



<https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/educacao-ambiental-libertadora/>

Educação ambiental libertadora e pluriversal: como educar-nos uns aos outros mediatizados pelo mundo de muitos mundos?

Matheus Henrique da Mota Ferreira[1]

RESUMO: Parafraseando Paulo Freire, queremos propor a hipótese de que uma educação ambiental que possa exceder — sem abandonar — a dimensão crítica e a libertação humanizante deve se pautar pelo princípio de que: ‘agora, diante de conflitos ontológicos, ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: humanos e não-humanos se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo de muitos mundos’. Para chegar a essa hipótese, começamos percorrendo a pedagogia do oprimido de Freire e os princípios de uma educação libertadora, problematizadora e dialógica; seguimos com uma breve exposição do campo da ecologia política, sua história recente e suas relações com a educação ambiental no contexto brasileiro; para então desenvolver os limites desta ecologia política diante da conformação de um cenário contemporâneo de conflitos entre mundos/ontologias, como compreendido pela ontologia política e sua aparentada cosmopolítica. Diante da emergência do pluriverso, ‘o mundo em que caibam muitos mundos’ de que falam os zapatistas, como devem ser reconcebidos o pensamento ecológico e a educação ambiental? Essa é a questão que queremos abrir com este ensaio, no intuito mais de criar uma rede dialógica e problematizadora diante deste desafio, do que de oferecer quaisquer respostas finais.

PALAVRAS-CHAVE: Educação ambiental. Pluriverso. Ecologia política. Ontologia política. Educação libertadora.



Liberatory and pluriversal environmental education: how do we educate each other in communion mediated by the world of many worlds?

ABSTRACT: Paraphrasing Paulo Freire, we want to propose the hypothesis that an environmental education that can exceed — without abandoning — the critical dimension and humanizing liberation must be guided by the principle that: 'given the reality of ontological conflicts, no one educates anyone, just as no one educates themselves: humans and non-humans educate each other in communion, mediated by the world of many worlds'. To arrive at this hypothesis, we begin by going through Freire's pedagogy of the oppressed and the principles of a liberatory, problematizing and dialogical education; we continue with a brief exposition of the field of political ecology, its recent history and its relationship with environmental education; and then develop the limits of this political ecology when faced with the conformation of a contemporary scenario of conflicts between worlds/ontologies, as understood by political ontology. Faced with the emergence of the pluriverse, “the world in which many worlds fit”, as the Zapatistas say, how should ecological thinking and environmental education be reconceived? This is the question we want to open up with this essay, with the aim of creating a dialogical and problematizing network in face of this challenge, rather than offering any final answers.

KEYWORDS: Environmental education. Pluriverse. Political ecology. Political ontology. Liberatory education.

“Já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo. Mediatizados pelos objetos cognoscíveis que, na prática ‘bancária’, são possuídos pelo educador que os descreve ou os deposita nos educandos passivos.”
(Freire, 198 ,p.79)

Sobre o educar do-discente e a dialogicidade diante do mundo



Um processo educacional calcado na transmissão de informações (sobre o mundo, o ambiente ou quaisquer outros ‘objetos’) está inserido na lógica bancária: um professor, detentor de saberes, ‘faz depósitos’ nas ‘contas vazias’ de seus alunos, em suas cabeças/mentes/espíritos pensadas como empobrecidas. Felizmente, o pensamento pedagógico brasileiro possui já uma longa tradição de crítica a essa forma educacional que faz apenas reproduzir modelos de opressão social.

Para Paulo Freire, humanos se educam em comunhão e mediatizados por um mundo pleno de objetos cognoscíveis. A partir de uma dinâmica dialógica, desenha-se um ato cognoscitivo permanente, que põe e repõe objetos nas interações dialógicas, os quais provocam novas mediações no interior de uma reflexão crítica que é sempre já *comunicativa* (que se faz *com* os outros e com os objetos). Na educação como “prática problematizadora”, não há distinção entre um momento em que o educador ‘absorve’ conteúdos do mundo e outro em que ele os ‘transmite’ aos educandos. Ambos os momentos estão integrados em um único “que-fazer do educador-educando”, uma única atividade cognitiva-dialógica elaborada coletivamente, para a qual os objetos do mundo aparecem como “incidências da reflexão” que circulam na atividade de ensino-aprendizagem como uma crítica recíproca e continuada de saberes que são feitos juntos (Freire, 1970, p.79).

