



Escola de Ciências Sociais e Humanas
Departamento de Antropologia

**Ecovilas e Ética Ambiental. Utopia Saloia: o Caso da Ecoaldeia de
Janas**

Diogo Gonçalves Casanova Sobral

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em
Antropologia

Orientador:

Doutor Francisco Oneto Nunes, Professor Auxiliar do ISCTE - Instituto Universitário
de Lisboa

Coorientadora:

Ana Margarida Esteves, Investigadora auxiliar, Professora auxiliar convidada do
ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Outubro de 2019

Resumo

Dá-se neste trabalho uma revisão da bibliografia referente às ecovilas. Atenta-se nesta realidade social, com especial foco na sua história, conceptualização, práticas, organização social e posições político-filosóficas. Analisa-se também os discursos que incidem sobre o movimento das ecovilas, tal como aos conflitos e críticas a ele associados.

De seguida, faz-se de igual forma uma revisão bibliográfica acerca das discussões pertinentes à disciplina de ética ambiental, com especial atenção ao pragmatismo.

Ademais, reflecte-se acerca do caso concreto da Ecoaldeia de Janas, terreno de estudo etnográfico, e do seu enquadramento particular dentro do movimento, com uma dimensão comparativa. Nasce assim uma narrativa de divergência que problematiza a própria conceptualização das ecovilas.

Por fim, tecem-se considerações epistemológicas acerca do modo como as ecovilas têm sido perspectivadas.

Palavras-chave: Ecovilas; Permacultura; Ética Ambiental; Pragmatismo

Abstract

This dissertation reviews and analyses the scientific literature concerning ecovillages. It centers on this social reality with a special focus on its history, conceptualization, practices, social organization and political and philosophical positions. This work pays special attention to the different speeches regarding ecovillages as well as to concerning conflicts and criticisms.

In the same way, the discussion on Environmental Ethics is enlisted, with a special focus on a pragmatist approach.

The specific case of Ecoaldeia de Janas is analyzed as an ethnographic case study. It's its particular position inside the movement allows for a comparative stance, and thus emerges a narrative of divergence which allows for reflection regarding its concept.

Lastly there is an epistemic view about the way in which ecovillages have been considered.

Keywords: Ecovillages; Permaculture; Environmental Ethics; Pragmatism

Agradecimentos

Agradeço a todos os que, de uma maneira ou outra, percorrerem comigo parte deste árduo caminho: à minha família, aos meus irmãos e, em particular, à minha mãe, que muito lutou para que os seus filhos tivessem a educação que não pôde ela ter; aos meus amigos, em especial o Daniel, o Tiago e o Salvador, a quem agradeço a comovente cumplicidade e camaradagem; ao Enrico e a todas as pessoas envolvidas na minha experiência em Janas, cujo processo de aprendizagem me trouxe mais do poderia alguma vez concretizar em palavras.

Por fim, Constança, pela tua teimosa preocupação, pelo teu carinho e pela alegria contagiante da tua meninice adulta, um obrigado.

Índice

Introdução	1
Introdução ao tema de estudo	1
Metodologia.....	2
O terreno: expectativas, instalação e adaptação	4
Capítulo I-) Ecovilas	7
1.1-) A História das ecovilas: comunidades intencionais e antecedentes.....	7
1.2-) Conceptualização	13
1.3-) Permacultura, técnicas e práticas	18
1.4-) Organização social	24
1.5-) Global Ecovillage Network.....	29
1.6-) Dificuldades e conflitos	33
1.7-) O lado lunar: críticas às ecovilas.....	37
Capítulo II-) Ética Ambiental	43
Capítulo III-) A Ecoaldeia de Janas	58
3.1-) Contextualização	58
3.2-) O projecto.....	59
3.3-) Filosofia do projecto	60
3.4-) Relações sociais	69
3.5-) Não há calos, há calões: Cultura de trabalho	73
3.6-) Poética do espaço	79
3.7-) Imaginário identitário.....	83
3.8-) Questões ontológicas.....	86
Conclusão	90
Bibliografia	92
Webgrafia	109

Introdução

Introdução do tema de estudo

A procura de culturas, vivências e assentamentos em harmonia com o meio ambiente e respeitando preceitos de sustentabilidade ecológica cresceu “in response to the amply documented crises of recent decades”, como “peak oil and human-exacerbated climate change; the exhaustion of natural resources and declines in species, top soils, forest cover, fisheries, and accessible clean water; desertification and deforestation; an ecological footprint that outstrips global carrying capacity; devastating inequality”, “crises [that] derive largely from the dynamics of capitalist (and in some cases communist) development” (Burke e Arjona, 2013:236).

Neste sentido, as ecovilas configuram-se como propostas de soluções a muitos destes problemas ecológico-sociais. Com um passado em comum com a contracultura dos anos 60 e 70 e com o movimento hippie, o movimento das ecovilas, enfatiza a capacidade regenerativa de uma vida comunitária, de estrutura horizontal, espiritualmente sã e, muitas vezes, em diálogo princípios da permacultura. A retórica é uma de reflexão acerca do estar-no-mundo do ser humano e de reconexão com a natureza, sacralizando-a. Existe também uma crítica ao sistema económico neoliberal e às consequências da globalização. Durante os anos 90, o movimento difundiu-se. (Dawson, 2006).

As ecovilas vivem a tensão de algumas dualidades. Por um lado, reconhece-se que cada uma é uma manifestação situada e particular, por outro, procura-se um discurso que uniformize o movimento, incontornavelmente multifacetado. Mais, o *ethos* das ecovilas é vincadamente a apologia da realocação do viver e de estruturas “bottom-up”; no entanto, a criação de instituições como a Global Ecovillage Network desafiam esses preceitos. O próprio conceito das ecovilas torna-se vago e nebuloso (Dawson, 2006; Garden, 2006b).

Este trabalho visa então reflectir acerca da possibilidade de se conceptualizar o fenómeno das ecovilas, problematizando esta complexa manifestação social. Foca-se em todo o universo do movimento: a história, a organização social, as relações de poder, os discursos, os valores, as práticas, as críticas, etc, evitando posições essencialistas ou descontextualizadas.

De seguida, é abordado o caso concreto da Ecoaldeia de Janas, inserida no Global Ecovillage Network. O Objectivo é problematizar também esta realidade social, fazendo um estudo comparativo com a bibliografia associada ao movimento das ecovilas. Quer-se assim, por um

lado, enquadrar a Ecoaldeia de Janas no movimento e, por outro, perceber de que forma o particularismo do projecto de Janas informa e renova a discussão acerca das ecovilas.

Procurou-se assim, no decorrer do trabalho de campo, responder às seguintes questões: De que modo é que a Ecoaldeia se vê e se enquadra no movimento? Qual o objectivo do projecto? Como é posto em prática? Qual a sua organização social e sistema de valores? Quais os movimentos e filosofias a que se associa? Qual o seu discurso identitário e processo de demarcação? Qual a sua visão de ecologia e ética ambiental? Quais os seus agentes-chave? Quais as técnicas utilizadas, rumo à sustentabilidade? Como é que esta é entendida?

O trabalho está dividido em três partes: uma revisão da bibliografia sobre o movimento das ecovilas, uma revisão da bibliografia sobre ética ambiental e uma reflexão sobre a Ecoaldeia de Janas, em diálogo com as ideias previamente discutidas.

A discussão do estudo de caso é deixada para o fim, contrariamente à norma em antropologia, por duas razões: primeiro, a exposição simultânea do vasto universo das ecovilas, da realidade de Janas e, ainda, de uma narrativa que procurasse confluências e divergências nos dois tornar-se-ia caótica. Especialmente dadas as contingências temporais associadas à produção deste trabalho. Em segundo plano, quer-se assim recriar a própria vivência do etnógrafo – entrando no terreno com o imaginário das ecovilas em mente -, evidenciado assim a experiência de “expectativa *versus* realidade”.

Metodologia

A escolha do universo a estudar deveu-se a vários factores. Confesso que, numa primeira fase, a minha curiosidade como futuro pesquisador virava-se para a ecovila Tamera, em Odemira. No entanto, cedo percebi que estudar quotidianamente o projecto me seria, provavelmente, financeiramente inoportuno. Além disso, aparentava ser um projecto concorrido, pelo que nada me garantia que houvesse espaço e abertura para receber mais pessoas na data que me convinha. Entretanto descobri através da internet a Ecoaldeia de Janas, online. A residência, em modo de voluntariado, não acarretava custos. Era em Sintra, perto da minha casa. Imaginava que fosse um projecto quicá mais intimista em relação a Tamera. Além de tudo isto, as imagens da quinta e, principalmente, a apresentação e o discurso do site seduziam a minha curiosidade. Ajudou também o facto de ver que Tamera reunia já alguma atenção académica, o que não acontecia com Janas. Tudo começou então com uma candidatura a uma temporada de voluntariado, mais tarde aceite.

O trabalho de campo dividiu-se então em várias estadias, com um tempo total de cerca de dois meses. A recolha de dados deu-se a par de uma etnografia de cariz qualitativa, informada principalmente através da observação participante (Bryman, 2012). Assim, defendo uma posição hermenêutica enquanto via legítima para a produção de conhecimento e o entendimento e problematização do Outro, no sentido em que se reveste o campo de experiências, práticas e sentidos estabelecido entre o pesquisador e o seu meio de estudo de poder informativo. Procurei, contudo, manter um “ponto de equilíbrio” ao “reconhecer a importância epistemológica da experiência pessoal do antropólogo”, conferindo “também, uma relativa objectividade à realidade social estudada” (Vale de Almeida, 2000:21).

Esta posição assente na “verdade do relativo” (Viveiros de Castro, 2002:129) não implica que não se tenha procurado, dentro dos limites do possível, imparcialidade e um afastamento moderado e estratégico em relação ao objecto de estudo.

Além da minha imersão no terreno, “procedimento com implicações teóricas” (Peirano, 1992:8), e da inerente observação do real, fiz entrevistas espontâneas, semi-estruturadas, uma delas escrita. Por razões mais à frente explícitas, só citei no meu trabalho o fruto da entrevista escrita e das espontâneas. Dei uso, também, a um diário de campo, um auxílio indispensável na recolha de dados e na sistematização e problematização da informação (Sanjek, 1990); tal como à pesquisa e observação de interacções na internet e redes sociais, campos com um legítimo poder informativo em relação aos seus agentes (Alves, Ferraz, 2007). Numa realidade social em que a ideia de trabalho tem um valor central, a pesquisa foi informada através de “relações a partir da acção” (Sautchuk e Sautchuk, 2014:575), num “engajamento corporal” (Sautchuk e Sautchuk, 2014:575)

Em Janas, encontrei muitas vezes um discurso que me era de difícil acesso: por um lado, muito científico; por outro, enquadrado no nicho do universo da permacultura e outros relacionados. Diria que neste caso, o estudo social dificilmente se faz isolado do estudo da sua componente técnica e do seu inerente léxico.

Não faço pretensões de defender que o trabalho está isento de levantar questões morais. A relativa exposição que faço do meu objecto de estudo não me foi indiferente. Assim, optei por escolher usar pseudónimos. Não tinha sentido, porém, omitir o nome do projecto ao qual dedicava o meu estudo, a sua localização ou as suas particularidades, por ser este um gesto imensamente limitador da sua compreensão. O facto de se tratar de um trabalho de índole estritamente académica e, nesse sentido, por norma, recatado e pouco difuso, ajuda a relativizar o problema.

De resto, é evidente que o trabalho de campo não tem verdadeiramente um fim cerrado; nunca acaba. É contínuo e os seus sentidos, tal como o antropólogo, estão em constante mutação (Sanjek, 1900).

O terreno: expectativas, instalação e adaptação

Havia chegado o aguardado dia. Estava finalmente a chegar a Janas, onde conheceria a sua Ecoaldeia, tema de estudo do meu projecto de tese. As paisagens de Sintra que percorria – minhas conhecidas de viagens passadas – lentamente davam lugar a outras, de contornos imprevisíveis. Também a estadia em Janas se adivinhava um salto no escuro: o abandono do familiar, das caras conhecidas, das conversas revisitadas e dos gestos mecanizados. Mesmo tratando-se de uma realidade não muito distante da minha casa, o imaginário que tinha cultivado à volta da Ecoaldeia transformava-a numa ilha exótica de costumes bizarros, e eu receava naturalmente ser um corpo estranho que, desajeitado, tivesse dificuldades a aprender a sua língua com certeza remota e insular. Olhando para trás no tempo, é com uma dose moderada de vergonha que recorro estas inseguranças. Contudo, não deixava de me sentir simultânea e genuinamente empolgado: a verdade é que a experiência em Janas, à partida, me iria aproximar de muitos dos meus interesses e duma maneira muito mais íntima e profunda do que me era habitual. Além disso, o projecto interessava-me. Parecia-me relevante, concreto, emancipatório e desafiador.

Estava já a noite a instalar-se quando avistei a Ecoaldeia no horizonte. Este primeiro contacto não desfez o imaginário que tinha imerecidamente associado ao projecto: as construções eram particulares, atraentes, redondas e a associação à cultura alternativa foi instantânea. Quando estacionei na quinta e saí do carro, o meu olhar não encontrou viva alma, excepto um casal, ambos com rastas muito longas – perceberia mais tarde que não pertenciam ao projecto, estavam somente a acampar na quinta. Deambulei uns minutos pela quinta, fustigado pelos ventos cortantes de Sintra, mas fascinado pela beleza do que via e pelas construções bizarras (como yurts), muitas ainda a decorrer, até encontrar uma casa imponente, caiada, de pedra e madeira. Entrei na dita casa e ouvi com surpresa um misto de várias vozes – a quinta, até aí, parecia deserta – e barulhos de loiça. Além do calor hospitaleiro, a informação visual foi golpeante: entrara num salão grande que tinha no centro uma mesa corrida muito ampla; a atmosfera era solene, soturna e rústica; eram muitos os acessórios rurais e tudo pelo salão tinha um ar de antiguidade; de forma geral, o salão era-me imensamente estético e o seu ar sorumbático fazia-

me lembrar uma taverna medieval, experiência também por si agradável. A primeira pessoa que vi foi uma rapariga também ela com rastas muito longas, que mais tarde percebi ser uma aluna de um curso que estava a decorrer sobre apicultura. Recordo o padrão que encontrei nas três primeiras pessoas que vi em Janas com algum humor, já que alimentava muito o meu preconceito – errado - de que se trataria de uma experiência fortemente associada à cultura alternativa e sendo que nunca mais encontrei doravante alguém com rastas em Janas.

Depois de perceber que tinha interrompido uma palestra – o curso aglomerava cerca de dez pessoas no salão – fui encaminhado para o dormitório dos voluntários. Era acessível através de uma robusta escada de madeira, com cerca de três metros, que dava para uma *mezanine* escondida, muito alta e próxima do tecto. Quando lá cheguei encontrei uma visão que foi motivo de paródia durante algum tempo na quinta: no meio da escuridão estavam lá quase todos os voluntários, uns dez, deitados em sacos de cama, muitos visivelmente a tossir e com ar febril. Esta imagem de algo muito próximo a uma enfermaria foi mais tarde justificada: era domingo, dia de descanso para os voluntários, e muitos aproveitavam para fazer sesta por aquela hora, além de que sofriam na altura com o alastrar de uma virose que adoecera muitos deles.

Mais tarde, depois do curso acabar e assim de o salão se esvaziar, um grupo de voluntários em vigília agrupou-se comigo à lareira e deu-me as boas vindas. Explicaram-me que os residentes e responsáveis pelo projecto estavam fora, mas que os conheceria pela manhã do dia seguinte (e assim foi). O grupo de voluntários era animado, acessível, jovem e oriundo de vários países e continentes. O vinho e a conversa corriam facilmente.

Velozmente a novidade se transformou em rotina. Um dia normal na quinta começava, no meu caso, com acordar às 8 horas para de seguida me vestir, comer e tratar da higiene. Caso tivesse encarregado de uma tarefa matinal, como acontecia muitas vezes com o dever de alimentar os animais, essa era executada também por esta altura. Às nove horas, após o som de um toque de sino, os voluntários juntavam-se com os residentes no pátio, onde eram instruídos acerca do que fazer nesse dia. Os residentes eram dois, um casal, aqui doravante chamados com os pseudónimos de Xavier e Susana. O texto alongar-se-á sobre eles mais à frente.

A imensa panóplia de diferentes tarefas que fiz durante a minha estadia na quinta faz com que seja difícil replicar aqui o que foi um dia normal lá. Carreguei troncos; ajudei na agricultura; cavei; plantei árvores; produzi sidra, vinagre e sumo de maçã artesanalmente; trabalhei no restaurante da cooperativa; ajudei na divulgação de conteúdos online; servi de guia durante os cursos; fui a mercados biológicos representar a Ecoaldeia; tratei dos animais; etc. Em Janas, trabalha-se de segunda a sábado. Com a excepção de tarefas que tinham um horário irregular, como trabalhar no restaurante ou no mercado, o trabalho era das nove da manhã ao meio-dia,

havendo depois uma hora de almoço, continuando de seguida da uma da tarde às quatro. As equipas responsabilizadas pelo almoço quase que tinham a manhã livre para o fazer. Depois do trabalho, contudo, cada um tinha uma tarefa “comunitária” a fazer, normalmente associada à casa principal, como acender a fogueira, aspirar ou fazer o jantar. No total, entre trabalho de quinta, trabalho doméstico e imprevistos (fuga de animais, problemas de electricidade, etc) muitas vezes só se folgava quase à hora de jantar, pelas oito da noite. Contudo, num dia em que a tarefa “doméstica” fosse fácil ou se pudesse fazer logo pela manhã”, um voluntário podia ver-se livre pelas quatro da tarde. Depois do jantar – que de vez em quando era no restaurante, aproveitando as sobras - era usual o grupo de voluntários juntar-se à lareira e conversar, beber vinho e jogar às cartas. Por vezes até à meia noite, uma da manhã. Eram por norma momentos de calma, fraternidade e alegria. Aos domingos, dia de folga, não havia tarefas. Era normal haver um ou outro voluntário que quisesse ficar pela quinta a descansar. Porém, o normal era o grupo organizar-se e dar um passeio fora da quinta. Também eram usuais sessões de cinema com uma projecção em tela no salão. Os fins-de-semana eram amiúde sinónimo de cursos em Janas, cursos que os voluntários podiam frequentar, pedindo com antecedência, esporadicamente e de forma gratuita. As formações, por norma, ditavam que a casa estivesse cheia de pessoas, o que alimentava muitas vezes a vontade dos voluntários de se ausentarem da quinta.

Antes de explorar mais a minha vivência de Janas e as questões por ela levantadas, segue-se uma revisão da bibliografia referente, em primeiro lugar, às ecovilas e, em segundo, à disciplina de ética ambiental, que vai enquadrar, informar e problematizar tanto o complexo movimento das ecovilas, como a realidade estudada em concreto.

I) Ecovilas

1.1-) A História das ecovilas: comunidades intencionais e antecedentes

O conceito de “ecovila” é uma categoria representativa da sua localização socio-temporal, provavelmente anacrónica se aplicada a outros contextos, e ainda revestida de alguma indefinição e vagueza (Gilman, 1991; Dawson, 2006; Wagner, 2012; Daniel Greenberg, 2013; Burke e Arjona, 2013; López e Prada, 2015; Dias, Loureiro, Chevitarese e Souza, 2017). Como tal, é difícil afirmar indubitavelmente quando e onde é que se inicia precisamente o movimento, até porque “as ecovilas não surgiram como tal” (Dias, Loureiro, Chevitarese e Souza, 2017:82), tendo alguns dos membros actuais origens muito mais antigas do que o termo em si. A título de exemplo, a comunidade Solheimer, na Islândia, teve início nos anos 30 (Ross Jackson e Hildur Jackson, 2016). Contudo, Findhorn é por norma descrita como a primeira ecovila a enquadrar-se inequivocamente dentro da narrativa do que viria a ser o movimento. Sediada na Escócia, começou enquanto experiência de comunidade espiritual em 1962 e legalizou-se como fundação dez anos mais tarde (López e Prada, 2015; Dias, Loureiro, Chevitarese e Souza, 2017). De qualquer forma, seja como ecovila ou como comunidade intencional, há variadíssimos antecedentes que ao longo da história de alguma forma se assemelharam àquilo a que habitualmente se dá o nome de ecovila. O conceito de comunidade intencional é aqui usado conforme trabalhado por Vale Pires (2017:122):

“As comunidades intencionais (...) surgem motivadas por um impulso utópico, e como uma opção fundamentada num sentido de causa ou de missão que é partilhado pelos seus promotores que partilham a sua vida e recriam práticas e crenças consideradas, por muitos, radicais (Santos Jr., 2006). É por este impulso para viver em comunidade, que não é definido pelo parentesco ou etnia, mas pela partilha de valores e de uma missão que estes coletivos se designam de *comunidades intencionais* (Metcalf, 1995).”

Denota-se ao longo da história continuidade nos registos - alguns ancestrais de comunidades que “sought to enact the vision of small, cooperative, commons-based community living in response to experienced hegemonies of church, state, corporation, and market” (Lockyer e Veteto, 2013a:16). Dawson (2006), inspirado no trabalho de Bill Metcalf (2004), aponta para Homakoeion, formada por Pitágoras em 525 a.c., como sendo a primeira comunidade intencional de que temos conhecimento. Muitas outras foram formadas durante a antiguidade,

amiúde caracterizadas por crenças filosóficas e/ou religiosas alternativas em relação às vigentes, por exemplo os essênios no século 2 a.c. ou os ashrams budistas (Dawson, 2006; Vale Pires, 2017), tal como as comunidades calpulli da América Latina da pré-colonização ocidental (López e Prada, 2015).

Aparecem na época medieval outros casos interessantes, como comunidades de cátaros ou os mosteiros celtas cristãos da Irlanda e Escócia, aqui romanticamente descritos por Dawson (2006) enquanto análogos às ecovilas contemporâneas: “small, decentralized, generally mixed-gender, only occasionally celibate, and dedicated to loving the land, celebrating the sacred and keeping alive the candle of learning in a time of profound darkness across Europe” (Dawson, 2006:7).

Apesar do interesse dos casos aqui anteriormente mencionados – e ainda de outros como a comunidade de New Lanark de Robert Owen e outras por ela inspiradas, os Diggers, os Quaker ou os Amish (Dawson, 2006; López e Prada, 2015) -, para melhor compreender o fenómeno em questão é forçoso atentar na história do século XX no ocidente, especialmente os anos sessenta e setenta.

O movimento kibutz, com início em 1910 e partindo de emigrantes russos influenciados pelos ideais socialistas, pode ser visto como mais um antecedente histórico das ecovilas, similar às comunidades Kolkhoz e Sovkhoz da União Soviética. Este tipo de comunidades intencionais agrícolas de Israel tentava conjugar sionismo com princípios de autossustentabilidade, justiça social e democracia. Atentando à saúde, educação e bem-estar dos seus membros, estes grupos multigeracionais viviam em comunidade, defendendo a copropriedade dos meios de produção e de consumo. (Dawson, 2006; López e Prada, 2015).

Como foi antes mencionado, os anos sessenta e setenta proporcionaram o caldeirão efervescente de uma retórica de ruptura e mudança social que originou diversos movimentos civis que em grande medida inspiraram a difusão das ecovilas: “things now became permissible which had hitherto been prohibited, not only by law and religion, but also by customary morality, convention and neighbourhood opinion” (Hobsbawm, 1995:323). Este *ethos* de insubordinação e irreverência seduziu particularmente a geração de jovens da época, o que contribuiu para a germinação de uma “youth culture”, como nunca antes tinha havido:

«(...) “youth” was seen not as a preparatory stage of adulthood but, in some sense, as the final stage of full human development. As in sport, (...) youth is supreme (...). That this did not, in fact, correspond to a social reality in which (...) power, influence and achievement as well as wealth rose with age, was one more proof of the unsatisfactory way the world was organized».

Assim sendo, as reivindicações sociais, normalmente associadas aos direitos laborais dos operários, com forte influência marxista, foram também elas sendo influenciadas por esta “youth culture”, nascendo com ela movimentos feministas, pacifistas, ecológicos e anti segregação racial (Hobsbawm, 1995). Um exemplo interessante eram os ökodorf da Alemanha, acampamentos residenciais - “peaceniks” (Dawson, 2006:16) - que eram montados perto de centrais nucleares, com os quais se promoviam valores ecológicos e se manifestava contra o uso de armas nucleares (Dawson, 2006).

Além disso, activistas na luta feminista e /ou ecológica começaram a reconhecer um denominador comum nas duas causas: a opressão patriarcal da mulher por parte do homem e a relação destrutiva deste para com a natureza – ambas um recurso passivo numa economia considerada predatória e masculina (Dawson, 2006). Esta opressão era justificada através de uma dicotomia homem-mulher ou civilização-natureza que podia também ter paralelos noutras categorias de sujeitos a ser subjugados devido à raça, classe ou até espécie. Formaram-se então comunidade intencionais preocupadas em fomentar uma relação entre géneros que não perpetuasse a repressão da cultura normativa hétero-monogâmica (Dawson, 2006). Importa também referir que a vaga de descontentamento destes jovens não se revia nos “movimentos contestatórios tradicionais de esquerda” (Weber e Ferraz, 2016:408), aos quais associavam muitos dos factores responsáveis pela crise que viviam, como a procura pelo progresso material e desenvolvimento económico, a tecnocracia e as relações de poder banalizadas pelo quotidiano (escola, família, casamento). Disto decorreu uma recusa geral do modo de vida e dos valores ocidentais, complementada com o refúgio em espiritualidades orientais. Destas incursões por filosofias orientais resultou uma ideia divergente de viver o sagrado, no qual Deus deixava de ser tido como transcendente para passar a ser entendido como uma presença imanente: “o sagrado passa a manifestar-se nos corpos e no quotidiano, não mais em alhures, distante” (Weber e Ferraz, 2016:409). A ruptura nos anos 70 com os estigmas sociais do passado foi deste modo por Hobsbawm comentada:

“The old moral vocabulary of rights and duties, mutual obligations, sin and virtue, sacrifice, conscience, rewards and penalties, could no longer be translated into the new language of desired gratification. (...) most of their capacity to structure human social life vanished” (Hobsbawm, 1995:338).

A criação de comunidades que não espelhassem os vícios da sociedade normativa, na qual os índices de crime, depressão, consumo abusivo de drogas e suicídio aumentavam, tornou-se um

instrumento político, na medida em que a mudança do quotidiano, do *self* e de uma inerente espiritualidade interior eram vistos como primeiros passos válidos enquanto afronta ao *status quo*. Estas comunidades procuravam assim romper com os dualismos da cultura *mainstream*, buscando uma cosmologia holística na qual não se justificassem distinções cerradas entre corpo e mente e se vivesse em comunidade com toda a vida, humana e não-humana. Desta forma, procurava-se “ir além do protesto” e materializar soluções para os crescentes problemas de degradação ambiental, desigualdade económica, perda de biodiversidade e falta de segurança alimentar, em grande parte causados pela cultura produtivista e consumista do ocidente. Alimentavam-se princípios ghandianos de autossustentabilidade, descentralização e indagação espiritual, ao mesmo tempo que se questionava a “organização política e social, as ideias, hábitos, arte, espiritualidade e tecnologia” das gerações anteriores (Vale Pires, 2012:26; Dawson, 2006; López e Prada, 2015), catalisando assim o que Dawson denomina de *libertarian flavour*:

“(...) ecovillages are *citizens'* initiatives, more or less entirely reliant, at least initially, on the resources, imagination and vision of the community members themselves. In the main, this results from a widespread dissatisfaction with, even alienation from, government and other official bodies (...) and their unwillingness or inability to engage seriously with growing problems of ecological dislocation and poverty” (Dawson, 2006:34).

Esta indignação com a promiscuidade entre governos e grandes corporações, assim como a descrença na possibilidade de uma mudança interna derivava do gradual desmantelamento do estado-providência e da assimilação do neoliberalismo pelo mundo fora - fruto do fim da Guerra Fria e posterior desagregação da URSS -, estabelecendo-se o capitalismo enquanto hegemonia ideológica (Vale Pires, 2012). Além disso, surgiram leituras de alguns serviços públicos, como a educação formal, enquanto armas políticas que criavam necessidades supérfluas e alienavam a população, formatando a juventude de modo a que se tornassem trabalhadores e consumidores do sistema neoliberal. Consequentemente, algumas comunidades tentaram pôr em prática sistemas comunitários de educação e saúde holísticos: “The Farm in Tennessee went so far as to set up its own primary health care system with laboratories, dispensary, infirmaries, outpatient care, ambulance service, neonatal ICU, holistic midwife center, and training clinics for «barefoot doctors»” (Dawson, 2006; 2013:221). A respeito do triunfo do capitalismo nos anos setenta, deixou-nos (Hobsbawm, 1995:423) o seguinte enxerto:

“It was the historic irony of the neo-liberalism (...) that it triumphed at the very moment when it ceased to be as plausible as it had once seemed. The market claimed to triumph as its nakedness and inadequacy could no longer be concealed”.

O movimento hippie dos anos 60 e 70 incorpora muito do que foi mencionado e foi mesmo um catalisador do que viria a ser o movimento das ecovilas. O movimento hippie, também ele maioritariamente jovem, tinha uma índole pacifista e era um acérrimo defensor das manifestações antiguerra do Vietnam. Na América brotou do descontentamento do que era considerado a dependência das tecnologias, materialismo e consumismo excessivos da cultura *mainstream* ocidental, além de todo o aparato repressivo dos estados e do mercado neoliberal, que punham em causa direitos democráticos e o sentido de comunidade da população. Com um *ethos* de “*back to the land*”, advogando a neoruralidade procurava-se uma reconexão com a Mãe Natureza, a intuição pessoal, o cultivo da espiritualidade, o corpo e os saberes tradicionais, há muito inebriados pelas rotinas “antinatura” citadinas. Assim, entregavam-se muitas vezes a “práticas espirituais do Oriente (yoga, meditação), arte, música, psicologia transpessoal e uso de substâncias psicoactivas (principalmente substâncias psicadélicas como LSD e cannabis)” (Vale Pires, 2017:108). Procuravam criar organizações sociais de microescala alternativas, nas quais pudessem simular uma sociedade livre e se pudessem expressar espiritual, artística, amorosa ou sexualmente sem os constrangimentos da cultura *mainstream* (Vale Pires, 2012, 2017; Dawson, 2006; López e Prada, 2015).

