

ASTRID MARIBEL PINTO DURÁN

astridpintoduran@hotmail.com

**Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica,
Universidade de Ciências e Artes de Chiapas, México**

UM DIÁLOGO DE ECOSOFIA COM IVÁN ILLICH

RESUMO

A partir de Iván Illich, faz-se uma digressão pelas noções de ecofilosofia e ecosofia. Tal como Guattari (1996a) e Naess (2007), torna-se fundamental recentrar o pensamento sobre modos ecosóficos de viver e pensar, tendo na figura do rizoma uma das principais matrizes. Perto de um abismo infligido por uma dinâmica tecnocientífica, eis que a esperança reside num rizoma teórico capaz de ter na linha da frente uma linha de ação ecosófica.

PALAVRAS-CHAVE

Illich; utopias; ecosofia; rizoma; Maias

UTOPIA E IMAGINAÇÃO

A imaginação é uma claraboia que ilumina outras possibilidades de ordenação. A imaginação é sempre uma extensão de si e do mundo, é o desejo de algo melhor, um querer saber mais. É exatamente na utopia que é necessária mais imaginação. Conceber a utopia como uma forma radical de imaginação não implica uma despolitização do termo ou um adiamento das ações de transformação. Ao propor alternativas à ordem do mundo que implicam inevitavelmente a reivindicação de destruir a ordem existente, a utopia move-se no campo das lutas por legitimidade e mudança, diz Paul

Ricoeur (2002). É uma variante de poder, porque a utopia manifesta o desconforto de uma época e estabelece uma relação crítica com a sua respetiva realidade sociocultural. A desinstitucionalização é, segundo este autor, a tarefa essencial das utopias:

a utopia é a maneira como repensamos radicalmente o que é a família, o consumo, o governo, a religião, etc. Em nenhum lugar vem o questionamento mais formidável sobre o que é. A utopia aparece assim, em seu núcleo primitivo, como a contraparte exata de nosso primeiro conceito de ideologia em função da integração social. A utopia, em contraponto, é a função da subversão social. (Ricoeur, 2002, p. 214)

Karl Mannheim (2004) anunciou o desaparecimento de utopias no estágio avançado do desenvolvimento da nossa civilização. Esse desaparecimento teria a ver com o triunfo de uma atitude prática e positiva; com a ausência de perspectivas totais, isto é, com a incapacidade de colocar todos os conflitos dentro de um quadro total; e, portanto, com a perda de uma orientação geral, de uma meta. Diante dessa visão de mundo sem utopias, tudo parece indicar que é por causa do fracasso dessa atitude prática e positiva, do reconhecimento de que a ciência e a tecnologia podem ser elas mesmas ideológicas, de modo que as portas estão agora reabertas para a utopia (Ricoeur, 1991).

Nestas linhas, interessa-me destacar a dimensão utópica da coexistência de Iván Illich e colocar o seu trabalho num movimento amplo e heterogéneo chamado ecosofia. O meu argumento é que, atualmente, um período de inquietação está a gerar ecos que estão a competir e em tentativa de inauguração de novos mundos. Compreendendo a noção de utopia tendo por base uma rutura epistemológica, de atividade social criativa, proponho toda a ecosofia uma utopia, ou seja, uma forma radical de imaginação. O objetivo é destacar a utopia ecosófica e presentista de Iván Illich expressa no texto *A convencionalidade*¹ para seguir as linhas de fuga que adquiriram algumas das suas preocupações centrais. O meu argumento é que certos temas centrais da sua utopia fazem parte de uma rede rizomática de pensamento e ação, em alguns casos rumando em direção à espiritualidade. Não pretendo demonstrar que as ideias de Illich tenham sido o centro ou o tronco que deu origem a múltiplas utopias, mas que o seu pensamento era e continua a fazer parte de um trabalho de imaginação rizomática, no

¹ A versão de *La convivencialidad*, que cito neste texto, e que foi originalmente publicada em 1973, é a de Ivan Illich de 1973.

sentido de que está ligado e regado por diferentes fontes, apresentando bifurcações, fugas e suas próprias subjetivações e maquinações próprias, retomando as expressões de Giles Deleuze e Félix Guattari (2006). A ecosofia não é definível num único significado, nem atribuída a alguém precisamente porque “como modelo rizomático, qualquer elemento pode influenciar os outros elementos da estrutura, como a estrutura de algumas plantas cujos brotos podem se ramificar a qualquer momento e também engrossar e transformar em bolbo ou tubérculo” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 35).

Prestarei atenção à ecosofia, ou talvez seja mais apropriado dizer, a algumas ecosofias propostas a partir de várias disciplinas e artes, mas também como elaborações sociais espontâneas, uma mudança na relação entre o homem e o mundo. Uma mudança que atrasa o processo de deterioração da natureza e das relações humanas, que corresponde às formas de vida capitalistas e ao antropocentrismo.

Iván Illich prestou atenção especial não apenas à deterioração da natureza, mas também a uma premissa “comum” com alguns de seus filósofos, acadêmicos ou ativistas sociais contemporâneos: sofrimento humano, perda da arte de viver e crise ecológica fazem parte do mesmo complexo de civilização caracterizado por um impulso de desenvolvimento sem limites, no qual é a chave da crítica esmagadora de Illich em relação às nossas instituições. Embora não tenha notícias se Arne Naess e Iván Illich conheceram os seus trabalhos mútuos, os dois autores construíram uma plataforma para a reflexão da nossa sociedade, cujo pano de fundo era precisamente a preocupação com o futuro, não apenas da humanidade, mas de todos os seres e recursos do planeta. Essa preocupação que entrou em vigor na década de 1970, tornando-se agora um aglutinador de pensadores e ativistas contemporâneos, entre os quais se destaca Félix Guattari. Segundo Guattari (1996a), uma mudança na civilização implicaria o rearranjo de três ecologias: social, mental e ambiental, com a primazia de um *ethos* ecoes-tético. Começarei então por exibir algumas pistas utópicas presentes em *A convivencialidade*.

UMA DÚVIDA INICIAL

Foi uma sorte descobrir Iván Illich, os seus pensamentos e a sua humanidade numa época em que o estágio atual da era industrial, como ele lhe chamou, a demonstração de toda a sua voracidade e loucura. A sua extraordinária qualidade humana, o seu tratamento amigável, a sua implementação de uma ciência radical, o profundo afeto com os colegas

que se referiam a ele, a sua própria proposta utópica de uma sociedade de coexistência despertaram em mim não apenas um profundo respeito pelas suas reflexões, mas também o germe da esperança. A esperança de que esse monstro, que parece imbatível, é uma ordem civilizadora que pode ser revertida se cada um de nós ativar a imaginação.

