consumido por catástrofes ecológicas, aquecimento global e outras ameaças de grandes proporções, incluindo o retorno de algumas que já se acreditava superadas, a exemplo do fascismo e das ameaças atômicas –, aprendermos com as pessoas cujo mundo já acabou há muito tempo.

[...] pensemos nos ameríndios, cujo mundo acabou há cinco séculos, tendo a sua população caído para cerca de 5% da população pré-colombiana em 150 anos, os ameríndios que, no entanto, conseguiram aguentar e aprenderam a viver num mundo que já não é o seu mundo "tal como o conheciam". Em breve seremos todos ameríndios. Vamos ver o que eles nos podem ensinar em matéria de apocalipse (Viveiros de Castro, 2014, p. 6, tradução própria).

Esse novo estado de coisas, cujo debate tem sido operado pelas populações originárias, evidentemente, contrapõe-se ao corolário da modernidade. Essas populações que, para emprestar o termo de Bruno Latour (2008), “jamais foram modernas”, seguem se insurgindo, mas agora com aliados mais abertamente críticos às premissas que lhe subjazem. Se antes tais aliados agiam como porta-vozes das pautas nativas, hoje, a proposta é abrir espaço para que os nativos (trans)portem suas próprias pautas. O

universo literário já está repleto de algumas delas, que vêm impulsionando profícuos debates no âmbito das ciências, filosofia, literatura e da política.

Entre as mais influentes estão o livro relatado por David Copenawa e redigido por Bruce Albert, intitulado *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (Copenawa; Albert, 2019), que desde sua publicação em francês no ano de 2010, além de obter ampla receptividade entre o público, se tornou um literatura obrigatória para cientistas sociais interessados no pensamento não moderno. Para Viveiros de Castro (2015, p. 33), a obra *A Queda do Céu* teve a capacidade de "abrir uma fenda na muralha dialógica erguida entre índios e brancos"; ademais, o livro "será um divisor de águas, na relação intelectual e política entre índios e não índios nas Américas" (Viveiros de Castro, 2015, p. 26).

David Copenawa é hoje reconhecido internacionalmente como embaixador do povo Yanomami e uma das vozes mais contundentes e poderosas que se manifesta contra a destruição da floresta Amazônica e dos seus povos. Por 25 anos liderou uma campanha nacional e internacional para garantir os direitos à terra Yanomami, conseguindo, dessa forma, reconhecimento internacional. Como consequência disso, o território Yanomami, que se estende do Brasil à Venezuela, foi reconhecido e demarcado pelo governo brasileiro em 1992 e representa a maior área de floresta tropical sob controle indígena do mundo, porém sob constantes ameaças.

Outro expoente entre os porta-vozes das cosmogonias e pautas políticas não modernas é o líder indigenista, escritor, ambientalista, filósofo, poeta, escritor e doutor *honoris causa* pelas Universidades Federais de Minas Gerais (UFMG), Juiz de Fora (UFJF) e de Brasília (UNB), Ailton Krenak. Ele se destaca no cenário nacional como uma liderança histórica que exerceu um papel crucial na conquista dos Direitos Indígenas na Constituinte de 1988, além de ajudar a fundar a Aliança pelos Povos Indígenas (1988) e a Aliança pelos Povos da Floresta (1989). Em 2019, seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* se tornou um best-seller do maior evento literário do Brasil, a FLIP (Festa Literária Internacional de Paraty), ficando em terceiro lugar entre as obras mais vendidas daquela edição. Em 2022 foi a vez de *Futuro Ancestral*, que ocupou o quarto lugar da lista (Os dez [...], 2022). Em 2020, conquistou o Prêmio de Intelectual do Ano concedido pela União Brasileira dos Escritores (Líder indígena [...], 2020). As palavras de Krenak sobre a lógica

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza
Andreza Martins

coletiva e solidária ameríndia e sobre outras formas de ver e se relacionar com o mundo têm alcançado um público bastante diverso.

