

Diversidade, educação, cultura e sustentabilidade: relacionando conceitos¹

Diversity, education, culture and sustainability: relating concepts

Diversidad, educación, cultura y sostenibilidad: relacionando conceptos

*Maria de Lourdes Feriotti**
*Dulce Maria Pompêo de Camargo***

RESUMO: A questão da diversidade cultural tem ocupado freqüentes pautas de discussão neste momento histórico de aceleração do processo de globalização e transição paradigmática. Buscando superar a idéia de uma cultura hegemônica que referencie ou aniquile as demais, a idéia de interculturalidade vem ganhando espaço nas discussões que se opõem ao atual modelo de globalização e expansão do capital. O conceito de diversidade é central nestas discussões e sua abordagem exige uma análise constante e criteriosa. Este texto busca contribuir para estas reflexões, a partir de um estudo sobre o conceito de diversidade sob a ótica de diferentes autores, compreendendo a importância da Educação na construção da cultura da diversidade e relacionando diversidade cultural com biodiversidade e sustentabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Biodiversidade. Desenvolvimento sustentável. Diversidade cultural.

ABSTRACT: The question of cultural diversity has been a frequent topic of discussion in this historical moment of acceleration of the process of globalization and paradigmatic transition. Making efforts for surpassing the idea of a hegemonic culture that be the only reference or destroys all other, the idea of interculturality is an increasing topic in discussions that are opposed to the current model of globalization and capital accumulation. The concept of diversity is central in these discussions and approaching it demands a constant and discerning analysis. This text aims to contribute to these reflections from a study on the concept of diversity based on several different authors, from an understanding of the importance of Education in the construction of a culture of diversity and relating cultural diversity to biodiversity and sustainability.

KEYWORDS: Biodiversity. Sustainable development. Cultural diversity.

RESUMEN: La cuestión de la diversidad cultural ha sido un tema frecuente de discusión en este momento histórico de aceleración del proceso de globalización y transición paradigmática. Haciendo esfuerzos para superar la idea de una cultura hegemónica que sea la única referencia o destruya todas las otras, la idea de interculturalidad es un tema creciente en discusiones que están en contra del modelo corriente de acumulación de capital y globalización. El concepto de diversidad es central en estas discusiones y su acercamiento demanda un análisis constante y exigente. Este texto pretende contribuir a estas reflexiones desde un estudio del concepto de diversidad según varios autores diferentes, comprendiendo la importancia de la Educación en la construcción de una cultura de la diversidad y relacionando la diversidad cultural a la biodiversidad y la sostenibilidad.

PALABRAS LLAVE: Biodiversidad. Desarrollo sostenible. Diversidad cultural.

O momento histórico atual, caracterizado pela transição de paradigmas, traz uma necessidade de transformação da ciência e dos modos de produção do conhecimento, diante da crescente complexidade das demandas humanas e sociais

que clamam pela superação da fragmentação do pensamento e das ações, em busca de uma abordagem integralizadora do homem e seu contexto.

Neste panorama, as concepções de educação, ensino e pesquisa

também sofrem transformações, passando a valorizar a construção interdisciplinar e transdisciplinar do conhecimento, as relações interculturais e a promoção da cidadania como objetivo de uma educação emancipatória e comprometida

1. Este texto constitui parte da dissertação de mestrado intitulada *Universidade, Formação de Professores e Movimentos Sociais: a colcha de retalhos como metáfora das relações interdisciplinares e transdisciplinares*, de Maria de Lourdes Feriotti, sob orientação da Profa. Dra. Dulce Maria Pompêo de Camargo, desenvolvida no Programa de Mestrado em Educação da PUC-Campinas, integrando o grupo de pesquisa "Laboratório de Ensino, Sociedade e Cultura – LESC".

* Terapeuta Ocupacional, especialista em Terapia Ocupacional em Saúde Mental. Mestre em Educação. Docente da Faculdade de Terapia Ocupacional da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: mlferiotti@terra.com.br

** Doutora e Mestre em Sociologia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

com o desenvolvimento de uma sociedade justa e solidária.

Dentre os diversos conceitos desenvolvidos neste processo de transição paradigmática, encontra-se o conceito de diversidade, compreendido como condição essencial para o exercício das trocas culturais, para o desenvolvimento de uma sociedade inclusiva e sustentável e para a construção de relações interdisciplinares e transdisciplinares.