Depois de ler os seus textos, retenho um ensinamento primário: para transformar este mundo, o trabalho da imaginação é inevitável. Do seu imaginário mundo de convivência, Illich desenvolve uma rutura epistemológica para nos mostrar como o desenvolvimento, como premissa económica obrigatória e sistemática das sociedades industrializadas, ameaça a sobrevivência da humanidade. Surpreende a sua capacidade visionária de explicar a perversão das nossas instituições e a escravidão que geramos em relação às ferramentas, ao carácter destrutivo do imperialismo político, económico e técnico, em todas as ordens da vida. Quando olho para essas imagens claras e assertivas com as quais Iván Illich mostra os paradoxos da escola, da medicina, do automóvel, de nossos sistemas políticos, da ciência e do direito; bem como o desdobramento da sua imaginação para propor outras possibilidades de estar juntos, de gerar algo em “comum”, uma pergunta foi-se impondo nas minhas leituras: sendo a sua uma proposta de transformação tão poderosa e exercendo tanta ressonância entre intelectuais, académicos e ativistas de uma época, como entender agora o seu alento encorajador a criar sociedades de convivência, tendo como elo a amizade comum não apenas entre os seres humanos, mas entre esses e a natureza?

IMAGINAR É TRANSFORMAR

Iván Illich outorgou à imaginação um lugar central ao seu projeto de transformação. Quando ele analisa ciência e escola, continua a sugerir que “numa sociedade definida pelo consumo de conhecimento, a criatividade é mutilada e a imaginação é atrofiada” (Illich, 2008, p. 458). Mais tarde, acrescenta: “o modo de produção industrial estabelece o seu domínio não apenas sobre recursos e instrumentação, mas também sobre a imaginação e os desejos de um número crescente de indivíduos” (Illich, 2008, p. 459).

Com as suas próprias reflexões, deu o exemplo de como imaginar e ver os problemas do capitalismo com uma lente diferente do marxismo predominante naqueles anos, quando ele próprio tinha uma audiência significativa. Ele propôs que, removendo os cadeados da imaginação, era possível pensar em outras alternativas de organização social, económica e

política, porque o comunismo, uma utopia marxista, não passava do contrário da mesma moeda de uma sociedade industrializada, com os mesmos valores apoiados por desenvolvimento e crescimento ilimitado. Ele propôs a sua própria utopia: uma sociedade de convívio. Para ele, o convívio era antes de tudo uma vida austera, humilde, mas alegre e amigável. Essa sociedade lindamente imaginada por Illich deve ser um projeto conjunto, mas com muitas maneiras de realizá-lo, com muitas experiências sociais e de produção colocadas em prática, guiadas pela criatividade.

Iván Illich foi um promotor de esperança. Embora a sua crítica esmagadora, que parece óbvia e inquestionável e de extremo pessimismo, Illich foi um incentivo ao entusiasmo e à imaginação como motores de transformação. Ele sabia ver nas sociedades industrializadas o perigo do enclausuramento do pensamento crítico e criativo. O seu impulso reflexivo e o convite para criar uma sociedade de convívio é precisamente, aos meus olhos, um flash utópico, a criação de um “não lugar” para questionar as nossas instituições obsoletas e, como Ricoeur (1991) fazia, para repensar a condição humana.

A utopia e a esperança são as forças das convulsões sociais, sugeriu Ernst Bloch, porque esperam que:

o anti-afecto de esperar diante do medo e do temor é, portanto, o mais humano de todos os movimentos de coragem e só acessível apenas aos homens, e refere-se, ao mesmo tempo, ao mais amplo e lúcido dos horizontes. A esperança corresponde a esse apetite na coragem que o sujeito não apenas possui, mas no qual ele consiste essencialmente como insatisfeito. (Bloch, 1977, p. 56)

Iván Illich conhecia o valor do devaneio e, como Bloch (1977), ensinou-nos que a esperança, a imaginação, as águas cristalinas de onde a utopia bebe não podem ocorrer a menos que aprendamos a sonhar acordados. Os sonhos diurnos são guias importantes em tempos de profundas crises civilizacionais, nascem da falta de algo, tentam encontrar soluções, são sonhos de uma vida melhor,

antecipações e intensificações relacionadas a pessoas, utópicas-sociais e ligadas à beleza, só ocorrem no sonho diurno. O interesse revolucionário, quem sabe o quão defeituoso o mundo é e quem sabe quanto melhor poderia ser, precisa do sonho acordado de aperfeiçoamento do mundo; mais ainda, ele soma-se na teoria e na prática, e não apenas de maneira instrumental, mas de maneira absolutamente objetiva. (Bloch, 1977, p. 71)

Iván Illich enfrentou a decepção, mais do que nunca partilhada, nas nossas instituições. “As instituições criam certezas e, quando levadas a sério, amortecem o coração e encadeiam a imaginação” (Illich, 2008, p. 51). Fez-nos ver com extraordinária lucidez que, o que nos parecia óbvio como o uso do carro, os serviços oferecidos por instituições como a escola, o direito, a medicina e a política eram paradoxais e absurdas; e com isso, ele questionou a sanidade das sociedades industriais, introduzindo dúvidas-chave de como vivemos agora, da nossa perda dos sentidos, da nossa arte de viver.

O sonho criativo levou-o a imaginar uma sociedade onde “a ferramenta moderna está a serviço da pessoa integrada à comunidade e não a serviço de um corpo de especialistas. A coexistência é a sociedade em que o homem controla a ferramenta” (Illich, 2008, p. 354). É o oposto da sociedade industrial, da ferramenta escravizadora. Requer a espontaneidade do presente, a ação de cada um para a criação da vida social. “Passar da produtividade ao convívio é substituir um valor técnico por um valor ético, um valor material por um valor realizado. Coexistência é liberdade individual, realizada dentro do processo de produção, dentro de uma sociedade equipada com ferramentas eficazes” (Illich, 2008, pp. 384-385). Neste mundo de convívio, a superpotência é interrompida, é renunciada tanto a serviço dos outros como de si mesma, a preocupação pelos outros é restaurada. Diante da superabundância, a humildade e a austeridade são cultivadas em vez de escravas da energia e da suprema burocracia, aqui o homem tem a possibilidade de exercer uma ação mais autónoma e criativa. A produtividade nas sociedades industrializadas é combinada com a existência. Numa sociedade de coexistência, a produção está a serviço do ser, da autonomia e da criatividade humana. A ciência, como as outras instituições, é desmistificada aqui, porque, como ele sugere, é atualmente uma agência que produz uma melhor suposição de conhecimento a serviço da sociedade industrial. O dano causado é maior que o da mercantilização da educação, medicina ou energia. “A institucionalização do conhecimento leva a uma degradação global mais profunda, pois determina a estrutura comum dos outros produtos. Numa sociedade definida pelo consumo de conhecimento, a criatividade é mutilada e a imaginação se atrofia” (Illich, 2008, p. 458).

