

A dimensão ontológica do tempo: diálogos hermenêuticos com a Ecologia Cosmocena

A dimensión ontológica del tempo: diálogos hermeneúticos com la Ecologia Cosmocena

Patricia Maria Ingrasiotano¹

Resumo

Nem os avanços tecnológicos, nem a conquista do ciberespaço, que caracterizam a experiência humana do século XXI, têm conseguido auxiliar-nos a superar a crise existencial e socioambiental sem precedentes, que abala todas as dimensões da experiência humana. Cientistas afirmam que as forças humanas atuam ao par das forças geológicas influenciando na composição atmosférica. Esse fenômeno inaugura uma nova era geológica, o Antropoceno (ARTAXO, 2014; JACOBI, 2014). Embora pareça tratar-se de uma conjuntura civilizacional que não admite reparação, no solo de debates da Educação Ambiental, a Ecologia Cosmocena (PEREIRA, 2016) abre um espaço discursivo que aponta na direção de superar o paradigma hegemônico avesso à vida. Conforme isso, este estudo, apresenta alguns diálogos hermenêuticos entre uma das teses Cosmocena, a qual defende a desaceleração do tempo como garantia da vida, e a cosmovisão dos nossos ancestrais pré-históricos, cujos resquícios perduram nas tradições dos povos nativos. Dentre as compreensões emergentes destaca-se a capacidade humana de acessar à dimensão ontológica do tempo. Tal capacidade é evidente nas práticas ancestrais, seja no exercício comunitário da prática ritual, na arte celebratória dos eventos cotidianos, nas práticas funerárias e/ou na consagração das etapas de desenvolvimento dos membros da comunidade. Os diálogos apontam que a mudança no horizonte compreensivo da nossa realidade, oportunizada pela ressignificação do tempo, tal como as práticas ancestrais devolvem para nós, é solidária com a ontologia ambiental proposta pela Ecologia Cosmocena, assim como um caminho potente e capaz de vivificar o sentido originário de *educere* e a relação pedagógica, sinalizados por Leff (2009).

Palavras-Chave: Dimensão ontológica do tempo, Ecologia Cosmocena, Educação Ambiental, Práticas Ancestrais;

Resumen

Ni el progreso tecnológico, ni la conquista del ciberespacio, característicos de la experiencia humana del siglo XXI, consiguieron ayudarnos a superar la crisis existencial e socioambiental, sin precedentes, que abala todas las dimensiones de la experiencia humana. Los científicos afirman que las fuerzas humanas actúan a la par de las fuerzas geológicas influyendo en la composición atmosférica. Ese fenómeno inaugura una nueva era geológica, el Antropoceno (ARTAXO, 2014; JACOBI, 2014). Aunque parezca que se trata de una coyuntura civilizatoria que no admite reparación, en el suelo de debates de la Educación Ambiental, la Ecología Cosmocena (PEREIRA, 2016) abre un espacio discursivo que apunta en la dirección de superar el paradigma hegemónico contrario a la vida. De acuerdo con eso, este estudio presenta algunos diálogos hermenéuticos entre a tesis Cosmocena, que defiende la desaceleración del tiempo como garantía de vida y la cosmovisión de nuestros ancestrales prehistóricos, cuyos resquicios perduran en las tradiciones de los pueblos nativos. Entre las comprensiones emergentes se destaca la capacidad humana de acceder a la dimensión ontológica del tiempo. Tal capacidad es evidente en las prácticas ancestrales, sea en el ejercicio comunitario de la práctica ritual, en el arte celebratorio de los eventos cotidianos, en las prácticas funerarias y/o en la consagración ritual de las etapas de desenvolvimiento de los miembros de la comunidad. La mudanza en el horizonte comprensivo

¹Mestre em Educação; Universidade do Vale do Itajaí, UNIVALI. Itajaí, Santa Catarina, Brasil, e -mail: patricia.ingrasiotano@gmail.com

de nuestra realidad posibilitada por la resignificación del tiempo, del modo como las prácticas ancestrales nos devuelven, es solidaria con la ontología ambiental propuesta por la Ecología Cosmocena, así como un camino potente y capaz de vivificar el sentido original de educere y la relación pedagógica, señalados por Leff (2009).