Com efeito, não é novidade que a literatura não moderna – incluindo toda uma geração de autores ameríndios não comentados aqui, bem como aqueles pertencentes aos povos originários africanos e orientais – têm suscitado debates e práticas expressivas no campo da política. No Brasil, não podemos deixar de grifar a recente criação, pelo novo governo empossado em 2023, do Ministério dos Povos Originários cuja chefia, pela primeira vez na história do país, foi destinada a uma representante da causa. A Ministra Sônia Guajajara é uma importante liderança indígena. Em 2018, foi a primeira indígena a compor uma chapa presidencial no Brasil. Em 2022, foi considerada uma das 100 pessoas mais influentes do mundo no ranking da Revista Time (Pioneers [...], 2022) e, em 2023, se elegeu deputada federal por São Paulo, sendo a primeira indígena a ocupar esse cargo nesse estado.

No que se refere aos avanços internacionais, no sentido de caminhar em direção ao resgate da lógica cooperativa nas relações sociais, Zaffaroni (2011) problematiza as relações entre humano e natureza no direito constitucional para demonstrar que um outro paradigma pautado nos princípios da igualdade (entre todos os seres) e na cooperação já é uma realidade nas Constituições do Equador (2009) e da Bolívia (2008). Nesses países, através do reconhecimento dos direitos coletivos se chegou à proclamação dos direitos da natureza, denominada *Pachamama* (*Mãe Terra*, em português). *Pachamama*, nessas constituições, é reconhecida como titular e, portanto, sujeito de direitos legítimos e opera como continente dos demais direitos. Com efeito, a inclusão de entes não humanos (animais, plantas, montanhas, rios etc.) no rol de entidades que ocupam hoje, dentro do direito constitucional, a posição de sujeitos de direito, constitui um forte argumento em prol da negação da racionalidade instrumental.

Nessa mesma direção, mas avançando a partir, e não ao largo, da lógica moderna, um dos principais teóricos da pós-modernidade, o filósofo e sociólogo francês Mafessoli (2014) afirma que o racionalismo moderno estaria fadado ao fracasso. Para ele, o novo paradigma pós-moderno carrega em seu cerne novas modalidades de generosidade e solidariedade que, aos poucos, vêm ganhando espaço na racionalidade ocidental.

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

Vivemos um período em que formas de organização social e política diferentes estão sendo engendradas não mais a partir de fronteiras territoriais pré-estabelecidas, mas de comunidades ou grupos de base potencializadas pelas facilidades de comunicação, sobretudo pelo contato via internet.

Sobre o campo da política, Mafessoli (2007, p. 09) entende que o modelo de democracia representativa está saturado, na medida em que passa a ser objeto de desconfiança por ir de encontro aos problemas e aspirações sociais contemporâneas. O político passou a “ser visto sob suspeita de corrupção, como um histrião de gesticulação e linguagem estranhas, tendo como sua preocupação essencial ser visto na mídia”. Também a ideia de lideranças que representam conjuntos massificados de cidadãos em grandes entidades como um Estado-nação vem sendo corroída. Para o autor, "a coisa pública, pode ser administrada de outra forma. O destino comum das múltiplas tribos que compõem um país pode ser encarado de forma diferente, numa coesão que não é uniforme” (2022, tradução própria).

É o primado da subjetividade de massa que tende a se contrapor à subjetividade individual, própria da representação democrática. Mafessoli cunhou o termo *tribalismo* para fazer referência tanto ao novo paradigma comunitário, próprio da pós-modernidade, quanto para ser usado como categoria de análise. O novo vetor do futuro será a cultura dos sentimentos que, entretanto, ainda está sendo consolidada. Como contraponto à hegemonia da racionalidade instrumental e das universidades enquanto centros do saber, a cultura dos sentimentos, outrora reacionária, se coloca como eixo social estruturante. No ideal comunitário existem categorias, a exemplo das emoções, da solidariedade e dos afetos, que não são racionais e influenciam decisivamente o modo como as sociedades se estruturam. A economia nesse modelo, ainda em fundação, se coloca como uma parte da vida e não como seu eixo central (Mafessoli, 2007.)