Buscando evitar os riscos de utilização de conceitos muitas vezes instituídos como discursos vazios ou modismos que desconsideram suas constituições epistemológicas, desenvolvemos um estudo sobre o conceito de diversidade, assim como de outros conceitos decorrentes deste, sob a ótica de diferentes autores.

A diversidade representa a diferença ou o não reconhecimento do outro como igual a “nós”, seja no campo das idéias, das crenças, dos costumes, das etnias, das classes sociais, das linguagens, das profissões, das habilidades, das características de personalidade, dos gêneros, enfim, de tudo aquilo que fizer parte da constituição das relações humanas.

A diversidade pode ser entendida como condição necessária à prática interdisciplinar e transdisciplinar, uma vez que as interações entre diferentes disciplinas pressupõem o enfrentamento de diferentes formas de descrever, analisar, explicar e intervir na realidade. Uma realidade que, embora descrita de forma fragmentada pelas disciplinas, mantém sua unidade.

A busca de uma interação criativa, solidária e pacífica com a diversidade não parece, no entanto, uma tarefa fácil e sem conflitos. Ao contrário, a construção de interações criativas entre as diferenças pressupõe sofrimento e superação de conflitos. Não é o nível de sofrimento no enfrentamento desses

conflitos que define a qualidade da interação, mas sim a finalidade e a forma com que se faz tal enfrentamento.

Se a finalidade for estabelecer a primazia de um dos lados em detrimento de outro, de modo a eliminar o conflito por meio da força, da negação ou do esvaziamento do “outro”, então a diversidade foi aniquilada, compreendida como um mal a ser vencido e, por conseguinte, não houve interações criativas e solidárias. Aqui, são as relações de poder que definem a vitória de um sobre o outro, ou seja, qual das diversidades será entendida como “não diversidade”, como “igual”, como valor universal. E, quando nos referimos às relações de poder, não nos referimos apenas aos poderes politicamente constituídos e socialmente reconhecidos, mas às mais diversas formas, e por vezes às formas sutis de opressão de um homem sobre outro homem.

Se a finalidade, ao contrário, for estabelecer trocas e interações criativas, descobrir novas possibilidades de compreender e construir a realidade e contribuir para a formação de uma sociedade solidária e justa, então será necessário entender o conflito como uma possibilidade de superar fronteiras e descobrir novos territórios sem, no entanto, desejá-los colonizar. Para tanto, é necessário reconhecer o outro como outro, não constituído segundo nossa imagem e semelhança e, mesmo assim, reconhecer seu valor e sua potencialidade nas relações de troca.

Shiva, física e pacifista indiana, considerando a colonização como um processo de imposição de uma cultura sobre outras e analisando o processo de colonização da Índia pela monocultura agrícola em detrimento da biodiversidade, nos apresenta uma analogia do processo agrícola de monocultura com o processo de construção social, que,

igualmente, a partir da lógica da monocultura, busca a homogeneização cultural e, assim, a extinção das diversidades.

“[...] a intolerância da diversidade é a maior ameaça à paz de nossos tempos; em contrapartida, o cultivo da diversidade é a maior contribuição à paz [...] cultivar a diversidade implica perceber a capacidade e o valor intrínseco do ‘outro’ [...] implica abrir mão do desejo de controle, um imperativo enraizado no medo daquilo que é livre, um medo que gera a violência” (2001, p. 145-146).

Hall (2000), analisando o processo de globalização, também nos fala da homogeneização cultural.

“[...] no interior do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a **identidade**, ficam reduzidas a uma espécie de **língua franca** internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este fenômeno é conhecido como **homogeneização cultural**” (2000, p. 75 – grifos do autor).

Diante do processo de homogeneização cultural e, em resposta a ele, o autor identifica uma tendência ao fechamento das identidades locais:

“[...] ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também a fascinação com a **diferença** e com a mercantilização da etnia e da **alteridade**. Há, juntamente com o impacto do **global**, um novo interesse pelo **local**. A globalização (na forma da especialização flexível e da estratégia de criação de “nichos” de mercado), na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como

substituindo o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre **o global e o local**" (Hall, 2000, p. 77 – grifos do autor).