A educação problematizadora é, nesse paradigma, uma educação *libertadora*, que depende de uma “situação gnosiológica”, uma situação onde o conhecimento se produz conforme um objeto cognoscível se torna mediatizador dos sujeitos-cognoscentes que comungam. Neste processo, se dá a superação da “contradição educador-educandos” (Freire, 1970, p.78), o que faz de todos os agentes envolvidos educadores-educandos/educandos-educadores. Quando a problematização coletiva e intercomunicante do mundo supera essa contradição (que é o cerne do modelo ‘bancário’ de reprodução da opressão), se indica o caminho da libertação como afirmação da dialogicidade; afirmação de que a condição do ato gnosiológico era sempre-já dialógica.

Um nome para o novo termo que desponta dessa ‘superação contraditória’ pode ser “do-discência” (Freire, 2002), mas também “dialógica” [2] (Morin, 2003): é uma relação de permanente tensionamento entre os termos envolvidos, que garante a emergência de uma totalidade maior que eles, a partir de sua interatividade (re-)organizacional. O ato cognoscente dialógico é *re-feito* constantemente conforme educadores/educandos se juntam como



co-investigadores críticos dos problemas que se apresentam a estes pelo mundo. Algo no mundo provoca a “ad-miração” de uma subjetividade que nele se insere; e esta, por sua vez, “re-ad-mira” a ‘ad-miração’ que antes fez, na ‘ad-miração’ que fazem os educandos” (Freire, 1970, p.80).

Neste processo de re-ad-mirações múltiplas e comunicantes, emergem consciências (também ecológicas!) criticamente inseridas em sua realidade. Freire chama de “reconhecimento que engaja” (1970, p.80) a esse compromisso com uma longa rede de problematizações-mediatizações-desafios postos entre humanos em suas relações uns com os outros e no mundo: problematizando a realidade dada como ‘natural’, se produz um nexo crítico-ativo que *obriga a responder* ao desafio, que obriga a seguir problematizando e produzindo conexões entre problemas-respostas “num plano de totalidade” dinâmico e “crescentemente crític[o], por isto, cada vez mais desalienad[o]” (ibid., p.80). Nesse plano, “consciência e mundo se dão simultaneamente” (ibid., p.81), em um processo de corpos-conscientes se relacionando (dialogicamente) com o mundo que os compõe, e o qual eles co-produzem relacionalmente.

A perspectiva da do-discência e da educação libertadora-problematizadora-dialógica nos parece essencial para repensar as formas contemporâneas de educação ambiental. Pode ser o caso, todavia, que a perspectiva freireana, ainda muito ‘humanista’, contenha limites antropocentrados para uma perspectiva ecológica; contudo Freire também dá as bases para pensar como a relação figura-fundo, no interior do paradigma dialógico, se reinventa continuamente, conforme os humanos “simultaneamente refletindo sobre si e sobre o mundo, vão aumentando o campo de sua percepção, vão também dirigindo sua ‘mirada’ a ‘percebidos’” (ibid., p.82) que antes se dissipavam no fundo de suas re-ad-mirações coletivamente elaboradas. Novos ‘objetos’ passam a se destacar, o que dá o caráter de *problema* e *desafio* a essa cognoscência coletiva e continuada, que, agora, deve se haver também com o problema do próprio ‘fundo’, a questão ecológica ou do *meio* ambiente que condiciona a própria existência de educadores/educandos que possam dialogar.

A questão que queremos colocar ao longo deste ensaio é, em parte: e se esse processo contínuo de con-formação recíproca daqueles que se educam não se limitasse a uma ‘humanização’ nos termos freireanos? E se falássemos em uma ecologização desses saberes? E se os objetos ad-mirados e re-ad-mirados na rede de intercomunicabilidade do-discente não fossem recipientes



passivos das ações humanas, mas co-partícipes do processo cognitivo? Esta é uma questão, como veremos, eco-política. E quando os objetos bi-furcam (ou tri- e poli-furcam) em suas múltiplas relações com distintas coletividades nos seus processos dialógicos singulares, temos também aí o começo de uma educação ambiental que precisa lidar com um mundo que não pode ser contido em qualquer ontologia fixa (ou mesmo em uma única ontologia histórica). Desenvolveremos esse ponto adiante, contudo deixamos já aqui indicado que a educação ambiental que ecologiza seres, saberes e fazeres mediatizados por um mundo onde caibam muitos mundos — um pluriverso enquanto rede (dialógica) de mundos de práticas — é o que chamaremos aqui de educação eco³-política, comprometida (minimamente) com uma ‘estrutura cúbica’ de compromissos/problematizações/desafios.