Muitas das ideias, reivindicações, projectos de contra-cultura e *ethos* revolucionário que foram aqui referidos mantêm-se no século XXI, tal como muitos dos problemas sociais: “surgem cada vez mais casos de depressão, alcoolismo, falta de moral no trabalho, perda do sentido de comunidade, menos confiança na sociedade e aumento da apatia e desinteresse político” (Vale Pires, 2012:20). Este descontentamento geral culminou em algumas manifestações massivas no início do século – e.g. Seattle, Génova - nas quais as populações se manifestaram contra os efeitos nefastos, e cada vez mais incontestáveis, da globalização e contra o sistema neoliberal que os alicerça (Dawson, 2006). Do mesmo modo, esta viragem de século não apagou a acendalha do movimento das ecovilas, cada vez mais alumiada: “The 1990s and early 2000s saw a worldwide multiplication of ecovillages. They became testing grounds for ecologically sustainable forms of human settlement” (Esteves, 2017:970).

Esta difusão das ecovilas no século XXI fez-se acompanhar de uma aproximação e sintonização com a sociedade civil e a sua cultura *mainstream*. As ideias puristas e a necessidade de uma demarcação vincada do passado foram gradualmente substituídas por uma

maior disponibilidade para interagir com instituições e decisores políticos e abertura em relação à sociedade de massas, alargando assim o seu raio de influência, funcionando como escolas-laboratórios sócio ecológicos e como consultores políticos. Isto vai contra um estereótipo comum de que as ecovilas são tidas como redutos ou santuários de ermitas isolados em absoluto e antagónicos a qualquer relação com o “mundo exterior”.

Deste estereótipo decorre ainda um outro em muito similar: o de que as ecovilas, contextualizadas dentro desta suposta deriva de um isolacionismo absoluto, têm como um dos objectivos centrais, por ideologia e por necessidade, a total autossuficiência alimentar. Um olhar mais atento para a realidade mostra que se trata de uma ideia falsa – não querendo isto dizer que não exista uma procura moderada pela autossustentabilidade. Assegurar a autossuficiência alimentar comportaria um tipo de compromisso e dedicação tal que faria com que restasse pouco tempo para outras actividades das ecovilas, como o leccionamento de cursos sobre ecologia ou activismo político (Vale Pires (2012). Não só implicaria imensas dificuldades (o mercado e a criatividade local não bastam para satisfazer todas as necessidades envolvidas no processo, como por exemplo alguma maquinaria), como também significaria provavelmente uma maior reclusão em relação ao exterior. Além disso, as ecovilas podem ser agentes decisivos em prol da criação de uma rede regional de produção e distribuição de bens mais sustentável, como exemplifica Dregger com o caso da ecovila de Tamera, em Odemira:

“Tamera está a desenvolver um modelo para uma autonomia regional de géneros alimentares em cooperação com vizinhos, proprietários de cultivo biológico e pequenos produtores do Alentejo, criando uma rede de distribuição de produtos alimentares regionais” (Dregger, 2010. Em Vale Pires, 2012:55).

Dawson (2006) argumenta que esta maior porosidade entre as ecovilas e a cultura *mainstream* se deu especialmente por iniciativa da sociedade civil, mais do que por iniciativa das primeiras. Isto é, temas como comida orgânica, educação e medicina alternativa, meditação e práticas anti-consumistas, cada vez mais se tornam abrangentes na cultura *mainstream*, pelo que é normal que se difunda o interesse pelas respostas e sugestões que as ecovilas têm para dar sobre estas problemáticas. Do mesmo modo, experiência na gestão de uma comunidade e capacidade de liderança e resolução de conflitos é também algo valorizado no mundo empresarial. Adicionalmente, continua Dawson, os próprios decisores políticos, desfazendo-se a ilusão da abundância inesgotável, passaram a reconhecer alguma autoridade a membros de ecovilas em temas actualmente relevantes como: energias renováveis, construção energeticamente eficiente, sistemas de saneamento biológicos e agricultura orgânica – assuntos trabalhados por algumas

ecovilas há décadas. Dawson (2013) faz aqui um bom resumo das interações que se têm dado entre as ecovilas e outras instituições:

“Ecovillage educational programs, meanwhile, are attracting participants from across the social spectrum, and university students are gaining credits from conventional universities for semestres spent in ecovillages (...) and degrees from ecovillage-based institutes through the recently organized Gaia University. (...) Even at the highest level, international bodies – including the United Nations (UN) are entering into partnerships with ecovillages” (Dawson, 2013: 223).

Por último, importa desmistificar a ideia-comum de que existe uma tecnofobia nas ecovilas, algo desmentido pelos relatos sobre as vivências nelas decorridas (Vale Pires, 2012). Este preconceito é porventura fruto de uma associação demasiado imediata e simplista das ecovilas com a cultura hippie, na qual se difundiu um discurso por vezes “primitivista”. Apesar de haver por norma uma crítica acerbadada em relação à industrialização em larga escala e à alienação do uso excessivo de alguma tecnologia, muita da inovação tecnológica, por exemplo aquela associada ao desenvolvimento das energias renováveis, é vista como tendo potencial emancipatório e como sendo aliada do ser humano na procura por uma existência sustentável e em comunhão com a vida circundante.

Em suma, os movimentos e comunidades apresentadas confluíram naquilo a que hoje chamamos ecovilas. Alguns nasceram, como se viu, de um contexto sociocultural particular, que deu origem a um carácter contestatário que ainda tem vestígios nas ecovilas de hoje. Curiosamente, as ecovilas têm sido cada vez mais alvo de atenção graças à proliferação de projectos e aproximações com a sociedade mainstream a partir dos anos 90.

1.2-) Conceptualização

O conceito de ecovila é muito amplo e abrangente, sofrendo com isso também alguma indefinição na sua definição, agrupando realidades tão distintas quanto “villages in developing countries that base their activities on traditional ecological knowledge (e.g. Colufita, Senegal); farmland communes with sustainable living structures (e.g. Svanhlm, Denmark (...); eco-architectural infrastructures (e.g. Auroville, India) and spiritual communities with ecological infrastructures (e.g. Damanhur),” (Esteves, 2016:1). Assim sendo, como veremos mais à frente, pelas assimetrias a nível de antiguidade, dimensão, localização, demografia, abertura, acessibilidade, serviços prestados e temas centrais trabalhados, o pluralismo existente no

movimento das ecovilas dificulta um entendimento claro e generalista acerca do que é, afinal, deste fenómeno multifacetado e relativamente recente. Dawson (2006) reconhece esta heterogeneidade quando afirma que “it is legitimate to question whether the very concept of ecovillages retains any true coherence” (Dawson, 2006:34), apesar de partir depois para uma tentativa de conceptualização universal.

A procura por uma definição de ecovila congruente com a realidade acarreta ainda outras dificuldades. Sendo por norma um conceito autodesignado por parte dos próprios projectos, é inevitavelmente pouco criterioso e rigoroso, na medida em que o seu uso pode gerar falsos positivos e falsos negativos (Wagner, 2012). Definições que usem termos como “ecológico”, “sustentável”, “intencional”, etc, podem sofrer da mesma incerteza, devido à sua natureza elusiva e contextual, muitas vezes apoiada num julgamento subjectivo. Por exemplo, sobre o conceito de sustentabilidade escreve Veiga que não se trata de uma “noção de natureza precisa, discreta, analítica ou aritmética, como qualquer positivista gostaria que fosse (Veiga 2005, em Cunha, 2010:117)”.

Pode-se acrescentar, de igual modo, como factor que contribui para a “nebulosidade” do termo, o facto de ultimamente se ter começado a incluir no universo das ecovilas algumas vilas tradicionais, especialmente no Hemisfério Sul, o que contrasta com a tradicional associação do fenómeno com comunidades intencionais. Nestes casos, o âmbito dos projectos é muitas vezes mais locais e específicos, como por exemplo com plataformas de luta contra a fome (Dias, Loureiro, Chevitaese e Souza, 2017). O seguinte relato de um agricultor de uma aldeia tradicional da Coreia do Sul, agora enquadrada no movimento das ecovilas, retirado do trabalho de Jungho Suh, mostra a confluência destas duas realidades:

“Our village has been an agriculture-based village for thousands of years. Due to massive outmigration and aging population left behind in the 1960s and onwards, like other rural villages, our village was at the verge of demographic desertification. (...) As time passed, our effort to rebuild the traditional sense of rural village with the reintroduction of organic farming was known to the outside world and inspired back-to-the-land migration. With many young migrants settling in our village, Mundang Ecovillage has become a real village” (Suh, 2018:45).

Esta inclusão das aldeias tradicionais do Hemisfério Sul no movimento das ecovilas coincidiu com a crescente integração de iniciativas que problematizam a sua conceptualização, tendo em conta os valores pelos quais foram tradicionalmente regidas: os projectos chamados *top-down*. Contrariamente aos fenómenos *grassroots – bottom-up* -, ou seja, de iniciativas populares, como eram tradicionalmente as ecovilas, começam a enquadrar-se no movimento também

projectos criados por entidades governamentais ou ONG's, especialmente no Hemisfério Sul. Um caso de particular interesse é o de Nashira, na Colômbia, que tem como intuito albergar e reabilitar mães solteiras que foram vítimas de violência doméstica e os seus filhos e filhas (Dias, Loureiro, Chevitaese e Souza, 2017). No Sul, a adopção de estratégias mais holísticas por parte de projectos de desenvolvimento rural nas últimas décadas tornou a fronteira entre iniciativas do género e ecovilas top-down algo porosa (Dawson, 2013). Um exemplo curioso do quão inclusivo pode ser o conceito de ecovila é “La Caravana del Arcoiris por la Paz”, uma comunidade que se desloca em camiões pela América Central e América do Sul, ensinando permacultura, artes e temas como direitos civis, sendo considerada uma “ecovila móvel” (Dawson, 2006:63). No site da Global Ecovillage Network aparecem 23 resultados de projectos nómadas¹.

É também importante ter em conta este conceito enquanto fruto de um tempo e contexto específicos – “uma formulação mais dinâmica e menos tipológica” (Dias, Loureiro, Chevitaese e Souza, 2017:84). As ecovilas não são realidades cristalizadas, excluídas de uma posição e apropriação sociocultural.

É relevante alertar para o facto de que em muitos discursos as ecovilas são apresentadas num quadro unidimensionalmente ligado ao “bem” e ao “progresso”, ou até ao “amor”. Isto alimenta uma aura paradisíaca em volta do conceito, que obstrui um olhar inquiridor. Elas são construídas por relações sociais e por pessoas falíveis, como quaisquer outras, cuja subsistência e conforto dependem muitas vezes do trabalho nelas gerado - o que pode resultar em processos de negociação e cedências em relação às causas pelas quais se batem. Acima de tudo, é evidente que a categoria de ecovila não é uma categoria politicamente inocente: podem ser centros de resistência ao poder local e/ou estatal; economicamente relevantes numa região; administrativamente relevantes numa região, etc (Fadae, 2016).

Por outro lado, certas críticas dirigidas às ecovilas são proferidas com alguma leviandade, exigindo-se uma total e absoluta correspondência entre os discursos e as práticas e sem uma contextualização do processo. Critica-se, por exemplo, o uso de tecnologias ou recursos não renováveis e exige-se um estilo de vida 100% sustentável. Um bom exemplo disto será talvez a crítica de Hong e Vicdan, quando afirmam: “Ironically, self-sufficiency, one of the most important mottos of these communities, remains under-maintained, cheated, reduced, and under-achieved (...)” (Hong e Vicdan, 2015:129).

¹ https://ecovillage.org/projects/?gen_community_setting=nomadic

Não sendo uma realidade perfeita, o mundo das ecovilas alcançou progressos substanciais, pelo que é merecedor de considerações atentas e sensíveis. O tipo de abordagem que defendo em relação a esta manifestação social é essencialmente resumido por López e Prada, quando proferem: “el movimiento de ecoaldeas puede ser evaluado desde múltiples aspectos, evitando caer en juicios totalizantes y radicales que no permitirían una justa analítica del fenómeno” (2015:24).

Como já foi referido, muitas vezes a bibliografia acerca de ecovilas trabalha com definições das mesmas que acusam a vivência subjectiva dessa realidade ou porventura alguma idealização ou romantismo; no mínimo, a expressão lírica de uma inabalável confiança no papel benfazejo das ecovilas a ser desempenhado no porvir. Todavia, merecem atenção por ilustrarem o modo como o conceito é apropriado por certos agentes e o imaginário que é cultivado à sua volta. Um exemplo patente disto é a metáfora que uma residente de Tamera usa para descrever a expansão de mais “Tameras” pelo mundo, idealizando-as como projectos “que funcionariam como agulhas de acupunctura para curar a Terra” (Vale e Pires, 2012:52). É também de particular interesse a ligação que Dawson (2013) faz entre as ecovilas e a ideia de Holmgren de um futuro distópico e apocalíptico:

“(...) communities analogous to the monasteries of the early medieval period provide basic knowledge and skills to their surrounding communities and are thus protected by the locals from the ravages of local warlord and pirates. These communities (...) pursue the task of saving and condensing knowledge and cultural values for the long dark ages ahead” (Holmgren, 2009; em Dawson, 2013:231).

Em relação à definição das ecovilas num contexto académico e normativo, as discussões tomam por norma como ponto de partida o texto de Gilman (1991²), que define ecovila como: “A human scale”, “full-featured settlement”; “in which human activities are harmlessly integrated into the natural world”; “in a way that is supportive of healthy human development and can be sucessfully continued into the indefinite future”.

Kasper (2008, em Moravčíková e Fürjészová, 2018) destaca a imperfeição desta descrição no sentido em que assegurar, num dado momento, um estilo de vida sustentável em que se garantam as necessidades do porvir é impossível, dado que essas mesmas necessidades nos são agora invisíveis. Critica também Dawson (2013) este modo de definir as ecovilas, acusando-o de ter uma essência aspiracional, no sentido em que, sem contar com algumas comunidades

² https://www.context.org/iclib/ic29/gilman1/?fbclid=IwAR3-HBQ_HGkpRqbl2Txqhapiab51yRli3Vd9qPH1f_4J74rd2MKnMLLAQO

indígenas ou tradicionais, nenhuma apresenta ainda níveis de consumo verdadeiramente sustentáveis, aproximando-se assim da realidade descrita. Ou seja, não se trata de uma descrição do que são as ecovilas, mas do ideal que buscam alcançar. Pensando assim, descrevendo o fim e não os meios, continua Dawson, torna-se difícil diferenciá-las de outros projectos comunitários sobre ecologia, como o movimento de Cidades em Transição.

Por outro lado, há autores que dão muito mais ênfase ao processo do que ao resultado. Por exemplo, Greenberg usa a expressão “ecovillages are living laboratories - «beta test centers» - for a more sustainable future” (Greenberg, 2015:270) e escrevem também na mesma lógica Burke e Arjona:

“Ecovillages may not be (finished) successes, but we like to think of them as experiments in alternative political ecologies, works in progress inspired by imagined possibilities. This very idealism may mean that «success» is never achieved – always lying ahead in a future that we will create through continued hard work and self-critique.” (Burke e Arjona, 2013:248).

Esteves (2016) tem uma abordagem diferente, na qual alude não só ao objectivo final das ecovilas, como também à ideia de processo e transição inerente, quando as descreve como “laboratories for the future, “testfields” for a structural transition towards socio-economic systems based on post-carbon technology and the reconstitution of the commons” (Esteves, 2016:1-2).

É de igual modo importante atentar na própria definição da GEN (Global Ecovillage Network), um projecto que visa criar e manter uma rede de ecovilas, de que falarei mais à frente. A sua posição, de carácter émico, é assim descrita no site³: “An ecovillage is an intentional, traditional or urban community that is consciously designed through locally owned participatory processes in all four dimensions of sustainability (social, culture, ecology and economy) to regenerate social and natural environments”, mencionando assim o seu carácter multifacetado e holístico.

O conceito de ecovila, além de ser, como já mencionado, um conceito com dimensão e poder políticos, é também uma ideia com um poder sugestivo particular no imaginário comum. Assim sendo, é normal que sofra mutações e variações semânticas no modo como é apreendido, com os processos de banalização e com as apropriações com interesse comercial e económico. Alguns textos (Roysen, 2018) que se referem a ecovilas tratam de manifestações abastardas e alguns autores alertam para o uso do termo em casos bastante desviantes, como “eco-resorts” (Dias, Loureiro, Chevitarese e Souza, 2017:84) ou “condomínios ecológicos”; uma “privatopia

³ <https://ecovillage.org/projects/what-is-an-ecovillage/>

– um condomínio privado “que vende a ideia de sustentabilidade ecológica, mas mantém a lógica de propriedade privada, da mercantilização da terra e não está ligado a nenhum projecto mais amplo e radical de mudança societária»” (Silva, 2013; Weber e Ferraz, 2016:428).

Este capítulo tentou mostrar, portanto, que o conceito de ecovila se posiciona num contexto sociocultural específico, com variações regionais e crónicas, além de sofrer diferentes apropriações, não podendo ser entendido como um termo de significado encerrado e cristalizado. É um fenómeno com uma demarcação porosa, além de problemática por ser uma categoria autodesignada pelos seus membros. Acresce a isto a heterogeneidade e todas as nuances presentes no movimento, dada a evolução que sofreu nos últimos anos, em que passou a abarcar mais realidades. Fez-se também a apologia de uma análise crítica e analítica, evitando ideias feitas e estereótipos. Finalmente, apresentam-se as diferentes conceptualizações, focando a ideia de processualidade, e menciona-se a difusão do fenómeno de abastardamento das ecovilas, decorrente da influência de interesses privados e comerciais

1.4-) Permacultura, técnicas e práticas

As ecovilas têm como missão que permeia o dia-a-dia a criação e manutenção de uma comunidade cujo assentamento residencial e produtivo seja sustentável em todas as suas dimensões e sirva como escola-laboratório ecológico em prol da difusão das experiências lá decorridas e inerentes conhecimentos. Os seus focos de actuação incidem principalmente nas seguintes áreas: “the design of low-impact human settlements”; promoting sustainable local economies”; “organic, local based food production and processing; “Earth restoration”; “revival of participatory, community-scale governance”; “social inclusion”; “peace activism and international solidarity”; e “holistic, whole personal education” (Dawson, 2006:38).

Nesse sentido, as ecovilas dão um uso específico às tecnologias e fazem-se auxiliar por inúmeras técnicas e estratégias cujos resultados em muito podem ditar o sucesso dos seus projectos. Neste subsubcapítulo serão sucintamente apresentadas algumas destas práticas.

Uma breve pesquisa bibliográfica pelo universo das ecovilas evidencia que, por norma, um conceito central no seu quotidiano é o de permacultura (Weber e Ferraz, 2016; Esteves, 2017). A permacultura, cujo nome resulta da aglomeração dos conceitos de “permanente”, “cultura” e “agricultura”, é uma criação de Mollison e de Holmgreen, inaugurada com a publicação do livro *Permaculture One*, na Austrália, em 1978, depois de experiências com policulturas perenes. Trata-se de um sistema holístico de *design* ecológico com alguns princípios éticos que visa,

como o próprio nome indica, a criação e manutenção de sistemas de produção sustentáveis. Aplica-se não só à agricultura, como também pode ser extrapolada para a economia, a captura ou produção de energia e água, a bioconstrução e a manutenção de comunidades. O conceito nasceu da observação dos padrões e interconectividade da natureza e do sincretismo entre os conhecimentos e tecnologias da modernidade e dos saberes tradicionais e locais. Na permacultura o ser humano e as suas actividades são entendidas enquanto parte da natureza e procura-se a sua integração de maneira harmoniosa e, dentro dos possíveis, regenerativa (Veteto e Lockyer, 2013b; Haluza DeLay e Berezan, 2013). Dito por Mollison de modo mais jocoso, trata-se da “art of not defecating in your own bed” (Mollison, 1991, em Randall, 2013:147).

A permacultura na sua génese pode ser enquadrada dentro dos movimentos *grassroot*, no sentido em que procura o empoderamento comunitário contra as vicissitudes do capitalismo e dos grandes sistemas de produção que minam a prosperidade das comunidades e das suas ecologias (Veteto e Lockyer, 2013b). As críticas ao sistema económico vigente são visíveis:

“The fact is that our own comfort is based on the rape of planetary wealth, depriving other people (and future generations) of their own local resources. Our own «hard work» and the so-called «creativity» of our economy and «fairness» of our system of government are all secondary factors in creating our privilege. Once we understand the massive structural inequities between rich and poor nations, urban and rural communities and human resources and natural resources, the emphasis on providing for one’s own needs is seen in a diferente light” (Holmgren, 2002, in Veteto e Lockyer, 2013b:100).

É notório na teorização da permacultura que os seus criadores advogam uma mudança no modo como nos relacionamos com o ambiente e os seus recursos, além da crítica ao sistema governamental e económico. Isto acontece porque há o entender de que “cultures cannot survive for long without a sustainable agricultural base and land use ethic” (Mollison and Slay, 1991, em Jungho Suh, 2018:36) ou que “the process of providing for people’s needs within ecological limits requires a cultural revolution”. Neste sentido, a permacultura alicerça-se em três máximas éticas: “(1) care for the earth, (2) care for people, and (3) set limits to consumption and reproduction and redistribute surplus” (Holmgren, 2002, em Veteto e Lockyer, 2013b:100). Além disso, tem como princípios de *design* os seguintes pontos: “observe and interact”; “catch and store energy”; “obtain a yield”; “apply self-regulation and accept feedback”; “use and value renewable resources and accept feedback”; “produce no waste”; “design from patterns to detail”; integrate rather than segregate”; “use small and slow solutions”; “use and value diversity”; “use edges and value the marginal”; e “creatively use and responde to change” (Veteto e Lockyer, 2013b:101-103).

O que a permacultura defende é um sistema de *design* bem diferente do estamos acostumados a ver na agricultura convencional, e assim o é principalmente pela peculiaridade de alguns dos seus princípios. Um dos objectivos principais é o de maximizar as relações entre espécies – como fungos micorrízicos que oferecem minerais e azoto a algumas raízes de árvores em troca de açúcares - e assim promover o maior número de simbioses benéficas, daí a defesa de um sistema planeado de policulturas repleto de “food-webs” (Randall, 2013:113).

É também importante referir o tratamento que se dá na permacultura às chamadas ervas-daninhas. Por norma, na agricultura tradicional, as daninhas são consideradas empecilhos e pragas a eliminar. Pelo contrário, na permacultura, existe uma retórica que procura a sua valorização, por potenciais usos medicinais ou comestíveis, por servirem de alimento à fauna local ou pelo papel que têm de indicadores e regeneradores do estado do solo. Aliás, como argumenta (Tsing, 2005, em Aistara, 2013), são exactamente as zonas de mato diversificado e caótico que albergam uma grande parte da biodiversidade, contrariamente às monoculturas simétricas, unidimensionais e recortadas ao detalhe. Aistara (2013) faz uma analogia interessante entre a guerra de “purificação” declarada às daninhas, por um lado, e, por outro, a sua aceitação e integração harmoniosa com o dualismo inerente no binómio natureza/cultura. Neste sentido, as monoculturas seriam uma imposição da cultura sobre a natureza, enquanto que lograr uma agricultura em paz com as daninhas seria criar uma categoria híbrida. A rejeição taxativa dessa mesma hibridez é segundo Latour (1993, em Aistara, 2013) um dos mecanismos do pensamento moderno.

Além dos criadores do movimento, uma personagem icónica e no mundo da permacultura é Fukuoka, um agricultor japonês cujo livro de 1975, *One Straw Revolution*, se tornou numa obra de culto. A particularidade da sua mensagem prende-se com o facto de apregoar uma agricultura de não-acção, na qual a interferência humana seja a mínima possível, ideia muitas vezes rotulada de maneira jocosa de “lazy gardening”. Fukuoka defende que muita da intervenção humana que se faz só se tornou aparentemente necessária devido à instabilidade dos ecossistemas, fruto da presença desestabilizadora do ser humano: “na medida em que as árvores se afastam da sua forma natural, a poda e a destruição de insectos tornam-se necessárias; na medida em que a sociedade humana se desliga de uma vida próxima da natureza, a educação torna-se necessária. Na Natureza, a educação formal não tem qualquer função”. Assim, os 4 princípios da sua filosofia são: “NÃO lavrar nem revolver a terra; 2) NÃO utilizar fertilizantes químicos nem composto preparado; 3) NÃO mondar (retirar ervas daninhas) mecânica nem quimicamente; 4) NÃO ter nenhuma dependência de produtos químicos” (Fukuoka, 1975, em Vale Pires, 2017).

Nos discursos comuns acerca de sustentabilidade, a retórica incide exactamente em tornar a actividade humana em algo sustentável, ou seja, reproduzível pelos tempos vindouros. Esta ideia aplica-se obviamente também à permacultura – que nela é pensada também em termos sociais, económicos e espirituais. No entanto, o movimento é caracterizado por uma ambição mais ampla, ao defender uma agricultura regenerativa, ou seja, que não só defenda a conservação e evite cometer os erros do passado, como também trate de remediar os males que daí resultaram (Pyhälä. 2013). Esta visão alicerça-se também na evidência de que o ser humano não é categoricamente nocivo para o meio ambiente e que com métodos e práticas locais ou indígenas pode ter um impacto benfazejo nos ecossistemas em que está inserido (Balée, 2006).

Uma prática fundamental para uma presença regenerativa é criar o que em permacultura de chamam de “ciclos fechados”, ou seja, trocas de energia e recursos em que o excedente seja aproveitado e transformado em mais-valia, evitando assim que haja desperdício e poluição, ou necessidade de recorrer a recursos provenientes do exterior. Por exemplo, a água que foi utilizada para lavar a loiça pode ser reencaminhada para umas plantas específicas que filtram as sujidade e gorduras para serem depois reaproveitadas para rega. A máxima é basicamente a de adaptar, potenciar e reutilizar ao máximo cada recurso. Assim sendo, são várias as práticas comuns nas ecovilas que visam a reintegração de recursos:

“(…) el aprovechamiento de aguas lluvias, los sistemas de riegos naturales, el tratamiento de aguas grises y negras, la producción de compostaje, la producción de energia propia, el reciclaje constante para elaboración de elementos de construcción (bioconstrucción), utilización de corrientes de aire, el uso de abonos orgánicos y el no uso de pesticidas para el control de plagas en la producción de alimentos orgánicos” (Ruiz, 2012, em López e Prada, 2015).

Esta política de maximização do uso dos recursos disponíveis pode-se manifestar de diversas formas. Uma, por exemplo, é utilizar animais para revolverem a terra, retirarem daninhas e fertilizarem o solo com os seus excrementos (Esteves, 2016). Outra poderá ser a construção das suas casas por parte dos membros das ecovilas, usando materiais locais e/ou reciclados, como pedra, madeira, argila, terra ou palha (Dawson, 2006; Fois e Forino, 2014). A própria escolha dum local no qual criar uma ecovila é muitas vezes enquadrada nesta lógica, ao serem eleitas e reaproveitadas aldeias abandonadas (Kunze e Avelino, 2015a). De forma a efectuar tudo o que aqui tem sido descrito, a permacultura enfatiza profundamente a importância do *design* e planeamento prévio (Pickerill, 2013). Finalmente, um recurso cuja potencialização tem sido explorada é o dos excrementos humanos, muitas vezes através das chamadas “casas de

banho secas” – casas de banho nas quais não se usa água e cujo conteúdo é depois processado por um tipo específico de minhocas que o transforma em húmus fértil e adequado ao uso agrícola. Para uma boa defesa deste fenómeno, atente-se ao testemunho recolhido por Campbell (2013:168):

“(…) we finally decided that the dumbest thing that humans ever did was start pooping in the water. (...) It teaches you two things...that water is a waste vehicle...[and] that your feces and urine are not only repugnant, but have no use; when actually, your feces and urine are what you give back to the environment...We’re running out of the mined fertilizer, phosphates, and excreta is an especially good source of such; the same thing for nitrogen”.

É importante não esquecer o papel que a tecnologia contextualizada num *design* de reaproveitamento pode ter, como por exemplo “methane or biogas digesters, which convert organic material «into a high-quality liquid fertilizer and a burnable gas that can be used in place of propane or natural gas for heating and cooking»” (Campbell, 2013:69, citando Fischer and Swack, 1979).

A permacultura pode, contudo, ser entendida como algo limitado a um sistema de *design*, pelo que não deve ser entendida de maneira dogmática – apesar de haver algumas apropriações mais metafísicas e religiosas do conceito. Aliás, uma das ideias bases da permacultura é a de evitar ideias fixas, mas sim adaptar constantemente a acção ao tempo, espaço e contexto específico em que ela se dá, sempre com abertura para deixar novas experiências e resultados informarem e renovarem as práticas. Neste sentido, a permacultura é um movimento pragmático e “antifundacionista”. Pickerill (2013) comenta um caso exemplar desta flexibilidade ao referir o uso de materiais poluentes na construção de casas – o que à partida vai contra alguns dos princípios base da permacultura - visando assim um melhor isolamento térmico e assim maior poupança energética. Pelo contrário, usar materiais ecológicos traria mais gastos energéticos. Nem sempre é claro, dados todos os factores e limitações contextuais, qual o melhor caminho a trilhar, especialmente se se tentar pensar holística e a longo prazo. De qualquer forma, este carácter prático e utilitarista torna a permacultura mais acessível e em muita ajuda à manutenção de uma certa “culture of enchantment” (Haluzá DeLay e Berezan, 2013:142): o facto de ser um movimento com um discurso claramente virado para as soluções e alternativas, em vez de se deixar afundar num discurso derrotista e focado somente nos problemas, torna-o numa ferramenta que pode empoderar e galvanizar pessoas e colectivos (Vale Pires, 2017) – relevante numa época em que se generaliza um sentimento fatalista de impotência e de “ansiedade ecológica” em relação à crise ambiental.

Fui reparando, porém, desde a minha introdução ao mundo da permacultura em Janas, que algumas críticas dirigidas ao movimento se repetem. Em primeiro lugar, existe a ideia de que há algum aproveitamento económico por parte de alguns praticantes e colectividades do movimento, que cobrem preços impeditivos para a maioria das pessoas – decorrendo disso a crítica de que se trata de um universo classista, dirigido aos grupos mais abastados. É uma questão especialmente sensível dado que este tipo de capitalização do conhecimento cria um tipo de elitismo que choca com uma das três éticas da permacultura, na qual se advoga a “partilha justa” dos recursos. Por outro lado, o marketing digital que publicita os cursos de permacultura ou ofertas semelhantes faz uso de imagens idílicas de agricultura, arquitectura, etc, que muito dificilmente servem como representação de alguma norma realista de quem se dedica à área. Além disso, algumas práticas da permacultura são pensadas para uso em micro-escala, pelo que se tornam custosas, impraticáveis ou exaustivas se tentadas numa escala mais industrial. Isto em muito contribui para a ideia de que a permacultura por vezes pode induzir as pessoas em erro ao dar-lhes noções excessivamente optimistas e assim falsas expectativas.