O autor nos leva a perceber que, na verdade, o próprio conceito de identidade deve ser revisto. A identidade cultural é compreendida por Hall (2000, p. 67-89) como sistemas de representação – escrita, pintura, desenho, foto, simbolismo através da arte ou dos sistemas de comunicação – que são moldados e remodelados a partir das relações sociais constituídas no tempo e no espaço. Assim sendo, a identidade é dinâmica e tem um caráter histórico, geográfico e contextual.

Ainda segundo o autor, há identidades locais, identidades globais e identidades híbridas. Pensar em escolher ou valorizar uma destas identidades é pretender um mundo e uma história sem relações e intercomunicações. Toda comunicação implica troca, e essas trocas culturais podem gerar alterações nas identidades. O global em detrimento do local ou vice-versa é que pode ser um problema.

A interculturalidade dos meios de comunicação é uma condição histórica irreversível. Não seria possível retroceder a estes movimentos de tempo e espaço que aceleram as trocas culturais e almejar um planeta com sociedades isoladas, fechadas em si mesmas. Por outro lado, isso não significa que, a partir dessas trocas, poderíamos almejar uma homogeneização cultural planetária, mas refletir sobre os fluxos culturais.

A idéia de identidade essencial, estável e fechada deve abrir espaço para a idéia de identidades abertas, complexas e híbridas. Ao invés de abordamos a identidade como estática, ela deve ser abordada dinâmica e dialeticamente, com caráter histórico, geográfico e contextual, de modo a considerar as relações

entre as identidades locais, as identidades globais e as identidades híbridas. Não devemos pensar no global em detrimento do local, nem no local em detrimento do global. Resta-nos refletir, portanto, sobre as condições nas quais ocorrem estas relações, sobre as finalidades e os mecanismos de poder implícitos a tais relações.

Sob essa perspectiva, a cultura tem uma constituição histórica, processual, dinâmica, complexa e contínua, em que, não de forma linear, mas permeada por contradições e complementaridades, as múltiplas relações entre homens, grupos, povos e nações determinam e são determinadas por outras tantas múltiplas relações. Nessas relações os jogos de poder, os interesses, as necessidades e as possibilidades constituem as tramas por onde se tece a história, não apenas dos grandes fatos marcados como referências históricas, mas também do cotidiano anônimo dos homens comuns.

Morin (2001), ao definir cultura como o *conjunto dos saberes, fazeres, regras, normas, proibições, estratégias, crenças, idéias, valores, mitos, que se transmite de geração em geração, se reproduz em cada indivíduo, controla a existência da sociedade e mantém a complexidade psicológica e social* (p. 56), também apresenta o caráter dinâmico, interativo e processual de sua constituição histórica, ressaltando a necessidade de visualizar a unidade e a diversidade da cultura e das culturas:

"[...] Os que vêem a diversidade das culturas tendem a minimizar ou a ocultar a unidade humana; os que vêem a unidade humana tendem a considerar como secundária a diversidade das culturas. Ao contrário, é apropriado conceber a unidade que assegure e favoreça a diversidade, a diversidade que se inscreve na unidade. O duplo fenômeno da unidade e da di-

versidade das culturas é crucial. A cultura mantém a identidade humana naquilo que tem de específico; as culturas mantêm as identidades sociais naquilo que têm de específico. As culturas são aparentemente fechadas em si mesmas para salvaguardar sua identidade singular. Mas, na realidade, são também abertas: integram nelas não somente os saberes e técnicas, mas também idéias, costumes, alimentos, indivíduos vindos de fora" (Morin, 2001, p. 57).

Sanchis (2001), buscando novas referências para o estudo da identidade e da cultura e analisando a crise dos paradigmas nos estudos antropológicos, identifica na Antropologia Tradicional a tendência de usar a cultura ocidental dominante, compreendida como estática e estável, como referência para a pesquisa de outras culturas. Tal perspectiva não atende às atuais demandas do mundo globalizado que exigem da Antropologia novas metodologias de investigação científica e novas referências para sua própria identidade. Segundo o autor, as diferenças têm sido tratadas, tradicionalmente, como desigualdades, estabelecendo-se relações de dominação entre as culturas de referência e as culturas marginais. Alterar a lógica dessas relações, buscando relações interculturais, implica construir novos referenciais para esses estudos. Nesse cenário, o problema central é compreender e construir novas relações entre o Eu e o Outro, o uno e o múltiplo.