Palabras-Claves: Dimensión ontológica del tempo, Ecología Cosmocena, Educación Ambiental, Prácticas Ancestrales.

1. Outro olhar para a crise: A Ecologia Cosmocena.

O ser humano contemporâneo, que na aparência consegue usufruir dos mais bastos e sofisticados recursos para dar conta da vida, percebe-se a si mesmo impotente e limitado em sua capacidade de responder aos desafios emergentes. Diante disso, é frequente que se volte em oposição à vida. Ao que parece, na sua busca desenfreada por conquistar mais e mais, destrói-se a si mesmo, pois custa-lhe reconhecer o valor do seu hábitat, trate-se esse de seu próprio corpo, ou do corpo da Terra.

Nem os avanços tecnológicos, nem a conquista do ciberespaço, que caracterizam a experiência humana do século XXI, têm conseguido auxiliar-nos a superar a crise existencial e socioambiental, sem precedentes, que abala todas as dimensões da experiência humana. Isto se deve, em parte, ao paradigma hegemônico, alicerce da nossa civilização, que fomenta, e até estimula, uma concepção de humano fragmentada e utilitarista, que parece desvalorizar tudo aquilo que não rende lucros. Acabamos acreditando que é o ser humano quem não vale a pena, quando em verdade, o que desagrega e cria dor, é o modelo de vida que concordarmos em seguir.

Dentre outros campos do saber, a Educação Ambiental (EA) vem travando esforços para mostrar as fragilidades desse paradigma dominante, ao passo de que seus fundamentos epistemológicos e ontológicos nos instigam a levantar questionamentos sobre o que é ser humano na concretude deste momento histórico.

Nesse solo de debates, a Teoria Ecológica Cosmocena propõe uma ontologia hermenêutica ambiental, que nos permita uma mudança de horizonte quanto ao modo como olhamos para a crise. Sob essa perspectiva, oito são as teses que sustentam a Ecologia Cosmocena, defrontando-nos com a necessidade de redefinir o lugar que ocupa o ser humano cosmos (PEREIRA, 2016).

Conforme isso, este estudo, decorrente de uma dissertação de Mestrado em Educação propõe-se, a partir de uma hermenêutica ambiental, tecer algumas relações entre uma das teses Cosmocena, a qual defende *a desaceleração do tempo como garantia da vida* e a cosmovisão dos nossos ancestrais pré-históricos, que ainda perduram em algumas comunidades tradicionais.

2. As práticas ancestrais

Quanto às práticas ancestrais que foram consideradas citam-se os rituais. Dentre esses, concedemos a primazia às celebrações funerárias, em vista de tratar-se de uma modalidade ritualística comunitária que fornece informações fundamentais para entender a cosmovisão dos povos, ao tempo que deixa à mostra a capacidade humana de acessar à dimensão ontológica do tempo.

2.1 Celebrações funerárias

As práticas de sepultamento fornecem importantes informações que conformam a cosmovisão ancestral. Do ponto de vista da arqueologia, os rituais funerários ou práticas

mortuárias, que abrangem rituais de manipulação de corpos, ornamentação e sepultamento, são considerados um aspecto fundamental para conhecer a vida dos povos. Tais investimentos coletivos em torno da morte expressam os aspectos simbólicos e organizacionais das sociedades (STRAUSS, 2014), e são os indícios mais antigos de prática religiosa (LEROI-GOURHAM, 1968, 2007). Conforme Childe, (1978), sem comprometer-se com religião, destaca a relevância de tais práticas em vista da dedicação dispensada pelos povos, como se pode ler na citação a seguir

Os mortos eram cuidadosamente enterrados em túmulos construídos ou escavados, agrupados em cemitérios próximos da aldeia ou abertos próximos das casas individuais. Normalmente os mortos são abastecidos de utensílios ou armas², vasos para bebida e comida. (CHILDE, 1978. p. 108).