De qualquer forma, muitos trabalhos que se dedicaram ao estudo da gestão de recursos das ecovilas e inerente pegada ecológica dão azo a algum optimismo (Franke, 2012; Esteves, 2016; Jungho Suh, 2018. Por exemplo, usando o caso de uma ecoaldeia portuguesa, Esteves (2016:5) informa-nos de que: “At the time of the fieldwork, Tamera has achieved full water autonomy, produced nearly 50% of the energy it consumed and was on the way to achieving full autonomy in terms of agricultural production at the regional level”.

Franke (2012), baseando-se noutros estudos, elucida também com o seu trabalho o progresso que se alcançou na ecoaldeia de Ithaca (EVI), nos Estados Unidos:

“FROG refers to the First Resident Group - that is, the first neighborhood of 30 houses. According to this research, in the year 2002 FROG used 37.5 percent fewer BTUs per person in heating and cooking, 71 percent less water, 41 percent less electricity, and had an Ecological Footprint of 56 percent below the US average. A separate study, conducted by Cornell University students, found the EVI Ecological Footprint to be 45 percent below the US average in 1998”.

Apesar da clara distinção entre a pegada ecológica das ecovilas supracitadas e da norma na sociedade americana, a austeridade nos padrões de consumo é ainda insuficiente, na medida em que o objectivo de atingir práticas sustentáveis está longe de ser alcançado. Continua Franke: “Even so, the 2002 EVI (partial) Ecological Footprint of 4.25 ha is 2.4 times the 2007 biocapacity figure for the earth, 1.8 ha” (2012:114).

A estes dados podem-se juntar outros como os de Kasper (2008), que afirma que entre 61 ecovilas estabelecidas nos Estados Unidos, apenas 4 produzem mais de metade da sua comida, o que pode implicar compras decorrentes de longas viagens e assim a combustão de combustíveis fósseis no transporte de veículos privados, havendo falta de transportes públicos (Suh, 2018).

No âmbito da pesquisa dos progressos ecológicos alcançados pelas ecovilas, é curioso atentar no trabalho de Suh (2018). Nele, encontramos algumas indicações de que as aldeias tradicionais transformadas em ecovilas – no caso do seu estudo, Mundang, na Coreia do Sul -, poderão, pelo menos em alguns aspectos, ser ainda realidades mais próximas de uma vivência sustentável do que as ecovilas que nasceram intencionalmente enquanto tal. Mundang apresenta resultados muito mais satisfatórios, em comparação a todas as outras comunidades intencionais estudadas, a nível de autossuficiência alimentar, autoemprego e, apesar da clara subjectividade associada à categoria, identidade comunitária. Contudo, há que ter em conta de que se trata somente de um estudo, que carece de reiteração por parte de outros autores, tal como que os casos mencionados são poucos e de contextos socioculturais completamente distintos.

Finalizando o subcapítulo, quer-se com ele uma exemplificação sucinta de algumas práticas e tecnologias utilizadas na caminhada das ecovilas em direcção a uma vivência sustentável. Foi também demonstrada a importância central da permacultura na gestão dos recursos e na defesa da máxima de se atingir uma presença regenerativa nos ecossistemas, tal como abordados alguns princípios elementares do movimento. Por fim, foram analisados dados estatísticos que evidenciam o sucesso que as ecovilas têm alcançado na redução dos padrões de consumo e inerente pegada ecológica, comparando ainda os resultados de uma aldeia tradicional com projectos de comunidades intencionais.

1.3) Organização social

Como ficou patente no subcapítulo anterior, na sua procura pela transformação da vivência humana numa actividade sustentável, as ecovilas concentram-se não só na gestão dos seus recursos físicos e energéticos, como também na sustentabilidade das dinâmicas colectivas e pessoais. Assim, os princípios da permacultura contagiam amiúde as noções de economia, administração, religião, espiritualidade e educação presentes na comunidade.

Muito do activismo decorrente das ecovilas concentra-se em rebater o sistema económico vigente e hegemónico, defendendo a possibilidade de estabelecimento de difusão de sistemas

alternativos. Procura-se um entendimento da economia que não tenha só em consideração o saciar das necessidades mais imediatas, mas que tenha também presente os danos sociais e ecológicos que resultam da sua actividade extractiva e industrial. Desta forma, conceptualiza-se a economia de forma holística e a longo-prazo (Vale Pires, 2012).

Uma estratégia para criar dinamismo económico a nível local, conservando, porém, o equilíbrio e bem-estar das populações locais, é fomentar o emprego interno, como ilustra o exemplo de Crystal Waters, uma ecovila na Austrália, constituída por: “bakers, wood turners, accountants, builders, bus drivers, landscapers, university and school teachers, musicians, electricians, permaculture teachers and designers, artists, and computer technicians” “self-employed in the village” (Suh, 2018:41).

As ecovilas posicionam-se contra o modelo das grandes superfícies de produção e distribuição e procuram meios mais ecológica e socialmente sensíveis de gerar e reaproveitar bens. Existe por isso um foco no cooperativismo, um sistema colectivo no qual se visa a posse simultânea dos meios de produção e de distribuição e participação directa “na organização que decide a repartição da receita líquida pelos colaboradores bem como o destino do excedente anual” (Vale Pires, 2012:30). Adicionalmente, algumas ecovilas defendem a criação e disseminação de moedas locais, de modo a incentivar as trocas locais (Dawson, 2006).

Em relação ao financiamento das ecovilas, havendo uma produção modesta em comparação com os produtores em massa, existe a necessidade de se criarem formas paralelas de gerar rendimento (Esteves, 2016). Consequentemente, enfatiza-se a comercialização de conhecimento através de cursos técnicos, da mesma forma que são comuns candidaturas a fundos públicos ou acções de recolha de fundos (*crowdfundings*) (Dawson, 2006). Recorre-se também por vezes a redes de filantropia. Por exemplo, Esteves (2016) comenta que, pela altura do seu trabalho de campo, 40% da receita gerada em Tamera derivava de doações.

As ecovilas procuram na sua organização social evitar a reprodução das desigualdades económicas da sociedade *mainstream*, tal como de outras assimetrias, como é o caso das relações de género opressivas. Resulta desta visão uma crítica acérrima em muitas ecovilas ao patriarcado e uma narrativa de empoderamento das mulheres e de todas as identidades desviantes da norma: “As origens matriarcais e espirituais da cultura humana foram perdidas através da expansão imperialista de dominância masculina expressa através da igreja, do estado, da indústria, e do comércio. Precisamos de as encontrar novamente num novo nível para tornar a cultura global o mais não-violenta possível” (Duhm, 2007, em Vale Pires, 2017:245).

Porém, é possível que, no processo de tentativa de emancipação das mulheres, se construa um discurso essencialista que cristalice uma ideia absoluta de feminino:

“The centrality given to the Women’s Council and to care work is said to be a strategy aimed at «undermining patriarchy and empowering women» in the governance structure. It was not clear if such a form of «empowerment» reinforces traditional gender roles of women as primarily responsible for care work, or if it expanded their options in terms of social roles and construction of their own subjectivity” (Esteves, 2016).

Como foi previamente comentado, as ecovilas, motivadas pela missão de atingir uma vivência sustentável, preocupam-se também com a sustentabilidade das relações sociais dentro da comunidade. Não é de espantar então que haja uma atenção especial em relação às dinâmicas comunitárias, às relações de poder, às lideranças e à resoluções de conflitos. Procura-se rotinizar a transparência emocional e a comunicação não violenta (Boyer, 2016). Neste sentido, um conceito importante para as tomadas de decisões dentro da comunidade é o de consenso:

“Decision-making in most ecovillages is made on the basis of consensus, or near-consensus principles. This means that decisions are not taken until unanimity has been reached. It is true that this can slow the process, sometimes for long periods, however the aim is to seek accommodation, to find ways of arriving at a synthesis of the best in divergent perspectives and to avoid the alienation of minorities, as happens all too frequently in more conventional decision-making structures” (Dawson, 2006:55).

Todavia, é preciso ter em consideração que um sistema funcional de tomada de decisão via consenso não impossibilita o enraizamento de tensões sociais dentro da comunidade (Suh, 2018), tal como não implica a inexistência de hierarquias informais (Esteves, 2016).

Encontra-se em Tamera um bom exemplo de um exercício que procura conscientemente a resolução de conflitos, confiança e transparência dentro da comunidade. O denominado *SD Forum* trata-se de um método no qual se dão *performances* que visam uma exposição impessoal dos conflitos da comunidade. O grupo organiza-se em círculos e cada participante é convidado a expressar o seu desagrado ou a sua interpretação de uma realidade pessoal e/ou social através de música, diálogo, gestos ou mímica, sendo abordados temas como identidades pessoais, relações, emoções, poder e competição. Devido ao tratamento impessoal do conflito ou da situação, tratados como se fossem um “global phenomenon”, facilita-se o estabelecimento de empatia do grupo para com a condição de quem denuncia uma problemática, tal como se possibilita uma resposta por parte do grupo que informe o *performer* original com nuances que lhe eram invisíveis (Esteves, 2016:12).

Encontramos ainda no trabalho de Esteves sobre Tamera uma poética analogia sobre a compostagem de excedentes e a resolução de conflitos dentro da comunidade. Busca-se nos dois casos a compreensão, integração e aproveitamento de factores que poderiam de outra forma ser entendidos como negativos ou indesejáveis:

“Integrative rationality (...) acknowledges and integrates the «shadow area» in human and natural processes by preventing the accumulation of biological «waste», as well as of inner and outer sources of tension and conflict in interpersonal relations. It does that by acknowledging these elements, neutralizing its potentially destructive aspects and metabolizing the aspects that contribute to the regeneration of biological and socio-cultural processes” (2016:14-15).

Importa também referir que apesar da questão de o estatuto dentro do grupo poder ditar hierarquias informais na comunidade, as lideranças informais podem ser importantes para guiar, motivar e galvanizar o colectivo, especialmente em alturas de crises. Além disso, muitas pessoas sentem-se confortáveis com delegar poder de decisão a alguém a quem reconheçam capacidade e mérito para tal (Dias e Loureiro, 2019).

A existência de crenças e práticas religiosas e/ou espirituais dentro da comunidade é também um factor que pode ser axial na coesão e identidade dos projectos. Por exemplo, Vale Pires (2012) testemunhou rituais pré-conferências de celebração da vida, que se manifestavam através de performances musicais e de dança. Importa de igual modo referir que muitas vezes o termo “religião” é preterido em relação ao termo “espiritualidade”. Isto porque o primeiro é aproximado à “bureaucratic, impersonal, and over-ritualized Church”, enquanto que o segundo manifesta uma relação mais (inter)pessoal, subjectiva e íntima com o cosmos (Farkas, 2018:131). Alguns autores (Garreau, 2010, em Vale Pires, 2017) enquadram o próprio ambientalismo das ecovilas numa dimensão religiosa, devido ao seu discurso moralista, apocalíptico e redentor. A crise ambiental contemporânea também é por vezes enquadrada dentro de uma crise ético-espiritual (Jamieson, 2008).

O movimento New Age, presente no meio das ecovilas, tem um carácter holístico, nostálgico do sagrado e pelo sincretismo de “elementos científicos, esotéricos, religiosos e filosóficos”. Promove o naturalismo, a consciência e sensibilidade ambiental, um estilo de vida humilde e sustentável e critica ao antropocentrismo (Vale Pires, 2017:100).

Um exemplo da importância no dia-a-dia das ecovilas de rituais celebrativos da vida, e da figura feminina/da mulher enquanto geradora de vida, é o derrame de sangue menstrual na horta para fins de fertilização do solo (Farkas, 2018). Aliada a estas práticas encontra-se amiúde o

culto à ideia de ciclicidade, decorrente da observação dos ciclos naturais e idealmente aplicada na gestão quotidiana de recursos:

“(...) water comes into households along a pipe system, and after unrestricted use leaves the house through another pipe system and goes to the wastewater treatment plant. In this way a lot of water, a natural resource that is both vital and finite, is wasted. By contrast, in the model based on ciclicity – and autonomy – as much as possible water should come from the immediate environment (a well or spring) and be reused many times” (Farkas, 2018:134).

É igualmente digna de menção a Teoria de Gaia, uma ideia presente no movimento das ecovilas. Consiste no entender do planeta Terra enquanto um organismo vivo com poderes regenerativos e de auto-regulação. Associa-se a esta mundividência a ideia de que os seres humanos “act as cancer cells on the Earth, who, with her fever (global warming) and other extreme conditions tries to rid herself of «pathogens, a humanity driven into today’s consumer society»” (Farkas, 2018:138).

Por fim, especialmente dada a longevidade de algumas ecovilas, torna-se pertinente atentar nas ideias de conhecimento, aprendizagem e educação que por lá são difundidas. Alguns projectos têm inclusive como parte das suas infra-estruturas escolas para crianças, nas quais se praticam formas alternativas de educação. Na bibliografia com que me deparei que se debruça sobre este tema, existem claramente alguns denominadores comuns: a crítica ao abstraccionismo e à cultura de dissecação e isolamento de elementos da educação *mainstream*. Por exemplo, sobre a questão da retórica abstraccionista, Alexander e Johnson (2013) referem a dificuldade que os alunos sentem em memorizar conceitos, uma vez que não desenvolvem nenhuma relação empírico-emocional com eles. Além disso, ao não dialogarem com as realidades, nuances e implicações de certas ideias, adquirem apenas versões unidimensionais e simplistas, facilmente tidas como irrelevantes e assim esquecíveis. Greenberg (2013) faz críticas semelhantes, quando afirma que no máximo a academia transmite conhecimento, e não sabedoria, com uma pedagogia descontextualizada e passiva de manuais e escolhas múltiplas. Greenberg comenta de igual modo, no mesmo texto, as implicações da educação *mainstream* estar enquadrada num sistema cognitivo focado nos problemas e não nas soluções e que entende as coisas isoladas, por si só, e não enquadradas numa teia de relações: “atmospheric chemists, oceanographers, biologists, and ecologists are not sharing information about climate change. Turf wars and lack of incentives for faculty to collaborate across departments further reinforce this segregation” (2013:275)

Adicionalmente, é fundamental não entender a ciência como um processo com vida própria, autónoma das pessoas e das condicionantes que a veiculam. Trata-se no fundo do fruto de várias relações sociais: “Tanto as perspectivas de quem usa a terra, como a das ciências e dos movimentos ambientais populares são culturais: estão enraizados na experiência de processos ecológicos, incorporam ideias, crenças e valores particulares em relação ao ambiente e usam os seus próprios conceitos, vocabulários e teorias de causa-efeito” (Vale Pires, 2017:73, parafraseando Leach e Fairhead, 2002).

Isto implica que se reconheça que a ciência não é “value-free” e independente de opiniões, emoções e valores pessoais, mas sim um reflexo de quem a pratica: “We don’t study nature, we investigate the investigator’s relationship to nature” (May, 1975, em Greenberg, 2013:277). Corroboram esta ideia as investigações que concluem que basta o acto de observar para causar algum efeito e modificação no que é observado (Greenberg, 2013).

Além de se atentar nos processos sociais de criação de conhecimento, interessa também reflectir sobre a sua disseminação e acesso, que é contaminada por e retroalimenta injustiças e assimetrias sociais. Muitas ecovilas preocupam-se activamente com a democratização e universalização da educação, o que começa pelo cultivo de horizontalidade na partilha do saber e na mitigação de hierarquias que por si só podem criar concentrações de conhecimento e, assim, de poder (Fiore, 2019).

Como foi exposto ao longo deste subcapítulo, a busca das ecovilas por uma vida sustentável não informa só a gestão dos chamados recursos naturais, mas também o modo como as comunidades gerem a sua economia e a própria coesão de grupo, alargando assim a noção de sustentabilidade à dimensão social, económica, espiritual e individual. Além disso, ensaia-se uma vivência na qual as injustiças sociais e mundividências associadas à cultura *mainstream* tidas como erradas não sejam reproduzidas e se construa um modo de pensar e de estar mais sintonizado com as ecologias locais.

1.5) Global Ecovillage Network

As ecovilas sofrem uma indelével associação às comunidades intencionais dos anos 60 e 70, ligadas à contra-cultura ocidental da época (Farkas, 2017a). Assim sendo, é normal pensá-las num contexto de criação e difusão espontânea, mais ainda dado o contágio que demonstram ter sofrido em relação a alguns ideais anarquistas (Dawson, 2006). Contudo, nem só de espontaneidade e expressão idiossincrática vive o movimento. Aliás, talvez só se possa falar de

um “movimento” no que toca a ecovilas devido a um processo de institucionalização que abrangiu uma grande parte do universo em questão.

Em 1987 nasceu a Gaia Trust, uma fundação de caridade sediada na Dinamarca, com o intuito de trabalhar na área da ecologia e espiritualidade. No início dos anos 90, os seus fundadores, Hildur e Ross Jackson, contrataram Diane e Robert Gilman para fazer uma listagem e mapeamento dos melhores exemplos de comunidades que procurassem viver de maneira harmoniosa com a natureza e espiritualmente sã. O intuito era dar a conhecer estas iniciativas e inspirar quem se batia por movimentos ecológicos. O resultado do relatório foi que, embora houvesse muitos casos interessantes, não se podia afirmar que existisse já uma ecovila totalmente desenvolvida e merecedora do nome (Garden, 2006b; Muñoz-Villareal, 2018). Seguiu-se então uma reunião que contou com alguns dos pioneiros na área das eco-comunidades que visou discutir a melhoria, implementação e difusão destes projectos. Nasceu aí a ideia que acabou por germinar três anos mais tarde, em 1994, com a criação da Global Ecovillage Network, uma “plataforma transnacional de ecoaldeias”, por parte da Associação Dinamarquesa de Comunidades Sustentáveis (Vale Pires, 2012:45). De acordo com o seu site, A *GEN* visa “To advance the education of individuals from all walks of life by sharing the experience and best practices gained from the networks of ecovillages and sustainable communities worldwide”; “To advance human rights, conflict resolution, and reconciliation by empowering local communities to interact globally, while promoting a culture of mutual acceptance and respect, effective communications, and cross-cultural outreach”; “To advance environmental protection globally by serving as a think tank, incubator, international partner organization, and catalyst for projects that expedite the shift to sustainable and resilient lifestyles”; e “To advance citizen and community participation in local decision-making, influencing policy-makers, and educating the public, to accelerate the transition to sustainable living”⁴.

Depressa a organização alastrou o seu raio de acção um pouco por todo o mundo (e até a outras faixas etárias):

“The Global Ecovillage Network (GEN) is a solution-based, multi-stakeholder alliance with centers of activity around the world. Its umbrella organization, GEN International, located at the Findhorn Ecovillage in northern Scotland, represents five regional networks, which in turn coordinate and promote ecovillage activities in Africa (GEN Africa), Europe (GEN Europe), Oceania & Asia (GENOA), North

⁴ <https://ecovillage.org/about/vision-mission-goals/>

America (GENNA), and Latin America (CASA). GEN International also represents a growing global youth movement called NextGen” (Jackson e Jackson, 2016:13).

Está a ser também desenvolvida a Gen Fertile Crescent⁵, uma ramificação destinada a ocupar-se do Médio Oriente. Em relação ao caso português, existe uma “Red Ibérica de Ecoaldeas” (López e Prada, 2015:213).

É necessário alertar, porém, para o perigo de se fazer uma associação demasiado directa, inflexível ou exclusiva entre as ecovilas e a *GEN*. Não pode nunca ser a adesão à rede a ditar a pertença ou exclusão de um certo projecto em relação ao movimento: muitas ecovilas, por diversas razões, preferiram não se associar; a *GEN* ainda não chegou a todos os países do mundo e é ainda algo obscuro noutros; por fim, existem projectos que dão preferência a outras redes mais antigas (Dawson, 2006). Acrescento também que com a crescente e consistente inclusão de vários projectos na rede, são muitos os que ficam associados, tratando-se, contudo, de projectos evidentemente alheios a alguns pilares básicos do movimento - por exemplo, as “privatopias” já neste texto abordadas (Weber e Ferraz, 2016:428). Por outro lado, é normal que existam casos híbridos, como projectos que se queiram integrar por também defenderem certas causas ecológicas, mas que são inexpressivos noutros temas centrais da *GEN* (Dias, Loureiro, Chevitaress e Souza, 2017).

A criação desta rede internacional e a dimensão que obteve levantam, certamente, algumas questões. Acima de tudo, o movimento das ecovilas passa a viver algumas tensões dificilmente contornáveis. A particularidade do seu discurso nasce, em grande parte, da atenção e reverência que advogam para uma vivência de escala local, com um foco na respectiva idiossincrasia. A magnitude das ambições da *GEN* e a sua “desterritorialização” podem ser vistas como antagónicas aos preceitos originais do movimento (Vale Pires, 2012:27). Vale Pires (2012) cita um email, proveniente de uma residente numa ecoaldeia russa, que acusava o organismo de não responder ao seu pedido de adesão e de não ter convidado o seu projecto para uma conferência na Rússia. O texto evidencia que a questão acerca da escala de acção da rede pode conter em si potencial para conflitos:

“As I see, Deep Ecology, which is the real ecology to my mind is build upon supporting natural growth, which means to support initiatives from the bottom, not dancing by financing from upstairs. In this case on my mind *GEN* administration gone far away from real eco-approach. Possibly Africa is main point now for *GEN_Europe* and small initiatives like our's is no more interested” (Vale Pires, 2012:47).

⁵ <https://ecovillage.org/our-work/>

A autora registou ainda:

« “Small is beautiful” I think GEN Europe needs consider this...no matter where the impetus for a system comes from (small top, giant bottom or even from the imaginal cells of transformation) when the system becomes large it becomes difficult for an individual to access it and “feel” significant. Compare any National Health System and “alternative therapy” ...it doesn't matter if your local surgery is as small as the wellness clinic, it will reflect the pattern» (Vale Pires, 2012:49).

É possível que os projectos mais entusiasmados com a componente “bottom-up” das ecoaldeias podem entender o processo de apropriação que a *GEN* fez do movimento como um abastardamento. Mais ainda no sentido em que dada a dimensão a que chegou, acaba por servir de “bandeira” do movimento, representando-o, monopolizando muita da atenção internacional. Por exemplo, na *European Ecovillage Conference* de 2019 em Itália e organizada pela *GEN Europe*, consta um programa com alguns workshops como “The alchemy of ecosexual love”, o que pode ser visto por alguns projectos como algo que não os representa. Além do mais o evento apresenta um custo elevado, possivelmente proibitivo para muitas pessoas interessadas nestes projectos. Além disso, os programas da *GEN* são também por vezes criticados por terem uma ênfase exacerbada na componente espiritual (Garden, 2006b). Garden, que não disfarça o seu desdém pela plataforma, descreve-a como um “elitist exclusive club (controlled by a self-appointed central group), which has capitalised on the growing interest in sustainability in society at large” (Garden, 2006b⁶).

É de igual forma curioso atentar no modelo de acção política da *GEN*. Como foi já mencionado, as ecovilas têm um passado em comum com a contra-cultura dos anos 60 e 70, que era caracterizada por um tipo de postura particular em relação aos governos que eram tidos como opressores, vincada pela demarcação, insubordinação e irreverência. A estratégia da *GEN* é mais reconciliadora e diplomática: são, por exemplo, parceiros da ONU. A tensão que esta abordagem pode criar dentro do movimento é a meu ver sucintamente descrita por Dias, Loureiro, Chevitaese e Souza quando afirmam:

“Cabe ressaltar que o caminho institucional de parceria com a ONU tem suas limitações, já que essa entidade actua segundo uma lógica que não busca transformações mais estruturais da sociedade (por exemplo, de ordem económica e político-institucional). Por outro lado, se as ecovilas pretendem

⁶ https://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2_no3_Garden_eco_village.htm

influenciar a sociedade, isso dificilmente seria possível sem articulação com algumas instituições internacionais ligadas ao *mainstream*” (Dias, Loureiro, Chevitaese e Souza, 2017:86).

Esta parceria é vista com algum cinismo por outros autores. Por exemplo, Taubach (2016) escreve:

«When looking for GEN on the United Nations Environment Programme’s website, it merely appeared in connection to an old proposition paper from 2009 and one development program in the Senegal (Unep.org, 2016). (...) only two meetings, in May 2003 and May 2009, are marked “attended” in the organization’s profile. These results lessen the impression of GEN’s “UN Advocacy”. (...) Certainly, the proud statements of their “UN Advocacy” is helpful to address more rationally poled potential members to whom spiritual seminars and therapies, such as “EarthSings 2016 – Singing for Unity and Wellbeing” are not that appealing (Findhorn Foundation, 2016). A direct effect on environmental politics appears to be limited» (Taubach, 2016:10).

Houve uma proposta da GEN à ONU, requitando 100 milhões de dólares para a criação de 50 ecovilas pelo mundo. A proposta foi rejeitada (Andreas, 2013).

Sucintamente, abordou-se aqui a Global Ecovillage Network, instituição que visa criar uma rede de ecovilas, e as tensões que resultam da sua missão. Resultam estas tensões essencialmente da tentativa da GEN de fazer confluír um cooperativismo mundial, bottom-up, e em conciliação política com outras instituições, com um movimento que, na sua génese, abarcava nas suas críticas esses modelos de acção.

1.6-) Dificuldades e conflitos

Este subcapítulo aborda os testemunhos de quem está ligado ao movimento das ecovilas em relação às dificuldades sentidas aquando da criação de projectos novos ou aos conflitos vividos na manutenção da comunidade – sejam eles derivados de contrariedades legais, financeiras ou interpessoais. É uma análise importante porque arrasta consigo uma reflexão acerca das ecovilas, das sociedades nas quais se inserem e do tipo de organização social que se estabelece nas ecovilas, seja a nível de coesão de grupo ou a nível legislativo.

No que concerne à criação de novos projectos, diversos autores corroboram a ideia de que é algo que se tem tornado cada vez mais penoso, apesar da crescente influência das ecovilas no mundo. Por exemplo, afirma a respeito disto Dawson (2013: 227) que:

“(...) it has never been more difficult to create new ecovillage initiatives in the industrialized North. The primary factors contributing to this situation are land prices and planning regulations. (...) Most intentional communities created in the 1960s and 1970s developed organically and without a master plan; settlements evolved in response to the emerging impulses and passions of their members. Today, would-be comunards have to file applications with planning authorities detailing not only the technical specifications of the completed settlement, but also details of a financing package that has been worked out in advance. Navigating these obstacles is a world away from the spirit of spontaneous innovation in which most of today’s established ecovillages were created”.

Como o anterior trecho revela, um dos principais entraves à criação de novos projectos são condicionantes económico-legais. Esforços no sentido de criar negócios de escala e labor comunitário têm de enfrentar a feroz concorrência de outros produtos advindos de produções em massa, que acarretam outros custos nocivos a nível social e ecológico. Além disso, é fácil detectar legislação que favorece explicitamente a produção industrializada e mina a micro-produção. Assim sendo, estabelecer vias de negócio viáveis a longo prazo torna-se algo espinhoso para as ecovilas, especialmente sem ajudas externas (Dawson, 2006; Baker, 2013). Paradoxalmente, apesar de haver um discurso da classe política assente da defesa da sustentabilidade, muitas vezes é quem procura enveredar por actividades regenerativas dos ecossistemas que mais encontra obstruções legais: “farmers most interested in integrating biodiversity conservation practices with food production are the ones having the most trouble with the regulations (...). EU regulations impose “modernity” with all of its implied segregation (Aistara, 2013: 125).

Existe também uma recorrente dificuldade por parte das ecovilas em encontrar um “habitat legal” no qual se inserir, já que os seus modelos residenciais e produtivos desafiam muitas vezes as normas legais vigentes. Tamera, em Odemira, tem o seu projecto ramificado em várias instituições – pelo menos uma empresa e duas associações -, por não conseguir ter um perfil legal ilustrativo do projecto, o que facilmente pode criar a ideia por parte dos seus membros de que as suas actividades não estão a ser representadas de maneira fidedigna. Os modelos legais acusam amiúde alguma inflexibilidade, divididos entre propriedade privada ou pública e entendendo a personalidade legal tendo como ponto de referência a família nuclear ou o indivíduo (Esteves, 2017). Esteves registou no seu trabalho (2017: 977) um testemunho de 2015 que alude a esta problemática:

“[o]ne of the biggest challenges communities face is that there are no regulatory frameworks, at the national or international level, which recognize communities and their way of living, their specific form

of land ownership and land management. Findhorn, for example, in terms of the law, is still registered and recognized as a trailer park!”

Obviamente, não é só a criação de novas ecovilas que levanta problemas nem um projecto fica acabado após a sua institucionalização. A manutenção das respectivas comunidades é também um tópico muito discutido na bibliografia sobre ecovilas, especialmente porque, focando-se alguns projectos em coesão comunitária, tomada de decisão e resolução de conflitos, as próprias dinâmicas se tornam produção de conhecimento.

Numa perspectiva genérica, Dawson (2006), por exemplo, defende que a sociedade ocidental tem favorecido cada vez mais o individualismo e que as ecovilas acabam por reflectir e reproduzir inevitavelmente essas tendências. O perigo desta deriva é que pode erodir o compromisso comunitário dos projectos, o que, segundo o autor, é já visível pela crescente taxa desistência dos membros e procura pela privatização do espaço e da economia. Abandonar um *design* colectivo das ecovilas implica muitas vezes deixar inexplorado o potencial de uma gestão comunitária dos recursos, o que tem por norma uma pecada ecológica muito mais poluente (Dawson, 2006). Por um lado, é sempre problemático cristalizar conceitos de fenómenos dinâmicos, enquanto que por outro me parece legítimo questionar até que ponto é que projectos sem uma vivência comunitária se podem enquadrar no movimento das. Um outro conceito interessante para pensar os insucessos das ecovilas é o de rotinização do carisma: “That is, social movements begin with excitement, enthusiasm, and energy, but have an inherent tendency – over time and as they interact with the other forces in society – to become more routine. They shift from goal orientation to organizational maintenance” (Franke, 2012: 117).

Outros autores documentam dificuldade em satisfazer expectativas que advêm dum idealismo exacerbado, especialmente para as pessoas que esperam viver em “perfect harmony” uma vez em comunidade (Garden, 2006a). Uma forma através da qual se dá esse choque entre o ideal e o real é por exemplo no que diz respeito às normas da comunidade. Muitos membros de ecovilas procuram-nas também porque querem fugir à burocratização excessiva da sociedade ocidental, pelo que a necessidade de criar um regulamento escrito pode ser vista como paradoxal. Por outro lado, falta de negociação e vagueza nas normas comunitárias podem ser catalisadoras de conflitos no quotidiano dos projectos. Existe ainda o perigo de normas demasiado rígidas e limitadoras transformarem a experiência comunitária em algo coibitivo (Farkas, 2017b).