A ciência deve gerar pesquisas radicais que mostrem a relação do homem e da ferramenta, bem como a degradação e os perigos estabelecidos pela sobrevivência.

A pesquisa radical deteta as categorias populacionais mais ameaçadas e ajuda a discernir a ameaça. Torna os

indivíduos ou grupos, até então divididos, conscientes de que as mesmas ameaças pesam sobre suas liberdades fundamentais. Isso mostra que a demanda por liberdade real, formulada por qualquer pessoa, sempre serve ao interesse da maioria. (Illich, 2008, p. 454)

Nas reflexões de Iván Illich, reaparece repetidamente uma preocupação ecológica que leva a constituí-la numa ecofilosofia. “Antropogênese é evolução dentro de um nicho cósmico. A Terra é nossa morada e eis que o homem a ameaça” (Illich, 2008, p. 454). O crescimento desenfreado inerente às sociedades industrializadas, a super-exploração dos recursos naturais, a poluição generalizada do ar, da água e da terra estão a quebrar o equilíbrio entre o homem e a biosfera e ameaçam reduzir o planeta a um cadáver, ameaçam a sobrevivência da humanidade. A coexistência implica que cada um defina a sua relação com os outros e com o meio ambiente. Portanto, a sociedade de coexistência deve proteger o equilíbrio em vários níveis, porque a sociedade hiperindustrial:

ameaça o equilíbrio da vida, ameaça o equilíbrio da energia, ameaça o equilíbrio do conhecimento, ameaça o equilíbrio do poder, enfim, ameaça o direito à história. A perversão da ferramenta ameaça roubar o ambiente físico. O monopólio radical ameaça congelar a criatividade. A super programação ameaça transformar o planeta em uma vasta área de serviços. A polarização ameaça instituir despotismo estrutural e irreversível. Finalmente, o obsoleto ameaça arrancar a espécie humana. Em cada um desses circuitos, e cada vez de acordo com uma dimensão diferente, a ferramenta supereficiente afeta a relação do homem com seu ambiente: ameaça causar um curto-circuito fatal. (Illich, 2008, pp. 448-449)

A sua proposta para uma sociedade de convívio envolve uma postura ecofilosófica, na medida em que contém as premissas básicas para o cuidado ecológico que vão muito além de uma preocupação ambiental. Illich observou que as tradições vernaculares poderiam ensinar a construir outras formas de socialização e produção, e fez-nos ver que a expansão do crescimento e desenvolvimento ilimitados como um projeto estava a desmembrar tradições e mitos. Propôs que, para mudar a situação atual, um interesse deveria estar enraizado em cada um e que uma forma política fosse dada a esse interesse. Essa ação política envolvia discernir abertamente a relação homem-ferramenta; e o surgimento de novas elites capazes de reformular valores e reavaliar interesses.

Serão necessários grupos capazes de analisar a catástrofe com coerência e expressá-la em linguagem comum. Eles devem saber como defender a causa de uma sociedade que estabelece cercas e o faz em termos concretos, compreensíveis para todos, desejáveis em geral e imediatamente aplicáveis. O sacrifício é o resgate da eleição, o preço inevitável a pagar para conseguir o que deseja ou, pelo menos, para se libertar do intolerável. (Illich, 2008, p. 476)

A bons traços, desenhei uma imagem daquela sociedade convivial sonhada por Iván Illich, apenas para destacar alguns dos seus *utopemas* que considero essenciais para entender a sua proposta e sublinhar que algumas dessas questões são atualmente *intelecto contingente* (Costa, 2020), um conhecimento que se refere a múltiplos mundos e, neste caso, a redes múltiplas e heterogêneas. As ideias e os pensamentos de Illich eram e continuam a fazer parte de uma obra de imaginação utópica, rizomática e heterogênea, retirando a metáfora de Deleuze e Guattari (2006) e aplicando-a não apenas à construção do conhecimento, mas ao mundo social.

PREMISSAS ECOSÓFICAS DE IVÁN ILLICH

Alguns dos grandes e nodais temas da utopia de Illich não apenas continuam atuais, como também ganharam força em algumas redes que observei como antropóloga e que coincidem com a sua proposta de eco. De uma maneira muito breve, eu detetei os seguintes temas utópicos do seu convite para uma sociedade de convívio:

1. imaginação e criatividade como vértices da mudança;
2. amizade, humildade e austeridade como princípios éticos para fundar novas formas de organização social e produtiva;
3. a possibilidade de formar uma sociedade cuja organização da produção e suas ferramentas estivessem a serviço do ser humano e da criatividade;
4. a ciência como geradora de pesquisas radicais e a necessidade de rever os seus princípios epistemológicos, bem como uma questão do valor absoluto da razão;
5. preocupação com o desastre ecológico inerente ao modo atual de produção e consumo;

6. tradições vernaculares como fonte de aprendizagens para construir outras possibilidades de socialização e produção;
7. a renúncia à superpotência e a aprendizagem de novas formas de convivência que permitam a preocupação pelo outro, o exercício da humildade e da austeridade;
8. para mudar a situação atual, um interesse político deve estar enraizado em cada um. Essa ação política envolvia discernir abertamente a relação homem-ferramenta e o surgimento de novas elites capazes de reformular valores e reavaliar interesses comuns.

Essas premissas seriam a base da sua proposta de eco. Seriam os princípios a partir dos quais Illich analisa e aponta o desastre ecológico que inclui não apenas a deterioração da natureza, mas a deterioração dos nossos modos de vida, da nossa arte de viver e da nossa perda de sentidos.