Martins (1997) também nos fala da necessidade de reconhecimento do Outro para operar essas relações diante da diversidade e das dificuldades inerentes a essas relações:

"[...] refiro-me à alteridade e à particular visibilidade do **Outro**, daquele que ainda não se confunde conosco nem é reco-

nhecido pelos diferentes grupos sociais como constitutivo do **Nós**. Refiro-me, também, à liminaridade própria dessa situação, a um modo de viver no limite, na fronteira, e às ambigüidades que dela decorrem” (1997, p. 12 – grifos do autor).

Este autor, ao descrever uma pesquisa realizada junto a populações indígenas e trabalhadores rurais no norte do Brasil, para a qual realizou durante décadas um trabalho solitário de observação e convivência muito próxima com essas populações, define a zona de fronteira como uma zona de permanente conflito e defende que, exatamente por isso, esse é o melhor lugar para se desenvolver pesquisas sociológicas e compreender as dificuldades e os conflitos próprios do homem.

“[...] A fronteira é, na verdade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos [...] a fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteiras de culturas e visões de mundo, fronteiras de etnias, fronteiras da História e da historicidade do homem. É, sobretudo, **fronteira do humano**. Nesse sentido, a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora [...] é nela que nos defrontamos mais claramente com as dificuldades antropológicas do que é o **fazer História**, a história das ações que superam necessidades sociais, transformam as relações sociais e desse modo

fundam e criam a humanidade do Homem” (Martins, 1997, p. 11-13 – grifos do autor).

O mesmo autor, ao identificar a fronteira como importante lugar de pesquisa sociológica, nos adverte sobre os possíveis riscos dessa pesquisa:

“[...] O pesquisador responsável deve mover-se no interior do conflito e da conflitividade, realizar sua pesquisa como se estivesse num campo de batalha, também por dentro e não só por fora [...] Não apenas porque o pesquisador deve realizar seu trabalho num cenário de guerra, com mortos e feridos. Mas, também porque essa guerra põe em confronto, igualmente mortal, visões de mundo e definições do Outro que expressam uma rica e difícil diversidade de concepções do gênero humano [...] A fronteira é, no fundo, exatamente o contrário do que proclama o seu imaginário e o imaginário do poder que muito freqüentemente se infiltra no pensamento acadêmico [...] Em face dos confrontos radicais do humano e, sobretudo, em face da morte constantemente presente, é impossível pesquisar e conhecer por meio da hipocrisia convencional e pasteurizada das recomendações de manual” (Martins, 1997, p. 16-17)

Martins (1997) nos coloca diante de importantes reflexões que, em nosso entendimento, não devem ser utilizadas de modo pessimista ou derrotista, como se nada mais houvesse a fazer senão admitir os limites para a transposição das fronteiras, mas sim de modo a avaliar os limites históricos da humanidade, tentando expandi-los diante das necessidades e do sofrimento dessa mesma humanidade, sem, no entanto, perder de vista as grandes dificuldades, os riscos e as incertezas próprias dessa busca.

Tendo em vista o compromisso com a responsabilidade do pesquisador de que nos fala Martins (1997) e tentando não perder de vista a esperança, procuramos localizar a vivência com a diversidade como uma necessidade histórica a ser enfrentada, explicitando que não nos referimos a possíveis modismos que têm utilizado a diversidade como um discurso a ser reproduzido pela sociedade de consumo, que também não a reduzimos a uma romântica convivência pacífica, mas hipócrita com o que se tem chamado estereotipadamente de diversidade, e que não consideramos a diversidade como exclusividade de alguns tipos de indivíduos ou grupos sociais.

Sem negar que indivíduos e grupos sociais têm sido historicamente vitimados e oprimidos, por serem considerados inferiores a uma dada referência convencional e atribuída por grupos hegemônicos que se autorizam à tarefa de normatização social, queremos abordar a diversidade como uma condição inerente ao ser humano. Assim sendo, os diferentes processos de exclusão não ocorrem simplesmente pela existência da diversidade, mas pela necessidade de impor algumas diversidades sobre outras. Isso somente é possível pelo uso do poder, em todas as suas formas. E isso ocorre sempre que a finalidade das relações humanas não é a própria humanidade, mas sim os interesses de um grupo ou indivíduo em detrimento dos interesses de outros grupos ou indivíduos. Estamos aqui diante de uma questão ética.