Noutro registo, os conflitos interpessoais, especialmente num ambiente como o das ecovilas em que relações laborais, associativas, económicas, afectivas, familiares e românticas se enlaçam, podem muito facilmente ditar o insucesso de um projecto. Daí a atenção que muitas

ecovilas dão a temas como inclusão, resolução de conflitos, tomada de decisão consensual ou transparência emocional. De qualquer forma, uma ecovila pode ser um espaço de atrito e violência emocional. Garden (2006a⁷) deixa-nos um testemunho revelador:

“(...) when I asked another Jarlanbah resident what was the one thing he would be glad to be away from if he left, he said community bullies! This is seldom articulated but is a very widespread problem, exacerbated in part because people are “trying to get along” and in some respects are willing to play “happy families”. (...) For these types of people (and they are to be found in most if not all communities) eco-villages must be some kind of heaven because they can get away with behaviour that would not be tolerated in the outside world”.

Além da questão dos conflitos interpessoais, um dos desafios a superar rumo à sustentabilidade das ecovilas é, por norma, a difícil tarefa por parte dos membros de se assegurarem de que exista uma perspectiva de sucessibilidade. Isto é, que haja um fluxo de entrada de pessoas novas – e, com isso, renovação de ideias e energias - que contrarie o número de renúncias ao projecto, voluntárias ou derivadas da morte dos membros. A própria ideia de sucessibilidade é entendida de maneira ambígua: por um lado pode refrescar o projecto, dado o “burnout” dos membros mais velhos, enquanto que, por outro, existe por vezes o receio de que a falta de idealismo dos membros novos desvirtue o projecto (Franke, 2012). Por exemplo, algumas ecovilas ao revenderem as casas ou os espaços de antigos membros, fazem-no a pessoas que não estão de todo comprometidas com o projecto ou com uma vivência que explore soluções alternativas, como pensionistas que procurem uma vida pacata (Garden, 2006a).

Por fim, também está documentada a dificuldade que existe por parte de alguns projectos em entrosarem-se de maneira harmoniosa e inclusiva nos contextos socioculturais em que se querem inserir. A dinamização de uma ecovila assente em práticas alternativas ou distintas pode ser vista com alguma desconfiança ou até como algo invasivo:

“The eco-conscious lifestyle elements such as the de-modernisation of houses (using clay, kilns, outdoor and compost toilets, the use of wells, showers in the garden, some houses without bathrooms, etc.) or permaculture gardens (which look “untidy” due to their mosaic arrangement or mulch cover) embody the critique of modern society. However, all these are foreign elements when compared to the values of the villagers who prefer modernization: they create an image of disorder and disharmony and are signs of the reservations of the new residents” (Farkas, 2016: 129).

⁷ https://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2_no2_Garden.htm

Um bom exemplo poderá ser Tamera, uma ecoaldeia em Odemira. Esteves (2017) registou no seu trabalho testemunhos de habitantes locais que de certa forma estranharam ou entenderam a chegada do projecto ao local como algo intrusivo, havendo ainda algumas desavenças pelos “tamerianos” serem acusados de ocupar estradas públicas. A relação melhorou, entretanto, mas há ainda questões que são estranhadas pela franja mais conservadora da zona, como o poliamor abertamente praticado na ecovila. As aldeias em questão demonstram, ainda, vivências que podem facilmente criar atritos na classe urbano-literata, como papéis de género fixos e rigidamente marcados na divisão de espaços ou em expressões de *slutshaming* (que visam comprometer a liberdade sexual das mulheres) (Esteves, 2017).

Por fim, é curioso atentar de igual forma no modo como o passado e as tradições são percebidos de forma diferente pelos locais e pelos membros das ecovilas recém-chegadas, já que estes últimos no seu anseio por uma vida pré-moderna, rural e “autêntica” dão azo a processos de “retraditionalizing community life” ou “reinterpretation of traditions” (Farkas, 2016: 130).

O propósito deste subcapítulo foi explorar padrões nas dificuldades confessadas pelos membros das ecovilas ou documentadas por terceiros. Neste sentido foram exploradas algumas problemáticas, assentando em geral em questões como finanças, legislação, conflitos internos e relações com a comunidade exterior. É relevante a teoria de Dawson (2006) de que haveria muito mais precaução em relação a muitos destes problemas se existissem mais manuais de acção que trabalhassem exaustivamente as dificuldades padrão e possíveis soluções na implementação e manutenção de uma ecovila. Estes percalços têm em si um potencial informativo, já que nos podem elucidar sobre a natureza dos projectos em questão, assim como acerca da sociedade “lá fora” e da forma como as duas realidades se interligam.

1.7-) O lado lunar: críticas às ecovilas

Segue-se neste subcapítulo uma exposição de algumas críticas ao movimento das ecovilas. Muitos autores que se dedicam a trabalhá-las evidenciam algum desencanto ou depreciação em relação a esta manifestação social. As críticas vêm de diversos posicionamentos ideológicos e sociais, além de serem multifacetadas e, por vezes, contraditórias. No entanto, quis enumerar aqui o que entendi como sendo avaliações padrão dentro do que são as análises mais críticas.

As críticas incidem em diversos aspectos – por exemplo no facto de que as ecovilas não apresentam ainda níveis sustentáveis de consumo; no egocentrismo patente nas motivações de

alguns membros; na pureza dogmática; e, entre outros, na expressão recorrente de demagogia (Greenberg, 2013; Salazar, 2013; Esteves, 2017). É possível enquadrar as críticas em cinco temas chave, o que nos permite relevar facilmente as semelhanças assim como ressaltar as suas divergências. Esses temas são: elitismo; hierarquização, relação com a comunidade local, transparência, despolitização e ideais etno-nacionalistas.

A questão mais frequentemente censurada relativamente às ecovilas será provavelmente a do elitismo do movimento, que pode ter múltiplas e subtis manifestações. Para alguns autores, estes projectos são muitas vezes espaços nos quais se perpetuam as desigualdades estruturais presentes nas sociedades ocidentais, ao reproduzirem lógicas de exclusão e discriminação. (Chitewere e Taylor; 2010; López e Prada, 2015; Fadaee, 2016; Dias, Loureiro, Chevitaese e Souza, 2017; Esteves, 2017; Vale Pires, 2017). Uma dimensão desta lógica de exclusividade dá-se através dum elitismo económico. Por um lado, o movimento das ecovilas apresenta uma narrativa na qual se incube de ser uma alternativa ao sistema produtivo neoliberal. Por outro, filtra a entrada de membros que não estejam munidos de capital para investir, alicerçando os projectos nas pessoas que saem beneficiadas economicamente do sistema (López e Prada, 2015). Esteves (2017: 974) ilustra com o seu trabalho um exemplo desta dinâmica no caso de Tamera. Argumenta que o projecto está construído de tal maneira a favorecer a entrada de pessoas “whose middle to upper-class origin gives them a level of autonomy from the labor market and disposable income that grants them time and money to dedicate to the process of entering into the community” e aqueles “whose fluency in German facilitates access to better paid temporary jobs in Central Europe, where they can raise the funds necessary to cover their expenses while living in Tamera”, Este elitismo expressa-se não só através de uma componente económica, mas também sociocultural. O membro padrão de uma ecovila é de “etnia branca”, com educação superior e oriundo do norte global, onde se localiza a maior parte dos projectos (Fadaee, 2016; Dias, Loureiro, Chevitaese e Souza, 2017).

Um outro defeito que é associado às ecovilas é o de existir amiúde uma hierarquização dentro das comunidades, o que contraria o seu pressuposto de horizontalidade (Esteves, 2016; Vale Pires, 2017; Farkas, 2017b). Tal como na questão do elitismo do movimento, estas críticas baseiam-se em diversas expressões do problema. O trabalho de Farkas (2017b) revela por exemplo que nem sempre as ecovilas são centros de emancipação feminina e que, pelo contrário, muitas vezes contém em si dinâmicas coibitivas alicerçadas em papéis de género fixos e pré-estipulados. Noutra registo, Tamera é uma comunidade por vezes criticada pelos preços proibitivos que estipula para a participação no projecto. Existem, porém, membros que,

por diversas razões, não têm de pagar pela sua estadia (Vale Pires, 2017). Esteves analisa com minúcia no seu trabalho a possibilidade de Tamera ser gerida através de hierarquias estabelecidas informalmente:

«(...) most community members who addressed this topic indicated that there is a correlation between the time people have been living at the community and the amount of “trust” that is ascribed to them. The Vision Council and the Carrier Circle are composed of the founding members of the community, as well as people who have been recognized by them to be “carriers of the vision of Tamera”. All these factors indicate the presence of an informal rank based on age, period of time lived in the community and recognition, by core community members, of identification between one’s values and behavior and the ideas of the founding members”» (2016: 6-7).

É preciso ter ainda em atenção o facto de que estas hierarquias informais se constroem à volta da pertença, ou não, a um contexto sociolinguístico específico, o que perpetua a ideia de relações de poder desiguais entre o Norte e o Sul da Europa, além de tornar o projecto alheio à cultura local:

«German was the language mostly used in daily interactions. English gained increasing relevance from the mid-2000s onwards, due to the entrance of new members originating from non-German-speaking countries. Although, during fieldwork, English was the language used in most gatherings and public events, German speakers often spoke in public in their original language, supported by English translation. Non-native speakers often reported feeling a sense of cultural marginalization and exclusion. A Portuguese member reported to me that such dynamics gave the impression of a “German bubble that is hard to burst”» (Esteves, 2016: 5-6).

Como referido, um outro reparo que é dirigido às ecovilas é o modo como se inserem no contexto socio-espacial do projecto e como interagem com as realidades circundantes, seja a nível social, económico ou simbólico (Andreas, 2013; Kunze e Avelino, 2015b; Fadaee, 2016; Esteves 2017; Vale Pires, 2017). Por exemplo, por mais que uma ecovila que queira revitalizar uma região pouco povoada e tenha intenções nobres, é possível que da sua actividade e da renovada atenção que traz ao local resultem processos de gentrificação que põem em causa a permanência dos locais na região (Fadaee, 2016; Esteves 2017). Desta forma, além de se constituírem uma comunidade potencialmente exclusiva, podem minar a acessibilidade local no que diz respeito à possibilidade de residência. Esteves (2017: 987, fazendo referência a Kunze e Avelino, 2015b) alude aqui à ambiguidade do desenvolvimento económico local levado a cabo por projectos como ecovilas:

“Tamera community members and visitors have a positive impact on the regional economy, namely by supporting the production and commercialization of regional ecological and organic products. Vegetarian restaurants have opened in nearby villages, and local bakers sell German-style wholemeal organic bread. Many producers, organic farmers and shops in the regions believe that they would “not survive without Tamera” (...) But Kunze and Avelino show property prices in the vicinity have risen, pushing out local residents”.

As ecovilas podem ter dificuldades na integração, mantendo-se enquanto um corpo estranho na região. Isto deve-se por norma a um choque cultural entre os membros dos projectos e os locais, fruto dos diferentes contextos socioculturais, ideais e estilos de vida de cada lado (Andreas, 2013). Um factor que talvez possa ajudar a explicar a falta de integração regional por parte das ecovilas é o modo ideológico como entendem por vezes o conceito de “comunidade”, alheio às realidades locais:

“This contradiction can be largely explained by the framing and strategies of implementation of the ecovillage concept, which favors post-materialistic goals and a neo-institutional approach to community building (...) [and] focuses on the development of internal structures and regulatory processes for group facilitation and collective decision making, and less on the place of a new community in the political economy of rural areas” (Esteves, 2017: 971).

Este choque cultural pode não ser entendido pelos membros das ecovilas como um atrito entre duas culturas ou visões simétricas e igualmente válidas. A cultura local pode ser descartada por ser associada a alguma ignorância ou conservadorismo. Porém, esta visão etnocêntrica do outro dá-se também no sentido inverso (Andreas, 2013; Vale Pires, 2017).

Existe também a crítica de que o movimento carece por vezes de transparência, tal como faz uso de publicidade enganadora. Vejamos o exemplo da auto-publicidade de uma ecovila em Currumbin, na Austrália (Trainer, 2002⁸):

“Live a deeply satisfying quality of life...feel the social charm of a village atmosphere taste delicious fruit from a multitude of gardens, hear the soothing flow of water over creek stones, see a diverse range of people enjoying extensive amenities, breathe the fragrance of lush tropical flowers”.

Este tipo de narrativas auxilia processos de romantização e idealização das ecovilas, ajudando a criar falsas expectativas a membros e visitantes. Associa também o movimento a uma retórica

⁸ https://www.inclusivedemocracy.org/dn/vol8/takis_trainer.htm

de marketing típico do comércio neo-liberal que pode ser alheio aos objectivos do movimento. Além disto, ao mundo das ecovilas foi apontado dificuldade em lidar com criticismo e falta de transparência:

“(...) while communities are no longer collapsing as they did in the '70s, the turnover in most is extraordinary high, though this is rarely if ever reported. There is no mention of this on the Global Ecovillage Network (GEN) website, nor the websites of various communities. There is also no mention of any difficulties. Hilder Jackson, one of the founders of GEN, even warned me not to write about the problems and conflicts of eco-villages: “I would be careful in bringing them to the general public which is all too eager to go against anything new like eco-villages. (...) But I disagree. Shouldn't the full picture be given, the pros and the cons? Shouldn't people be warned as so to the pitfalls?” (Trainer, 2002⁹).

Contrariar esta tendência de omissão talvez ajude a que haja menos desistências por parte dos membros das ecovilas. Isto reduz as expectativas e protege o movimento de críticas detraídas (Trainer, 2002).

Atentemos a um outro defeito que é apontado às ecovilas, entendido como um processo de despolitização que se tem acentuado ultimamente (Fotopoulos, 2000; López e Prada, 2015). Como foi anteriormente referido, as ecovilas são herdeiras de uma história de contra-cultura, de indignação contra os poderes opressivos instituídos e de activismo político. Contudo, tem-se dado um processo rumo à institucionalização do movimento, o que por vezes o torna mais diplomático, burocrático e conciliador. Além disso, muitas ecovilas encarregam-se de actividades imbuídas em lógicas neoliberais, oferecendo experiências ecoturísticas, retiros espirituais e workshops de ecoconstrução, visando uma elite económica e perpetuando assim desigualdades no acesso ao saber (López e Prada, 2015). No dizer de Fotopoulos (2000¹⁰):

«(...) a movement for a new society has to meet a number of conditions, which the ecovillage movement obviously does not meet. (...) the new movement has to be a mass political movement with a double aim: to replace the market economy and representative “democracy” with institutions securing the equal distribution of political, economic and social power and to create a new “hegemonic” ideology based on the values of inclusive democracy».

Por fim, existe a crítica de que alguns projectos se aproximam de ideais etno-nacionalistas, especialmente no leste da Europa (Farkas, 2018). A devoção à natureza e a ideais de busca do pristino, tão frequentes no mundo das ecovilas, podem desencadear processos de

⁹ https://www.inclusivedemocracy.org/dn/vol8/takis_trainer.htm

¹⁰ https://www.inclusivedemocracy.org/dn/vol6/takis_trainer_reply.htm

essencialização, relacionados com uma “idade de ouro” passada, indissociável de um povo – também ele cristalizado – formando uma unidade orgânica idealizada. Esta ideia é perigosa no sentido em que auxilia a criação de sentimentos de animosidade em relação a quem é visto como exterior e “invasor” desta mesma unidade orgânica. Nesta visão, interromper a referida harmonia ancestral seria trazer o caos e o seu inerente estiolamento, servindo como exemplo disto a crise ecológica contemporânea (Farkas, 2018). A lógica é a mesma do discurso pró flora e fauna nativa, mas metaforizado numa crítica da emigração. A confluência destes dois tipos de discursos foi trabalhada pelos Comaroff (2001: 100): “a extensão da natureza enquanto álibi, enquanto alegoria fértil para se tomar algumas pessoas e objectos como estranhos, autenticando assim os limites da ordem (“natural”) das coisas (...) de acordo com a qual processos na natureza são tomados como reflexo directo de processos na sociedade”.

Farkas explica no seu texto como este tipo de retóricas se banalizam na Hungria e se alastram também a algumas ecovilas húngaras. A geografia do país é interpretada através de associações com símbolos como o colo de uma mãe, a Arca de Noé ou o *ying-yang*. Estes discursos relegam a nação a uma suprema dimensão mística e com isso dotam o seu “povo ancestral” de uma etno-messianismo ecológico: “The Hungarians are seeds (seed is *mag* in Hungarian language, and the emic ethnonym for Hungarians is *magyar*), which now need to germinate in order to fulfill their mission in healing the world” (2018:139).

Desta retórica decorre a advocacia de uma cidadania biorregional, militante e exclusiva. “Naturalizando” a pertença a uma região, nação ou país, justificam-se sentimentos de “eco-xenofobia” em relação a um Outro que é tornado exótico e demonizado (Farkas, 2018).

Condensando sucintamente então o que foi explorado neste subcapítulo, as críticas mais frequentes e/ou relevantes em relação ao universo das ecovilas foram o seu elitismo, hierarquização, relação com a comunidade local, falta de transparência, despolitização e simpatia para com ideais etno-nacionalistas. São elas dotadas de um imenso poder informativo, no sentido em que clarificam muitas das ideias e dos processos sociais das ecovilas, tanto entre os seus membros como com a sociedade circundante.

II-) Ética Ambiental

A relação do ser humano com o seu meio circundante e com toda a esfera não-humana há muito que merece atenção académica. Além disso, a crise ambiental e a politização das preocupações ecológicas dotaram o tema de uma renovada urgência. Muitos autores justificam a relação disfuncional do ser humano com o meio ambiente tendo em base o que chamam a dicotomia natureza/cultura (Abram, 1996; Besthorn, 2002; Toren, 2002; Ferreira, 2003; Peterson, 2010; Bina e Vaz, 2014; Cunha, 2017). É relativamente consensual defender Descartes como o difusor desta ruptura que impulsionou uma mundividência assente neste binómio. Com a sua máxima “penso, logo existo”, e atribuindo a faculdade intelectual apenas a humanos, Descartes não só põe a tónica da realidade humana na sua actividade mental – o corpo é “identificado com uma sensualidade e animalidade que urge superar” (Ferreira, 2003: 138) -, como a afasta de toda a restante ecologia. A chamada dualidade cartesiana, do qual resulta o objectivismo e o representacionismo, é então esta distinção entre o sujeito, humano e consciente, e o objecto, inanimado e cognoscível: “In Descartes's hands (...) this hierarchical continuum of living forms, commonly called "the Great Chain of Being," was polarized into a thorough dichotomy between mechanical, unthinking matter (including all minerals, plants, and animals, as well as the human body) and pure, thinking mind (the exclusive province of humans and God)” (Abram, 1996: 48).

Esta lógica de inferiorização e objectificação baseada numa presumível falta de intelecto foi reproduzida também em seres humanos associados ao “natural” – pense-se na escravatura, no holocausto e na resistência a movimentos anti-apartheid ou feministas (Abram, 1996).

No que diz respeito às ciências, a disjunção cartesiana origina uma diferenciação moderna entre, no dizer de Otávio Velho (2001: 133), as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito”. As primeiras, dedicadas a atingir e a representar a verdade da máquina do mundo não-humano e assim produtoras de conhecimento científico; enquanto que as segundas, embrenhadas em subjectividade, se distanciam de qualquer prática de leis ou verdades universais. Esta dicotomia influenciou a filosofia naturalista, que defende que o comportamento humano é determinado somente por forças biológicas, ignorando outras formas de sentido derivadas da história, cultura ou política. Por outro lado, o pensamento construcionista rejeita a ideia do “natural”, na verdade “soaked in the dye of cultural meanings” (Nelson, 2005: 94).

Um pensamento dualista tende a ser simplista e redutor, não espelhando as multifacetadas dimensões da realidade ou as suas continuidades. Peterson (2010: 93) explica bem esta ideia quando diz:

“(...) wherever only two options or terms of contrast are on offer a prior multiplicity is usually being intentionally or unintentionally masked. (...) one can recognize its function clearly: to simplify an otherwise too-complex perceptual and interpretive array. (...) There is a *radical exclusion* between the classes named, a *homogenization* of within-class individuals or phenomena, *denial and backgrounding* of one class in favor of the other, and *assimilation* of the Other to the One by defining it as ‘lack’ in relation to the dominant One”.

Esta cisão ontológica alimenta também algumas relações de poder e perpetua injustiças sociais, ao atribuir carácter científico e incontestável a ideologias económico-políticas:

“Consider, for instance, the restrictions on freedom that attend the global ascendancy of an essentially imperialistic reason that has enabled a predacious form of corporate capitalism to acquire ever more control of both Life and Thought over the entire globe. A small but powerful company of short-sighted techno-crats, whose ideal goal in life appears to be control over ever larger personal empires, threatens to install everywhere a new form of totalitarianism. (...) Hence it is far from incidental that the leaders of the so-called enlightened culture of the West draw a good deal of comfort from the neo-Darwinian mantra ‘survival of the fittest’” (Code, 2014: 118).

De qualquer forma, a própria ciência tem atestado a incongruências deste pensamento dualista. Estudos de fenómenos de proporções astronómicas ou microscópicas, como buracos negros ou física quântica, demonstram que uma abordagem mecanicista não é aplicável às realidades em questão. Pelo contrário, elucidam o entendimento destes fenómenos os estudos que dão atenção à aleatoriedade, à inter-relação, às trocas de energia e, em geral, à imprevisibilidade (Nelson, 2005). Uma observação crítica das interacção das espécies com o seu ambiente também põe em causa visões naturalistas do darwinismo:“(...) a great deal of activity performed by organisms has to do with the individual’s coping activity in the world, with the exchange of energy between it and the environment, which may be thought of as an “economic” or ecological relation” (Peterson, 2010: 98; sobre Grene e Eldredge, 1992). Por fim, é preciso tornar claro que o ser humano não se enquadra num lado de uma barreira intransponível entre a categoria de “natureza” ou de “cultura”, sem que se admitam complementaridades, continuidades e porosidades:

“(…) human beings cannot be considered to be animal “first” with culture “added on later.” As we have seen, as embryos we are beings formed in such a way as to need cultures and social life in which to move and live. From this point of view there is no separating or precipitating out the natural from the cultural aspects of human being, for they are interpenetrating and mixed from the very start. nature and culture are not two causal powers vying for the greater part in the determination of human behavior. (...) we are beings who must invent tools, perform rituals, create art, and develop symbol systems in order to cope with the world and flourish in it” (Peterson, 2010: 101).

Esmiúçar cisões ontológicas do género é relevante, no sentido em que informam certas mundividências e ajudam a enquadrar alguns fenómenos sociais. Contudo, é necessário não extrapolar uma relação directa e inflexível com o mundo da ética. Pelo menos em teoria, o antropocentrismo ontológico não tem necessariamente de implicar antropocentrismo moral. O ser humano pode ser visto como responsável pela tutela da Terra, mas ainda assim reconhecerem-se considerabilidades morais à esfera não-humana (Dzwonkowska, 2018).

Para responder a questões acerca da dimensão ética da relação do ser humano com o mundo não-humano, nasceu nos anos 70 a disciplina de ética ambiental. Tal como nas discussões centrais da disciplina, procurar-se-ia desenvolver modelos éticos prescritivos (Yang, 2006; McShane, Palmer e Sandler, 2018). Desta forma, acreditava-se, uma transição ecológica poderia justificar-se não só tendo em conta de argumentos económicos e jurídicos, como também através de formulações éticas (Yang, 2006). Ao longo da história da disciplina, novos tópicos têm sido integrados na discussão, tais como: a extensão da comunidade moral para as gerações futuras, estética e implicações éticas, o valor de conceitos como *wildness* e *wilderness*, a migração assistida de animais, a proliferação de espécies invasoras e, talvez o mais controverso, geo-engenharia (Delfino e Vaz, 2010; McShane, Palmer e Sandler, 2018).

Interessa também mencionar que apesar da disciplina se ter tornado relativamente autónoma, o seu enquadramento teórico baseia-se muitas vezes nas principais correntes éticas do ocidente: utilitarismo, kantianismo e ética da virtude. A primeira avalia as acções tendo como o critério as suas consequências e o modo como maximizam, ou não, o que é tido como o bem comum. A segunda é regida por outros princípios, como agir tendo o outro como fim em si mesmo e nunca como meio para algo, e ainda agir de tal forma que essa conduta fosse passível de ser tornada lei universal. Por último, a ética da virtude atenta não tanto às consequências das acções, mas mais ao tipo de carácter e de valores que é com elas expresso (Jamieson, 2008; Delfino e Vaz, 2010; McShane, Palmer e Sandler, 2018).

Devido à sua amplitude disciplinar, ética ambiental tem sofrido algumas críticas. Por exemplo, Gare (2018) considera que a ultra-ramificação das disciplinas, fenómeno que permitiu a criação

da ética ambiental enquanto disciplina independente, auxilia o isolamento das discussões, que se tornam insulares. Deste modo não existe diálogo com outros discursos dentro da filosofia, tal como não se impacta a classe política ou decisores da área. Por exemplo, Minter confessasse “critical of the arid theorizing and parochial character of traditional environmental ethics” (2012:12) e do “often-esoteric jargon” (2012: 15). O autor lamenta ainda a existência de uma visão conservacionista romântica e essencialista, alienada das dificuldades reais da área e que entende a intervenção humana como inerentemente destrutiva. Por fim, algumas correntes da ética ambiental são acusadas de perpetuar o individualismo herdado da filosofia moderna, em detrimento de uma perspectiva mais holística (Rozzi, 1997).

Em relação ao futuro da disciplina, pede-se maior sintonia e afinação com uma metodologia que dialogue tanto com a teoria como com a prática da área (Minter, 2012; Gaete e Urzúa, 2018). McShane, Palmer e Sandler (2018) louvam a interdisciplinaridade que se tem consolidado em ética ambiental, tanto nas ciências como nas humanidades, defendendo que esta contribuiu para uma maior riqueza do seu estudo, tal como desafiou o pensamento de outras áreas. Em último lugar, defende-se também uma perspectiva inter-cultural na disciplina. Isto seria possível não só reconhecendo que a influência do pensamento ocidental é óbvia e significativa e procurando cultivar diálogos com outras posições culturais, como também tentando desencobrir perspectivas ocidentais historicamente abafadas (Yang, 2006).

Um conceito central em ética ambiental é o de antropocentrismo moral. Este pode, contudo, ser entendido tanto como a ideia de que os seres humanos são moralmente mais relevantes que a esfera não-humana, como querendo dizer que só os seres humanos têm valor intrínseco (McShane, Palmer e Sandler, 2018). De forma geral, o projecto da ética ambiental tem sido valorizar e argumentar a favor de uma ética não antropocêntrica, ampliando a comunidade moral a animais, seres vivos ou ecossistemas. Porém, tem havido espaço em algumas correntes para o que é chamado de *antropocentrismo fraco*, que será abordado mais à frente (Minter, 2012; Carvalho, 2015).

As discussões em ética ambiental são, essencialmente, acerca de *valor* – onde está ele alocado, quem valoriza, que tipo de valor existe, etc. Existe na área uma dicotomia fulcral, que consiste na distinção entre valor instrumental e valor intrínseco. De forma breve, o valor instrumental trata-se do valor que algo tem em função de um potencial usufruto dessa mesma coisa por parte de um terceiro; o valor intrínseco é, por outro lado, uma qualidade inerente ao objecto, não dependente da sua hipotética utilidade (Delfino e Vaz, 2010). A discussão à volta do valor intrínseco em ética ambiental é das mais relevantes na disciplina e o conceito assume diferentes significados. Pode querer dizer: valor que existe por si mesmo, independente do seu

potencial enquanto um meio para um fim; valor que existe por si, sem depender de qualquer tipo de relação; valor que deve ser excepcional e prioritário em relação aos outros tipos de valorização; valor que outorga a um sujeito a sua considerabilidade moral; ou valor que algo tem pelas características inerentes que possui (Jamieson, 2008; Delfino e Vaz, 2010). Jamieson (2008) argumenta que, ao contrário do que pode ditar a intuição, o valor instrumental não é necessariamente de inferior importância em relação ao valor intrínseco. Como ilustração, pinta um cenário em que está preso por um fio que o impede de cair em água a ferver. Ele valoriza o fio instrumentalmente, mas valoriza intrinsecamente por exemplo uma coleção de selos que tem. O item mais precioso, naquele momento, é, inevitavelmente, o fio.

Os trabalhos de Rolston e de Callicot evidenciam uma importante cisão dentro da disciplina no que diz respeito ao valor intrínseco. O primeiro entende que tudo o que está harmoniosamente integrado num ecossistema tem valor intrínseco por si mesmo, como uma propriedade natural independente de um “valorizador”; o segundo, por outro lado, defende que o processo de valorização decorre de uma interação entre um “valorizador” e um “valorizado” (Campbell, 2018). A maior parte dos autores concorda com a segunda via, entendendo a valorização numa perspectiva fenomenológica (Snyder, 2017). Só assim se entende o porquê de o mesmo objecto por vezes ser valorizado instrumentalmente e noutras intrinsecamente (Damieson, 1997). Além disso, a “naturalização” do valor intrínseco perpetua a lógica dualista cartesiana (Carvalho, 2015). Por último, Fox (1993, em Snyder, 2017) faz um reparo à ideia de valor intrínseco, defendendo que, mesmo existindo, não é inviolável e que só assim pôde o ser humano sobreviver alimentando-se de outros organismos inerentemente valiosos.

Uma das ramificações da ética ambiental é o que se pode chamar ética animal, havendo, porém, alguns autores que fazem uma distinção rígida entre as duas (Campbell, 2018; Faria e Paez, 2019). A ética animal tem-se ocupado principalmente de justificar a extensão da comunidade moral a pelo menos alguns animais. As duas correntes filosóficas mais influentes são o utilitarismo de Singer e a posição deontológica de Reagan. Singer parte da defesa da sentiência como critério de consideração moral, dado esta implicar inevitavelmente subjectividade, agência e a sensação e consciência da dor e do prazer, para justificar a moralidade de certo tipo de animais. Não considerar a sentiência de uma outra espécie só porque não pertence à do ser humano é cair, no entender de Singer, num pensamento especista. Tal como o machismo e o racismo, o especismo seria um tipo de discriminação gratuito e preconceituoso. Reagan, por outro lado, usa uma retórica kantiana para defender que alguns animais são sujeitos-de-uma-vida, com memórias, expectativas e sentido de identidade, devendo ser respeitados como fins-em-si-mesmos (Campbell, 2018; McShane, Palmer e

Sandler, 2018; Faria e Paez, 2019). Uma terceira via tem sido desenvolvida, corroborando a ideia de que temos obrigações morais para com animais sencientes, havendo, contudo, alguns que pela excepcional relação que nutrem com os humanos merecerem um tratamento diferenciado, nomeadamente os animais domésticos (McShane, Palmer e Sandler, 2018).