A ARTE DE HABITAR E DE VIVER EM COMUNIDADE

“Na medida em que perdemos a capacidade de viver, dependemos mais dos objetos que consumimos”, diz Illich (2008, p. 467). Um ecossistema, então, é mais profundo do que uma preocupação com a deterioração ambiental. Nas secções anteriores, tentei dar pistas do que uma sociedade de convívio implicaria para Iván Illich, na qual a dignidade do homem é uma questão central e onde o natural não é excluído como parte de nosso “comum”, um comum que é o mundo, o comum que nos permite a arte de viver juntos, de ter interesses em comum e que força um espaço de relacionamento.

Essa área da comunidade, onde é possível cooperar, comunicar e se alegrar num espaço comum, é, para Illich, ameaçada pela ânsia de desenvolvimento que destrói ou transforma o ambiente devido ao desejo de mais crescimento e consumo, de um aumento desnecessário de necessidades e dependências que pulverizam a arte de viver.

Para Illich,

a ecologia continua a funcionar como auxiliar, se não como irmão gémeo, da economia. A economia política só se tornará radical e eficiente, desde que reconheça que a destruição de áreas comunitárias causada pela sua transformação em recursos económicos é o fator ambiental que paralisa a arte de viver. (Illich, 2008, p. 468)

A arte de viver era para Illich um casamento com a arte de viver em ambientes comunitários: “que o nosso mundo se tenha tornado inabitável é uma consequência manifesta da destruição de áreas comunitárias” (Illich, 2008, p. 468). Em vários escritos, Illich descreve a sua concepção das áreas da comunidade que ele relaciona com a sobrevivência da comunidade, com o direito de silenciar, com os bens comuns ou as áreas da comunidade, “aquelas partes do ambiente às quais o direito consanguinário impunha formas particulares de respeito comunitário” (Illich, 2008, p. 45). O capitalismo transformou gradualmente essas áreas da comunidade em recursos e forçou a cerca a marcar os limites da propriedade:

o fechamento de áreas comunitárias cria uma nova ordem ecológica. Ele simplesmente não realizou uma transferência material de controle de pastagens, que passou dos camponeses para os senhores. Marcou uma mudança radical nas atitudes da sociedade em relação ao meio ambiente. Antes, em todos os sistemas legais, a maior parte do ambiente era considerada como áreas da comunidade onde as pessoas podiam obter a maior parte de seus meios de subsistência sem recorrer ao mercado. Após a esgrima, o ambiente tornou-se essencialmente um recurso a serviço das “empresas” que, ao organizar o trabalho assalariado, transformaram a natureza em bens e serviços dos quais depende a satisfação das necessidades fundamentais dos “consumidores”. (Illich, 2008, p. 460)

Iván Illich apontou, como outra das calamidades das sociedades hiperindustriais, a perda dos sentidos que ele lamenta profundamente nesta carta que escreve pouco antes de sua morte:

a aderência háptica ao mundo não está enterrada sob camadas de detritos nas profundezas do solo. Ele desapareceu, como uma linha apagada do computador. Portanto, nós Setentons somos testemunhas únicas que guardamos na memória, não apenas nomes, mas também maneiras de perceber que ninguém sabe. No entanto, muitos dos que experimentaram o rompimento foram quebrados. Conheço alguns que voluntariamente romperam o fio que os vinculava à existência anterior à bomba atômica, Auschwitz e AIDS. No meio de sua existência, eles se transformaram na medula em verdes velhos que se comportam como se ainda pudesse haver “pais” em um “Sistema” prestes a retornar um programa viável. O que no Terceiro Reich ainda era propaganda e poderia ser riscado por boatos públicos hoje é vendido como um menu de computador ou como

seguro, como consultoria de estudantes, trabalho de luto, terapias anticâncer ou terapia de grupo para os que permanecem. Nós, os anciãos, pertencemos à geração dos pioneiros dessa bobagem. Somos os sobreviventes da geração por causa dos quais Desenvolvimento, Comunicação e Serviços se tornaram necessidades universais. A desencarnação alienante, a perda dos sentidos que é a perda do mundo e a impotência programada que propagamos são abominações. Eles mergulham profundamente nas massas de resíduos que as novas gerações acumulam nas entranhas da terra e jogam na atmosfera. (Illich, 2002, p. 461)

Mas Iván Illich não apenas apontou a expiração das nossas instituições e ideias. A sua grandeza foi precisamente a exibição da sua imaginação utópica que o levou a propor a diversidade de caminhos como método para transformar esse estado de coisas. O que ele propôs foi o convívio. Uma proposta que combina razão e espiritualidade, ou seja, uma posição ecosófica, cujas premissas fundamentais eram a amizade como vínculo social e a recuperação da arte de viver. A arte de viver que Illich encontra no vernáculo, no que foi feito em casa e que para ele constitui a alteridade das sociedades de escassez. Essas culturas vernaculares são uma fonte de reaprendizagem de modos de viver e conviver em comum, não apenas com coletividades humanas, mas em simbiose com o meio ambiente. Diante de uma sociedade hiperindustrializada, em que assumimos submissamente apartamentos, rodovias, hospitais, escolas ou serviços, Illich propõe uma sociedade de convívio que volta os olhos para a natureza e recupera, juntamente com ela, a sua dignidade.

A ECOSOFIA: UMA PROPOSTA ESTÉTICA, ÉTICA E POLÍTICA

Em 1984, Iván Illich publicou um livro cujo título era ecofilosofias. Talvez ele estivesse no meio ambiente, mas alguns anos antes, Arne Naess (2007) cunhou o conceito de ecofilosofia, fala sobre ecofilosofia e ecologia profunda; e Murray Bookchin (citado em García Notario, 2005), um entre muitos seguidores e críticos do pensamento de Naess, contrapôs, em 1973, o ambientalismo à ecologia social. Esta autora

define o ambientalismo como uma percepção mecanicista e instrumental que vê a natureza como um habitat passivo composto por “objetos”, como animais, plantas e minerais, e que só merece ser visto na medida em que constitui um serviço ao ser humano. Essa abordagem,

consequentemente, promove o domínio do homem sobre a natureza. A alternativa de Bookchin recebe o nome de Ecologia Social e, segundo ele, em contraste com a anterior, é a visão que repousa nos princípios ecológicos da unidade na diversidade e na espontaneidade, bem como na natureza não hierárquica das comunidades ecológicas, o que Bookchin usa como ponto de apoio em sua proposta para tentar “superar as divisões entre sociedade e natureza, mente e corpo e pensamento e realidade, que marcam a imagem ocidental do mundo”. (García Notario, 2005, p. 100)²

Bookchin (citado em Garcia Notario, 2005) reivindicou um componente social e político enérgico, uma vez que toda a ecologia deve necessariamente questionar as relações sociais de poder. Tanto em Illich (2002) quanto em Naess (2007) e Bookchin (citado em Garcia Notario, 2005), a questão ecológica vai além da preocupação com o meio ambiente, mas torna-se um eixo transversal para analisar os nossos grandes problemas civilizacionais e as propostas para uma reorganização do mundo e da nossa relação com o meio ambiente e com a natureza. Nos três, apreciamos os lampejos utópicos, o questionamento das nossas instituições, o desejo de um mundo mais justo e uma reivindicação de sanidade à nossa civilização.