Sobre a eco-política e a educação Ambiental

Quando falamos aqui em eco-política, estamos pensando principalmente na já longa tradição da ecologia política latino-americana. O famoso sociólogo e economista mexicano Enrique Leff é uma das referências centrais do campo, o qual ele definiu como um projeto parte:

de uma crítica radical dos fundamentos ontológicos e metafísicos da epistemologia moderna, [...] [ao qual] concernem não apenas os conflitos de distribuição ecológica, mas o explorar com nova luz as relações de poder que entretecem entre os mundos da vida das pessoas e o mundo globalizado [3]. (Leff, 2003, p.18)

Para o autor, a ecologia política — cujos precursores estariam no “materialismo histórico e dialético de Karl Marx e Friedrich Engels [...] e no anarquismo cooperativo social de Peter Kropotkin” — “foi forjada no cruzamento da geografia humana, da ecologia cultural e da etnobiologia para se referir às relações de poder no que diz respeito à intervenção humana no meio ambiente” (Leff, 2013, p.12). Expondo tanto algo da genealogia como do modo de operação eco-político, Leff afirma:

A ecologia política opera um procedimento semelhante ao obtido por Marx com o idealismo hegeliano, virando a filosofia da pós-modernidade (Heidegger, Levinas, Derrida) de ponta-cabeça: territorializando o pensamento sobre o ser, a diferença e a alteridade na *racionalidade ambiental*, arraigada na *política da diversidade cultural*, *territórios de diferença e ética da alteridade*. (ibid., p.11)



A eco-política latino-americana consiste em uma prática territorializada, um processo de descolonização do conhecimento e legitimação de “outros conhecimentos/*savoirs*/sabedorias [que] abre caminhos alternativos para a compreensão da realidade, da natureza, da vida humana e das relações sociais: modos diferentes de construir a vida humana no planeta” (ibid., p.11).

Outro referencial essencial para essa tradição é o trabalho de Joan Martínez Alier, fundador e editor da revista *Ecología Política*, publicada em Barcelona. Sua abordagem realiza uma leitura crítica da tradição da economia política, conectando-a à questão da natureza e à reflexão da economia ecológica. Alier assume como objeto de estudo privilegiado os *conflictos ecológicos distributivos*, os quais ele sobrepõe aos conflitos de distribuição econômica da economia política clássica. Para o economista catalão, distribuição ecológica são “os padrões sociais, espaciais e temporais de acesso aos benefícios obteníveis dos recursos naturais e aos serviços proporcionados pelo ambiente como um sistema de suporte à vida” (2006, p.104-5).

A ecologia política integra as discussões político-econômica e político-ecológica e, também por isso, preferimos por vezes chamar o campo de eco²-político. A abordagem eco²-política integra a dimensão econômica sem reduzir o debate ecológico a ela. Para o fundador do GT de ecologia política da CLACSO e falecido professor da UFRRJ, Héctor Alimonda, essa abordagem, como inicialmente desenvolvida por Martínez-Alier, consegue escapar ao economicismo, uma vez que “permanentemente se refere às dimensões de conflito e negociação implicadas nestes processos de distribuição ecológica, e às diferentes ‘linguagens de valoração’, às vezes intraduzíveis e incomensuráveis, das quais são portadores os diferentes atores implicados nesses conflitos” (2011, p.42). A abordagem de Martínez-Alier, marcada também pela aproximação entre movimentos ecológicos e lutas populares, ficou conhecida como “ecologismo dos pobres”; e este, para a socióloga argentina Maristella Svampa, se apresenta no contexto de lutas latino-americanas como um “ecologismo agrário, de tipo *campesino* ou populista, um tipo de ‘eco-socialismo’” que coaduna a ideologia e prática das lutas populares pela preservação de recursos ambientais com a defesa em termos eco-científicos da biodiversidade e do uso racional de fluxos energético-materiais (Svampa, 2011, p.188).

Se desenha nesse cenário um enfrentamento entre distintas visões de ambientalismo — que se reflete nas distintas tendências político-pedagógicas conservacionista, pragmática e crítica na



educação ambiental (Layrargues; Lima, 2014, p.34): 1.o “culto da vida silvestre” (Svampa, 2011, p.188), um conservacionismo biocêntrico focado na pauta do controle populacional e da criação de reservas ecológicas (com fortes ecos neo-malthusianos); 2.o “credo *eco-eficientista*” (ibid., p.188), da hegemonia ‘pragmática’ da ‘modernização ecológica’ e do ‘desenvolvimento sustentável’ (pregando que tudo se resolverá por instrumentos econômicos como ‘eco-impostos’, soluções de mercado e a ‘internalização das externalidades’; e por avanços tecnológicos que reduzem desperdícios e aumentam a ‘eficiência’ energético-material das indústrias), com uma visão do campo ecológico como remediador da degradação inevitável da modernização e do desenvolvimento econômico-industrial; e 3.o movimento de *justiça (sócio-)ambiental* ou da ecologia popular, fruto de análises político-ecológicas, que enfatizam os *conflitos ambientais* causados pela “reprodução globalizada do capital, a nova divisão internacional e territorial do trabalho e a desigualdade social” (ibid., p.189).