A ética animal tem sido criticada por ser entendida como uma mera extensão de uma ética antropocêntrica tradicional, abrangendo agora mais algumas espécies. No entanto, o seu carácter individualista mantém-se. Além disso, é-lhe também apontada a crítica de ser fundamentalista na defesa dos animais e insensível à presença nefasta e insustentável que podem ter nos seus ecossistemas. Uma perspectiva holística torna-se incomensurável em relação a uma ética animal (Campbell, 2018). Apesar de tudo isto, alguns autores têm tentado aproximar as duas áreas por causa dos seus interesses comuns e da necessidade de uma luta prática conjunta (Dale, 1998; Minter, 2012).

Também o biocentrismo se expressa contra o antropocentrismo moral. Esta teoria ética elege como critério de considerabilidade moral a vida dos seres. Uma vez que seres vivos por norma se tentam preservar, pode-se induzir que têm interesses próprios e, assim, valor intrínseco. Constrói-se assim uma visão teológica da vida, em que a cada ser vivo urge cumprir os desígnios da sua existência. O biocentrismo igualitário não hierarquiza moralmente formas de vida, enquanto que o biocentrismo individualista o faz, baseando-se em critérios como consciência e auto-consciência. O biocentrismo igualitário é acusado de ser absolutamente impraticável, na medida em que é incompatível com o nosso estar-no-mundo. Ambas as versões mantêm uma lógica individualista (Delfino e Vaz, 2010; McShane, Palmer e Sandler, 2018).

Demarcando-se do individualismo da ética animal e do biocentrismo, o ecocentrismo defende uma teoria moral que se pautar por uma consideração moral holística. A categoria central na valorização moral é assim a de comunidade ecológica, ou seja, os ecossistemas que abrigam e geram a intersubjectividade da vida. Cultiva-se assim a ideia de “ecological wholes” (Osorio, 2017:122), já que “o todo e a compreensão do todo fazem mais sentido do que a compreensão das partes, uma vez que a adição destas não esgota esse todo” (Delfino e Vaz, 2010:99). Mesmo numa perspectiva individualista, o ecocentrismo outorga consideração moral a um número vastamente maior de espécies que o das teorias éticas antes referidas. Não quer isto dizer que não exista de facto uma valorização a título individual, no entanto esta é entendida através da contribuição do indivíduo para a saúde do seu ecossistema. Não obstante, na “sociedade de plantas, animais, minerais, fluídos e gases, estreitamente ligados e interdependentes” (Queirós, 2003:115), os seres vivos não devem ser lidos como “una entidade en el sentido clásico de la tradición occidental, (...) no existen per se sino sólo como perturbaciones locales en este flujo

universal” (Morowits, 1972, citado em Rozzi, 1997:6). Leopold, autor que inspirou a ética ecocêntrica, resume a sua sintaxe de valores com a máxima: “a thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise” (Leopold, 1968:224).

As críticas apontadas a esta perspectiva holista expressam a dificuldade em reconhecer e delimitar nitidamente um ecossistema, ao mesmo tempo que é controversa a ideia de que podemos tecer considerações em nome dos seus interesses (McShane, Palmer e Sandler, 2018). Num outro registo, Minter (2012) lamenta que posições ecocêntricas sejam por vezes defendidas a par duma relativização e banalização de ideias misantrópicas.

Os modelos de ética ambiental mencionados – ética animal, biocentrismo e ecocentrismo – são centrais na área e ocupam grande parte dos trabalhos publicados. De seguida, abordar-se-ão outras três posições éticas que se demarcam destas posições e que abordam a problemática da considerabilidade moral de um modo diverso: ecofeminismo, nihilismo e pragmatismo.

O ecofeminismo é um movimento multifacetado com o fundo comum de associar os problemas ambientais às relações sociais predominantes, pautadas por dominância e opressão, especialmente partindo do homem para a mulher ou para a própria natureza. Nesse sentido aproxima-se do ecossocialismo, que tanto vê nas desigualdades sociais as causas da crise ambiental, e da ecologia política, que vê um carácter colonial no projecto modernista, que estende a sua manta imperialista tanto a outros povos como à natureza (Flores e Trevizan, 2015; Muñoz-Villareal, 2018). Além do assumido combate ao androcentrismo, algumas perspectivas abrangem também questões de classe e de raça na leitura do que são as relações de poder instituídas na sociedade (Ferreira, 2003; McShane, Palmer e Sandler, 2018). Apesar de o ecofeminismo ser um movimento diversificado, existem algumas temáticas recorrentes: a associação da figura feminina, por razões culturais ou biológicas, a uma ética do cuidado ecológica e tendencialmente maternal (Bina e Vaz, 2014); a legitimação de uma abordagem mais emocional na ética ambiental, em contraste com o tradicional racionalismo; a crítica ao monismo moral e às máximas prescritivas, em vez de se atentar nos particularismos de cada agente e situação; por fim, a defesa da tónica da considerabilidade moral assente nas relações estabelecidas com o objecto moral em questão. Não o fazer seria perpetuar o pensamento dualista - como senciante ou não -, e promover o “essentialism, abstraction, hierarchy, and individualism” (McShane, Palmer e Sandler, 2018:433).

Assim, o conceito de individualidade não pode também ser entendido num cenário descontextualizado, mas sim tendo em conta a intersubjectividade inerente ao estar-no-mundo do objecto moral em questão (McShane, Palmer e Sandler, 2018). De igual modo, a concepção

de relação deve ser redefinida: “O paradigma em que assentam é o das relações de confiança e não as de contrato. É uma moral de imperativos hipotéticos que atende a aspectos subjectivos, preferenciais e electivos” (Ferreira, 2003:144-145).

Por fim, importa segregar o que são diferentes ramificações do movimento. O ecofeminismo radical essencializa o “feminino”, associando-o inerentemente a um estar-no-mundo maternal, empático e harmonioso. Nesse sentido, a “mãe natureza” e as mulheres seriam uma só, sendo disso evidência a relação da menstruação da mulher com as luas e as suas capacidades geradoras de vida. É uma visão criticada por ignorar o papel que a cultura tem na construção da identidade de género. Noutra registo, o ecofeminismo moderado justifica a opressão simultânea da mulher e da natureza com factores sociais, culturais e políticos, desconstruindo a estrutura patriarcal da sociedade (Delfino e Vaz, 2010). Em último lugar, o feminismo ecológico problematiza ainda mais a questão de género, descartando-o por completo:

“(…) os feminismos ecológicos contestam que se fale dos direitos e dos interesses das mulheres como se estes (e estas) constituíssem um grupo homogéneo. Desconstruindo o conceito de género que apenas admitem como estratégia para a prossecução de certas lutas, acentuam a profunda diversidade das mulheres, denunciando a sua inserção forçada em categorias. Há tensões no interior dos conceitos de mulher e de feminino. Importa combater certos preconceitos uniformizadores como os de maternidade e de feminilidade” (Ferreira, 2003:144, sobre Cuomo, 1998).

Advogando uma ruptura ainda mais acentuada com as precedentes teorias morais, o niilismo rejeita o projecto da ética ambiental no sentido em que refuta a possibilidade de existência de uma ética normativa e fundacional (Snyder, 2017). Visa assim “the dissolution of all ultimate foundations” (Vattino, 2009:20), dentro de um “nothing-else-than-world” (Esposito, 2009:35). Com esta posição (a)moral, cada processo de valorização é rotulado como fruto de um particularismo subjectivo e cultural cuja generalização objectiva se trata invariavelmente de uma imposição. Por outro lado, também a ciência – especialmente o darwinismo – não pode ser um farol ético no sentido em que estuda processos de valor-neutro, pelo que se rejeita uma ética naturalista: “The results of the process of evolution by natural selection are neither good nor bad, nor are they teleological. Thus, Darwinism cannot justify the existence of normative terms that name intrinsic values and categorical obligations” (Snyder, 2017:62, sobre Sommers and Rosenberg, 2003).

Numa posição discordante com o ecofeminismo, que se concentra na teia de relações inerente ao estar-no-mundo, alguns autores niilistas entendem a intersubjectividade como castradora: “community is not an entity, nor a collective subject, nor a group of subjects. It is the relation

that makes them no longer be individual subjects, since it interrupts their identity with a bar that passes through them and thus changes them. It is the “with”, the “between”, the threshold on which they cross in a contact that relates them to others to the very extent that it separates them from themselves” (Esposito, 2009:27). Neste sentido, o niilismo assume um carácter libertário e anti-autoritário: “the mother of all authoritarianisms is always pregnant, hence the task of secularization – that is, the unmasking of the sacredness of any absolute, any ultimate truth” (Vattimo, 2009:21).

Snyder sublinha, contudo, no seu trabalho (2017) que é possível desenvolver uma ética consensual, que trabalhe em base das crenças comuns das diversas posições. No entanto, considera que este tipo de soluções é problemático no que diz respeito a medidas ambientais, no sentido em que há uma clara falta de consenso em questões elementares.

No que toca a oposições ao niilismo, outros autores defendem que a ciência pode ter na sua actividade uma dimensão ética (Osorio, 2017). Além disso, Jonas (1966) entende que a suposta neutralidade do niilismo encobre o que é na verdade um preconceito militante anti metafísico que urge desconstruir. Por fim, é visível no pensamento desta teoria a recorrência a dualismos cartesianos, encapsulando de forma solipsista a dimensão ética exclusivamente no sujeito.

Por fim, o pragmatismo é uma teoria ética ecuménica e sincrética, que apresenta tanto semelhanças como discontinuidades em relação às teorias antes abordadas. Demarca-se vincadamente do monismo moral de outras posições, como a de Callicott quando diz a respeito do ecocentrismo: “one wants to offer the right reasons for doing the right thing – as well as to get the right thing done – irrespective of pragmatic considerations” (1999:224). Este absolutismo moral é preterido em relação a uma abordagem particularista e contextual, focada na relação que os intervenientes estabelecem com o caso específico. Glicksman defende no seu trabalho algo do género:

“The common assumption is that for any phenomenon or group of phenomena a plurality of descriptions can be executed, each of which has some justification in the observed nature of that phenomenon or group of phenomena. Different points of view, it is held, reveal different aspects of or patterns in the material of experience; but neither one attitude nor all of them together produce a description exhaustive of experience as a whole...A certain method of analysis may be preferable for certain purposes, but it has no unique appropriateness for all situations” (1937:650).

Evita-se assim “the tradition of philosophers’ seeking intellectual purification and abstraction from the political community to discover and inject preexperimental and prepolitical notions of “truth”, “right”, and “good” into the stream of lived experience” e “the hypothetical ruminations

of philosophers constructing moral projects through analytical invention and testing them via stylized ‘thought experiments’” (Minteer, 2012:22-23, sobre Walzer, 2007). James faz, não sem uma dose de sarcasmo, uma distinção entre as duas perspectivas:

“(...) philosophers have always aimed at cleaning up the litter with which the world apparently is filled (...) and aimed at ascribing to the world something clean and intellectual in the way of inner structure. As compared with all these rationalizing pictures, the pluralistic empiricism which I profess offers but a sorry appearance. It is a turbid, muddled, and gothic sort of an affair, without a sweeping outline and with little pictorial nobility” (James, 1920:45).

A teoria ética pragmática não reconhece o valor *a priori* de uma experiência ou acontecimento. Baseia-se apenas nas evidências das consequências práticas dos mesmos. Rejeitando uma ética “fundacionista”, advoga um experimentalismo empírico, contingencial e processual. Presume também a falibilidade das teorias éticas, com uma posição decididamente anti ideológica. É algo que se defende também numa perspectiva pragmática, no sentido em que discursos conservacionistas, ao usarem uma linguagem anta antropocêntrica exclusiva e académica, falham em persuadir um público-alvo que de uma forma geral partilha dos mesmos interesses. Buscam-se soluções policêntricas que reconciliem um *ethos* humanista com a ética ambiental: “I worry that when (...) philosophers belittle “anthropocentric” appeals to human culture, tradition, duties to future generations, and so forth, they ultimately erode public support for nature protection and sustainability” (Minteer, 2012:17).

É muito importante no pensamento pragmática a ideia de que, existindo diálogo, diferentes posições éticas podem facilmente convergir numa mesma solução prática (Norton, 1991). Esta lógica de constante diálogo com a realidade é sucintamente resumida nas palavras de Dewey: “The business of reflection in determining the true good cannot be done once and for all”, mas “it needs to be done, and done over and over and over again, in terms of the conditions of concrete situations as they arise. In short, the need for reflection and insight is perpetually recurring” (1932:212). Esta argumentação particularista vai ao encontro de alguns autores que metem em causa a ideia de que existe um progresso moral objectivo e tangível, defendendo que o alcance da ética normativa é volátil e transitório (Miller, 2018). Por outro lado, existe o receio de que a apologia de uma ética monolítica seja inerentemente não democrática e fundamentalista (Minteer, 2012).

Todo este raciocínio, que aliás estabelece algumas pontes com a argumentação niilista, desemboca na ideia de que não é condição necessária a rejeição do antropocentrismo para se ser, na prática, activista ambiental. Este repúdio dum discurso unidimensional afasta o

pragmatismo de outras correntes já aqui abordadas, vincadamente anta antropocêntricas. A retórica pragmática resguarda-se então no que é chamado de *antropocentrismo fraco*, considerando tanto o valor intrínseco como o instrumental antropocêntrico, preterindo a dicotomia antropocêntrico/ não-antropocêntrico em favor da ética individualista/ ética não individualista (Norton, 1984; Hargrove, 1992; Carvalho, 2015).

Rapidamente a consonância com as ideias niilistas se transformam em discórdia, da mesma forma que resulta numa aproximação ao ecofeminismo, quando se focam no pensamento pragmática a importância da comunidade e do diálogo. O pragmatismo associa-se a uma crença inabalável na democracia, na possibilidade de comunicação construtiva e na participação popular. O conceito de inquérito social torna-se essencial, desde que dotado de: “a willingness to question, investigate, and learn; a determination to search for clarity in discourse and evidence in argument. (...) a readiness to hear and respect the view of others, to consider alternatives thoroughly and impartially” (Gouinlock, 1990:267). Da mesma forma, defende-se uma maior inclusividade social através da democratização da informação e das discussões. Esta ideia, ainda que fora do âmbito do pragmatismo, pode ser encontrada também no trabalho de Costanza, Daly e Prugh:

“The citizen preference orientation is currently attenuated to the point of invisibility. Yet strengthening it would ineluctably bring people face-to-face with the problems of governance, including those of sustainability. Citizens brought into confrontation with the stark problems of governing their communities through hands-on participation (...) would be educated in the sources of community troubles, in the origins of their way of life, and in the trade-offs that must be accepted in any collective choice. With regard to sustainability issues in particular, self-governing citizens would more likely learn the ecological costs of their community's lifestyle and socioeconomic character” (2000:99).

Existe também, porém, a consciência de que têm de existir liberdades estruturais para que esta democratização decorra realmente: “in a society where public speech and free communication are curtailed or denied, where openness and publicity are replaced by secrecy and the suppression of information, and where the freedom to assemble in the streets and the meeting hall is authoritatively discouraged or withheld from citizens, no meaningful or effective intelligent inquiry into social problems can occur” (Minteer, 2012:28). Além disso, o pragmatismo alicerça-se na confiança no “common man”, reunidas certas condições:

“For what is the faith of democracy in the role of consultation, of conference, of persuasion, of discussion, in formation of public opinion, which in the long run is self-corrective, except faith in the

capacity of the intelligence of the common man to respond with commonsense to the free play of facts and ideas which are secured by effective guarantees of free inquiry, free assembly and free communication?" (Dewey, 1939:227).

Numa perspectiva pragmática, não só ganha a democracia com uma maior inclusão comunitária, como ganham as comunidades ao apropriarem-se de um *ethos* democrático, cimentando identidades e práticas de comunicação construtiva. De igual modo, o esmiuçar público das questões políticas questiona, afina e reformula as próprias categorias com as quais as discussões se dão. Nesse sentido, a ética pragmática é defendida como idealmente munida duma dimensão aplicada, metodológica e interdisciplinar (Minteer, 2012).

Esta teoria ética, pela ruptura que a caracteriza em relação à ética ambiental tradicional, implica também uma apropriação diferente de casos práticos que envolvam dilemas morais. Por exemplo, no que diz respeito às alterações climáticas, ao rejeitar como única via o discurso de combate ao aquecimento global, adicionando também à discussão a hipótese de se trabalhar mais em processos de adaptação à mudança que está por vir, a ética pragmática permite que, possivelmente, haja esforços combinados nos dois sentidos. A questão das espécies invasoras, normalmente tida de maneira monolítica, também é bastante problematizada, evitando-se um diálogo interno com máximas éticas fixas: "is it right for managers and restorationists to always try to restore landscape to historical, pre-invasion conditions, even if doing so runs the risk of undermining threatened or endangered species that have adapted to the altered landscape composition and structure?" (Minteer, 2012:143). O conservacionismo, por vezes tido como essencialista e romântico, também é radicalmente desconstruído:

"Barnosky (2009) has recently proposed an intriguing (and doubtless controversial) strategy (...) that acknowledges the limitations of the older preservationist ideals yet seeks to maintain our strong societal commitment to species and wilderness conservation (...) Barnosky envisions a dual system of nature reserves: one type would be actively managed for species conservation, which could include relocated species and novel assemblages, and the other would comprise wildland reserves managed to sustain ecological processes that are mostly protected from significant human modification (...). The species-oriented-reserves, according to Barnosky, would require intensive human management, including such activities as managed relocation, reintroductions, and other conservation interventions, and would essentially serve as enclaves to protect plants and wildlife from extirpation and extinction by any means deemed necessary. Wildland reserves, in contrast, would be less intensively managed so as to comport with a range of wilderness values (...). Such areas, however, would not remain a frozen ecological state; species in the proposed wildland reserves would be expected to continually change in abundance (including in some cases, extinctions) as the various forces of natural change and anthropogenic climate

change operated on them. (...) Barnovsky suggests that these wildlands reserves could become key experimental “laboratories” able to help us better understand the evolution of ecosystems that are not under significant human control” (Minteer, 2012:169, sobre Barnosky, 2009).

Por fim, em relação a críticas dirigidas ao pragmatismo, salienta-se aqui duas. Alguns autores desconfiam do optimismo democrático associado a esta posição ética, no sentido em que forças anti-democratas da elite político-económica ou até meras assimetrias na mestria da retórica vão perpetuar relações de poder desiguais (Minteer, 2012). Por outro lado, existe também a crítica de que o pragmatismo facilmente pende para uma posição conservadora, coibindo-se de lutar por mudanças fracturantes no sistema e trabalhando com, e não contra, as estruturas de poder (Eckersley, 2002).

No que concerne à ética ambiental das ecovilas, por norma o movimento é associado a uma perspectiva anti-anthropocêntrica – biocentrismo – e/ou holística - ecocentrismo:

“(...) a strong ecocentric spirituality of interconnectedness permeates ecovillage subcultures. This affective interconnectedness views humans as both biological and spiritual kin of nonhuman creation and is often ritualized in song, dance, poetry and art (...). Such a spirituality of interconnectedness views not only all humans as brothers and sisters of equal relations regardless of race, class, or nation-state; it also views nonhumans as beings worthy of our reverence and as being equal members of a larger sacred earth-community” (LeVasseur, 2013:254).

Aliás, frequentemente na bibliografia acerca de ecovilas, tal como nos textos auto-biográficos dos projectos, estas são associadas ao movimento Deep Ecology (Esteves, 2016; Vale Pires, 2017). A Deep Ecology é um movimento filosófico – uma “ecosophy” (Naess, 1973, em Bina e Vaz, 2014:326) - que dialoga bastante com a ética biocêntrica igualitária, com a qual se argumenta um princípio de igualdade entre as várias formas de vida (Yang, 2006; Joosse, 2014). Assume-se “deep”, contra uma ecologia “shallow”, o que no fundo se trata de uma analogia que alude ao facto de o movimento atribuir valor intrínseco à natureza, em oposição a quem faz uso do conceito de valor instrumental. Deste modo rompe-se com hierarquias morais, proclamando uma horizontalidade ética (Muñoz-Villarreal, 2018). Advoga-se a sacralidade de toda a vida, com um sincretismo de ideias advindas das vertentes místicas do catolicismo, judaísmo e islamismo, de culturas indígenas e de religiões orientais. Busca-se então uma experiência espiritual de “oneness” e “wholeness” (Taylor, 2001:181) com o cosmos, condição necessária para a realização pessoal (Besthorn, 2002) – “an active identification with wider and

wider circles of being” (Bina e Vaz, 2014:326) - e prova inequívoca da intersubjetividade e interconectividade que permeia toda a existência (Taylor, 2001).

O movimento Deep Ecology estabelece pontes de entendimento com o animismo, o panteísmo, o neo-paganismo, o bioregionalismo e a cultura New Age. O monismo de Espinosa é também uma fonte de inspiração. Por outro lado, há registos de discórdias profundas em relação à comunidade hippie *Rainbow*, cujo pensamento pacifista e discurso pró amor livre e espiritual é visto como algo que ignora por completo outros instintos naturais de sobrevivência do ser humano, selváticos e irascíveis (Taylor, 2001).

O “eu” não se encerra em si mesmo, diluindo num continuum de vida. O próprio movimento é entendido como fluído, apropriado enquanto filosofia de vida pessoal por quem o defende, não sendo assim uma ideologia totalmente delimitada e balizada. Neste sentido, a defesa da natureza não deve ser discutida num discurso vincadamente ético, mas sim numa perspectiva estética, hedónica e ontológica. Resumidamente, defende-se a natureza porque se a é (Taylor, 2001; Bina e Vaz, 2014).

Vale Pires recolheu um testemunho no seu trabalho (2017:97-98) que ilustra um caso de confluência da Deep Ecology com o movimento das ecovilas:

“O mundo natural espelha a perfeição, é um conjunto de formas e padrões que se reproduzem, multiplicam, mantêm e transformam ao longo do tempo. (...) Todos os seres são belos e cumprem um papel no mundo, não há seres feios, não há plantas daninhas, não há seres inferiores, temos de finalmente compreender isso. Foi quando eu compreendi de forma profunda sabes? Quase como uma revelação, um insight sagrado, que passou a ser intolerável viver como vivia. (...) tornei-me mais contemplativa, passar várias horas na montanha, só estar, só sentir, apurar os sentidos e sentir-me parte de um mundo maior (...) (L., alemã, 26 anos, visitante de longo prazo em Tamera)”.

Outras críticas dirigidas à Deep Ecology apontam-lhe um discurso pré-apocalíptico e uma simpatia com ideias misantrópicas e neomalthusianas, que muitas vezes associam o ser humano a uma praga ambiental a ser eliminada (Taylor, 2001). Em relação a estes reparos, é curioso atentar num texto de Naess, fundador do movimento:

“From when I was about four years old until puberty I could stand or sit for hours, days, weeks, in shallow water on the coast, inspecting and marveling at the overwhelming diversity and richness of life in the sea. The tiny beautiful forms which “nobody” cared for, or were even unable to see, was part of a seemingly infinite world, but nevertheless my world. Feeling apart in many human relationships, I identified with nature” (citado em Fox, 1992).

A Deep Ecology estabelece interessantes pontos de diálogo com o ecofeminismo. Por um lado, é comum aos dois a rejeição de uma disjunção fronteira entre o ser humano e a natureza, criticando assim a herança cartesiana do pensamento ocidental:

“Both criticize what they take to be common assumptions (...) about the distinction between what is natural and what is artificial or cultural. Because many environmental ethicists think that things that are not natural (claiming, for example, that we should care more about preserving wild species than domesticated species, and that wilderness has a kind of value that managed areas do not have)” (McShane, 2009:415).

Por outro lado, posições ecofeministas tentam desconstruir o que consideram ser um holismo ontológico excessivo e acrítico dentro da Deep Ecology:

“Na ecologia profunda, procura-se expandir-se o eu próprio e que este se transcenda a si próprio, de forma a que o eu e a natureza sejam indistintos. Esta tese do indistinto não permite a interdependência que é necessária para uma ética do cuidado, nem responsabilidade, nem o aceitar que o bem-estar do outro pode ser diferente do meu. A crítica do ecofeminismo à ecologia profunda assenta na necessidade de se compreender a tese da inferiorização da natureza, a partir da tese do racionalismo” (Bina e Vaz, 2014:122).

Recapitulando, quis-se com este capítulo sintetizar e problematizar os movimentos ou teorias mais relevantes dentro da ética ambiental, evidenciando confluências e divergências. Abordaram-se os modelos éticos tradicionais (ética animal, biocentrismo, ecocentrismo) e também posições mais periféricas na disciplina (ecofeminismo, niilismo, pragmatismo). Além disso, abordaram-se os diferentes posicionamentos de cada uma no que diz respeito a discussões como antropocentrismo e valor intrínseco. Por fim, integrou-se o movimento das ecovilas na discussão, associando-o a duas posições éticas diversas (biocentrismo e ecocentrismo) e à Deep Ecology. Estes conceitos teóricos são centrais na contextualização do caso de estudo, na medida em que neste estão presentes discursos e práticas que em muito se assemelham a posições aqui referidas.

III-) A Ecoaldeia de Janas

3.1-) Contextualização

Reunidas as bases teóricas que informaram o meu trabalho sobre o fenómeno das ecovilas, dedico-me, no que se segue, a apresentar o trabalho de campo da pesquisa. Quer-se neste subcapítulo aglomerar uma dimensão descritiva e subjectiva de várias estadias na Ecoaldeia de Janas guiadas ao mesmo tempo, por um lado, pela revisão bibliográfica feita nos anteriores capítulos e, por outro, por outros autores cujos trabalhos se mostrem relevantes para a discussão. Pretende-se assim problematizar a realidade social estudada, em diálogo com uma revisitação crítica do estado de arte do tema.

O trabalho de campo deu-se, como mencionado no subcapítulo referente à metodologia, em quatro fases: através de uma estadia na Ecoaldeia enquanto voluntário na quinta de cerca de um mês entre Dezembro de 2017 e Janeiro de 2018; de visitas esporádicas que no máximo duravam dois dias, por norma, em resposta a um pedido de ajuda (remunerada) no centro de educação ou no restaurante; numa outra estadia, também remunerada, de aproximadamente uma semana durante Março de 2018, na qual trabalhei no centro de educação; e, por fim, noutra estadia de cerca de duas semanas em Agosto de 2018, na qual frequentei gratuitamente um curso intensivo de permacultura, em troca de ajuda na logística do curso, na quinta e no restaurante.

Faço, de igual forma, uso da informação contida numa entrevista escrita com o André, ex-estagiário da Ecoaldeia, que me foi entregue a Outubro de 2019. Infelizmente, não me foi possível entrevistar os residentes de Janas. Gravei também algumas entrevistas semi-abertas com voluntários. No entanto, por estes serem normalmente recém-chegados e, por isso, não íntimos do projecto, não encontrei informação que achasse relevante para a descrição da realidade de Janas. Seriam, de qualquer forma, testemunhos interessantes para melhor entender o público que é atraído por este modelo de voluntariado – tema que foge ao âmbito central deste trabalho. O acompanhamento das discussões decorridas no grupo de facebook “Permacultura Portugal”¹¹ também foi usado como objecto de atenção e fonte de informação.

¹¹ <https://www.facebook.com/groups/portugalpermacultura/>

3.2-) O projecto

A Ecoaldeia de Janas – doravante no texto chamada só de Janas - é um projecto colectivo e multidisciplinar situado na vila que lhe dá o nome, na zona de Sintra, e visa ser um centro de educação não-formal no qual se pesquisa, divulga e pratica conhecimentos na área da ecologia e sustentabilidade. O objectivo central do projecto é desenvolver saberes, sensibilidades, estruturas e redes que permitam uma maior “resiliência à escala local e regional”¹²:

“A nossa visão a longo-prazo é de um futuro pós-transição em que o planeamento urbano e energético das cidades, vilas, aldeias e até mesmo bairros e ruas sejam redimensionados à escala local e regional, onde os serviços e produtos tenham origem nas próprias regiões. A criação de negócios locais sustentáveis é uma das componentes que mais caracteriza a nossa actividade e integração de colaboradores e iniciativas locais importantes para promover a economia local, potenciar a participação dos habitantes e da criação de rede com as instituições e governos regionais”.

Há um foco nas tradições, sabedoria e “ofícios tradicionais e manuais” da região saloia, sendo preponderante o princípio do “faz-por-ti-mesmo” e a busca de “soluções que possam ser replicadas de forma simples, prática e sustentável à escala local”¹³.

Institucionalmente, o colectivo iniciou a sua actividade em 2012, fundamentalmente com uma missão pedagógica e com o nome de “Quinta do Luzio”.

A nível de temáticas, o projecto debruça-se sobre diversas áreas do saber: apicultura; construção natural e carpintaria; sustentabilidade e energias renováveis; gestão da paisagem; reabilitação de ecossistemas; compostagem e biomassa; agricultura regenerativa aplicada ao clima mediterrânico; consumo e produção colaborativos; sistemas sanitários ecológicos; agrofloresta; design e planeamento em permacultura; empreendedorismo social; economia local e resiliência; ecoturismo participativo; etc¹⁴.

A Ecoaldeia trabalha em sintonia com outras instituições – que, na prática, são constituídas principalmente pelo mesmo núcleo -, nomeadamente o CESA (centro de educação e formação multidisciplinar); o CEDAR (centro de estudos e desenvolvimento em Agricultura Regenerativa); e a Aldea Coop (cooperativa integral, associada a uma mercearia/restaurante). Dispõe também de um aviário e um viveiro, e produz sidra e cerveja de marca própria. A nível

¹² <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/>

¹³ <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/>

¹⁴ <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/>

de força de trabalho, fora os dois residentes, o grupo é constituído maioritariamente por voluntários ou estagiários^{15 16 17}.

Institucionalmente, o colectivo iniciou a sua actividade - aí fundamentalmente com uma missão pedagógica - em 2012, mantendo o espaço o nome de “Quinta do Luzio”. A partir de 2014, o projecto passou a ser enquadrado enquanto ecoaldeia, adoptando o nome “Ecoaldeia de Janas”. Desde 2015 que está inserido na associação Dólmen¹⁸.

A longo prazo, o projecto tem como finalizada tornar Janas numa “aldeia em transição”, transformando a região e estabelecendo redes de “construção colectiva”, consumo, produção e formação que tornem a vila mais resiliente, através da “relocalização dos serviços e produtos” e de uma “ética dos comuns”, respondendo assim “aos desafios ecológicos, sociais e económicos que vivemos hoje em dia¹⁹”.