A ecosofia exige uma variedade de corantes pessoais, mas eles têm algo em comum: criticam o antropocentrismo, são sistemas não-antropocêntricos, biocêntricos (centrados na vida) ou ecocêntricos (centrados no ecossistema):

a evolução do pensamento filosófico que se volta para a nova relação entre a natureza do homem levou ao nascimento de um novo ramo da filosofia chamado ecofilosofia, cuja versão é precisamente a ecologia profunda. Esse novo pensamento ecofilosófico adquiriu grande vigor entre meados e final da década de 1970 e adquiriu seu status de força institucionalizada na filosofia contemporânea, em 1979, com a criação da revista *Environmental Ethics*, a primeira publicação acadêmica exclusivamente dedicada aos aspectos filosóficos e éticos dos problemas ambientais. (García Notario, 2005, p. 93)

Na conferência introdutória, *Third world future research conference*, na Roménia (1972), Arne Naess cunhou o conceito ecologia profunda:

² Devido à sua grande qualidade, para as minhas reflexões sobre ecofilosofia e ecologia profunda contei com a tese de doutoramento de Margarita García Notario (2005), que conduz uma revisão completa sobre essas questões.

na época em que Naess apresentou este artigo, vários filósofos contemporâneos já haviam saltado para a “realidade relacional” que levou ao abandono progressivo do modelo moderno (dualístico), baseado em opostos ou excluindo alternativas, e que acolheu com satisfação outro apoiado por elementos complementares ou alternativas inclusivas. Essa virada modificou a concepção do mundo, do homem e da relação entre eles e deu um duro golpe na tradição antropocêntrica que colocou o homem no centro do Universo, em um relacionamento ou posição superior a tudo o mais e com o direito. adquirida por dominar o outro e por usá-lo ilimitadamente em benefício próprio. (García Notario, 2005, p. 99)

A ecologia profunda, de acordo com Naess (1973), vai contra uma ecologia superficial que tenta pôr um fim aos danos do “ambiente” com medidas tecnológicas, que apenas resolvem o problema pela metade. A ecologia profunda requer uma busca por causas e consequências, uma filosofia ou princípios religiosos para constituir um ecossistema, capaz de fornecer ferramentas de análise para chegar ao fundo dos problemas:

os movimentos ecológicos merecem a nossa atenção desde que sejam ecofilosóficos e não científico-ecológicos. A ecologia é uma ciência limitada que utiliza métodos científicos. A filosofia é o fórum de discussão mais geral sobre fundamentos, tanto descritivos como prescritivos, e a filosofia política constitui uma de suas subseções. Por um ecossistema, refiro-me a uma filosofia de harmonia ecológica ou equilíbrio ecológico. Uma filosofia é um tipo de *sophia* ou sabedoria, é abertamente normatividade contém ambos: (1) normas, regras, postulados, declarações de prioridades de valor e (2) hipóteses sobre a natureza do nosso universo. A sabedoria inclui prescrição e política, não apenas descrição e previsão científica. Os detalhes de um ecossistema exibirão muitas variações devido a diferenças significativas relacionadas não apenas a “fatos” de poluição, recursos, população etc., mas também a valorizar prioridades (Naess, 1973, p. 100).

O que caracteriza a ecologia profunda é uma variedade necessária de ecos, portadores de religiões e filosofias tão diversas quanto a diversidade cultural. As ecosofias são premissas que servem como guias para a ação-reflexão da ecologia profunda e podem ser baseadas em textos sagrados, doutrinas, tradições ou filosofias (García Notario, 2005). As respostas à crise ecológica, sob esse ponto de vista, eram necessariamente múltiplas e

cada uma exigia um ecossistema e uma implementação, um plano de ação, precedido por um profundo questionamento das nossas instalações.

Se existe algo que distingue Iván Illich, foi precisamente essa atitude de questionar não apenas em relação à nossa linguagem e às nossas ideias, mas também às nossas práticas mais quotidianas e aparentemente óbvias. O uso da água, por exemplo, ou o uso do carro e as crenças que isso implica. Como os defensores de uma ecologia profunda, Iván Illich ponderou sobre a diversidade de estradas, possibilidades de associação e soluções: o plural de ecofilosofias é um detalhe de grande importância para todos aqueles que ingressaram nesse debate nesses anos. Indicou precisamente a multiplicidade de filosofias, religiões ou princípios que poderiam alimentar não apenas a reflexão, mas também a ação ecológica.

Gradualmente, o termo ecofilosofia estava a ceder lugar à palavra ecosofia, mas, em substância, é o mesmo. A ecologia social e o ecofeminismo constituem vértices para a reflexão dos ecos, mas também o que Guattari nomeou como as três ecologias: ecologia ambiental, ecologia social e ecologia mental (Guattari, 1996b).

Guattari, como fundador desse outro lado do ecossistema, questiona o que chama de “capitalismo integrado do mundo”, cuja distinção é a degradação integral do meio ambiente; os profundos problemas de desigualdade política, económica e social num contexto de racionalidade tecnocrática e o império da ciência e da tecnologia como dispositivos políticos. Nesse contexto, a proposta ecológica de Guattari parte de uma tríade estético-ética-política. Diante do cientificismo, ele propõe transformar a vida em obra de arte, uma estética da existência relacionada à vida quotidiana e ao trabalho político, o que implica a implantação da criatividade para gerar novas subjetividades, novas experiências no modo de vida, para quebrar a marcha absurda de uma racionalidade produtiva, um consumismo doentio:

a crise ecológica refere-se a uma crise mais geral do social, político e existencial. O problema aqui apresentado é o de uma espécie de revolução da mentalidade, para que deixem de garantir um certo tipo de desenvolvimento baseado num produtivismo que perdeu todo o propósito humano. Então, lancinantemente, a pergunta retorna: como modificar as mentalidades, como reinventar práticas sociais que devolvem à humanidade – se alguma vez a teve – o senso de responsabilidades, não apenas com relação à sua própria sobrevivência, mas também com o futuro de qualquer vida neste planeta, o de espécies animais e vegetais, como espécies incorpóreas, como música, artes,

cinema, a relação com o tempo, amor e compaixão pelo outro, o sentimento de fusão interior do cosmos? (Guattari, 1996b, p. 146)