Ao mesmo tempo em que buscamos abordar a diversidade como condição humana, também devemos cuidar para não cairmos em relativismos que nos levariam à paralisação. Aqui se coloca novamente a questão da unidade e da multiplicidade, do local e do glo-

bal, do individual e do coletivo. Se pensarmos a diversidade apenas do ponto de vista individual ou de pequenos grupos sociais, provavelmente tenderíamos a análises reducionistas ou liberais, que não expressam as intenções deste trabalho. O desafio colocado é, portanto, verificar as possibilidades de convivência, respeito e interações criativas com a diversidade de modo a garantir, ao mesmo tempo, o bem-estar e as liberdades individuais e coletivas, assim como as condições naturais e culturais de vivência e sobrevivência da humanidade.

Como nos adverte Carvalho (2003):

“[...] para o relativismo, as culturas são unidades auto-suficientes, fechadas e coerentes em si mesmas. Se essa condição pôde propiciar uma prevenção contra invasões externas, nos dias atuais ela representa uma defesa identitária regressiva, por vezes xenofóbica, que tenta se manter a qualquer preço, apesar da ampliação das mestiçagens e hibridizações interculturais” (p. 8).

E ainda:

“[...] Os relativistas encontram um alibi perfeito para escapar desse dilema entre o próprio e o alheio, entre identidade e liberdade: optam por permanecer caudatários da objetividade neutra, pseudo-isenta e, ao mesmo tempo, autoritária da via etnográfica, malgrado as dificuldades de pesquisa de campo a qualquer pesquisador. É bem verdade que se empenham em construir – e, de fato, o fazem – um amplo espectro de diferenças que se bastam a si mesmas, que se imitam e se rivalizam mutuamente. Produzem diferenças de diferenças. O que não conseguem é articulá-las a processos gerais de identificação e universalização que,

desde sempre, marcam a diáspora sapiential. Obtêm sucesso na descrição dos outros, falham inexoravelmente na interpretação da práxis e das práticas culturais em sua totalidade” (Carvalho, 2003, p. 9-10).

Buscando transcender as dificuldades próprias dessas pesquisas antropológicas, o autor aponta a complexidade desenvolvida por Edgar Morin como uma proposta de abordagem transdisciplinar que, religando diferentes saberes, visa integrar a unidade e a multiplicidade, o local e o global, o particular e o universal, o indivíduo e a espécie humana, a natureza e a cultura:

“[...] Antirelativista sem deixar de reconhecer as alteridades, universalista sem negar as diversidades, o pensamento complexo se empenha na árdua tarefa de defender a incerteza racional, propugnar pela biodegradabilidade das idéias, insistir no poder do diálogo, lutar pela regeneração planetária, recalcar a barbárie da cultura” (Carvalho, 2003, p. 15).

Visando a ampliar o diálogo intercultural e fornecer referências para enfrentar o difícil trânsito pelas fronteiras da diversidade, Morin (2001) nos fala da necessidade de desenvolver a ética da compreensão, atribuindo à palavra compreensão o significado de *abraçar junto: o texto e seu contexto, as partes e o todo, o múltiplo e o uno* (p. 94).

Segundo o autor, há dois tipos de compreensão: a compreensão intelectual ou objetiva e a compreensão humana intersubjetiva. A primeira está ligada à informação, à inteligibilidade, à explicação e ao conhecimento objetivo. A segunda está ligada ao conhecimento intersubjetivo, conhecimento de sujeito a sujeito, para o qual é necessário um processo de abertura, empatia, identificação, projeção, generosidade (Morin, 2001, p. 95).

Os principais obstáculos à compreensão são: a indiferença, o egocentrismo, o etnocentrismo, o sociocentrismo e o espírito redutor. Os primeiros levam à tendência de situar no centro da análise as suas próprias referências, considerando secundário, insignificante ou hostil tudo que lhe parece estranho ou distante. O espírito redutor e simplificador não reconhece a complexidade própria do sujeito, podendo reduzi-lo a apenas um de seus aspectos (Morin, 2001, p. 95-9).