3.3-) Filosofia do projecto

Um dos temas centrais no projecto de Janas é a questão da soberania alimentar. Faz-se a apologia de uma relocalização da produção e distribuição de comida, tal como da redescoberta das potencialidades das matérias primas e conhecimentos tradicionais. A retórica é inerentemente “localista” e defende a necessidade de capacitar as comunidades e regiões para se bastarem a si mesmas. Janas partilha a crítica de alguns autores, que associam a actividade das grandes superfícies de produção e distribuição de alimentos a um insustentável custo energético a nível de transporte a longas distâncias, à erosão de laços sociais locais; ao comprometimento da saúde pública, à insegurança alimentar, a um pensamento extractivista e, a curto prazo, ao alheamento e desresponsabilização em relação a danos colaterais ecológicos e sociais e à desvalorização e exploração da mão-de-obra. Não foi, porém, visível na minha estadia preocupação em relação ao bem-estar animal na indústria agropecuária (Schnell, 2013; Chuck, Fernandes e Hyers, 2016).

Neste sentido, Janas enquadra-se numa lógica de “agricultura a quilómetro 0” ou de “farm to table”. Não há, contudo, qualquer aversão a processos microindustriais de processamento ou transformação de comida, vistos como essenciais na preservação e racionalização de bens alimentares. A ecoaldeia tem também um projecto de CSA – “community supported

¹⁵ <https://ecoaldeiajanas.org/iniciativas/centrocesa/>

¹⁶ <https://ecoaldeiajanas.org/iniciativas/cedar/>

¹⁷ <https://ecoaldeiajanas.org/aldea/>

¹⁸ <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/historia/>

¹⁹ <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/>; <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/historia/>

agriculture’, where members join a farm for a season, paying up front for the food and then receiveing a share of the harvest” (Schnell, 2013:620). A estadia em campo não me permitiu analisar qual o sistema adoptado e a aderência à iniciativa. O sistema CSA sofre algumas críticas, como a exigência a nível de tempo e dinheiro e a aceitação de risco inerente. Porém, é um sistema em contínua reforma (Schnell, 2013).

No que diz respeito às compras feitas pelos residentes de Janas e, principalmente, ao que se vende na mercearia, a tónica é posta nos produtos “bio”, e não necessariamente nos produtos locais. Assim, é comum ver-se pela mercearia chocolate e caju, por exemplo, tendo, no entanto, todos os produtos o certificado “bio”.

Existe um dado curioso na relação que a Ecoaldeia estabelece com a alimentação, que é ilustrativo do carácter heterodoxo e vanguardista do projecto: existe um apreço entusiasta pela normalização da entomofagia – consumo de insectos como bem alimentar – nas sociedades ocidentais. Isto é sintomático da filosofia de Janas, que assume um gosto particular em contrariar as normas e procurar inovação em campos que desafiam a cultura e a moral vigentes. A dieta à base de insectos é apropriada por outras culturas de forma bastante diferente, que muitas vezes a têm como uma alimentação de luxo e nas quais os insectos não são vistos “collectively as ‘insects’, as it is easy for many uninitiated to do” (Halloran, Münke; Vantomme; Reade e Evans, 2015). É interessante atentar também no diálogo que esta prática estabelece com a permacultura, já que em vários sítios se estaria a transformar uma praga, como a dos gafanhotos, num bem alimentar. Além disso, de algumas actividades já normalizadas no ocidente, como apicultura, podem resultar subprodutos enquadrados no mercado da entomofagia. Janas concordaria certamente com a defesa de alguns autores de uma revisão da legislação, de modo a incentivar a normalização destas práticas. Quem sabe se um dia no restaurante de Janas não constará no menu algo como “bee larvae granola” (Halloran, Münke; Vantomme; Reade e Evans, 2015:202).

Outra característica interessante de se observar no quotidiano de Janas é o discurso acerca do veganismo, especialmente por parte do Xavier. Este não se coíbe de se confessar intolerante em relação à crescente moda, que entende como fruto de sensibilidades e tabus urbanos e antinatura em relação à morte. Pelo contrário, esta deve, a seu ver, ser contextualizada dentro de um ciclo. Além disso, entende que do veganismo resulta, na prática, o deslocar de várias espécies de animais domésticos das paisagens agrícolas, retirando-os assim do seu habitat naturalizado e dos respectivos ecossistemas e prejudicando a biodiversidade. É também muitas vezes por ele enfatizada a capacidade regenerativa que as grandes manadas de herbívoros podem ter no ecossistema, se geridas de maneira holística – o Xavier interessa-se também pelas teorias que

vêm no desaparecer dessas mesmas manadas das pradarias, como as de bisontes, uma das causas da degradação dos solos. Existe também um discurso que problematiza o simplismo e essencialismo presente na ideia de se defender com algum imediatismo que se está a “comer ecologicamente” e a fazer “a coisa certa”, quando na verdade existe uma vasta panóplia de factores, perspectivas e processos a ter em conta (Schnell, 2013).

Senti na pele, na minha experiência em Janas, nem que parcialmente, a ideia do Xavier em relação à distância que existe no quotidiano urbano em relação a processos geradores de vida e de morte. A certa altura, fiquei, juntamente com um colega, responsável por cuidar de um cordeiro cujo parto tinha sido precocemente forçado pelo stress que uma noite de fogo de artifício tinha causado na mãe. Esta tinha rejeitado a cria, ignorava-a e não a deixava mamar. O nosso papel era o de segurar na mãe e, simultaneamente, forçar o focinho da cria contra as suas tetas, espremendo finalmente o leite para fora delas. Isto tudo, nos primeiros dias, com a mãe ainda coberta de sangue e de uma gosma peganhenta. A verdade é que todo o cenário da nossa nobre intervenção – a sua velocidade frenética, a brutalidade necessária e toda a informação visual associada – me causava um profundo desconforto e agonia. Pelo contrário, o meu colega, crescido numa quinta, não revelava qualquer hesitação ou mal-estar.

Noutro registo, apesar de haver na ecoaldeia uma crítica patente à indústria alimentar, o projecto subscreve um esquema de empreendedorismo social – têm, inclusivamente, uma sidra de marca própria. Por exemplo, paga-se frequentemente ao Facebook para que as publicações online tenham um alcance reforçado e o ecoturismo da quinta dá-se através da empresa Airbnb. Além disso, o CESA, centro de educação não-formal, é gerido num modelo em que o responsável ganha uma percentagem fixa do lucro da actividade da escola. Contudo, o modelo de produção de eleição é o cooperativista, pelo papel que pode ter na protecção dos projectos de produção e distribuição à escala local. Neste sentido, a situação da Ecoaldeia parece-me dialogar com a bibliografia referente aos modelos económicos das ecovilas: existe um misto de, por um lado, se tentar redefinir os modelos económicos de produção, advogando-se o cooperativismo local, enquanto que, por outro lado, as cedências ao sistema económico vigente são vistas com normalidade. O testemunho do André, que foi estagiário em Janas durante 9 meses, precisamente na CESA, corrobora estas ideias:

“Com o tempo e os desafios que enfrentou, de várias ordens, a Ecoaldeia de Janas evoluiu para um modelo mais semelhante a uma empresa, sem no entanto deixar de ter como referência os seus princípios fundadores. (...) O projecto tem uma equipa residente que na prática toma todas as decisões. (...) De modo algum existirá em Janas (...) qualquer tipo de modo de funcionamento democrático ou

sociocrático. Neste aspecto aparenta-se mais a uma empresa que a outra coisa qualquer. (...) Não encontro qualquer crítica sistemática ao sistema económico neo-liberal neste projecto. Aliás, os residentes muito dificilmente teriam sequer este tipo de discurso. No entanto, tendo em conta que é um projecto que promove os valores da sustentabilidade ambiental, do localismo e até certo ponto do cooperativismo, estará necessariamente inserido, a meu ver, num campo crítico e desafiador do sistema económico dominante, mesmo que os seus integrantes não o entendam desta forma” (André Carapinha, 42 anos, ex-estagiário, 2019).

Janas não parece ver-se como herdeira da contracultura dos anos 60 e 70, contrariamente, segundo a maior parte da bibliografia, às ecovilas – “no caso do projecto Agroecológico do Soajo, os seus residentes não participaram nos movimentos de contracultura dos anos 60/70 porque ainda não eram nascidos, mas inspiraram-se em alguns ideais, conhecimentos e experiências produzidos durante essa altura” (Vale Pires, 2017:110).

Aliás, é notório haver alguma animosidade em relação à chamada cultura *hippie*. Muitos serões são passados inclusivamente a ver documentários que problematizam alguns desses movimentos, acusando-os de terem incentivado o individualismo ou de terem compactuado com experiências governamentais. As comunidades intencionais centradas em gurus eram também muitas vezes alvo de chacota. No entanto, o ataque mais mordaz e persistente era sem dúvida o dirigido à cultura New Age. O Xavier demonstrava especial apreço por uma página chamada “New Age Bullshit Generator”, que criava automaticamente frases *cliché* da filosofia²⁰. Esta, por ser associada a uma mentalidade acrítica, não-científica, intolerante, sectária e dogmática, era tida como contrária aos valores de Janas. Além disso, o Xavier via nela contornos totalitários, tendo-me dito inclusivamente uma vez “a cultura New Age pode ser perigosa”. É uma ideia parecida à de Pepper (2005, em Vale Pires, 2017:57) quando menciona as ideias de “restrição, proibição, regulação e sacrifício” presentes em alguns ambientalistas radicais. Mais uma vez, estas ideias encontram-se também no testemunho do André: «A equipa residente da Ecoaldeia de Janas é totalmente pró-ciência, desdenha das “medicinas alternativas” e outras que tais, e mostra-se feroz adversária do chamado “movimento new age”» (André Carapinha, 42 anos, ex-estagiário, 2019).

Assim, discursos como o deste Duhm, cofundador de Tamera, não são por norma associados aos residentes de Janas: “Um desenvolvimento interessante em ecologia irá afirmar-se: a cooperação com os espíritos da natureza, devas e muitos outros seres com alma (...). Os poderes cósmicos de luz que têm chegado ao nosso planeta há já algum tempo também já sinalizaram a sua presença e vontade de ajudar” (Duhm, 2012:3). Aliás, em Janas, a envolvência da

²⁰ <https://sebpearce.com/bullshit/>

permacultura com teses de sexualidades alternativas é vista com algum desagrado e chamada por vezes pejorativamente de “espermacultura”.

É também curioso atentar na maneira como Janas e Tamera se pronunciam em relação à crise ambiental. A primeira tem um discurso maioritariamente técnico, enquanto que a segunda problematiza a crise numa perspectiva mais humanista e espiritual, focando os “conflitos internos e psicológicos e traumas históricos do ser humano” (Vale Pires, 2017:69). Além disso, dentro da divisão presente no seguinte excerto, a filosofia na Ecoaldeia aproxima-se claramente da segunda opção:

“Talking about the Earth as Gaia, or rather Mother Earth is common practice in the ecovillages; it combines Lovelock’s scientific hypotheses with Earth Goddess images of ancient mythologies. Earth in this view can be of two types. On the one hand it is Mother Earth, who sustains all those who are living on her, including people. Conversely, it is Gaia who thinks that ‘man does not matter’ and that humans are only one of many organisms” (Farkas, 2018:134).

A aversão à chamada cultura alternativa, ou, pelo menos, à New Age, faz com que haja em Janas uma preocupação em ser um projecto inclusivo na perspectiva de um comum cidadão da região, e não algo extravagante pensado para um nicho:

«A Ecoaldeia de Janas apresenta uma visão integrada (...) Alia o trabalho de criação de uma “ilha” de sustentabilidade ambiental, que é a Ecoaldeia, à penetração na comunidade, que é feita através do restaurante e da mercearia, bem como à transmissão de conhecimento e valores essenciais para o crescimento de um mindset pela sustentabilidade, que é feito pelo centro de formação” (André Carapinha, 42 anos, ex-estagiário, 2019).

Por isso não se preocupam em abdicar de algumas práticas “ecológicas” em prol dum diálogo com práticas mais quotidianamente aceites. Por exemplo, apesar de haver várias casas de banho secas pela quinta, quer-se manter uma “normal” na casa principal, para usufruto dos visitantes. A filosofia pragmática do projecto fez também com que, mesmo não concordando com a instituição GEN – se acabasse por aliar à rede. O foco na capacitação das pessoas da região é visível – até pelos preços, dentro do ramo, acessíveis – e nasce provavelmente por se entender a busca de uma maior autonomia individual, comunitária e regional como um acto de desobediência e revolução. A formação local também é celebrada já que há uma desconfiança acentuada na capacidade de as instituições formais serem catalisadoras de mudança estrutural, pelo que a responsabilidade é posta na sociedade civil. É uma visão que se assemelha à de Greenberg: “universities tend to be burdened by cumbersome bureaucracies that resist change” (Greenberg, 2013:273). Neste sentido, Janas é um projecto bastante próximo da filosofia do

movimento Cidades em Transição, que também visa a realocação dos serviços e o desenvolvimento de uma maior resiliência local nas cidades (O Xavier foi membro activo de um movimento chamado Sintra em Transição, entretanto inoperacional, ou perto disso). A semelhança dá-se tanto na concepção da crise ecológica como das suas soluções:

“ (...) we can predict that there will be a major overhaul in how humans get calories, what types of energy they access and utilize, and how they will conduct geopolitical interactions, from micro to macro levels. These overhauls may include the rise of ecofascist regimes; failed states; top-down solar and tidal energy arrays; the dependence on genetic engineering for creation of drought and heat-resistant crops; and possibly even a massive human die-off, which would impact all of the above scenarios in sobering ways. There is also a chance, however, that the ways humans choose to organize their communities in the future, being shaped by and shaping the environments around them in a process increasingly called biocultural evolution (Rozzi 2015; Winkelman and Baker 2010), may be resilient, adaptive, and environmentally just (...). Given the inevitability of climate change and Peak Oil, the key goal of the TM is to help people relocate and reskill. The goals of this twin process are that people can still thrive in a more hostile planetary future. As the TM argues, the domain of the individual is too small to deal with the scale of an unsustainable global economy, and nation states are too slow and corrupt to deal adequately with climate change and Peak Oil. Rather, the ideal level for engagement, according to those in the TM, is at the level of the village” (Boudinot e LeVasseur, 2013:380-381).

Deste modo, Janas bate-se por um tipo de resiliência local “bottom-up”, sem “paternalistic, general plans proposed by formal institutions”, mas “place-sensitive and based on collective grassroots skills, capacities and actions” (Fois e Forino, 2014:721) e que valorize “local empowerment, participation, transparency, holistic long-term visions and sustainability” (Fois e Forino, 2014:734). Esta ideia dialoga também com a fervorosa defesa da tecnologia “open source” por parte do projecto, advogando assim o acesso colectivo, transparente e democrático à informação e rejeitando- ideias de patentes e monopólios por parte de instituições privadas.

A permacultura é entendida na Ecoaldeia como uma ferramenta potencialmente emancipatória. Contudo, há uma clara demarcação de uma apropriação espiritual e “fundacionista” do movimento. Esta ideia foi corroborada por um voluntário, permacultor, cujas ideias se alinhavam em geral com as do Xavier, que me disse que a permacultura se tratava meramente de um sistema de *design*; não era por si a salvação do planeta. O movimento foi, de qualquer forma, inequivocamente central na génese do projecto e na estruturação da quinta. Quando perguntei ao André o que era para si uma ecoaldeia – conceito que conhecia em base da sua experiência em Janas -, a sua definição alicerçou-se na permacultura:

“De acordo com os princípios da Permacultura, uma ecoaldeia é o modo próprio de existência de um sistema permacultural, ou seja, o local de vida e produção onde os ciclos energéticos sejam o mais fechados e os mais curtos possíveis” (André Carapinha, 42 anos, ex-estagiário, 2019).

Porém, existe uma clara demarcação neste momento por parte do projecto em relação à permacultura. Por exemplo, o termo foi apagado do site, não existindo agora qualquer menção. Além disso, o Xavier já não dá cursos de permacultura, como fazia antes, preferindo os de carpintaria, construção natural ou cultivo de cânhamo. Isto acontece devido ao que é entendido como uma “hippiezação” e “evangelização” do movimento da permacultura, que ignora muitas vezes o seu lado pragmático e experimental.

Dada a recente proximidade que tenho cultivado com o movimento de permacultura, tenho reparado numa discussão muito pertinente que se tem dado no grupo de Facebook chamado “Permacultura Portugal”. Muitos dos nomes mais consagrados da permacultura em Portugal escrevem por lá – por norma, só os portugueses –, incluindo o Xavier. As discussões costumam ter grande adesão. Ultimamente, tem-se dado uma acesa discussão que divide claramente o grupo em duas facções, nomeadamente entre os a favor de uma institucionalização do movimento em Portugal e os que são contra. É curioso reparar que, por norma, os fervorosos defensores da permacultura e que têm um discurso mais espiritualista ou baseado no potencial da mudança individual, são a favor da institucionalização, enquanto que os que mais problematizam o próprio potencial emancipatório da permacultura e que advogam uma mudança mais estrutural, são contra a sua institucionalização. O Xavier é dos defensores mais aguerridos da não-institucionalização. Como substituto do termo “permacultura”, o conceito de “agricultura bio-intensiva” tem-se tornado central no discurso do projecto.

Mais que uma vez ouvi o Xavier a associar a Ecoaldeia à filosofia de Deep Ecology. Contudo, a minha estadia em Janas não me leva a concordar com esta aproximação. Apesar de alguns pontos comuns, não relaciono a lógica biocêntrica, igualitária em relação aos animais e, acima de tudo, espiritualista do movimento com o que vivi na quinta. Por outro lado, o conceito de ecologia social, que “propõe mudanças sociais, e advoga pela reforma ou desenvolvimento de instituições alternativas que substituam as funções dos actuais detentores de poder e que assentem na justiça social e participação democrática” (Kassman, 1997, em Vale Pires, 2017:47), também é recebido em Janas com alguma simpatia, pela aproximação que faz entre desigualdade e opressão social com a crise ambiental. O relato do André é congruente com a minha análise: “Sem qualquer dúvida que Janas pretende influenciar os comportamentos das elites, sejam locais ou nacionais. Diria até que uma das características muito próprias do projecto de Janas é a de considerar que a mudança estrutural será atingida mais através da

influência das elites do que do cidadão comum” (André Carapinha, 42 anos, ex-estagiário, 2019).

Além disso, o discurso da ecoaldeia é claramente a favor de uma intervenção antropocêntrica, criticando o romantismo do conservacionismo purista:

“A paisagem intervencionada na Ecoaldeia de Janas tem sido um exemplo vivo de uma sucessão ecológica considerável e de um aumento da biodiversidade e produtividade em vários sentidos (biomassa, coberto vegetal, alimentos, qualidade do solo, etc.). Com esta intervenção temos também a visão de inspirar e partilhar esta experiência para que possa ser replicada noutras paisagens à escala local ou regional”²¹.

Esta perspectiva pragmática aplica-se também ao combate às espécies invasivas, que, mesmo sendo visto como uma medida urgente e necessária, é entendida também em base da sua dimensão prática. O combate á proliferação de acácias em Sintra, por exemplo, é visto como uma causa perdida e advoga-se, por outro lado, uma lógica de utilização e de integração do que também pode ser visto como matéria-prima.

No que diz respeito à ética ambiental de Janas, o discurso presente dialoga facilmente com uma ética pragmática. Em primeiro lugar, há explicitamente uma rejeição da imposição de monismos morais e de discursos maniqueístas e catastróficos, que subtraem “a coisa ecológica a fazer” de tudo o resto. Em segundo lugar, o experimentalismo de Dewey parece-me coadunar-se perfeitamente com o *ethos* de Janas:

“When we say that thinking and beliefs should be experimental, not absolutistic, we have then in mind a certain logic of method (...). First, that those concepts, general principles, theories and dialectical developments which are indispensable to any systematic knowledge be shaped and tested as tools of inquiry. Secondly, that policies and proposals for social action be treated as working hypotheses, not as programs to be rigidly adhered to and executed. They will be experimental in the sense that they will be entertained subject to constant and well-equipped observation of the consequences they entail when acted upon, and subject to ready and flexible revision in light of observed consequences” (Dewey, 1927:361-362).

Isto é evidenciado por exemplo pelo forte poder sugestivo de uma filosofia experimental na metáfora “incubadora rural”, termo usado para descrever o projecto numa tabuleta à entrada da ecoaldeia. Esta ideia de quinta-laboratório é palpável no quotidiano de Janas. Durante a minha estadia, um estagiário esteve inclusive responsável por ajudar a montar um “perma-lab” – que

²¹ <https://ecoaldeiajanas.org/explora/agroflorestaecologia/>

não percebi se foi ou não inaugurado - e por pesquisar tecnologias inovadoras, úteis em agricultura de microescala. Existem também alguns projectos cujas infraestruturas foram já montadas, aguardando-se o hipotético interesse de mão-de-obra capacitada e interessada, como por exemplo um tanque de água no qual se poderá eventualmente produzir peixe ou marisco, por exemplo. O ímpeto comunitário e a apologia da democratização do saber e de um discurso inclusivo e representativo da maioria são um fundo comum entre Janas e a ética pragmatista. Há uma vontade explícita de que seja um projecto que traga continuidade em relação às práticas agrícolas e às cosmologias dos locais, não sendo visto como uma imposição exótica de um pensamento alternativo e, assim, um corpo estranho na região (o site de Janas não descarta a história local de Janas²²). Contudo, ideias de tolerância e abertura para incluir diversos discursos antagónicos numa solução a meio caminho de várias pretensões. características do pragmatismo – no fundo, a integração do diferente -, não me parecem explicitamente presentes na Ecoaldeia. Por exemplo, o veganismo que praticava discretamente na altura não raras vezes era alvo de escrutínio, o que vai ao encontro da ideia de que uma vivência comunal pode resultar em comprometimentos na liberdade de escolha (Kunze, 2012).

Por vezes dá-se também em Janas a expressão de alguma simpatia em relação a ideias niilistas. Não consegui com a minha pesquisa clarificar o grau de proximidade com a ideologia. Contudo, o Xavier parecia nutrir especial apreço pelas ideias niilistas de Žižek e por ideias neodarwinistas e anti teleológicas, tendo-me confessado um dia que, quando jovem, sentia algo de mágico, por exemplo, quando bebia água duma fonte numa montanha - sensação de encanto que prontamente desmentia como ilusória. Nesse sentido, à ciência é dado o papel de explicar o mundo, e não de o interpretar, contrariando autores que a dotam de dimensão moral (Osório, 2017). O Xavier também me parece concordar com a tese de que a moralidade pode facilmente ser usada como arma de opressão (Snyder, 2017). Talvez devido a esta ética anti fundamentalista, encontram-se amiúde no projecto cedências no que toca a práticas sustentáveis. O André, quando lhe perguntei se consideraria Janas uma Ecoaldeia, respondeu-me “em parte”, também devido às “cedências pragmáticas várias a que a sustentabilidade económica do projecto obriga” (2019).

²² <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/janas/>

3.4-) Relações sociais

Desenvolver alguma proximidade é fulcral para se perceber um projecto deste tipo. Notei uma diferença abismal entre a primeira estadia, de um mês, e as seguintes. Com a crescente proximidade do projecto, a Ecoaldeia alumiava-se de maneira completamente diferente aos meus olhos. Tinha muito mais atenção aos detalhes: uma zona antes vista como deixada ao abandono, agora, também com um olhar mais técnico, revelava-se afinal uma zona de experimentação de alguma técnica agrícola; uma zona de arvoredo aparentemente desinteressante transformava-se aos meus olhos num bosque alimentar. As próprias pessoas tornavam-se mais problematizadas, mais complexas e menos unidimensionais, tal como as inerentes relações estabelecidas. Além disso, nascia um acesso diferente à informação e aos discursos relevantes ao projecto. Ainda assim, os objectivos a longo prazo do projecto parecem-me sempre opacos. O André manifesta a mesma ideia: “Tenho dificuldade em responder sobre objectivos a longo-prazo” (2019).

Como já foi mencionado, o grupo da Ecoaldeia era constituído ao longo das minhas estadias maioritariamente por voluntários. Os residentes fixos eram só a Susana e o Xavier, um casal na casa dos trinta. Ela é originária das Astúrias e foi para Janas enquanto estagiária, não mais voltando para finalizar o curso. O Xavier, que cresceu em Lisboa, concluiu um mestrado em engenharia do ambiente, tendo-se depois dedicado, entre outras coisas, ao estudo da carpintaria, da ecoconstrução e da permacultura. Têm uma presença muito diferente um do outro. A minha interacção com o Xavier dava-se maioritariamente com questões técnicas de trabalho. Não o sendo, giravam principalmente à volta de humor ou política. Os momentos mais relaxados eram normalmente aqueles em que se bebia em grupo. Encarnava naturalmente a figura de “formador”, mesmo no léxico de uma conversa corriqueira. Por outro lado, a interacção com a Susana esta era mais recíproca e amistosa.

A Susana ocupava-se principalmente do atendimento, do ecoturismo, do restaurante e de cursos de produção artesanal de sidra, saber que vinha do seu núcleo familiar. O Xavier fazia de tudo um pouco, em especial construção, divulgação de conteúdos online, trabalho no restaurante e dar cursos de carpintaria.

O Xavier é inegavelmente o eixo central do projecto. Aliás, quando menciono a ideologia de Janas falo, na prática, da sua ideologia. O imaginário, o capital técnico e a autoridade em Janas concentram-se nele. Fundou o projecto com a sua companheira da altura, que entretanto decidiu sair da Ecoaldeia. Não quero de maneira nenhuma dar a entender que a ideologia de Janas não

é partilhada pela Susana, ou que ela não é uma força de trabalho importante e capacitada ou um agente relevante e determinado no projecto. A questão é que a tomada de decisão e o discurso oficial sobre o projecto parecem orbitar quase sempre à volta do Xavier – ele parece, de facto, o engenheiro do projecto. Talvez para isso contribuam, mais uma vez, questões de personalidade. Por exemplo, na entrevista do André a Susana não é mencionada.

Esta centralização do Xavier no projecto criava por vezes alguma tensão nos voluntários, já que este era visto muitas vezes como tendo pouco talento na gestão de recursos humanos, recorrendo diversas vezes na sua interacção com eles a um discurso provocatório e trocista. O André, na sua entrevista, respondeu à questão sobre os pontos fracos do projecto, dizendo: «Dificuldade nas relações pessoais e na gestão de equipas, causados tanto pela personalidade do residente “principal” como pelo nível de exigência e compromisso que é exigido, que é superior ao habitual em projectos deste tipo» (André Carapinha, 42 anos, ex-estagiário, 2019). Este testemunho vem corroborar a ideia de um informante de Vale Pires, que a propósito de projectos do género diz que “nunca é a horta que é o problema de uma comunidade (...). É a maneira como o pessoal se junta [e] resolve ou não resolve os seus conflitos que cria maiores dificuldades” (2017:256).

Aliás, muitos voluntários abandonavam o projecto após alguns dias na quinta, já que consideravam que não existiam canais de comunicação abertos e que precisavam mais atenção. Por vezes, também se sentiam insatisfeitos com a falta de pedagogia teórica ou informação sobre o projecto e o seu lado técnico. O próprio Xavier me chegou a confessar que tinha dificuldades em estabelecer relações com os voluntários.

A reabertura do restaurante da cooperativa ao público, que por alguma razão quando cheguei a Janas estava fechado, passou desde aí a ser o maior foco de stress. Muitas vezes era pedido aos voluntários que ajudassem lá, o que resultava amiúde em atrito, no sentido em que alguns deles consideravam que isso fugia ao acordo tácito do seu voluntariado. Mesmo quem não via problema em ajudar podia discordar da excessiva carga horária implicada. Outros conflitos resultavam da indefinição à volta de quem devia ajudar o staff da cozinha. Havia voluntários que ajudavam frequentemente, outros esporadicamente e outras ainda que não ajudavam – porém, era usual os voluntários entrarem na cozinha de maneira indiscriminada e anárquica. Noutro registo, a quase total ausência de demarcação entre trabalho e vida doméstica e privada – característica das ecovilas (Vale Pires, 2017) - era também por vezes motivo de tensão.

Lamento a falta de vozes femininas no meu trabalho. Além da Susana se pronunciar pouco sobre o projecto, sendo muitas vezes com ela a minha postura como pesquisador a de “understanding the silences that I encountered, rather than the talk” (Herzfeld, 1991:95),

nenhuma voluntária ou estagiária ficou muito tempo por Janas. As únicas pessoas que conheci que, pelas suas demoradas estadias, desenvolveram alguma intimidade com o projecto, o André e dois voluntários, eram todos homens. Houve, contudo, uma excepção: a Junko, uma japonesa com cerca de trinta anos que ficou vários meses por Janas. No entanto, as nossas estadias não coincidiram por muito tempo.

O fluxo constante do vai-e-vem de voluntários resultava numa frenética rotatividade de pessoas no projecto, uma realidade de modo geral associada às ecovilas (Weber e Ferraz, 2016). As candidaturas eram feitas na plataforma de voluntariado agrícola WWOOF²³. O facto de os voluntários virem de todos os cantos do mundo implicava também que a experiência em Janas fosse de vincada multiculturalidade. A dada altura havia na quinta voluntários provenientes de todos os continentes: Estados Unidos, Brasil, África-do-sul, Itália, Japão e Austrália. Um voluntário italiano, permacultor e herbalista, confessou-me uma vez que, no seu entender, nenhum dos voluntários em Janas, eu incluído, se preocupava *realmente* com o ambiente.

Havia uma grande diversidade nos voluntários que conheci na quinta, a título de exemplo: o Enrico, um sul-africano com cerca de trinta anos que, farto de trabalhar durante anos na área de informática, procurava trabalhos rurais, que considerava mais autênticos; a Junko, uma japonesa que, sentindo alguma saturação em relação à cultura do seu país, viajava sempre que podia pelo mundo, vivendo da sua fotografia; o Ettiene, um rapaz italiano com origens rurais de vinte e poucos anos que tinha deixado o seu curso de agronomia a meio; e, por fim, o Manu, um permacultor napolitano na casa dos trinta que se mostrava simpatizante do anarquismo e niilismo. Tinha o sonho de viver sem trabalhar e era um entusiasta do investimento em *bitcoin*. Havia de forma geral dois padrões. Ou os voluntários incluíam o voluntariado na quinta numa viagem a longo prazo à volta da Europa ou mesmo do mundo, ou vinham de longos anos a trabalhar em empregos que lhes eram insignificantes, por norma em contexto urbano, e, saturados e com uma sensação de vazio, procuravam actividades, experiências e saberes mais “autênticos” e próximos dos ritmos naturais.