Para Guattari, não haverá solução real para problemas ecológicos enquanto não houver interação entre as três ecologias. Essa interação é o que Guattari chama de *ecosofia*. Ou seja, a ecosofia implica transformações ambientais apenas na condição de que haja transformações nos outros dois níveis: o mental, que teria a ver com a reinvenção de subjetividades, com novas subjetivações; o social, que implica reconstruir as modalidades de estar em grupo, através de mutações existenciais que permitem novas experiências microssociais a partir da montagem de um novo paradigma estético com implicações políticas éticas e, quando diz estético, refere-se à nossa capacidade criativa de transformar os esquemas estabelecidos:

parece que a arte não tem o monopólio da criação, mas traz a seu ponto extremo uma capacidade mutante de invenção de coordenadas, de gerar qualidades de ser inédito, nunca visto, jamais pensado. O limiar decisivo da constituição desse novo paradigma estético reside na capacidade desses processos de criação de se auto-afirmarem como foco existencial, como máquina *autopoiética* (Guattari, 1996, p. 130). A ecosofia funcionará como uma ciência dos ecossistemas, como um compromisso com a regeneração política, mas também como um compromisso ético, estético e analítico. Tenderá a criar novos sistemas de valorização, um novo gosto pela vida, uma nova ternura entre os sexos, faixas etárias, etnias e raças. (Guattari, 1996b, p. 113)

Tomei essas pistas presentes na proposta de Guattari para mostrar agora, com dois exemplos de criatividade social, à medida que esse paradigma estético está sendo criado a partir da própria experiência social. O retorno à natureza, a preocupação ecológica, a autotransformação, têm uma aura de espiritualidade nessas propostas.

Para a ecofilosofia em todas as suas variantes, a proposta de retorno à natureza e a sua sacralização torna-se a questão prioritária. Em alguns momentos, para Iván Illich, a transformação social tinha que ser o produto da racionalidade, da ação política dirigida pela razão. No entanto, um valor fundamental deve orientar a formação de sociedades de convivência: a da amizade. Na tendência ecosófica que observo como antropólogo, essa transformação é concebida como uma renúncia ao antropocentrismo, como um trabalho coletivo rizomático e requer a invenção de novas subjetividades, de uma reinvenção do social que passa por uma reinvenção

de si mesma, o que implica a implantação de uma dimensão espiritual.

A espiritualidade, neste caso, não se refere necessariamente à religião, nem como o Dalai Lama o apontou tão apropriadamente para algo mágico ou misterioso. “É uma reorientação radical, além de nossas preocupações egoístas usuais em benefício da comunidade que é nossa, de comportamento que leva em conta não apenas nossos próprios interesses, mas os interesses de outras pessoas” (Dalai Lama XIV, 1990, p. 119). E para que a ecofilosofia ou sabedoria habite na nossa casa, não apenas compartilhamos algo em comum como comunidades humanas, mas como partes de uma teia de vida que inclui, além da terra e de todos os seres vivos, e os elementos como um grande sistema vivo da comunidade, da qual fazemos parte.

GUERREIROS DA LUZ E A SUA PROPOSTA ECOSÓFICA

O primeiro é sobre os guerreiros da luz, uma rede de espiritualidade que partilha a ideia, relacionada a vários grupos ou associações espirituais, de que testemunhamos o início de uma nova era. O trabalho da imaginação utópica dos guerreiros da luz recupera e reelabora algumas tradições, critica e avalia o atual estado político, ético, económico ou ecológico do nosso planeta. Considera-se que lhes foi confiada a missão de fazer uma revolução pacífica, para alcançar a unificação do ser humano consigo e com tudo o que existe no universo.

Ser espiritual, para os guerreiros da luz, é reaprender a sonhar para atrair forças de transformação. Eles apontam que estamos presos pelo sistema, por uma ordem baseada no consumo que não está apenas fora das estruturas económicas, sociais, políticas ou institucionais. A ordem está inscrita no ser com os diferentes corpos que a compõem. Devemos removê-lo do nosso corpo emocional, energético, físico, espiritual e de lá iniciar o movimento de mudança neste mundo criado por nós e onde toda a transformação parece inatingível por meios institucionais. Eles propõem a reunião com a natureza e as tradições consideradas como fontes da sabedoria humana.

Devido à ideia de unidade, cada ser, cada criação, constitui um correlato do cosmos. Cada indivíduo é em si mesmo toda a humanidade, universo. Cada corpo diz ao cosmos. Portanto, o próprio corpo também é constituído, como a galáxia, em nenhum lugar, terra paradoxalmente onde moram as nossas instituições, local de onde é julgada, onde a atual ordem planetária é valorizada. Para os guerreiros da luz, é do corpo que a transformação deve começar. Para isso, eles fortalecem-se com uma espiritualidade

construída a partir de alguma tradição. Esse imaginário exclui a possibilidade de um debate na arena política; deslegitima, acima de tudo, as nossas instituições políticas como forma de solucionar os estragos de um sistema mundial que ameaça não apenas exterminar qualquer possibilidade de vida no planeta, mas também a alma de humanos e não-humanos. Ser espiritual é um processo social, não faz sentido permanecer num movimento antártico, implica-se o sonho de alcançar um mundo melhor incluindo três reinos: vegetal, animal e mineral; além da cura de todos os elementos: água, terra, vento, fogo (Durán, 2013).

Para essa tendência utópica, não é a razão, mas a espiritualidade que potencializa o desejo de transformação. Lute pela santidade da natureza, da vida, do cosmos, do ser. É uma proposta ecosófica. As tradições são ajudadas precisamente porque ensinam não apenas, como Illich apontou, formas de socialização e produção, mas também nos fornecem técnicas e rituais para a reconexão de estar com a natureza, com sacralidade.