Felizmente o autor nos apresenta também os facilitadores para a compreensão, embora devamos admitir a grande dificuldade para exercitar esses facilitadores. Segundo o autor, são facilitadores para a compreensão: o “bem-pensar”, a introspecção, a consciência da complexidade humana, a abertura subjetiva em relação ao outro, a interiorização da tolerância e a cultura planetária (Morin, 2001, p. 100-4).

O “bem-pensar” refere-se ao modo de pensar que permite apreender em conjunto o texto e o contexto, o ser e seu meio ambiente, o local e o global, em suma, o complexo [...] Permite-nos compreender igualmente as condições objetivas e subjetivas (Morin, 2001, p. 100).

A introspecção está relacionada à prática do auto-exame permanente, pois a compreensão de nossas fraquezas pode ser a via para a compreensão das fraquezas do outro. A introspecção permite que nos descentremos em relação a nós mesmos e, por conseguinte, que reconheçamos e julguemos nosso egocentrismo. Permite que não assumamos a posição de juiz de todas as coisas (Morin, 2001, p. 100).

A consciência da complexidade humana consiste em não reduzir o ser à menor parte dele próprio, nem mesmo ao pior fragmento de seu passado, podendo-se aprender, por exemplo, a compaixão do sofrimento dos humilhados e a verdadeira compreensão (Morin, 2001, p. 101).

A abertura subjetiva em relação ao outro *consiste em buscar simpatizar e compreender os que nos são estranhos ou antipáticos* (Morin, 2001, p. 101).

A cultura planetária é a mundialização das compreensões e pressupõe: a comunicação entre as diferentes culturas, povos e nações; o reposicionamento da cultura ocidental que vem sendo considerada referência e a abertura para outras culturas e formas de conhecimento; a compreensão entre sociedades democráticas abertas; a compreensão da cidadania terrestre, enfim, a difícil interação entre o local e o global. Devemos observar, no entanto, que essa mundialização deve estar ligada a uma ética, a uma finalidade a serviço da humanidade, uma vez que, *a única verdadeira mundialização que estaria a serviço do gênero humano é a da compreensão, da solidariedade intelectual e moral da humanidade* (p. 102).

A interiorização da tolerância *supõe convicção, fé, escolha ética e, ao mesmo tempo, aceitação da expressão das idéias, convicções e escolhas contrárias às nossas. A tolerância supõe sofrimento ao suportar a expressão de idéias negativas e a vontade de assumir este sofrimento*. Note-se que aqui são reafirmadas duas importantes ponderações para a análise das relações diante da diversidade: a tolerância não pressupõe a ausência, negação ou anulação de um conjunto de idéias, crenças e posições daquele que se dispõe à tolerância. Ao contrário, mesmo convicto de suas idéias, ele se abre para a escuta do outro. No entanto, essa escuta não se dá sempre harmoniosa, passiva e tranquilamente. Ao contrário, ela pressupõe sofrimento. A questão central é que aquele que se dispõe à tolerância, aceita, suporta ou escolhe o sofrimento advindo dessa escuta. Dessas tensões ou desses paradoxos podem surgir movimentos criativos, novas idéias, novas

possibilidades. O autor ainda nos esclarece sobre uma indagação que se torna freqüente nas reflexões sobre a tolerância: *A tolerância vale, com certeza, para as idéias, não para os insultos, agressões ou atos homicidas* (p. 101-2).

Buscando estreitar o sentido do termo tolerância utilizado por Morin, de modo a não caracterizá-lo pelos possíveis sentidos de indulgência ou indiferença, encontramos em Pádua (2005) uma consideração esclarecedora:

[...] Não se trata de abrimos mão de nossas próprias convicções, nem de **tolerar** o outro, ou **fazer de conta** que se ouve o outro, mas de investirmos nas possibilidades da inter-relação e da convivência, cientes da diversidade cultural, social e econômica do mundo contemporâneo e também das contradições e dos antagonismos presentes em nosso tempo. Assim, a tolerância deve assumir outro sentido, ou seja, o princípio democrático que conclama cada um de nós a respeitar a expressão de idéias antagônicas às nossas, como um dos passos para a construção de uma ética da compreensão, da solidariedade e da convivência com o outro” (Pádua, 2005, p. 36 – grifos da autora).