6 Considerações finais

Enquanto os saberes e práticas não modernas penetram através das brechas e fissuras, isto é, pelos espaços desocupados ou, no limite, deixados mesmo “à míngua”

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

pelo paradigma moderno, a pós-modernidade apresenta-se como uma superação possível desse último. A despeito disso, ambas as perspectivas convergem para a ideia de que o princípio competitivo deve perder fôlego enquanto pilar societário em favor da cooperação e da solidariedade. Não se trata de negar a presença da competição e do conflito, mas de assumir que os sentimentos irracionais e valores imateriais associados às emoções, aos laços de afetividade, à solidariedade e ao prazer vêm, na atualidade, ganhando espaço e influenciando cada vez mais, as escolhas individuais. Mesmo pessoas e grupos menos favorecidos do ponto de vista material estão atentando, mais e mais, para questões ambientais e para a necessidade de se engajarem em ações coletivas pautadas pela empatia, solidariedade e pelo respeito às diferenças. Sem dúvidas, uma inovação conceitual em relação à abordagem instrumental que pressupunha que as relações e escolhas individuais eram soberanas, mesmo quando emanadas de ações coletivas.

Para evitar mal-entendidos, vale sublinhar, no caso de os leitores estarem contrariados diante dos descompassos existentes entre as formulações efetuadas até aqui – atentando para a emergência tanto de uma lógica coletivista/cooperativa quanto de uma lógica tribalista pós-moderna – e os eventos sócio-políticos recentes que apontam mais para a supremacia dos “impulsos irracionais reprimidos” de Horkheimer (1976), que não se trata de apontar quem está certo ou errado. Naturalmente, nosso papel aqui é o de destacar que a História e os eventos políticos não acontecem de forma linear e evolutiva, mas por intermédio de avanços e recuos e da convivência de modelos sociais distintos, o que torna difícil ou mesmo impossível predizer qual paradigma reúne mais e melhores atributos para se tornar hegemônico. Dito de outra forma, os princípios do conflito e da cooperação não necessariamente implicam na superação de um pelo outro, com grandes chances de que a busca do equilíbrio entre ambos represente a principal tendência societária.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: [s.n.], 2007.

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Grifos, 2010. p. 25-51.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 7, p. 175-201, 2005.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas (vol. I)*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas (vol. III)*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 103-149.

BOBBIO, Norberto. *Igualdade e liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BONCINELLI, Edoardo. Ética, fetiche. *Lo Sguardo*, [s.l.], n. 8, p. 61-74, 2012.

BRYANT, Levi R. *The democracy of objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press; University of Michigan Library, 2011.

BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: história de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

BUTLER, Judith et al. *Critical intellectuals on writing*. New York: State of University New York Press, 2003.

ELIAS, Norbert. Mudanças na balança nós-eu. In: ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 127-193.

FOLEY, Robert. O que são os seres humanos? In: FOLEY, Robert. *Os humanos antes da humanidade: uma perspectiva evolucionista*. São Paulo: Editora UNESP, 2003. p. 51-69.

HÁ 370 anos nascia Isaac Newton, o maior cientista de todos. *Portal Terra Notícias*, [s.l.], 4 jan. 2013. Disponível em: <https://acesse.one/doH45>. Acesso em: 15 maio 2023.

HARAWAY, Donna. O humano numa paisagem pós-humana. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2, p. 277-292, 1993.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

HARAWAY, Donna; AZERÊDO, Sandra. Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo. In: MACIEL, Maria Esther (ed.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. p. 389-417.