O MOVIMENTO MAIA GUATEMALO

A outra proposta de eco a que me vou referir é a do “Movimento maia guatemalteco”. Algumas populações indígenas de Chiapas e Guatemala começaram a considerar-se “maias”, em parte como um veículo de legitimação e sobrevivência cultural, mas com estratégias claras. Uma dessas estratégias foi o fogo e o sacerdócio maia, promovido pelo “Movimento maia da Guatemala”, que resultou num restabelecimento da simbologia, como a cruz cósmica, as cores, o círculo e a praça maia, além de uma postura ecológica. Um conteúdo político. Não é um grupo, nem mesmo é um “caso” numeroso, parece um fluxo que tende a se expandir além das fronteiras políticas e a tomar força da unificação étnica, se considerarmos que a ritualidade proposta pelo “Movimento de espiritualidade maia” se apresenta inclusiva e adota diferentes tradições, mundos diferentes.

A espiritualidade maia promove o recurso à tradição e uma intensa ritualidade que implica corantes políticos e favorece a unificação da comunidade, mas também dos povos atualmente assumidos como “maias”. Essa proposta de espiritualidade não apenas anseia por uma transformação para os povos indígenas, mas também trabalha duro para relações de género mais justas, para sistemas médicos e legais decorrentes dos próprios sistemas simbólicos indígenas; pela unificação de todos os povos indígenas da região, inclusive os de Chiapas, num grande grupo étnico maia, e pela geração de um ritual comum para promover essa unificação de

identidade. Um exemplo desse ritual é o que foi chamado de cerimónia de fogo maia. A cerimónia de fogo maia permite vários ritos de cura, eliminação do infortúnio, resolução de problemas pessoais ou comunitários, para dar alguns exemplos. É um rito de raízes indígenas da Guatemala, mas expandiu-se não apenas no mesmo país da Guatemala, mas entre extensas redes de espiritualidade no México e noutros países.

Aqueles que participam do ritual do fogo buscam não apenas a transmutação, a mudança em vários níveis de sua existência incluindo a transformação da ordem estabelecida. Nos pedidos feitos ao fogo, nas orações dos participantes, há um sentimento de farto, um desejo de sair da estagnação dos relacionamentos pessoais, dos processos íntimos individuais, do absurdo da existência, da loucura de uma ordem civilizacional. Ao rezar diante do fogo, solicita-se a união dos povos indígenas maias, a união de diversas tradições, a eliminação das fronteiras, o freio aos maus tratos à terra, aos animais, a consciencialização daquilo que implica a mineração não apenas para as pessoas, mas para o meio ambiente.

O vínculo que une aqueles que participam dele é um vínculo político ecológico e as interpretações e vozes que participam desse rito partilham esquemas interconectados. Ser maia, assumindo-se como tal, implica admitir que particularidades étnicas são deixadas de lado para se assumir uma categoria mais ampla e poderosa de atribuição em termos políticos.

Se, nos tempos antigos, não apenas os sistemas simbólicos subtis maias, mas mesoamericanos, foram construídos graças ao fogo que lhe dava um poder tanto para a continuidade da vida quanto para a transmutação, a *cerimónia maia de fogo* está a tornar-se um catalisador político como parte de uma identidade maia regional nascente e um ritual inspirador para muitos dos atores da extensa rede de espiritualidade, incluindo alguns povos indígenas de Chiapas, que tradicionalmente buscam um ponto de ancoragem para renascer para algo novo.

No *mundo maia* clássico, as festas do fogo selaram o início e o fim de diferentes estágios; atualmente, a sacralização e ritualização do fogo são alimentadas pelo grande mito da mudança de época, da transmutação de uma ordem civilizacional sufocante, do sonho com uma humanidade mais consciente e justa, não apenas consigo mesma, mas com animais, plantas, elementos.

O *padre maia* desempenha um papel importante como intérprete de fogo e como impulsor de um imaginário ecosófico entre os que realizam o ritual, sonha acordado e a proposta é ecosófica: a humanidade é natural, deve retornar à natureza e ser reconhecida como parte do cosmos, do todo.

E essa proposta de eco é apresentada aqui como uma inventividade social, não como uma preocupação epistemológica que deu origem ao termo.

Reunidos em torno de uma fogueira sagrada, ocorre um sonho coletivo: o sonho da transmutação. Cada participante faz a sua oração, comunica-se através do fogo com a sacralidade e faz os seus pedidos: passar da doença à saúde, da guerra à paz, do conflito à reconciliação, de uma ordem planetária para outra, do abuso ao respeitar a natureza, do ódio ao amor. Diante de uma chama que é especulativa e sofre, o *ajq'ij* promove a íntima relação de fogo com quem precisa de ajuda, ajuda-o a imaginar, a ouvir os murmúrios e gemidos velados do fogo, a ver nas entranhas da chama o presságio, as tempestades de luz e escuridão, o movimento do seu próprio espírito ígneo. Quem orienta a cerimónia incentiva os presentes a transformarem-se num ato simples: entregar ao fogo o que não querem mais de si mesmos. Cada um deve reconhecer, projetando a sua imagem no fogo, o que ele deve mudar para ser melhor no mundo e queimar numa fogueira que queima num movimento ascendente.

Diante desse ritual, um mito é imposto: podemos transcender-nos como seres humanos, superar as nossas próprias misérias, num ato de eco-imaginação criativa, um projeto que prevê uma realidade desejada. Nesse caso, é a produção de um sonho, de universos, de desejos, de imaginação libertadora. É o mito do eterno retorno, com um rosto ecosófico: a renovação do tempo, o advento de uma nova era mais carinhosa e gentil com a natureza, com os nossos relacionamentos, com nós mesmos. O fogo ajuda a lembrar o poder da natureza, da sua harmonia e da sua beleza. Ele permite-nos entrar em contacto interior com o universo por sermos produtores e recetores das nossas próprias imagens.

A razão do sucesso internacional da espiritualidade maia pode ser devida ao facto de responder a uma tendência e a uma procura por essas utopias: é espiritual, ecológica, mais complexa do que uma posição ecológica. As diferentes facetas adquiridas pelo especialista em fogo, o *padre maia*, permitem que ele interaja em mundos diferentes, interconectados pelo seu trabalho, com a mensagem de que *todos os seres humanos de todas as culturas devem retornar à origem, aos princípios e aos valores sagrados do verdadeiro sentido de estar diante da ameaça da vida em todas as suas dimensões*.