Os autores apresentados nos levam a compreender o caráter dinâmico, interativo e histórico da fronteira. Ao nos referirmos ao trânsito ou à transposição das fronteiras não nos referimos à possibilidade de acabar com as fronteiras, pelo contrário, elas constituem definições importantes de territórios, pois, a total falta de definição de territórios nos sugere a idéia de homogeneização, uniformização e monocultura. Nesta perspectiva, retomamos a idéia de fronteiras abertas e fechadas, ao mesmo tempo. O que buscamos analisar são as

finalidades e os mecanismos que determinam as relações nas fronteiras. Assim, tal análise deve ser feita a partir de uma discussão ética e política.

Referente a esta questão, Shiva (2001), fazendo analogias entre a biodiversidade e a diversidade cultural, analisando a emergência da biotecnologia para a manipulação da vida e partindo do princípio que *as questões ecológicas combinam-se com a justiça social, a paz e a democracia* (p. 152), convida-nos para uma importante reflexão: *A produção de espécies transgênicas tem sido alcançada pelo rompimento de fronteiras entre espécies - que constituem a maneira que a natureza tem de preservar a distinção e a diversidade* (p. 147). Importante notar que, para a autora, a preservação da diversidade é compreendida como condição básica para a sustentabilidade e a auto-regulação, tanto natural quanto social.

Desenvolvendo uma reflexão acerca das possíveis relações entre estruturas de poder, cultura, ciência, diversidade e violência, Shiva (2001, p. 127-44) nos mostra que o tratamento da diversidade como ameaça, perversão, fonte de desordem, doença ou deficiência, é a origem da violência, pois a diversidade não pode ser submetida a um controle centralizador. Da mesma forma, quando a auto-organização é percebida como caos, não raro busca-se a imposição de uma ordem coercitiva, violenta e externa ao sistema em questão, gerando a perturbação ou destruição da ordem intrínseca a esse sistema. Assim, a implantação de um controle centralizador, que visa à homogeneização coercitiva, leva à destruição do tecido plural da sociedade, de suas culturas e identidades locais e de sua capacidade de auto-organização. Os processos de homogeneização não eliminam totalmente a diversidade, mas transformam-na em experiências de competição e

exclusão, tornando a intolerância à diversidade uma nova doença social que, em vez de permitir o processo de auto-organização, acaba gerando comunidades vulneráveis ao medo e à insegurança, ao colapso e à violência, à decadência e à destruição.

Fazendo uma análise histórica dos processos de colonização europeia, assim como do atual processo de globalização, Shiva (2001) nos lembra que *cada vez que a ordem global tentou eliminar diversidade e impor homogeneidade, a desordem e a desintegração foram fomentadas* (p. 130). Assim, para garantir condições de sobrevivência, rumo a uma sociedade sustentável e justa, torna-se imperativo *fazer as pazes com a diversidade*. Estamos diante de uma discussão que evoca a constituição econômica e cultural de uma sociedade e de seus integrantes.

A partir de uma analogia entre o processo de monocultura mental e os processos de monoculturas agrícolas, Shiva (2003, p. 25) aponta as diferenças entre a agricultura e a silvicultura científicas, de um lado, e a relação do homem com o campo e com as florestas naturais, de outro lado. Os campos e as florestas naturais são vistos como produção de alimentos e condições de subsistência para comunidades locais, enquanto que, na visão científica, o campo e as florestas não têm relação entre si: a agricultura produz alimento e a floresta produz madeira para a indústria. No primeiro caso, as florestas produzem vida e alimento, no segundo, produzem madeira morta e lucro. No segundo caso, a floresta e a agricultura não são consideradas como sistemas interdependentes e ainda não são consideradas as relações de interdependência no interior de cada um dos sistemas. Assim, ao priorizar apenas um produto agrícola ou um produto para extração da floresta, desprezando os demais, definem-

se as monoculturas, rompendo a integração sistêmica, eliminando a biodiversidade, tornando os sistemas vulneráveis pela perda de seus mecanismos intrínsecos de auto-regulação e, conseqüentemente, tornando-os dependentes de uma força externa ao sistema.