Sendo que isto, além dos cuidados comunitários dispensados, envolve algumas precauções denotadas pelos elementos que acompanham os defuntos - utensílios, vasos para bebida e comida, como se a morte não significasse um final, senão um caminho em que o defunto precisa ser subsidiado nas suas necessidades básicas.

Quanto aos povos estudados percebe-se um nítido envolvimento destes com o processo cíclico da vida-morte-vida, ou seja, o decorrer natural da vida para a morte, que nesse caso tratava-se de um voltar ao âmago da Grande Mãe, a seu útero, no qual se aguarda a regeneração que aponta de novo à vida. Desse modo, como explica Verlindo (2002, p. 246) “A morte não era uma ruptura absoluta, mas algo que fazia parte da vida ou de um contínuo vida-morte-vida, e que era introduzida como tal nas representações coletivas por meio das etapas do trabalho agrícola”. Algo devia finalizar, para algo maior continuar.

Os restos fósseis encontrados nas câmaras mortuárias Paleolíticas e Neolíticas mostram que os corpos foram enterrados em posturas fletidas, ou postura fetal, com manchas e/ou pintados em ocre vermelho e cobertos com conchas cauris com forma de vagina (LEROI-GOURGHAM, 1968.). Esta prática funerária, de acordo com Bezerra (2011) denota a preocupação desses povos com a vida após a morte e encontram seu correlato nas tradições indígenas dos povos de América do Norte, mantidas até a atualidade por alguns dos povos tribais (SAMS, 1998).

Também na América do Sul, os estudos realizados pelos arqueólogos Silva (2005) e Strauss (2014), sobre práticas mortuárias pré-históricas e seus padrões de sepultamento, os quais incluem a revisão de literatura de todo o que foi pesquisado até o momento no continente sul-americano, revelam rituais funerários elaborados cujos aspectos simbólicos não fogem do padrão universal referido por Bezerra (2011). Estes incluem a manipulação dos corpos, tais como a colocação dos mesmos em posturas fletidas, as marcas nos ossos, instrumentos líticos, conchas e ocre, dentre outros, tais como os encontrados por Leroi-Gourhan (1968).

3. A Dimensão ontológica do Tempo

Apesar das diferenças de posicionamento quanto às práticas evidenciar, ou não, a religiosidade subjacente, há um dado em comum que vale destacar. Conforme Strauss (2014)

² As conclusões de Childe foram feitas sem o apoio do método Carbono 14, inventado em 1945. Na década de 60, as investigações realizadas por Marija Gimbutas, que já contaram como esse elemento de avaliação, permitiram compreender que alguns dos artefatos neolíticos encontrados em tumbas, e que em princípio, alguns investigadores de início de século consideravam que fossem armas, eram calendários lunares talhados em osso (EISLER, 1998).

por tratar-se de povos, de início, nômades, os rituais de sepultamento são indícios do lugar privilegiado que para eles ocupava a morte, inclusive de veneração, de acordo como o tempo e a dedicação à preparação desses rituais funerários.

Ainda mais, referimos aqui a relação desses povos com o tempo. Para realizar os rituais, os povos nômades, precisavam parar, estar presentes, olhar a morte nos olhos, e arriscar a própria sobrevivência. Como visto, a dedicação dispensada à morte, assim com as manifestações artísticas descrevem a cosmovisão que conduzia as/os nossas/os ancestrais a outra consideração de si.

Os/as nossos/as ancestrais olhavam a morte nos olhos, preparavam os corpos, ofereciam oferendas – alimentos/bebida/utensílios – para acompanhar os defuntos na travessia. Paravam, comunitariamente, para ritualizar a morte. Compreendemos com isso, que o sentido do cuidado emergente desta prática é tão poderoso e transformador, que só pode ser compreendido quando vivenciado. Parar para ritualizar a morte é honrar a vida. Fazê-lo comunitariamente fortalece os laços, revigora as relações, reativa o diálogo com o Mistério.

A corrente filosófica existencial afirma que somos seres para a morte. Com efeito, diante da morte o ser-humano percebe a finitude, na finitude reavalia sua existência, repensa valores, práticas, atitudes, sente-se culpado, arrepende-se, pede perdão, agradece pelo encontro com o ser que já se foi, acredita que um dia irá encontra-lo/a de volta, ora para que esse encontro aconteça. No fim, adquire outros sentidos para sua existência (KÜBER-ROSS, 1998).