Podemos entender a educação ambiental “simultaneamente, como um subcampo derivado do campo ambientalista” — pois retirou dele “os elementos simbólicos e institucionais mais significativos de sua identidade e formação” —, “e também como um campo relativamente autônomo” — ligado ao campo educacional, com “seus propósitos, cultura, saberes, espaços escolarizados e práticas” (Layrargues; Lima, 2014, p.25). Desse modo, não teremos dificuldade de notar a dialógica de semelhanças/diferenças com seus dois campos matriciais: o ecológico-ambiental e o pedagógico-educacional.

Na história da educação ambiental no Brasil (que reflete também a história do pensamento ambiental em nosso território), a tendência conservacionista é inicialmente dominante, porém eventualmente se diferencia em uma vertente *pragmática* (ligada às pautas da gestão ambiental, economia verde e à promoção de práticas individuais que ‘fazem a diferença’, como na questão da reciclagem), e em uma vertente *crítica*. Esta última aparece principalmente nos anos 90, com a aproximação do campo educacional para a elaboração de projetos político-pedagógicos em educação ambiental. Essa aproximação traz consigo a especificidade que vinha se elaborando no pensamento crítico brasileiro (e latino-americano, mais amplamente): da teoria crítica e ecologia política, à investigação-ação-participativa de Orlando Fals Borda e a pedagogia do oprimido de Paulo Freire; com forte influência de autores marxistas e neo-marxistas. A educação ambiental passa a se associar a predicados como *emancipatória, transformadora, popular, crítica,*



acentuando o compromisso dos educadores/ambientalistas com uma transformação sócio-ambiental multidimensional (ibid., p.28-30), que não poderia parar com mecanismos de regulação de mercado ou com uma simples ‘mudança cultural’ do consumismo-industrial ao preservacionismo-ambiental, ignorando os mecanismos de reprodução social sexistas-racistas-classistas que medeiam a relação entre o ser humano e a natureza.

A terceira vertente eco-político-pedagógica (no atravessamento entre luta pela justiça sócio-ambiental e educação ambiental crítico-popular) impulsiona lutas “que defendem uma redefinição das regras do jogo, a partir do questionamento do modelo de desenvolvimento e das lógicas de acumulação” (Svampa, 2011, p.189-90). Nesse espaço crítico-transformador, conceitos como “pós-desenvolvimento”, “decrecimento”, o “*vivir bien*” ou *buen vivir* inspirado por cosmovisões indígenas, ou as noções de “bens comuns” e “soberania alimentar” de diferentes movimentos sócio-ambientais e camponeses, passam a dar as coordenadas de um tipo de “*virada eco-territorial*, que dá conta do cruzamento entre matriz indígena-comunitária e luta ambientalista [4]” (ibid., p.190). Essa mobilização potencializa uma linguagem de valorização da territorialidade, em oposição ao discurso *eco-eficientista* e desenvolvimentista dominante. E esta linguagem, para Svampa, “parece ser mais imediata para o caso das organizações indígenas e camponesas, devido à estreita relação que estas defendem entre terra e território, em termos de comunidade de vida”. Ainda assim, essa virada não se restringe ao âmbito rural, incluindo organizações urbanas, principalmente ligadas aos “novos movimentos sócio-territoriais” (ibid., p.190).

Na medida em que o discurso hegemônico eco-eficientista divide os territórios em *viáveis* (o que se traduz por ‘economicamente eficientes’) ou *inviáveis* (traduzível como “socialmente esvaziável” ou “sacrificável”), as lutas territoriais assumem um caráter *socioambiental*, elas devêm “conflitos socioambientais” que substanciam essa nova etapa material de lutas em nosso continente (ibid., p.190-1). Mas o que acontece ao ‘ambiental’ e ao eco²-político quando os novos coletivos de atores que entram na disputa (camponeses, indígenas, quilombolas ou ribeirinhos) têm modos radicalmente distintos de se relacionar com e de conceber seu meio ‘natural’?

Sobre o pluriverso e a eco³-política



Para Mario Blaser, os conflitos ambientais da ecologia política, quando concebidos como “conflitos sobre o acesso e controle dos recursos naturais” (2019, p.64), não dão conta das redes de reciprocidade entre humanos e não-humanos em jogo nas práticas e lutas de povos originários. Em seu estudo das práticas de pesca do povo *Yshir* no Paraguai, agências governamentais consideravam que “a ‘coisa’ em questão” eram recursos naturais, mas esse não era o caso para os *Yshir*. Blaser decide chamar de “conflitos ontológicos” a este tipo de “conflito sobre o que era a coisa em questão” (ibid., p.64). A radicalização das pautas eco-territoriais exige reconsiderar os limites ontológicos daquilo que está em disputa.