Note-se aqui que não se tratam apenas das metodologias de produção de conhecimento, mas também das finalidades do uso do conhecimento: enquanto um produz vida, o outro produz lucro. Cabe, portanto, desenvolver uma reflexão sobre a ética e a finalidade da ciência no mundo ocidental capitalista. Ressaltamos a discussão implícita das relações de poder entre as duas formas de conhecimento: quando a ciência moderna apaga o conhecimento local, desprezando-o como despreza uma erva-daninha, está também buscando priorizar exclusivamente seus interesses e necessidades, em detrimento dos demais.

Ainda segundo Shiva (2003):

“[...] Não há lugar para o pequeno; o insignificante não tem valor. A diversidade orgânica é substituída pelo atomismo e pela uniformidade fragmentada. A diversidade tem de ser erradicada como uma erva-daninha, e as monoculturas uniformes – de plantas e pessoas – têm de ser administradas de fora porque não são mais auto-reguladas e autogeridas. Aqueles que não se ajustam à uniformidade são declarados incompetentes. A simbiose cede lugar à competição, à dominação e à condição de descartável [...] Na Ásia existem dois paradigmas de silvicultura – um que promove a vida e outro que a destrói. O paradigma que promove a vida surgiu na floresta e nas comunidades florestais; o paradigma que destrói a vida surgiu no mercado” (p. 33).

Assim, Shiva (2003) nos mostra como o processo de intervenção do homem na natureza, baseado nos princípios da ciência moderna reducionista, na lógica do capital e da dominação de um homem sobre o outro, na busca da homogeneização e na luta contra a diversidade, tanto da natureza quanto da cultura, acaba por destruir os sistemas de auto-organização e sustentabilidade, sejam naturais ou sociais, tornando esses sistemas dependentes de intervenções externas e estranhas aos próprios sistemas.

Mais uma vez, Morin (2003), falando da organização da vida, aponta para a necessidade de manter a diversidade na unidade e a unidade na diversidade, partindo do princípio que, para tanto, devem existir, ao mesmo tempo, relações complementares, concorrentes e antagônicas entre diversidade e unidade.

“[...] um dos traços fundamentais da organização [da vida] é a aptidão de transformar a diversidade em unidade, sem anular a diversidade [...] **e também de criar diversidade na e pela unidade.** [...] Tudo o que é organização viva, quer dizer, não apenas o organismo individual, mas também os ciclos das reproduções, os ecossistemas, a biosfera, ilustra o encadeamento em circuito desta dupla proposição: a diversidade organiza a unidade que organiza a diversidade. [...] Assim, a diversidade é requisitada, mantida, sustentada e inclusive criada e desenvolvida na e pela unidade sistêmica que ela mesma cria e desenvolve” (Morin, 2003, p. 147-8 – grifos do autor).

Verificamos que a vivência respeitosa com a diversidade carrega, implicitamente, a necessidade de analisar as relações de poder, uma vez que a compreensão da complexidade inerente à diversidade

pressupõe que a organização política e econômica, assim como as referências axiomáticas devam ser constituídas dinamicamente e democraticamente.

Finalizando, pretendemos contribuir para reflexões acerca do

papel da Educação na construção da cultura da diversidade e para o desenvolvimento das responsabilidades individuais e coletivas, locais e globais, para o exercício de relações que busquem a preservação e a qualificação da vida no planeta

e nas sociedades locais, a partir do respeito, valorização e interação criativa da diversidade.

REFERÊNCIAS

- Carvalho EA. Enigmas da cultura. São Paulo: Cortez; 2003. [Coleção Questões da Nossa Época, 99]
- Hall S. A identidade cultural na pós-modernidade. 4ª ed. Rio de Janeiro: DP&A; 2000.
- Martins JS. Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Universidade de São Paulo - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; 1997.
- Morin E. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 4ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO; 2001.
- Morin E. O Método 1: a natureza da natureza. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina; 2003.
- Pádua EMM. Trabalho de conclusão de curso: elementos para a construção de um projeto integrado de desenvolvimento curricular. Rev Série Acad 2005;19:31-52.
- Sanchis PA. Crise dos paradigmas em antropologia. In: Dayrell J, organizador. Múltiplos olhares sobre educação e cultura. Belo Horizonte: UFMG; 2001.
- Shiva V. Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes; 2001.
- Shiva V. Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia; 2003.
-

Recebido em 2 de abril de 2008
Versão atualizada em 6 de maio de 2008
Aprovado em 24 de junho de 2008