Os voluntários recebiam de forma ambígua os turistas, que se instalavam na quinta através de reservas no Airbnb. Por um lado, estes últimos, talvez pelo fascínio e relaxamento com que recebiam o contexto da quinta, demonstravam por vezes muito apreço em conhecer os voluntários e conversar com eles. Representavam amiúde atenção e novidade. Por outro lado, a presença de turistas implicava por vezes algum refreio na espontaneidade dos voluntários, que tinham de manter algum decoro. Principalmente, era alvo de frustração o facto de, na presença

²³ <https://wwofinternational.org/>

de turistas, haver maior exigência em relação à confecção das refeições. Havia por vezes a sensação de existir algum servilismo. Os turistas, os voluntários, os estagiários e os residentes comiam todos juntos. Todos cozinhavam, até os turistas, mesmo que raramente.

A nível de organização social, Janas diverge da norma presente na bibliografia referente às ecovilas, tidas como modelos de horizontalidade e de tomada de decisão consensual:

«O projecto tem uma equipa residente que na prática toma todas as decisões. Estagiários e voluntários estão assumidamente a um nível inferior. De modo algum existirá em Janas aquilo a que se chama de “permacultura social” (embora este conceito seja muito discutível), ou qualquer tipo de modo de funcionamento democrático ou sociocrático. Neste aspecto aparenta-se mais a uma empresa que a outra coisa qualquer» (André Carapinha, 42 anos, ex-estagiário, 2019).

Esta divergência da realidade da Ecoaldeia em relação à bibliografia das ecovilas manifesta-se também na ausência de um discurso que enfatize a importância da “expresión artística, actividades culturales, espácios contínuos para rituales y celebraciones, musica y danza; con un sentido de apoyo mutuo, unidad y comunidade para mantener la cohesión del grupo” (López e Prada, 2015:220. Olhando, por exemplo, para Tamera, uma das ecovilas mais estudadas e, até certo ponto, apontada como representativa do movimento, Janas partilha de todas as suas iniciativas, excepcionando a dimensão explicitamente social do grupo: “design ecológico, permacultura, construção ecológica, produção verde, energia alternativa, [e] práticas de construção de comunidade”²⁴ (2011, em Vale Pires, 2012).

A inexistência de rotinas associadas a práticas colectivas de lazer é vivida nitidamente no quotidiano da quinta. Por exemplo, para minha surpresa, foi durante vários dias motivo de festim a descoberta na quinta de uma velha playstation. O grupo, depois do trabalho, apressava-se a ligá-la e a jogar e ver jogar em conjunto – um jogo sobre *gangs*, cujo potencial cómico mais ajudava à festa. Entre estadias, alberguei algumas vezes em casa voluntários de Janas, que lá faziam uma pausa do contexto da quinta. Estas ideias eram frequentemente expressas por eles, que valorizavam muito a diversidade de coisas lúdicas a fazer, quando na cidade.

Aliás, o projecto rejeita taxativamente a sua rotulação como comunidade intencional, entendida como potencialmente dogmática, focando ao invés o seu carácter cooperativista a nível regional: “A Ecoaldeia de Janas não é uma comunidade intencional. É um colectivo intencional de pessoas unidas com uma visão e missão bem definida de construir um lugar de partilha e aprendizagem prática em diversas temáticas que se materializa numa economia real

²⁴ <http://gen.ecovillage.org/>

e local”²⁵. Ademais, o Xavier confessou-me que para se referir à Ecoaldeia, preferia evitar ao máximo o termo “comunidade”, já que, na sua experiência, este chamava muitas pessoas com problemas emocionais e psicológicos que viam numa hipotética vivência comunitária ideias balsâmicos e terapêuticos. Weber e Ferraz recolhem no seu trabalho um testemunho que alude a esta ideia, com um informante a associar o seu passado “desajustado” e “patológico” a uma “depressão profunda”, em contraposição à cura trazida pelo engajamento no movimento da permacultura (2016:424).

Por fim, no que diz respeito à relação que os residentes estabelecem com os seus animais (rústicos, não contando com o cão), esta não me parece ser pautada pelo reconhecimento da sua subjectividade ou por qualquer tipo de poética de afecto (Ingold, 2000e). Por exemplo, num dia em que muitos leitões morreram – por esmagamento da mãe ou doença -, o Xavier referiu calmamente que era normal que se perdesse parte do *stock*. Em continuidade com esta ideia, um voluntário referiu que por vezes se tratam os animais – bestas - com uma delicadeza que não correspondia à vida natural. Contudo, é interessante reparar que, tal como afirma Latour (1993), nem sempre as práticas se coadunam com supostas divisões ontológicas. A égua da quinta recebia claramente uma atenção diferente, mais afectuosa. Era também o único animal que tinha um nome, e um bem carinhoso: “estrelinha”. O Xavier parecia gostar particularmente dela, associando-a a um imaginário selvagem, não gostava por exemplo que ela fosse escovada; montava-a nas festas de Janas.

Desta forma, associo Janas, de maneira genérica, a uma perspectiva antropocêntrica e instrumental e não a um discurso como o que Vale Pires recolheu em Tamera: “a árvore tem valor intrínseco, é valiosa para nós, não somente pela madeira ou pelos frutos” (2017:76).

3.5-) Não há calos, há calões²⁶: Cultura de trabalho

Como foi anteriormente referido, o princípio de “faz-por-ti-mesmo” é central na filosofia de Janas. Desta forma, concede-se à ideia de trabalho um papel fundamental na emancipação local e regional que o projecto defende. Brombin (2015:469) aborda a articulação desta ideia com a de soberania alimentar local:

“The salient feature of the food style adopted by ecovillage is the claim of the right to self-produce one’s own food, a principle linked to a wider ideological range that includes issues such as food

²⁵ <https://ecoaldeiajanas.org/explora/socialecomunidade/>

²⁶ Frase retirada de um graffiti na rua, em Cascais

sovereignty, social justice, the promotion of a different economic model based on the idea of reciprocity, the right to live well, in the full satisfaction of one's own desires, managing freely the timing of work and the sharing of daily activities. So, self-sufficiency and self-food production express a way of resistance to dominant forms of cultural production”.

Este princípio é materializado muitas vezes, na prática, com a apologia de um pragmatismo e empirismo radicais: pensa-se, não antes de se fazer, mas ao fazer-se. As dúvidas sobre o que se está a fazer podem ser respondidas com um diálogo táctil e “sensuous engagement” (Ingold, 2000a:295) com o objecto trabalhado. Por exemplo, o método de construção na Ecoaldeia assenta numa interacção e negociação contínua com o material, não sendo totalmente feita através de conteúdos e planificações rígidos e pré-definidos (Ingold, 2000b). É também importante a crença na inteligência, criatividade e espontaneidade das pessoas, que não precisam necessariamente de toda a informação teórica para criar algo. Além disso, a capacidade de agir em base do improviso e do “desenrascanço” é exigida aos voluntários, que muitas vezes não têm outra opção até por serem deixados sozinhos a fazer algo que não dominam. Este modelo, numa fase inicial, cria forçosamente nervosismo, desamparo e insegurança nos voluntários. No entanto, tem por vezes a longo prazo a capacidade de os fazer sentir irreconhecivelmente empoderados e capacitados. O André, por exemplo, comentou a sua estadia em Janas como sendo: “um desafio enorme, muito difícil, mas muito importante ao nível do meu crescimento profissional” (2019).

Esta cultura do engenho e desembaraço foi corroborada por alguns voluntários, que mencionavam jocosamente essa capacidade de improviso e independência como o “espírito de Janas”. Por norma estava comicamente ausente nos voluntários novos, e eu próprio a vejo como parte de um valioso processo de aprendizagem na minha estadia.

O método de aprendizagem empírico que é advogado em Janas assenta então muitas vezes no desenvolvimento de intimidades e automatismos de práticas corporais, que se dá através de uma cultura “não (...) compartilhada somente como valores e histórias possíveis de serem verbalizadas, mas, principalmente, como saberes-fazer” (Roysen, 2018:3). É um processo alimentado pelo que Ingold chama de “education of attention”. Este conceito descreve a passagem de conhecimento não como uma “transmission of representations”, mas como um processo no qual o aprendiz desenvolve os seus saberes e capacidades através de uma interacção com um dado fenómeno, guiada por alguém experiente. Deste engajamento nasceria, então, uma renovada atenção, minúcia e intimidade – em verdade, sabedoria- em relação ao mundo observado (2000d:37).

De igual forma, o quotidiano de Janas pode ser uma arma poderosa no questionamento das rotinas que amiúde se trazem da vida urbana, e não só. O conceito de “habitus” (Bourdieu, 2009; Roysen, 2018:3), “automatismos corporais que condicionam persistentemente práticas, percepções e representações” é central para se perceber esta ideia. O habitus de um comum cidadão é constantemente desafiado em Janas, por exemplo, pelo uso de casas de banho secas, em vez das convencionais. O interessante nestas práticas que evocam resistência em relação à rotina é que trazem consigo momentos de reflexão e renovação de ideias, podendo ser assim catalisadoras de mudança.

A nível de divisão de trabalho por parte dos dois residentes de Janas, esta enquadra-se dentro do que são as tradicionais divisões do trabalho à base de género no ocidente: aos homens são-lhes atribuídas tarefas no exterior, físicas e expansivas, enquanto que as mulheres ficam incumbidas do trabalho recatado, interior e doméstico (D’Argemir, 1995; Vale de Almeida, 2000). Contudo, é possível que esta divisão seja simplesmente fruto das preferências individuais de cada um.

Noutro registo, o trabalho árduo é também visto em Janas como meio necessário para a resolução da crise ambiental, já que se tornará necessário a longo prazo retornar a práticas de produção de pequena escala. Olha-se para a crise ambiental com um foco especial sobre a produção: será necessário produzir cada vez mais comida e de maneira eficiente e sustentável. Entende-se que não interessa mudar radicalmente todas as práticas de produção se estas não derem azo às necessidades globais. Isto vai ao encontro da apropriação por parte de algumas ecovilas da ideia de trabalho, não como uma obrigação, mas como um “service” (Dawson, 2006:46). Decorre igualmente desta visão uma crítica à fragmentação do saber, característica da educação formal contemporânea, na qual “knowledge is continually stockpiled within discreet containers that are functionally isolated from each other”, até porque “creating an organic farm crosses disciplines of agriculture, nutrition, philosophy and ethics, business, education, and communion, among others (Greenberg, 2013:276-275).

Assim sendo, há uma visão materialista na qual não há salvação sem produtivismo. Instala-se então uma ética de trabalho no quotidiano da Ecoaldeia que se assimila em certa parte à ética protestante trabalhada por Weber (2007), no sentido em que se louva o trabalho árduo como característica provedora de honra, dignidade e integridade. Um exemplo interessante foi o de uma outra discussão no grupo de permacultura no facebook, no qual o Xavier propunha, em tom de provocação e em resposta ao que estava a ser, no seu entender, o uso de chavões insípidos na discussão, que a permacultura começasse a defender a “trabalhocracia”. Numa conversa que tivemos depois de uma longa jornada de trabalho, confessou-me que achava que

no seu ramo, não havia hipótese senão “dar o litro”. Além disso, a ideia de trabalho aparece no seu discurso como algo naturalizado: referiu uma vez que o castor não tem devaneios filosóficos acerca do seu trabalho - trabalha simplesmente -, para depois dizer que talvez devêssemos ser um pouco mais como o castor.

Resulta também deste apreço pelo trabalho tanto uma exigência pela qualidade dos serviços como uma valorização patente do trabalho alheio – deve-se por exemplo, assalariar justamente os trabalhadores. É visível de igual modo no Xavier o gosto em formar bons trabalhadores. O próprio site do projecto menciona a inclusão no seu público alvo de “jovens à procura de primeiro emprego” e “desempregados”²⁷.

A lógica produtivista de Janas é por vezes informada pelo estudo que o Xavier dedica à ética de trabalho de algumas empresas, nas quais se inspira. Por exemplo, menciona várias vezes que um agricultor eficiente nunca deve percorrer uma rota pela quinta de mãos vazias, inspirado numa filosofia de maximização da produtividade na locomoção, que associa à empresa Toyota. Estas suas ideias não se ficam pelo campo teórico: vê-lo trabalhar é por vezes uma experiência sublime e incrédula. Recordo-me por exemplo de um dia em que fomos juntos fazer feira num mercado biológico, começando a trabalhar pelas 6 da manhã. Só parámos, já em casa, perto da meia noite. Eu, estafado, fui logo para dormitório, enquanto que o Xavier ficou, sempre disciplinado, pela sala de estar a ler. Era principalmente esta sua característica que despertava uma profunda admiração em alguns voluntários, incluindo eu. Muitas vezes eram estabelecidas metas de produção diárias que no momento pareciam irrealistas – como produzir mil litros de sidra num dia – mas que, principalmente pela actividade incessante do Xavier, se conseguiram alcançar.

Esta cultura de trabalho de Janas, juntamente com a sua ambição produtivista e outros factores, fazem com que o ambiente vivido em Janas seja por vezes frenético, tenso e stressante. Neste sentido, a ideia existente no senso comum de que as ecovilas podem ser lugares onde viver uma filosofia de “carpe diem” bucólico e pastoril – um antídoto ao stress urbano – não encontra grande eco em Janas. Por exemplo, este relato de Vale Pires (2017:26) da sua experiência em Tamera não se coaduna de forma alguma com o que foi o meu quotidiano na Ecoaldeia:

«O ritmo e a frequência são claramente abaixo da agitação, stress e rapidez quotidiana a que me habituei. O sentido de urgência e de tempo que passa rápido de mais esbatem-se em Tamera. Tenho este primeiro dia só para mim, posso ler, posso apanhar banhos de sol, posso ir até Colos tomar café... posso fazer o que quiser e, no entanto, sinto-me levemente aborrecida porque já estranho esta

²⁷ <https://ecoaldeiajanas.org/explora/socialecomunidadede/>

sensação de “não ter nada para fazer”. Efetivamente, e independentemente de ser a minha terceira estadia em Tamera, preciso de tempo para me ambientar a este ritmo “slowdown”. As pessoas caminham de forma lenta e contemplativa, algumas de pés descalços».

Muito mais do que a um *ethos* de relaxamento, contemplação e busca dos prazeres do mundo rural, associaria a minha experiência em Janas ao conceito japonês de “Jon’nobi”:

«(...) a sua definição está (...) repleta de uma componente emocional, não podendo ser descrita numa só frase. Ainda assim, a origem da palavra remete à seguinte ideia: “A sensação de se entrar no ofuro [banho de imersão] depois de se acabar o trabalho feito desde o amanhecer até ao pôr-do-sol”. A palavra remete, assim, a uma sensação de bem-estar que tem tanto uma componente física (o prazer de se estar submerso em água quente) como uma componente moral (de se ter cumprido com dedicação determinada tarefa – chamar-lhe-ia um ‘bom cansaço’). (...) [o] bem-estar que advém, tanto de uma sensação de dever cumprido, como da possibilidade de usufruir dos frutos desse trabalho. (...) o prazer que se obtém depois da dedicação à manutenção da comunidade, da paisagem; o prazer de se sentir no corpo a sintonia com o lugar onde se vive, ainda que na forma de cansaço” (Alexandre, 2016:47).

Lamentavelmente, a ética de trabalho de Janas e o seu inerente ritmo frenético, entre outros factores, impossibilitou que entrevistasse os dois residentes. Diversas vezes foram acordadas entrevistas, para serem mais tarde canceladas devido a imprevistos na quinta ou ao cansaço, tanto deles como meu. O meu próprio modo de estar na Ecoaldeia fugia muito, ao olho exterior, à de um pesquisador. Trabalhava na quinta, tal como todos os voluntários, como eles ocupavam-se de seguida das minhas tarefas domésticas e, por fim, também como eles muitas vezes não tinha fulgor mental à noite para conversas muito teóricas ou entrevistas. Além disso, das poucas vezes que me senti rotulado como “pesquisador”, notei que isso era motivo de distanciamento por parte de alguns voluntários, que viam nisso o estabelecimento de uma relação de desigualdade. Desse modo, evitando referências persistentes à minha condição de cariz académico, mas também não a omitindo, a relação com os voluntários pautou-se, genericamente, pelo companheirismo e fraternidade.

Falar de trabalho em Janas resulta forçosamente em falar de tempo. Por um lado, como foi referido, existe uma ambição produtivista da qual resulta que o tempo seja racionado, planeado de maneira instrumental e entendido em base dos objectivos e tarefas programados. Por outro lado, existe também uma relação com a ideia de tempo mais relaxada, com a qual se reconhece e aceita que a realocação dos serviços – especialmente os que advêm do labor manual – implica muitas vezes que estes sejam mais demorados. Por exemplo, é sabido que, à partida, é

muito mais rápido comprar pão do que fazê-lo, mas isso não impedia o Xavier, sempre ocupado, de gastar o seu tempo a fazer pão para consumo caseiro. Além disso, trabalhar ao ritmo e com os processos naturais exige paciência. Farkas (2015:50-51) menciona este segundo modelo de apropriação da noção de tempo, associando-o ao movimento das ecovilas: “eco-villages (...) criticize and reject the attitude of modern consumer societies, and the ‘here and now and immediately’ perception of time. They believe that these things are largely responsible for the exploitation of resources, ecological disaster, and also for what they see to be a social crisis”.

Importa também referir a ideia de Farkas (2015) em relação aos esquemas de percepção do tempo nas ecovilas. Segundo a autora, muitos dos residentes das ecovilas têm origens urbanas e trazem consigo uma concepção de tempo industrial e característica da vida citadina, o que por vezes dificulta a sua adaptação à realidade rural dos projectos, assente numa concepção de tempo agrícola, criando assim algum mal-estar ou frustração. Contudo, a autora explica também que as diferenças entre mundo urbano e mundo rural mais e mais se diluem.

A relação das ecovilas com o seu passado também é um fenómeno interessante de analisar, havendo muitas vezes o “myth of the foundation”, ou seja, uma narrativa construída à volta da glorificação do começo do projecto: “the renouncement of the old life, the inner search and the one for a new place to stay, the formation of the group of founders, the moment of crisis, how social conventions are constructed, etc” (Brombin, 2015:474).

Além da ligação entre tempo e produção, a questão da sazonalidade é central em Janas que, tal como as árvores de folha caduca ou os animais que mudam de pelagem, se adapta e se redefine em cada estação. Revejo plenamente em Janas a ideia de Vale de Pires (2017:137) de que «há várias *Tameras* e não apenas uma. Na verdade, *Tamera* flui em função das estações do ano: no Verão há uma *Tamera* cheia de vitalidade (...) e no Inverno a comunidade “hiberna”». Inclusivamente, a nível paisagístico, a Janas de Inverno e a de Verão pareceram-me quase que dois sítios diferentes.

Por fim, a ideia de trabalho presente em Janas também se articula com uma apropriação particular do conceito de liberdade, que é característica do movimento das ecovilas e divergente em relação ao discurso predominante no ocidente. Existe nas sociedades modernas a ideia de que a liberdade se obtém através de uma fuga das obrigações “naturais”. Assim, normaliza-se a centralização de serviços e a gestão de recursos por parte do estado ou do mercado e desvaloriza-se a necessidade de laços comunitários. Esta fuga da dependência do ambiente circundante, em troca da dependência dos sistemas governativos ou empresas cria, pelo contrário, desconfiança no movimento das ecovilas. Assim sendo, pretende-se inverter a lógica do discurso dos grandes centros urbanos e reiterar a importância da coesão comunitária, da

autonomia, da autogestão, da autosuficiência e da vida pensada à escala local. Apesar do *ethos* anarquista, afirma-se por norma a urgência de criar limites à acção humana, reconhecendo a legítima autoridade dos ritmos da natureza e dos seus processos, em relação aos quais a dependência humana é aceite pacificamente e enquadrada ideologicamente (Farkas, 2017b).

3.6-) Poética do espaço

A ideia do espaço como um campo puramente material, inerte e estático tem sido criticada em antropologia. Procura-se, pelo contrário, evidenciá-lo também como uma rede de interações, um “field of practices” (Turnbull, 1989:61), ou seja, o resultado de “nodes in a matrix of movement” “bound together by the itineraries of their inhabitants (Ingold, 2000c:219). Argumenta-se de igual forma que este não é dado à priori, mas sim fruto do engajamento intersubjectivo das “social practices and communication flows” da teia de vida que o constitui (Farkas, 2016:118). Assim, o espaço pode ser entendido como um campo de sentidos permeável a apropriações emocionais, simbólicas e identitárias (Alexandre, 2016).

A ideia de espaço em Janas articula-se forçosamente com a ideia de ruralidade. Aliás, a Ecoaldeia é um caso exemplar das novas ruralidades emergentes, fenómenos que desafiam o seu entendimento de forma essencialista. As demarcações entre o mundo rural e o urbano tornam-se “menos nítidas y más difusas” (Entrena-Durán, 2012:50). Parte das transformações que o mundo rural tem sofrido nos países modernos assenta num processo de “desagrarización de la actividad productiva e económica”. Assim, esta crescente “pluriactividad” resulta em transformações na relação que as comunidades locais estabelecem com as suas actividades económicas (Entrena-Durán, 2012:50). As possíveis tensões a resultar desta reformulação das actividades laborais adivinham-se no trabalho de Vale de Almeida, que se debruça sobre o trabalho nas pedreiras alentejanas:

“Se bem que não haja desemprego masculino, qualquer carência de mármore ou queda de cotação no mercado, é catastrófica e sê-lo-ia totalmente numa situação de esgotamento: já não há trabalho na terra e nas pedreiras não se aprende um ofício utilizável noutra actividade produtiva. Como dizia um informante: «Eu ainda aprendi a pegar num arado. Mas a maioria não sabe fazer mais nada [do que trabalhar nas pedreiras]»” (2000:169).

A localização da Ecoaldeia é de certa forma semirural, uma vez que se localiza a meia hora de carro de Lisboa, mesmo estando sediada numa vila com tradição e presente ligados à

agricultura, na qual é ao mesmo tempo notório o processo de terciarização dos serviços. Esta dimensão intermédia entre um centro urbano e a ruralidade parece-me interessar ao projecto, já que pode explorar a sua dimensão rústica, ao mesmo tempo que é acessível a um vasto número de pessoas. É este um dos factores que explicam a adesão que tem o centro de educação não formal. Importa também reiterar que, como já foi abordado no texto, não existe em Janas uma vivência rural em “que se manifiestan visiones místico-religiosas de lo ecológico”, apesar de haver, sim, discursos que vinquem a “dialéctica de interdependencia e interinfluencia” para com a natureza (Entrena-Durán, 2012:53).

Quis no meu trabalho de campo replicar estas abordagens que enfatizam o dinamismo e a dimensão social primeiro do espaço e da ruralidade para, deste modo, buscar uma visão sensível do que foi “fenomenologia colectiva” do espaço em Janas. Seguem agora algumas interpretações desta vivência, sempre subjectivas.

Um dos espaços da Ecoaldeia no qual revejo maior carga simbólica é uma casa que ajudei a construir. Este edifício de respeitáveis proporções, na sua génese, estava pensado como um abrigo para um parque de estacionamento, mas passou, depois, a ser idealizado como uma futura casa de voluntários. Quando cheguei a Janas, o processo da sua construção já decorria e, da mesma forma, quando deixei Janas pela última vez, ainda não estava concluído.

A importância daquela casa deve-se ao facto de representar para a expressão máxima do sentimento de liberdade, autonomia e empoderamento que se vive em Janas. Em nenhuma situação foi a máxima “faz-por-ti-mesmo” experienciada de forma tão vívida e sensual. A oportunidade de me focar no mesmo projecto, com as mesmas pessoas - eram principalmente dois voluntários e o Xavier a construir a casa - dava uma sensação de estabilidade e continuidade que, na azáfama da quinta e dos vai-e-vem dos voluntários, era muito desejada. Além disso, na perspectiva dos voluntários - muitos sem qualquer tipo de experiência na área da construção - a própria ideia, vivida colectivamente de que se estava a construir, e com relativa liberdade, uma casa do zero, tornada evidente o quanto a nossa experiência em Janas era dificilmente replicável noutra e lado e o quanto fugia completamente ao que era para nós normal. Obviamente, foram vários os momentos de tensão, nervosismo e insegurança. De qualquer forma, guardo encarecidamente memórias de uns pores-do-sol que alumiam com um tom rubro as paisagens circundantes, típicas da região saloia, vividos com companheiros de construção em cima das vigas de madeira do que viria a ser um tecto.

Outro local repleto de associações e simbolismos é o da lareira da casa principal, especialmente de tiver em conta a estadia de Dezembro. O seu bafo quente e sedutor convidava, à experiência colectiva do “Jon’nobi” - o “bom cansaço” (Alexandre, 2016). Junta-se a isto

umas poltronas confortáveis, a sua disposição que obrigava à proximidade, a partilha de um bom vinho e a simplicidade das conversas de um grupo fatigado e facilmente se percebe a atmosfera acolhedora e relaxante associada ao local. Era também, por vezes durante vários dias, o único sítio em que se podia falar com o mesmo grupo de pessoas, durante várias horas, e de forma estática. Assim, facilmente se reconhecia neste espaço uma atmosfera de convívio e de cumplicidade. Era, no fundo, o sítio em que as pessoas se conheciam e se desenvolviam relações de amizade e intimidade.

Existem muitos outros locais que pareciam dotados de um imaginário particular; o restaurante, que representava, por um lado, stress e conflitos e, por outro, uma ponte com a comunidade local de Janas e o aliviar de um sentimento de clausura vivido na quinta; o curral dos porcos, que imaginava muitas vezes em devaneios como uma fronteira ontológica entre o que era o espaço do ser humano e o do “ser carne”, sendo também curioso que interagíssemos sempre com os porcos do lado oposto do portão, como se passava por exemplo por exemplo com a égua; e, por fim, a casa da Susana e do Xavier, cujo afastamento da saída da quinta era material e simbólico, em oposição à residência dos voluntários.

No entanto, o espaço que reconhecia mais evidentemente como um campo de sentidos, simbologias e questões identitárias era a cozinha. Esta era, obviamente, associada ao momento das refeições, que era bastante ritualizado em Janas. Como ilustração desta ideia, Brombin fala no seu texto sobre a importância da comensalidade nas ecovilas:

«In the case of ecovillages, the moments of the production and consumption of food are crucial because an ethics and aesthetics are set around the concept of self-production and self-sufficiency. This serves to distinguish good food from bad food, and becomes a true marker of a green identity. (...) ‘Good Food’ is also synonymous with an idea of agricultural labor as a tool for personal growth, a creative activity that allows you to develop individual aptitudes and inclinations. (...) The search for physical proximity can be found in the rituals with which the consumption of meals is organized. Meal times are generally fixed, and at bell or gong sound, all the community members and guests gather to share food. The established practice of eating together and creating a moment of sociality around the table is a habit that contrasts with one of the main characteristics ascribed to contemporary eating habits, (...) ‘food nomadism’» (2015:472).

Quem fizesse parte da equipa de almoço num dia de trabalho podia interromper as suas tarefas relativamente cedo – dez e meia, onze horas -, para preparar a refeição. Por norma, a preparação do almoço era uma actividade muito mais relaxada e menos exigente fisicamente do que a que se estaria a fazer lá fora, na quinta. Além disso, permitia outras regalias como ouvir-se música

enquanto se trabalhava – o que resultava na partilha de músicas por parte dos membros da equipa da cozinha, criando assim interacções incomuns na Ecoaldeia. A própria recolha dos ingredientes resultava, muitas vezes, em agradáveis passeios pelas hortas, onde se colhiam vegetais escolhidos ao acaso. Nesse sentido, a actividade da cozinha era muitas vezes associada a um estado de calma. Para esse sentimento contribui também o facto de que durante a confecção dos almoços a casa estava por norma vazia ou perto disso. Esta falta de vigilância, aliada ao facto de se criar muitas vezes na preparação da refeição uma atmosfera de companheirismo e intimidade, criava um espaço seguro no qual, contrariamente à norma, se podia criticar o projecto ou certa pessoa – enfim, fofocar.

Contudo, a simbologia mais importante da cozinha é que esta era por norma o espaço no qual o voluntário era mais responsabilizado: ele e a sua equipa é que decidiam o que fazer, como fazer e, contrariamente às comuns tarefas da quinta, tinham de tomar decisões, através de actos de maior ou menor negociação, imposição ou consenso. Há que perceber que cozinhar para vinte ou trintas pessoas não é tarefa fácil, pelo que a falta de diálogo construtivo ou o mau planeamento da confecção podia tornar o que por norma era prazeroso num dos momentos mais stressantes da experiência de voluntariado.

Além disso, a possibilidade de cozinhar era também a possibilidade de se ter um momento de expressão criativa, afectuosa e até identitária e cultural. Mais uma vez, Brombin resume com mestria estas ideias:

“The kitchen often is the first space in which guests are actively interacting, it is the space in which one can start to experience the community life. In the kitchen, guests have the opportunity to come into contact with the food produced in the ecovillage and receive information about it. On the table, at the time of food sharing, the first form of reciprocity between members and guests takes place, in fact, the ecovillage products are offered to visitors, who in turn, transform them in the kitchen into a shared object on which impress their own personal history through the specific way in which food is cooked, blended and served at the table” (2015:474).

É particularmente significativo que um voluntário recém-chegado possa ver a sua subjectividade reconhecida por todo um grupo novo com a simples pergunta “quem cozinhou isto?”. A “hermenêutica do espaço” aqui descrita, inerentemente subjectiva, parece-me dotada de cariz informativo no sentido em que desvenda modelos de organização, práticas e sentidos.

3.7-) Imaginário identitário

Como deve ser evidente por esta altura, algum do imaginário que serve de inspiração e construção de identidade dentro do movimento das ecovilas não é bem recebido em Janas, como espiritualidades orientais, o movimento hippie e new age, a ideia da Mãe Natureza como *pachamama* ternurenta e protectora, a cultura do *self*, etc (Dawson, 2006). Parece-me então que o projecto procura outras influências. Apesar das mencionadas divergências, o movimento das ecovilas e Janas têm claramente uma fonte de inspiração comum:

«In the Hungarian ecovillage movement (...) [there is an attachment with] the traditional peasant way of life, regarded both the guardian of both the ancient Hungarian culture and local nature. (...) Simpson and Filip note: 'the peasant is an incarnation of the "noble savage" who is "simple" in the very best of senses: self-sufficient, unpretentious, trustworthy, guideless, and above all, completely authentic' (2013:29)» (Farkas, 2018:143).

A diferença, contudo, é que estas apropriações das culturas campesinas do passado, como acontece também, embora de maneira diferente, com a cultura aborígine australiana, a cultura celta ou a cultura ameríndia (Partridge, 2005), dão-se em Janas num modelo que exclui, pelo menos a nível de discurso, a influência religioso-espiritual.