Diante da crise planetária e da intensificação de megaprojetos extrativistas no continente, temos observado nas últimas décadas uma virada no eixo das lutas sociais, principalmente ao redor das alianças entre povos tradicionais e ambientalistas. Em comum, esses movimentos buscam a aceitação de outras formas de vida, de construir e habitar mundos, que sejam mais coerentes com a continuidade dos processos ecológicos de longo prazo. Como existir no mundo para além do modo moderno/colonial capitalista-extrativista é uma pergunta central para as alianças entre esses movimentos. A noção de cosmopolítica, criada pela filósofa das ciências Isabelle Stengers (1997) e reorientada pelos antropólogos Marisol de la Cadena e Mario Blaser, é importante para pensar este novo momento de lutas. Assim como o termo ‘cosmovisão’ costuma ser usado para indicar uma ‘visão de mundos’, *cosmopolítica* tenta indicar uma *política entre mundos*, como forma de mediar conflitos e alianças entre práticas distintas de existir e de configurar mundos. Seu sentido se sobrepõe ao de ontologia política, que esses mesmos autores definem como “um imaginário para uma política de realidade, e um campo que se situa onde a economia política e a ecologia política, formuladas com ideias de natureza e crescimento econômico, são insuficientes [...] para pensar antagonismos” (2018, p.5) que podem envolver seres que aparecem como montanhas para indivíduos que praticam uma certa ‘cosmopolítica’, enquanto aparecem como parentes ou espíritos ancestrais para os praticantes de outras modalidades de política cósmica ou ontológica.

O objetivo da ontologia política é permitir práticas que vão além daquelas legitimadas pela modernidade/colonialidade [5]. Uma das formas de fazê-lo é explicitando as negociações e interesses dissimilares — os conflitos ontológicos — que entram em jogo, por exemplo, quando um grupo de ativistas pelo clima defende uma floresta para preservar a biodiversidade, enquanto um grupo indígena que habita a região pretende preservá-la para sustentar os



mestres-não-humanos que a habitam e dos quais depende sua forma de existência. Os dois se encontram contra uma madeireira que vê a floresta como fonte de mercadorias para venda, por mais que suas práticas configurem mundos bastante distintos entre si.

A eco-política parece se elevar à terceira potência quando se torna teoria e prática da produção do “um mundo onde caibam muitos mundos”, como nos dizem os zapatistas” (Escobar; Cadena; Blaser, 2017, n.p.). Um dos nomes para se referir a este mundo é *pluriverso*, o qual “pode ser visto como constituído por uma multiplicidade de mundos que se entretecem mutuamente e que, mesmo que se co-construam, não podem ser reduzidos uns aos outros”, pois não “há uma só realidade à qual correspondem múltiplas culturas ou representações subjetivas” (ibid., n.p.). O projeto pluriversal, alinhado com movimentos eco-territoriais e socioambientais, se apresenta então como uma dupla insistência 1.na *irreducibilidade* de um mundo/ontologia/coletivo de práticas a outros [6] (ele se opõe à “ocupação ontológica do planeta pelo Mundo-Uno” moderno/colonial e afirma a possibilidade de autodeterminação ontológica dos povos e seus mundos); e 2.na possibilidade de sua *tradutibilidade-parcial*, de seu entretecer-se “em co-existência simétrica, não livre de conflito, mas em diálogo e com um mínimo de violência” (ibid., n.p.).

O pluriverso é, na perspectiva dos autores do *‘Dicionário do Pós-Desenvolvimento’*, uma “bio-civilização” à qual se pode chegar por “muitos caminhos”, por distintas “iniciativas transformativas” que devem, contudo, minimamente incluir uma série de valores: diversidade e pluriversidade; autonomia e auto-suficiência; solidariedade e reciprocidade; éticas comunizantes e coletivas; unicidade com a natureza e defesa de seus direitos; interdependência; simplicidade e suficiência; inclusividade e dignidade; justiça e equidade; não-hierarquia; dignidade de trabalho; direitos e responsabilidade; sustentabilidade ecológica; não-violência e paz (Kothari et al, 2019, p.xxxix). O projeto por uma casa/*oikos* pluriversal exige a materialidade confluyente de inúmeras práticas, orientadas por distintos conceitos e adaptadas para contextos regional e escalarmente diferenciados. A construção ecológica do meio que permita esse diálogo entre práticas/conhecimentos/mundos/ontologias é já a fundamentação e a concretização do projeto pluriversal.