Nesse diálogo existencial, imanente/transcendente, de perceber a finitude própria diante da morte alheia, ainda, para aquele/a que para, e deixa-se mirar pela morte aos olhos, consegue elevar o diálogo a uma mais profunda dimensão de intimidade. De fato, as forças que animam o ser, solidárias com o cuidado que garante a existência humana, oportunizam, frente ao aparente obstáculo da finitude, uma decolagem consciencial. Com efeito, mediada pela história, contingencial ao sujeito da experiência de si.

Conforme Frankl (2009, p. 86), “existem sentidos universais que se relacionam com a condição humana como tal. São essas possibilidades amplas de sentido que são chamadas de valores”. Entendemos com isso que a morte, como encenação palpável da finitude do ser, nos cava e comove e, como experiência humana universal, porta valores preciosos que os antigos souberam captar.

A dimensão da intimidade com o fenômeno da morte abre o ser para a experiência do sagrado. É essa a função da prática ritual, assim como o sentido dos antigos de *parar* para venerar os defuntos, ou seja, ritualizar a morte, transformar o tempo profano em tempo sagrado. Com efeito, Eliade (1992) faz uma clara diferenciação do tempo. Há um tempo profano, o tempo das atividades cotidianas impensadas, e o tempo sagrado, o tempo em que a criatura se detém para consagrar a vida, e assim a torna sagrada, logo, defronta-se com o Mistério.

Isto não implica, de maneira alguma, em sair-se fora da realidade, mas consagrá-la, fazer do momento cotidiano uma realidade sagrada. Victoria Tauli-Corpuz (1999, p. 123 – Tradução livre) ao falar das mulheres da Tribo Igorota das Filipinas, deixa isso bem claro

Os rituais coincidem com os ciclos agrícolas e os ciclos vitais. Desse modo, antes do plantio e colheita do arroz, durante casamentos, nascimentos, mortes e outras instâncias, realizam-se diferentes rituais indígenas [...] qualquer atividade importante se realiza de maneira sagrada ou é em si mesma um ritual.

Ritualizar o cotidiano foi tão valorizado pelos antigos que se encontram registros de tais práticas em todas as civilizações, inclusive, inúmeras tribos indígenas que chegaram à contemporaneidade seguindo o caminho das pedras, conseguiram manter intacto o conceito através da prática comunitária dos “ritos de passagem”, ou seja “celebrações que assinalam as mudanças que ocorrem do nascimento para a infância, e da infância para a vida adulta, ou a passagem da Vida física para o Mundo dos Espíritos” (SAMS, 1998, p. 193)

4. Diálogos hermenêuticos com a Ecologia Cosmocena

Compreendemos com isso, que nossos ancestrais pré-históricos possuíam um saber vital, uma sintonia com os processos naturais que lhes dotava da habilidade de saber conviver e habitar a Terra. Esse saber precisa ser resgatado e ressignificado pelas práticas em E. A. Sob essa perspectiva, defendemos que há outra maneira de educar, que responde em cheio a muitas das nossas necessidades mais emergentes, tais como a desvalorização de vida e a aceleração do tempo. Não estamos propondo a prática maciça do ritual, mas olhar para a mudança no horizonte compreensivo da nossa realidade que estas práticas ancestrais devolvem para nós, e desde essa perspectiva buscar maneiras outras de desacelerar o tempo e valorizar a vida, como propõe a Ecologia Cosmocena (PEREIRA, 2016).

Conforme Pereira (2016, p. 53), a aceleração do tempo impregna as nossas experiências de vida hodierna sem permitir-nos, sequer, entrar em contato com o que essas têm de valor. Nessa aceleração desenfreada perdemos o momento presente em que a vida poderia revelar-se num detalhe de consideração para com o outro, num gesto de amabilidade, na simplicidade de um sorriso, num encontro impensado, num olhar espontâneo, na quietude do ser que se entrega para escutar a palavra do outro. Por isso, “A Ecologia Cosmocena reivindica tempo para cuidar – de nós, da mãe-terra, das nossas místicas: para amar, para cultivar as amizades, para silenciar, para conversar, tempo para escutar”.