Se o ritual de fogo maia permite uma ampla variedade de usos interessantes do símbolo, também é verdade que ele promove, entre muitos membros da rede de espiritualidade, a reunião consigo mesmo, mas ao mesmo tempo que promove a unificação do indivíduo com o coletivo. Para esses atores dessa rede rizomática, o universo é um ecossistema social que não

se contenta em promover um relacionamento justo e harmonioso com a natureza, mas quer gerar novas subjetividades, novas mentalidades num impulso de auto-afirmação ontológica e autopoietica. Permite como ato performativo várias interpretações e a presença de mundos coexistindo com diferentes linguagens que convergem num interesse: retornar à natureza como um projeto social de reconstrução de mundos, de restauração do *si mesmo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais do que conclusões teóricas ou descobertas de pesquisa, gostaria de despejar nestas linhas o que podemos reter das propostas apresentadas, uma partilha de preocupações com o destino não apenas da humanidade, mas do planeta, tal como Iván Illich fez na época com outros contemporâneos como Naess ou o próprio Guattari. Ele propôs como saída o trabalho da imaginação, a criatividade pessoal e social, para construir outras possibilidades da realidade. A sua proposta de um mundo de convívio implica um tom espiritual, propondo humildade e austeridade como princípios éticos de um relacionamento convivial, amistoso e amoroso consigo mesmo, com o outro, com a natureza e com o planeta. Essa sociedade convivial implica grandes transformações não apenas das instituições e do uso das ferramentas, mas também de uma profunda transformação interna, de uma transformação do *si mesma*. Embora Illich tenha imaginado essa transformação como um trabalho analítico e racional, realizado por certas elites, o mundo de convívio que ele imaginava tinha uma aura espiritual. Do seu sonho transformador, ele fez, como Guattari, Naess e em muitos outros ecos, uma revelação lúcida da nossa desordem civilizadora, das nossas instituições vorazes e obsoletas. A humanidade é concebida como parte de um todo, da natureza para a qual a visão se volta com outra qualidade no olhar, um olhar respeitoso com um lampejo de sacralidade.

O retorno a *si mesmo*, esse reconhecimento do *si mesmo* tem uma dupla circulação; transformar, recriar, mas sem permanecer num movimento autárquico. É essencial transformar a própria subjetividade para gerar novas coletividades e se reconhecer como parte do todo. Essa é uma premissa básica de qualquer ecossistema.

A ecosofia geral luta por uma ciência que vira os olhos para si mesma para questionar as suas próprias suposições, para transcender as suas afirmações como um exercício epistêmico, mas também ontológico, comprometido com a vida e a transformação. Illich imaginou que a ciência deveria concentrar-se em pesquisas radicais, que ajudariam a aumentar a conscientização das nossas dependências em relação às ferramentas e que

eram capazes de gerar novos valores capazes de substituir aqueles que estão subjacentes ao consumismo e à produtividade industrial.

Guattari (2007), como Illich (1996a) e Naess (2002), questiona a aspiração da nossa ciência e propõe uma saída ecoética, que consiste em reinventar a existência. Os casos que apresentei de inventividade social espontânea parecem mostrar-nos que esse sentimento, essas preocupações, estão na agenda e alguns respondem criativamente à crise. Nos dois casos de criatividade social, mas também em Illich, em Guattari, em Naess e em geral nos vários ecos, as tradições vernaculares são reconhecidas como fonte de inspiração para gerar não apenas outras formas de estar neste planeta, mas também sendo ajudado como fonte de espiritualidade, como ponta de lança para construir algo novo. Como o próprio Iván Illich indicou, o perigo que enfrentamos não é apenas o de poluição e destruição, mas o de ficar sem mitos: “a espécie humana pode ser envenenada pela poluição. Também pode desaparecer devido à falta de linguagem, lei ou mito” (Illich, 2008, p. 449).

Não sei até que ponto nós, cientistas, estamos capazes ou dispostos a assumir esse papel que Illich nos disse, para evidenciar a hipertrofia da relação homem-ferramenta; mas estou a perceber que outras pessoas estão a fazer isso, sonhando, imaginando, quebrando os bloqueios impostos pela realidade e gerando as suas próprias convivências. E isso parece-me da maior importância: estão a tentar isso como coletividades rizomáticas.

O rizoma, uma forma de sobrevivência natural, talvez seja a chave para repensar o nosso trabalho coletivo e, acima de tudo, uma maneira de nos dar forças para transformar. Tendemos a pensar sobre o comum e a comunidade centralizados num espaço fechado num grupo. O próprio desenvolvimento do pensamento ecosófico, tanto na sua versão intelectual quanto na sua implementação pelas mesmas coletividades, indica um caminho importante: a força das semelhanças rizomáticas. Talvez tenhamos que aprender como académicos ou ativistas sociais a aprender com essas experiências de ecos para extrair força de uma organização onde os laços sociais são mais fluidos e, acima de tudo, dotados de esperança.

REFERÊNCIAS

- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza*. Madrid: Biblioteca filosófica - Aguilar.
- Costa, P. R. (2020). Eu sou tu. Tu és intelecto contingente. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 269-292). Braga: CECS.
- Dalai Lama XIV (1990). *My Tibet*. Nova Iorque: Thames & Hudson Ltd.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Durán, A. (2013). Guerreros de luz. Enseñanzas de don Lauro para una red cósmica de espiritualidad. *Liminar*, 13(2), 189-193. Retirado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272015000200015
- García Notario, M. (2005). *Ecología profunda y educación*. Tese de Doutoramento, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Espanha. Retirado de <https://eprints.ucm.es/7144/1/T28593.pdf>
- Guattari, F. (1996a). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Guattari, F. (1996b). *Caosmosis*. Argentina: Manantial.
- Illich, I. (1973). *A convivencialidade*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Illich, I. (1984). *El arte de habitar*. Barcelona: Integral.
- Illich, I. (2002). *La pérdida del mundo y de la carne. Carta a su amigo Hellmut Becker*. Bremen: Alemania.
- Illich, I. (2008). *Obras reunidas*. Madrid: FCE.
- Mannheim, K. (2004). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: FCE.
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. *Inquiry*, 16, 95-100. Retirado de <https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/naess-arne-the-shallow-and-the-deep-long-range-ecology-movement.pdf>
- Naess, A. (2002). *Life's philosophy: reason & feeling in a deeper world*. Georgia: Georgia Press.
- Naess, A. (2007). Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23(1), 98-101.
- Ricoeur, P. (1991). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. Madrid: F.C.E.

Citação:

Pinto Durán, A. M. (2020). Um diálogo de ecosofia com Iván Illich. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecológicas* (pp. 99-120). Braga: CECS.