A pluriversalidade exige, por um lado, a transição para além da conformação eco²-política global contemporânea; por outro, ela não explicita qualquer projeto único que a deveria substituir, pois demanda a contínua reinvenção e regeneração de soluções a partir de seus territórios, e a coordenação trans-escalar destas. Esta é sua dimensão especulativa — ou mesmo utópica —, a proposição de que *há um mundo onde caibam muitos mundos*, e de que este depende da coordenação relacional entre mundos de práticas por meio de sinergias amplificantes de suas potencialidades singulares, e depende também dos modos de imbricação destes mundos com seu entorno ambiental. A lógica pluriversal opõe-se ao dualismo/binarismo estruturante da matriz ideológica moderno-colonial, se identificando como uma lógica relacional, que aparece na “racionalidade de processos ecológicos” ou nas “políticas de cuidado” implementadas por distintos movimentos feministas (ibid., p.xxxii). A aproximação pluriversal/eco-política não é ‘apenas’ material, mas também *formal*: o pluriverso segue a *eco-lógica* das relações simultaneamente cooperativas/conflitivas em ecossistemas complexos; ele é uma ecologia de mundos, com suas inúmeras e simultâneas relações harmônicas e desarmônicas. Na medida em que o pluriverso é essa ecologia de mundos prático-históricos, sua construção não pode partir de um *design* único ou de uma única matriz epistêmico-ontológica. A pluriversalidade como campo problemático é o campo determinado pela questão do *design*/desenho de um espaço n-dimensional onde possam se acoplar n-lógicas de mundos distintas; é o campo que questiona e pretende intervir na ontogênese de mundos.

Na elaboração desta conexão entre o pluriverso e os movimentos eco-territoriais (com suas lutas que começam a exceder o enquadramento eco²-político), expõe-se a centralidade dos lugares/territórios como *loci* produtores de ‘outros ambientes/naturezas/mundos’, a partir de suas práticas espaço-temporalmente localizadas e desenvolvidas de acordo com suas histórias e genealogias singulares de problemáticas contextualizadas. A pluriversalidade, desse modo, coloca em pauta a necessidade de uma abordagem *eco³-política* — conectando o econômico-político e ecológico-político, como na história da ecologia política, com essa nova dimensão ontológico-política de uma ecologia pluriversal de mundos. O termo ecologia de práticas aparece na obra de Stengers (1997) e De la Cadena (2015), se referindo especificamente a essa relacionalidade ecológica entre sistemas de práticas (com seus consequentes modos de fazer-mundos) radicalmente diferentes. Se a ecologia política latino-americana desenvolve



discussões importantes para o debate da educação ambiental (crítica), ela apresenta também seus limites diante da questão da incomensurabilidade entre mundos/ontologias — ou mesmo naturezas/ecologias — distintas. É a virada eco-territorial, como batizada por Svampa, que parece destacar a linha que se desdobra na conjuntura latino-americana contemporânea: as disputas territoriais, inseridas em um cenário global de crise climática e de novos avanços extrativistas do Capital, tornam-se veículos singulares de questionamentos globais ao sistema econômico-político-civilizatório vigente, pondo em pauta os limites planetários (como manifestos em cada local) desse modo único de fazer-mundo. Quando as disputas territoriais, articuladas à luta sócio-ambiental global, se tornam disputas entre formas de fazer-mundos, estamos já inseridos no campo da ontologia política — ou da cosmopolítica.

Educar-nos uns aos outros mediados pelo pluriverso

Já em vias de concluir nosso breve ensaio, quero voltar à questão da educação ambiental, transpondo-a a um mesmo plano com a pedagogia crítica-libertadora-problematizadora de Paulo Freire e a ontologia política pluriversal, como campo privilegiado do desdobramento das lutas e inovações teóricas-práticas disso que podemos chamar de ‘eco-política à terceira potência’.

O que significaria fazer educação ambiental diante da pluralidade de mundos? Diante da insuficiência da noção de conflitos por redistribuição de recursos ecológicos, uma vez que o próprio limite do que pode ou não aparecer como recurso está em jogo? Parafraseando Freire, queremos propor a hipótese de que uma educação ambiental pode exceder — sem abandonar — a crítica e a libertação humanizante se ela se pautar pelo princípio de que: ‘agora, diante dos conflitos ontológicos, ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: humanos e não-humanos se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo de muitos mundos, com seus inúmeros objetos cognoscíveis n-dimensionais (cada dimensão correspondendo a um aspecto, uma perspectiva produzida segundo um coletivo de práticas e seu modo de fazer-mundo)’.