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HEGEL, George William Friedrich. Fragmentos sobre a História universal. In: WEFFORT, Francisco. et al. *Os Clássicos da política*. São Paulo: Editora Ática, 1996. v. 2. p. 135-148.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. New York: Routledge, 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HORKHEIMER, Max. A revolta da natureza. In: HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976. p. 103-138.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

KESSERLING, Thomas. O conceito de natureza na história do pensamento ocidental. *Ciência e Ambiente*, Santa Maria: UFSM, v. III, n. 5, p. 19-39, jul./dez. 1992.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 2019.

LAW, John; SINGLETON, Vicky. Performing technology's stories: on social constructivism, performance, and performativity. *Technology and culture*, Lancaster, v. 41, n. 4, p. 765-775, 2000.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008a.

LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del ator-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008b.

LATOUR, Bruno. When things strike back: a possible contribution of “science studies” to the social sciences. *The British Journal of Sociology*, London, v. 51, n. 1, p. 105-123, 2000.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade a fora*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1969.

LÍDER INDÍGENA Ailton Krenak vence prêmio Juca Pato de intelectual do ano. *Folha de São Paulo (online)*. 22 set. 2020. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/09/lider-indigena-ailton-krenak-vence-premio-juca-pato-de-intelectual-do-ano.shtml> . Acesso em: 5 setembro 2023.

LINUS E CHARLIE BROWN: o propósito de ir para a escola. Fragmento de animação por Lawrence Lagerlof. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (57 seg.). Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=pKRtRvMvTEI>. Acesso: 8 maio 2023.

LOCKE, John. Da propriedade. In: LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 45-54.

MAFFESOLI, Michel. *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *A política moderna não tem mais sentido*. [Entrevista cedida a] Instituto Humanitas Unisinos. [S.l.], abr. 2014. Disponível em:

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/530525-a-politica-moderna-nao-tem-mais-sentido-entrevista-especial-com-michel-maffesoli>. Acesso: 01 ago. 2014.

MAFFESOLI, Michel. *Le pouvoir n'est pas irrigué par la puissance populaire* [Entrevista cedida a] Front Populaire. Levallois-Perret, 09 abr. 2022. Disponível em:

https://frontpopulaire.fr/culture/contents/michel-maffesoli-le-pouvoir-nest-plus-irrigue-par-la-puissance-populaire_co5842154. Acesso: 30 maio 2022.

MARX, Karl. *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MONTESINOS GILBERT, Toni. *Copérnico y Kepler: vida, pensamiento y obra*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 2008.

OS DEZ autores que mais venderam livros durante a FLIP 2022. *Veja Rio*, Rio de Janeiro, 28 nov. 2022. Disponível em: OS DEZ autores que mais venderam livros durante a FLIP 2022

Acesso: 20 maio 2023.

PIONEERS. Time 100: most influential people 2022. [S.l.]: Time, 2022. Disponível em:

<https://vejario.abril.com.br/cidade/os-dez-autores-que-mais-venderam-livros-durante-a-flip-2022>. Acesso: 23 maio 2023.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança*. 3. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1991.

Nós e os outros: ensaio sobre o conflito e a cooperação e suas influências sobre os padrões de interação humanos-natureza

Andreza Martins

ROSA, Carlos Augusto de Proença. *História da ciência: da antiguidade ao renascimento científico*. Brasília: FUNAG, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Who is afraid of the ontological wolf? some comments on an ongoing anthropological debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, Cambridge, v. 33, n. 1, p. 2-17, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

WAAL, Frans de. *A era da empatia: lições da natureza para uma sociedade mais gentil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WOOLGAR, Steve; LATOUR, Bruno. *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

SANTOS, Boaventura Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 9. ed. Lisboa: Afrontamento, 1997.

SPENCER, Herbert. *Lei e causa do progresso: a utilidade do anthropomorphismo*. Rio de Janeiro: Laemnent, 1889.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2011.

Recebido em: 19/05/2022

Aprovado em: 31/07/2023

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC
Centro de Ciências Humanas e da Educação - FAED
PerCursos

Volume 24 - Ano 2023
revistapercursos.faed@udesc.br