Nesse sentido, redefinir o conceito do tempo precisa ser prerrogativa, e isso “pressupõe sintonia e reflexão profunda sobre a validade dessas nossas práticas intensas e aceleradas” e nos convida a prestar maior atenção às comunidades tradicionais, em vista de que “com seus saberes, nos ensinam uma relação que não é aligeirada como atualmente” (PEREIRA, 2016, p.53). Ensino que, segundo entendemos, ecoa com o apelo de Leff (2009, p. 23) para a EA, quando fala em resgatar “o sentido originário da noção de *educere* como deixar sair à luz [...] como a relação pedagógica que *deixa ser ao ser*, que favorece a que as potências do ser, da organização ecológica, das formas de significação da natureza e dos sentidos da existência se expressem e manifestem”. Ensinos potentes e catalizadores da capacidade humana de acessar a dimensão ontológica do tempo.

Referências

- ARTAXO, P. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?. **Revista USP**, v. 1, p. 13-24, 2014. Disponível em:<<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/99279/97695>>. Acesso em: 17 out. 2017.
- BEZERRA, K. História geral das religiões. Observatório Transdisciplinar das Religiões, Recife, set. 2011. Disponível em:<www.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2011/10/HISTORIA-GERAL-DAS-RELIGIOES-karina-Bezerra.pdf>. Acesso em: 13 set. 2017.

CHILDE, Gordon. **A evolução cultural do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

EISLER, R. T. **O Cálice e a espada**: Nossa história, nosso futuro. Rio de Janeiro, Imago editora, 1998.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Tradução Fernandes, R. SP: Martins Fontes, 1992.

FRANKL, V.E. **A presença ignorada de Deus**. 10 ed. Tradução Schluppne, W.O. e Reinold. H. Petrópolis: Vozes, 2007.

JACOBI, P. R. Mudanças climáticas e ensino superior: a combinação entre pesquisa e educação. **Educação**, n.3, p.57-72, 2014. Disponível em:
<<http://www.scielo.br/pdf/er/nspe3/a05nspe3.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2017.

KÜBER-ROSS, E. **A roda da vida**: memórias do viver e do morrer. Tradução Silveira, M. L. N. RJ: GMT, 1998.

LEROI-GOURHAN, A.. **La Préhistoire**. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

PEREIRA, V. A.. **Ecologia Cosmocena**: a redefinição do espaço humano no cosmos. Juiz de Fora, MG: GARCIA edizioni, 2016.

SAMS, J.. **As cartas do caminho sagrado**: a descoberta do ser através dos ensinamentos dos índios norte-americanos. Tradução Fernandes, F.. 4. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

SILVA, S. F. S. M. Arqueologia das práticas mortuárias em sítios pré-históricos do litoral do Estado de São Paulo. **Tese** (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em:
<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-11072007-151325/pt-br.php>>. Acesso em: 25 set. de 2017.

STRAUSS, A.. As Práticas Mortuárias dos Primeiros Sul-Americanos. **Arquivos do Museu de Historia Natural**, v. 23, p. 89-134, 2014. Disponível em:<https://www.researchgate.net/publication/292130087_As_praticas_mortuarias_dos_primeiros_sul-americanos>. Acesso em: 15 set. 2017.

TAULI-CORPUZ, V. Reivindicar la espiritualidad basada en la Tierra: Mujeres indígenas de la cordillera. In: RUETHER, R. R. **Mulheres sanando a Terra**: Ecología, feminismo y religión según mujeres del Tercer Mundo. Chile: Sello Azul, 1999, p. 122-128.

VERLINDO, J. As Cavernas Sagradas de Creta: suas relações com a Grande Deusa Mãe e com aspectos xamânicos da religiosidade minoica. **MÉTIS**: história & cultura – v. 2, n. 2, p. 229-259, jul./dez. 2002. Disponível em:
<<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/viewArticle/1113>>. Acesso em: 26 set. 2017.