Uma educação *ambiental* libertadora deve pressupor o quanto um mundo qualquer depende de uma delicada e complexa ecologia de práticas inseridas em redes de relações com humanos e



não-humanos, em uma dialógica que inventa e reinventa o próprio meio (ambiente) em que se dão suas trocas. É possível desfazer a cisão humano/ambiente (que os põe como termos externos um ao outro) pensando-com-outros-em-mundos-outros — e refazendo assim os espaços comuns e incomuns dos mundos interpostos e compostos. Isso implica também um educar que não toma os outros como objetos, mas que se faz em um *meio que educa os educadores* também, um meio que põe desafios e problematizações e se insere no processo de do-discência em que todos são educadores/educandos.

Aprendemos com a materialidade das coisas e seus movimentos; e isso também devemos fazer em relação à materialidade da ecologia de práticas, de um pluriverso ecológico (ou eco³-político) em que práticas e praticantes de mundos radicalmente diferentes coexistem, compondo seus circuitos entremeados de problematizações, mediatizações e intercomunicações. Nesse pluriverso ecológico/eco³-político, o *meio (mais-que-ambiental) propõe* situações às quais a *comunidade dialógica de educadores/educandos (não-só-humanos) deve responder*, expressando sua forma coletiva de existência como parte da resposta que reinventa o meio, ao atender à sua proposição. Assim talvez também possamos reinventar a vocação ontológica freireana de humanizar-nos na libertação mútua. Em vez da “tarefa comum de refazerem o mundo e de torná-los mais e mais humano” (Freire, 1970, p.75), uma educação ambiental eco³-política talvez devesse pluralizar o mundo, e ecologizar o humano, tornando-os mais e mais pluriversais. Libertar não só os humanos oprimidos, mas os seus meios, seus mundos e seus co-habitantes (e co-educadores) não-humanos; esta parece uma tarefa comum à altura de nosso tempo.

Bibliografia

ALIMONDA, H. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En: ALIMONDA, H. **La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p.21-58

BLASER, M. Political Ontology: Cultural studies without ‘cultures’?. **Cultural studies of science education**, v. 23, n. 5-6, p. 873–896, 2009.

BLASER, M. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. **América Crítica**, v. 3, n. 2, p. 63–79, 2019.



BLASER, M.; CADENA, M. De la. *Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds*. Em: De la CADENA, M.; BLASER, M. (org.). **A World of Many Worlds**. Duke University Press, 2018. p.1-22.

CADENA, M. De la. **Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds**. Durham & London: Duke University Press Books, 2015.

ESCOBAR, A. **Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América**. El País (Madrid), 2016. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2016/01/17/contrapuntos/1453037037_145303.html Acessado em: 27/08/2024.

ESCOBAR, A.; CADENA, M. De la; BLASER, M. Breve nota sobre el “Pluriverso”. **Pluriverso**, v. 1, 2017.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

FERREIRA, M.H.M. Mudança Paradigmática e Dialógica da Complexidade. Em: ALVES, L.C.R.; PINHEIRO, H.S.P.; VELANDIA, B.B. **O Labirinto da Complexidade: Um Tributo aos 100 anos de Edgar Morin**. Santa Maria: Arco Editores, 2021. p.32-47

KOTHARI, A.; SALLEH, A.; ESCOBAR, A.; DEMARIA, F.; ACOSTA, A. Introduction: Finding Pluriversal Paths. Em: KOTHARI, A.; SALLEH, A.; ESCOBAR, A.; DEMARIA, F.; ACOSTA, A. **Pluriverse: A Post-Development Dictionary**. New Delhi: Tulika Books, 2019. p.xxi-xl

LAYRARGUES, P. P.; LIMA, G.F. da Costa. As macro-tendências político-pedagógicas da educação ambiental brasileira. **Ambiente & Sociedade**, v. 17, n. 1, p. 23–40, 2014.

LEFF, E. La ecología política en América Latina: un campo en construcción. **Sociedade e Estado**, v. 18, n. 1–2, p. 17–40, 2003.

LEFF, E. Ecologia Política: uma perspectiva latino-americana. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 27, 2013.

MARTÍNEZ ALIER, J. **El Ecologismo de los Pobres: Conflictos Ambientales y Lenguajes de Valoración**. 2ª ed., Barcelona: Icaria editorial, 2006.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Trad. Eloá Jacobina. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

STENGERS, I. **Cosmopolitiques I: La guerre des sciences**. Paris: La Découverte, 1997.



SVAMPA, M. Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial. En: ALIMONDA, H. **La naturaleza colonizada**: ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p.181-215.

SVAMPA, M. **Debates latino-americanos**: indianismo, desenvolvimento, dependência e populismo. São Paulo: Editora Elefante, 2023.

Recebido em: 15/09/2024

Aceito em: 15/11/2024

[1] Pesquisador-bolsista pelo PPGF/UFRJ. Email: matheushmf01@gmail.com

[2] A dialógica é um princípio e operador central do pensamento e/ou método da complexidade morianianos. O autor a define como uma filha heracliteana bastarda da dialética hegeliana, operando sem sínteses, uma vez que “suas ‘superações ocorrem ao deslocar termos antagônicos, que se supunha mutuamente excludentes, para um novo patamar onde eles podem ser compreendidos como pólos tensionantes, simultaneamente complementares, concorrentes e antagônicos”. A dialógica é um diálogo aberto que toma gosto pelo paradoxal e pelos tensionamentos indissolúveis. Finalmente, ela funciona “como simultaneamente método de estender as capacidades cognitivas humanas e como descrição do funcionamento do real enquanto processualidade que escapa à contenção por qualquer lógica ou racionalidade empregada isoladamente”; ela “é mosaico lógico, é hipótese do modo pelo qual lógicas contraditórias podem ser empregadas conjuntamente na compreensão de um mesmo fenômeno” (Ferreira, 2021, p.39). A dialógica também aparece no pensamento pedagógico de Morin, o que facilita pensar sua aproximação com a do-discência freireana. Sua dimensão como operador lógico e processo sócio-natural, contudo, torna ainda mais fácil pensar seu lugar no interior de uma educação ambiental sensível à ecologia de mundos e práticas que pretendemos discutir.

[3] Todas as citações a partir de artigos e livros em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor.

[4] Svampa distingue quatro matrizes políticas-ideológicas — diferentes concepções e modos de fazer e pensar a política — no campo amplo das esquerdas: 1.indígena-comunitária; 2.nacional-popular; 3.clássica ou tradicional (ligada ao “marxismo partidário” e constituída pela tensão entre políticas revolucionárias e reformistas-institucionais); 4.a ‘nova’ narrativa autonomista — frequentemente definida em oposição à ‘velha’ esquerda socialista-partidarista (Svampa, 2011, p.201). Diante do desenvolvimento excludente e da devastação socioambiental intensificadas com o avanço da globalização neoliberal, a vinculação entre organizações de tendência indígena-comunitária e novos



movimentos autonomistas — em especial ao redor das lutas socioambientais — foi facilitada, na visão da autora. Vemos algo similar na análise de Escobar (2016) sobre a expansão e efervescência do pensamento crítico latino-americano recentemente. Para o autor, junto ao pensamento da esquerda tradicional, se colocam duas outras vertentes: o “pensamento autônomo”, que surge das lutas e elaborações “*desde abajo*”, enfatizando a reconstituição do comunal como pilar da autonomia e articulando um tripé autonomia/comunalidade/territorialidade; e o “pensamento da Terra”, sintonizado com suas dinâmicas e com a conexão indissolúvel de uma comunidade com a Terra e todos os seres vivos que a co-habitam. Nos parece que as lutas eco-territoriais de povos originários e movimentos sócio-ambientais têm se esforçado para combinar elementos das três vertentes destacadas por Escobar.

[5] Modernidade/colonialidade é um dos conceitos centrais do grupo transnacional e transdisciplinar de pesquisadores que se reuniram entre os anos 90 até cerca de 2010. Tendo ficado conhecido como ‘programa de pesquisa modernidade/colonialidade’ — principais propagadores da ‘perspectiva decolonial’ —, sua principal contribuição teórica consistiu no movimento crítico que pretende expor o modo como a modernidade europeia sempre teve a colonialidade (desde 1492) como sua condição oculta. Daí o conceito de modernidade/colonialidade, desenvolvido a partir das obras de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, entre outros.

[6] Para Svampa (2023), o conceito de ontologias é importante para as políticas ambientais no atual momento histórico, operando “em três planos ou níveis: o primeiro se refere aos modos de compreender o mundo; o segundo, às práticas concretas que constituem e geram as ontologias; e o terceiro ao fato de que essas ontologias se expressam e transmitem narrativas — relatos, mitos” (2023, p.456). A autora de fato embasa sua análise da ontologia em texto anterior de Mario Blaser (2009), no qual o autor afirma que esta pode ser: 1.um inventário de tipos de seres e suas relações; 2.uma performance de mundos, modos práticos de performar um mundo que se habita; 3.algo que se manifesta por ‘estórias’ que pressupõem a existência de determinados tipos de coisas e relações, e que se corporificam e implementam em nossos mitos e práticas. Desse modo, ontologias/mundos/estórias/práticas criam uma cadeia de equivalências produtiva no interior do espaço de proposições da ontologia política; e esta aparece finalmente como ao mesmo tempo 1.uma política envolvida com as práticas que conformam uma dada ontologia/mundo particular; e 2.um campo de estudo que se debruça sobre os conflitos resultantes das interações e atravessamentos de diferentes mundos/ontologias/coletivos de práticas (ibid., p.877).