Esta busca por “territórios e populações imaginários” (Baptista, 1999:2) – diria antes imaginados –, trilha-se invariavelmente em Janas ao encontro da cultura saloia. As referências mais imediatas são a alusão visual à figura do saloio nos produtos da marca de Janas – enquadrados na crescente moda de mercantilização de produtos “salaios”, associados à autenticidade e à rusticidade (Baptista, 1999) - e a descrição da casa principal de Janas no seu site: “No centro da Ecoaldeia de Janas está a Quinta do Luzio conhecida pela sua casa típica da região saloia e que preserva a estética e arquitectura destas localidades. A pedra, a madeira, a cal e todos os pormenores de antiquaria são alguns exemplos do legado de quem a construiu”²⁸.

As próprias descrições das paisagens-tipo da região saloia, da qual Janas faz parte, são uma aproximação fiel à realidade vivida nos arredores da Ecoaldeia:

“O caminhante menos avisado, saindo desses circuitos automóveis, por caminhos antigos e veredas incertas, é surpreendido, nesse mesmo interior, pela existência de casais e pequenos aglomerados ainda de carácter rural; por campos, cuja geometria é rigorosamente marcada pelos alinhamentos de muros de pedra seca a perder de vista, lavrados ou de sementeiras a despontar; pequenos rebanhos

²⁸ <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/visita/>

ainda pontuam as pastagens e as galinhas debicam nos pátios; velhotes apanham sol nas soleiras de portas e algumas casas ostentam uma caiação recente alegremente bordejada de azul. (...) De vez em quando, há que dar passagem a um tractor, mas percebe-se que o abandono dos campos brevemente será definitivo” (Anastácio, 2008:61).

A figura do saloio – “moiro de trabalho” (Baptista, 1999:5) - sempre foi associada à agricultura, criação de gado, autossuficiência e simplicidade (Baptista, 1999; Machado, 2000; Anastácio, 2008). A sua caracterização é constituída em base da sua demarcação tanto das gentes de Lisboa como das do Norte, justificada por um passado mouro:

“Quando Afonso Henriques tomou posse de Lisboa, consentiu-se ao mouro que refluísse para os subúrbios da cidade, e ele aí se estabeleceu, entregue ao cultivo das hortas, com a água a escorrer da nora generosa. É desta população consentida, mourisca e subalterna, que deriva o mais da gente que habita os contornos de Lisboa – o saloio de tez morena, pele tisonada, olhos e cabelos negros ou castanhos, membros secos, tipo sem finuras de raça e beleza plástica de linhas, tão afastada da gente bela e robusta do Norte, como o berbere dum dos melhores rebentos da gente circassiana” (Proença, 1924: 464).

A descrição do saloio “provinciano” e de “poucas maneiras” (Machado, 2000:3), na sua “condição mais que periférica, desafortunada” (Baptista, 1999:3), especialmente por parte das elites urbanas e aristocráticas, como é também visível nesta passagem, tendia a adoptar um discurso pejorativo e racista: “Psicologicamente, caracteriza-o (o saloio) o espírito de rotina, a curteza de vistas, a avareza levada à sordidez, e essa sistemática atitude de desconfiança que, sob o nome de esperteza saloia, tomou foros de proverbial, e foi filão aproveitado por muita veia cómica nos teatros de Lisboa” (Proença, 1924:464, em Baptista, 1999). E ainda:

“O seu horror à árvore, tão rácico, não pouco tem contribuído pra despoetizar grandes zonas de terra em que se fixou, dando a certos retalhos arrabaldinos esse aspecto escaldado, marroquino e carrancudo, que tanto confrange o homem do Norte, afeito às prodigalidades duma natureza luxuriante (...) Mudou tão pouco este berbere da Ibéria, que ainda hoje é às hortas que ele dá os esmeros da cultura” (Proença, 1924:464, em Baptista, 1999).

Noutras vezes, o discurso pode ser mais paternalista:

“Fatalista, sim. Como um árabe manhoso, por defesa. Desconfiado, pelo muito que, desde séculos o têm explorado, roubado, maltratado. É a desconfiança da vítima diante do carrasco. É a habitual

desconfiança de todos aqueles que vivem á mercê do assalto, da emboscada, da verdadeira, da autêntica velhacaria dos outros, que lhes chamam a ele velhaco” (Freire, 1948:243, em Baptista, 1999).

Parece-me relevante que esta tensão e demarcação entre cultura saloia e urbana, “eticamente sustentada” (Baptista, 1999:4), seja agora reapropriada por Janas, materializada no dualismo entre a simbologia de uma vivência neorreal e, por outro lado, de uma cidadina. Esse dualismo informa e reproduz um outro, profundamente central na identidade do projecto: a preferência da cultura tradicional em detrimento da chamada cultura alternativa – que é entendida como individualista, burguesa, boémia e relaxada, pouco fiável e pouco dada ao trabalho. Isto parece-me visível, por exemplo, no facto de o Xavier se referir a si mesmo como “carpinteiro”, e não como “permacultor”. Recordo-me igualmente de ele mencionar que para se aprender a tratar de pessegueiros há que recorrer à sabedoria dos velhos na região, e não aos preceitos da permacultura. A própria preferência do termo “ecoaldeia” ao termo “ecovila” é provavelmente também um sintoma desta busca de um imaginário rústico. Além disso, o Xavier parecia lidar com os agricultores mais velhos da região com um profundo e incomum respeito e reverência. Imagino que concordasse também veementemente com a ideia presente nesta confissão que Vale de Almeida (2000:163) recolheu durante o seu trabalho de campo no Alentejo: “Se o senhor olhar para uma pedra, vê tanto como eu se olhar para a sua escrita. A gente olha para a pedra como o senhor para a sua escrita”.

Neste sentido, torna-se relevante que os residentes de Janas tenham o hábito de estar presente nas festas populares de São Mamede, à volta de uma capela de origens muçulmanas²⁹. Os próprios menus do restaurante da cooperativa, embora com muitas excepções, inspiram-se claramente na dieta tradicional da região. A publicidade no facebook de um prato do restaurante mencionava que este era feito “com recurso a ingredientes endógenos como a bolota! E um exemplo vivo de aprendizagem com os anciãos na preservação da dieta mediterrânica como farol da preservação do ecossistema que lhe empresta o nome” (2019).

Importa de igual modo referir que esta valorização da cultura saloia em Janas não é de forma alguma um fenómeno isolado. Incorpora-se numa atenção, valorização e fetichização crescentes e generalizadas, que partem também dos municípios das regiões em questão. O elogio da identidade e tradição saloia por parte dos municípios dá-se a par de uma renovada narrativa que visa reinventar o imaginário associado ao “mito saloio”, tornando o “discurso desqualificador” obsoleto. Existe também uma lógica de “museificação”, aliada a um elogio

²⁹ <https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/janas/>

das características associadas á essência saloia: “bons ares”, “boa comida” e “boa gente” (Baptista, 1999: 6-8).

A aproximação de Janas à cultura saloia não se dá somente por rever nos dois um gosto pelo conhecimento da terra, pela vivência prática e comunitária e pela autossuficiência. Há uma clara reverência ao “trabalho difícil e moroso” e aos “sacrifícios do passado” (Machado, 2000:13), de uma gente idealizada como íntegra, genuína e fiel, com uma simplicidade popular antagónica das lógicas citadinas de erosão comunitária aplicadas pelos poderes instituídos: “os lugares saloios constituir-se-iam como bastiões a defender, resistindo à avalanche edificadora e garantindo essa mais-valia de consistirem nos primeiros sítios que, apesar de admitidos numa lógica global de metrópole, estão libertos das amarras do betão e das tensões urbanas” (Baptista, 1999:9).

3.8-) Questões ontológicas

Como já foi antes abordado, Janas demarca-se de visões anti ciência e de ciências alternativas. A crença na ciência como, primeiro, instrumento imparcial e, segundo, ferramenta de descoberta da verdade permeia muito do discurso do projecto. Dá-se assim uma desvalorização da fenomenologia e da hermenêutica enquanto vias de conhecimento, consideradas de um subjectivismo que turva o entendimento objectivo do mundo. Decorre desta visão que as chamadas ciências “duras” contenham uma explicação do mundo, inacessível às humanidades, que careceriam de método científico. Deste modo, dentro do dualismo “humanist-constructivism and naturalist-realism” (Peterson, 2010:96), Janas pende claramente para o segundo. O contraste com as posições antipositivistas, comuns na antropologia, são evidentes:

“(...) the scientist, like everyone else, is a being-in-the-world, and scientific practice, as any other skilled activity, draws unselfconsciously upon the available. Thus even science, however detached and theoretical it may be, takes place against a background of involved activity. The total disengagement of the subject from the world, from which Cartesianism charts a process of building up from the occurrent to the available, is therefore a pure fiction which can only be reached by extrapolating to the point of absurdity a progressive reduction from the available to the occurrent” (Ingold, 2000f:169).

Esta militante defesa da ciência, presente na Ecoaldeia, alicerça-se num dualismo distinto, o razão-emoção, ou talvez mente-corpo, e na apologia do que Damásio chama de “razão nobre”, ou seja, permitir que “a lógica formal” nos conduza “à melhor solução”. Um “aspecto

importante da concepção racionalista” da razão nobre é então a ideia de que “para alcançar os melhores resultados, as emoções têm de ficar *de fora*” (2011:227-228). Isto porque “o processo racional não deve ser prejudicado pela paixão”. Também esta ideia é desafiada por alguns antropólogos: “as emoções não são coisas opostas ao pensamento, mas (...) pensamentos incorporados”, sendo necessário “contextualizar o discurso das emoções” (Vale de Almeida, 2000:220). Damásio defende também que as emoções não só não são um compartimento à parte do processo racional, como o informam continuamente através de processos inconscientes e instantâneos. Além disso, a distinção corpo-mente é para o autor uma abstração da realidade:

“O seu cérebro detectou uma ameaça, a pessoa que o está a seguir, e iniciou várias e complicadas cadeias de reacções bioquímicas e neurais. (...) Ninguém conseguirá estabelecer uma nítida distinção entre o que se está a passar no cérebro e o que se está a passar no corpo (...). O protagonista deste episódio é *um todo*. De facto, é uma construção mental muito real a que chamo um eu (*self*), e baseia-se nas actividades que se desenrolam na totalidade do organismo, ou seja, no corpo e no cérebro” (2011:291).

Deste racionalismo epistemológico de Janas resulta também uma visão materialista do mundo, no qual “the universe and everything in it is composed of and governed by natural forces (atoms, subatomic particles, relativity, natural selection, quantum theory, electromagnetism, etc)” (Snyder, 2017:60), em sintonia com algumas posições neo-darwinianas e anti teleológicas. Assim, o mundo é entendido numa perspectiva naturalista “where nothing happens without a reason or a cause, whether originating in God (...) or immanent to the fabric of the world” (Descola, 1996:88) – dando-se na Ecoaldeia o segundo caso. Pode-se de igual forma, pelo menos em relação a algumas situações, associar Janas à ideia de “conservative naturalism”, na medida em que procura “expand the domain of what is accepted as biological or natural and therefore inalterable, at the expense of what might otherwise be thought of as social and therefore subject to human alteration” (Peterson, 2010:92, sobre Plumwood, 2001). Desta forma, o *design* da permacultura é entendido como um sistema inteligente que usa e conduz simbioses (naturalizadas) e energias, incluindo os animais, movidos por forças naturais. Mais uma vez, encontra-se no trabalho de Ingold uma visão crítica desta posição, enfatizando, pelo contrário, a dimensão inerentemente relacional do estar-no-mundo dos organismos:

“But if the underlying architecture of the organism were thus pre-specified, then its lifehistory could be nothing more than the realisation or ‘writing out’ of a programme of construction, under given environmental conditions. Life, in short, would be purely consequential, an effect of the injection of prior

form into material substance. (...) Organic life, as I envisage it, is active rather than reactive, the creative unfolding of an entire field of relations within which beings emerge and take on the particular forms they do, each in relation to the others. (...) Every being, as it is caught up in the process and carries it forward, arises as a singular centre of awareness and agency” (2000f:19).

Ingold entende então que os seres vivos são “organism-persons”, “grounded in the direct, mutually attentive involvement of self and other in shared contexts of experience, prior to it’s representation in terms of received conceptual schemata” (Ingold, 2000e:47) – uma posição vincadamente contra a dicotomia cartesiana e desafiadora da lógica naturalista.

No discurso da Ecoaldeia dá-se então amiúde uma aniquilação da dicotomia natureza-cultura, na medida em que o universo do “cultural” é transposto para o universo do “natural”. É uma perspectiva que mostra simpatias com uma posição biologicamente determinista: o próprio Xavier me confessou que, a seu ver, uma mulher só se cumpria biologicamente depois de ter filhos. Dá-se em paralelo uma “animalização” do ser humano, visto como sem arbítrio, servil em relação às mecânicas da sua genética, agindo inconscientemente em prol da sua sobrevivência e da sua espécie.

Ingold menciona no seu trabalho (Ingold, 2000d) a ambivalência com que a figura do caçador-recolector é muitas vezes recebida no ocidente. Por um lado, é associado pela lógica da microeconomia à razão e à cultura, no sentido em que a sua acção representa a capacidade do ser humano de ajuizar e, no que toca aos mais jovens, a capacidade de serem aculturados. Por outro lado, a perspectiva da ecologia evolutiva remete o caçador-recolector para a categoria de natureza, no sentido em que o seu saber, as suas capacidades e a sua destreza são vistos como meros resultados da afinação de vários séculos de selecção natural num determinado ambiente. É exactamente esta tensão entre a associação de algo, por um lado, à categoria de “natural”, e, por outro, à categoria de “cultural” que vejo em Janas, ou, mais especificamente, no discurso do Xavier. O que gosto de chamar de “paradoxo de Janas” é, no fundo, o facto de ao ser humano ser, por um lado, reconhecida capacidade analítica, enquanto que, por outro, se dá um processo no qual ele é remetido para a ordem do naturalmente mecânico.

É preciso reforçar que estas ideias foram obtidas na minha pesquisa a nível conversacional, conversas essas que, mesmo tendo valor informativo, por vezes têm um cariz vincadamente performativo e sofrem de exagero ou implicam provocação. Não quer dizer que se materializem e que se coadunem com as práticas. Nas palavras de Nelson (2005:274): «A person who is a thoroughly detached reductionist at work will be thoroughly emotionally attached to her three-year-old child. The romantic poet is glad that the person who works on his car pays attention to

newtonian mechanics. The christian will feel that god works in spiritual ways, and not pay too much attention to the part of her creed that says “I believe in the resurrection of the body». Aliás, estas ideias chocam com várias outras narrativas no projecto, como a sua visão sobre tradição, a mudança de comportamentos, a aprendizagem e a ciência. No entanto, como mostra Lamek (2015), o ser humano age no quotidiano através de uma amálgama de ideias e práticas incoerentes e contrárias umas às outras.

Esta visão naturalista informa o discurso ético do projecto. O Xavier advogava uma vez, nas suas palavras, um “*cold humanism*”: a procura pelo bem colectivo da espécie, de maneira “fria” e factual, relativizando o sofrimento individual. Esta ideia estabelece pontos de diálogo com lógicas neomalthusianas e no qual, por exemplo, o canibalismo era relativizado. Este segundo ponto é interessante porque é sintomático do processo de objectificação e naturalização do ser humano (Fausto, 2007). Contudo, curiosamente, a crítica à repressão racial, de género e de classe também tinha muito espaço no discurso de Janas. Viver em Janas é então estar em contacto com a aguerrida defesa simultânea de valores associados ao pré-modernismo e, por outro lado, ao modernismo.

Conclusão

A aproximação de Janas ao movimento das ecovilas justifica-se através de diversos factores: o nome do projecto; o facto de estar inserida na Global Ecovillage Network; a procura por centros de pesquisa que inviabilizem a criação de assentamentos ecológicos; o discurso assente na reconexão com a tradição e com os saberes manuais e as “leis naturais”; a crítica aos processos de descontextualização da globalização e da massificação da indústria; a luta por uma maior resiliência e empoderamento local; a crítica à fragmentação dos saberes; a desconfiança em relação à capacidade de incutir mudança estrutural por parte das instituições formais; o uso de técnicas da permacultura; o seu empreendedorismo social e cooperativista, etc. No entanto, como se tornou patente ao longo deste trabalho, dum estudo comparativo entre a Ecoaldeia de Janas e o movimento das ecovilas – pelo menos tendo em conta como este último é descrito na bibliografia comum -, também resulta forçosamente uma narrativa de divergência.

O imaginário de Janas rejeita a herança da contra-cultura dos anos 60 e 70 e aproxima-a da cultura saloia local, associada a ideais de autossuficiência, autenticidade e simplicidade, numa clara oposição à cultura alternativa, ou, pelo menos, New Age, vista como antagónica de uma cultura de trabalho e de uma análise engajada e crítica da sociedade. Assim, a dimensão espiritual, a nível de discurso, é claramente rejeitada na Ecoaldeia. Pelo contrário, advoga-se uma lógica positivista e naturalista que desdenha outras formas de saber, tidas como subjectivas e, assim, incapazes de prover conhecimento. Além disso, o rótulo de comunidade intencional ou “permacultural” é taxativamente rejeitado pelo projecto.

A nível de organização social, a estrutura de poder é “hierarchical” e não “heterarchical”, modelo organizacional associado às ecovilas (Greenberg, 2013:244). Por outro lado, Janas com a sua política de voluntariado grátis e desburocratizado, tem um acesso mais inclusivo do que as grandes ecovilas. Existe também uma clara demarcação da “permacultura social” e do discurso de busca de um “carpe diem rural” hedónico e relaxante. Paralelamente, também não tem voz a apologia da expressão artística e recreativa, coesão grupal e vivência espiritual em Janas. Pelo contrário, são enaltecidos ideais de trabalho e sacrifício. Ademais, no seu discurso ético, no que considero ser a divergência mais significativa, Janas não se enquadra no paradigma biocêntrico/ecocêntrico das ecovilas, apologista da ideia de valor intrínseco, havendo, pelo contrário, afinidades com posições antropocêntricas, pragmáticas e niilistas. A própria associação do projecto com a Global Ecovillage Network, instituição com a qual não simpatizam, demonstra esse mesmo pragmatismo.

Reconhece-se também o interesse e o poder informativo de Janas, por se tratar de um caso de sucesso e de veloz crescimento físico, numa época em que a criação de ecovilas, ou projectos similares, encontra bastantes resistências.

Decorre também deste trabalho a crítica de leituras românticas, essencialistas e “exotizantes” da realidade das ecovilas. Como qualquer fenómeno social, estas estão localizadas num contexto particular histórico e sociocultural, susceptível às subjectividades dos seus membros. As causas ambientais sofreram um processo de “mainstreamização”, sendo agora abrangidas por diferentes grupos sociais. É normal, assim, que conceitos como o de ecovila sejam mais e mais apropriados de forma heterodoxa em relação à sua génese e revestidos de novos sentidos, podendo sofrer processos de abastardamento ou apropriações económica e politicamente motivadas. Torna-se, assim, fulcral olhar e pensar os novos projectos que emergem e as mutações que trazem consigo.

Em relação à pergunta se, devido às divergências, se pode considerar a Ecoaldeia de Janas uma ecovila, tenho duas possíveis respostas. Por um lado, pela cosmologia por vezes incomunicável com o movimento das ecovilas, pode-se assumir que a categoria de projecto que visa ser uma ecovila não é congruente com Janas (poderá a apropriação do termo “Ecoaldeia” ter sido mais uma apropriação pragmática?). Por outro lado, pode-se, numa posição mais flexível, reconhecer o fundo comum que une os dois universos e reconhecer a legitimidade de diferentes apropriações do termo que, no fundo, têm uma imensidão de objectivos em comum. Prefiro a inclusividade da segunda resposta, consciente que pode resultar dela a necessidade de criar subcategorias (um pouco como já acontece no movimento com a distinção entre comunidades intencionais e tradicionais).

Por fim, faço também a apologia de que se dê maior atenção às “pequenas comunidades”, por vezes “familiares” (Vale Pires, 2017:5), que vão surgindo e que, de uma maneira ou outra, dialogam com a ideia de ecovila. A pesquisa sobre o movimento pode beneficiar bastante se esta permitir um contágio epistemológico do *ethos* de relocalização das ecovilas – o “small is beautiful” – (Schumacher, 1975) -, e passar a olhar não só para as grandes ecovilas tradicionalmente estudadas e institucionalmente centrais no Global Ecovillage Network, mas também para todo o mosaico de pequenas iniciativas dispersas por todo o lado. No caso de Portugal, por exemplo, a noção tradicional de ecovila só reconheceria Tamera como caso sério, enquanto que casos como os que menciono existem, pelo menos, às dezenas. Continuando a ignorar esta rede de actividades, há todo um universo - um ecossistema – de cosmologias e resistências que se deixa por desvendar.

Bibliografia

Abram, David (1996), *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, Nova Iorque, Vintage Books.

Aistara, Guntra A. (2009), “Maps from Space: Latvian Organic Farmers Negotiate Their Place in the European Union”, *Sociologia Ruralis*, 49 (2), 132-150.

Aistara, Guntra A. (2013), “Weeds or Wisdom? Permaculture in the Eye of the Beholder on Latvian Eco-Health Farms”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 113-129.

Alexander, Steven M. e Baylor Johnson (2013), “The Adirondack Semester: An Integrated Approach to Cultivating Bioregional Knowledge and Consciousness”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 76-91.

Alexandre, Ricardo Filipe dos Santos (2016), *Ser e Paisagem: uma investigação ontológica numa comunidade rural japonesa*, Tese de Mestrado em Antropologia, Lisboa, ISCTE.

Anastácio, Maria Amélia Cabrita (2008), *Território e Identidade: Aspectos morfológicos da construção do território e a Identidade Cultural Saloia no concelho de Cascais*, Lisboa, ISCTE.

Andreas, Marcus (2013), *Must Utopia be an island? Positioning an ecovillage within its region*, 11th conference of the International Communal Studies Association, Volume: Social Sciences Directory, 2 (4), 9-18.

Baker, Ted (2013), “Ecovillages and Capitalism: Creating Sustainable Communities within an Unsustainable Context”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 285-300.

Balée, William (2006), “The Research Program of Historical Ecology”, *Annual Reviews in Anthropology*, 35, 75-98.

Baptista, Luís Vicente (1999), “Território e cultura saloia: a construção de (uma) identidade local?”, *Observatório das Actividades Culturais*, 6, 11-16.

Barnosky, Anthony D. (2009), *Heatstroke: Nature in an age of global warming*, Washington, DC, Shearwater/Island Press.

Besthorn, Fred H. (2002), “Radical Environmentalism and the Ecological Self”, *Journal of Progressive Human Services*, 13 (1), 53-72.

Brombin, Alice (2015), “Faces of sustainability in Italian ecovillage: food as ‘contact zone’”, *International Journal of Consumer Studies*, 39, 468-477.

Bryman, Alan (2012), *Social Research Methods*, Oxford, Oxford University Press.

Boudinot, F. Garrett e Todd LeVasseur (2013), “Grow the Scorched Ground Green: Values and Ethics in the Transition Movement”, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10 (3), 379-404.

Bourdieu, Pierre (2009), *O senso prático*, Petrópolis, RJ, Vozes.

Boyer, Robert (2016), “Achieving one-planet living through transitions in social practice: a case study of Dancing Rabbit Ecovillage”, *Sustainability: Science, Practice, and Policy*, 12 (1).

Burke, Brian J. e Beatriz Arjona (2013), “Creating Alternative Political Ecologies through the Construction of Ecovillages and Ecovillagers in Colombia”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 235-250.

Callicott J. Baird (1999), *Beyond the land ethic: More essays in environmental philosophy*, Albany, Nova Iorque, SUNY Press.

Campbell, Brian C. (2013), “Growing an Oak: An Ethnography of Ozark Bioregionalism”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 58-75.

Campbell, Ian J. (2018), “Animal Welfare and Environmental Ethics: It’s Complicated”, *Ethics and the Environment*, 23 (10), 49-69.

Carvalho, Magda Costa (2015), *Para a defesa de uma ética ambiental antropocentrada*, Universidade dos Açores, Portugal.

Chitewere, Tendai e Dorceta E. Taylor (2010), "Sustainable living and community building in Ecovillage at Ithaca", *Environment and Social Justice*, 18, 141-176.

Chuck, Chelsea, Samantha A. Fernandes e Lauri L. Hyes (2016), “Awakening to the politics of food: Politicized diet as social identity”, *Appetite*, 107, 425-436.

Crutzen, Paul e Eugene Stoermer (2000), “The Anthropocene”, *IGBP Newsletter*, 41, 17-18.

Code, Murray (2014), “How Right Was Samuel Butler About Evolution? Part II: Why Evolution is Really a Problem for the Humanities”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 10 (2).

Comaroff, Jean e John Comaroff (2001), “Naturalizando a nação: estrangeiros, apocalipse e o Estado pós-colonial”, *Horizontes Antropológicos*, 7 (15), 57-106.

Cunha, Ana Cristina Reis (2017), “Tempos de barbárie: da necessidade de uma nova ética ambiental”, *Griot: Revista de Filosofia*, 16 (2), 67-80.

Cunha, Eduardo (2010), “A Sustentabilidade em Ecovilas: Desafios, Propostas e o Caso da Ecoovila 1 – ARCOO”, *RGSA – Revista de Gestão Social e Ambiental*, 4 (1), 113-126.

Cuomo, Chris (1998), *Feminism and Ecological Communities*, Londres, Routledge.

Damásio, António (2011), *O Erro de Descartes*, Lisboa, Círculo de Leitores.

D’Argemir (1995), *Trabajo, género, cultura: La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*, Barcelona, Icaria.

Dawson, Catherine (2002), *Practical Research Methods: A user-friendly guide to mastering research techniques and projects*, Oxford, How To Books.

Dawson, Jonathan (2006). *Ecovillages: New Frontiers for Sustainability*, Foxhole, Dartington, Totnes, Green Books.

Dawson, Jonathan (2013), “From Islands to Networks: The History and Future of the Ecovillage Movement”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn\ Books, 217-234.

Descola, Philippe (1996), “Constructing natures: symbolic ecology and social practice”, em Philippe Descola e Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society: Anthropological perspectives*, Londres, Routledge, 82-102.

Dewey, John (1927), *The public and its problems*, em *John Dewey: The later works, 1925-1953*, Volume 22, Jo Ann Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

Dewey, John (1932), “Ethics”, em *John Dewey: The later works, 1925-1953*, Volume 7, Jo Ann Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

Dewey, John (1939), “Creative democracy – the task before us”, em *John Dewey: The later works, 1925-1953*, Volume 14, Jo Ann Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

Dias, Maria Accioly e Carlos Frederico B. Loureiro (2019), “Uma abordagem sistêmica da sustentabilidade – A interconexão de suas dimensões nas práticas das ecovilas”, *Ambiente & Sociedade*, Vol. 22.

Dias, Maria Accioly, Carlos Frederico B. Loureiro, Leandro Chevitarese e Cecília de Mello e Souza (2017), “Os sentidos e a relevância das ecovilas na construção de alternativas societárias sustentáveis”, *Ambiente & Sociedade*, 20 (2), 81-98.

Dregger, Leila (2010) *Tamera: Um Modelo para o Futuro*, Verlag Meiga, Belgig.

Duhm, Dieter (2007), “The sacred matrix: from the matrix of violence to the matrix of life, the foundation for a new civilization”, *Sem lugar de publicação*, Verlag Meiga.

Duhm, Dieter (2012), *Beyond 2012: the birth of a new humanity? What is the shift of consciousness?*, Verlag Meiga. Disponível online em: https://www.verlag-meiga.org/wp-content/uploads/oldfiles/Beyond_2012_e.pdf.

Dzwonkowska, Dominika (2018), “Is Environmental Virtue Ethics Anthropocentric?”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31, 723–738.

Eckersley, Robyn (2002), “Environmental pragmatism, ecocentrism, and deliberative democracy: Between problem-solving and fundamental critique”, em *Democracy and the claims of nature: Critical perspectives for a new century*, Ben A. Minteer e Bob Pepperman Taylor (eds.), pp. 49-69, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield.

Entrena-Durán, Francisco (2012), La ruralidad en España: de la mitificación conservadora al neorruralismo, *Cuadernos de desarrollo rural*, 9 (69), 39-65.

Esposito, Roberto (2009), “Community and Nihilism”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 5 (1), 24-36.

Esteves, Ana Margarida (2016), “Radical Environmentalism and ‘Commoning’: Synergies Between Ecosystem Regeneration and Social Governance at Tamera Ecovillage, Portugal”, *Antipode*.

Esteves, Ana Margarida (2017), “‘Commoning’ at the borderland: ecovillage development, socio-economic segregation and institutional mediation in southwestern Alentejo, Portugal”, *Journal of Political Ecology*, 24 (1), 968-991.

Fadae, Simin (2016), “Post-contentious politics and Iran’s first ecovillage”, *Local Environment*, 21 (11), 1305-1316.

Faria, Catia e Eze Paez (2019), “It’s Splitsville: Why Animal Ethics and Environmental Ethics

Are Incompatible”, *American Behavioral Scientist*, 63 (8), 1047-1060.

Farkas, Judith (2015), “‘We Should Give It Some Time’: Case Study on the Time Horizon of an Ecological Lifestyle-Community”, *Acta Universitatis Sapientiae*, 5 (1), 43-62.

Farkas, Judith (2016), “‘Where is the large garden that awaits me?: Critique through spatial practice in a Hungarian ecological community”, *Sem lugar de publicação, Sem editora*.

Farkas, Judith (2017a), “‘Very little heroes’: History and Roots of the Eco-Village movement”, *Acta Ethnographica Hungarica*, 62 (1).

Farkas, Judith (2017b), “‘To Separate from the Umbilical Cord of Society’: Freedom as Dependence and Independence in Hungarian Ecovillages”, *Etnofoor*, 29 (1), Freedom , 81-100.

Farkas, Judith (2018), “Nature Faith and Native Faith as Integrative Spiritualities in Hungarian Ecovillages”, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 12 (2), 125-146.

Fausto, Carlos (2007), “Feasting on People: Eating Animals and Humans”, *Current Anthropology*, 48 (4), 497-530.

- Ferraz, Cláudia Pereira e André Porto Alves (2017), *Da Etnografia Virtual à Etnografia de Internet – Deslocamentos dos estudos qualitativos em rede digital*, Caxambu, 41º Encontro Anual ANPOCS.

Ferreira, Maria Luísa Ribeiro (2003), “Descartes, Espinosa e os Ecofeminismos”, em Cristina Beckert (org.), *Ética Ambiental: uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Findhorn Foundation (2016), “EarthSings 2016 – Singing for Unity and Wellbeing”, 19-25.

Fiore, Giuliana (2019), “Bienes comunes urbanos en tensión: el caso de la ecoaldeia Velatropa, en Argentina”, *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, 25, 119-142.

Fischer, Michael e Michael Swack (1979), “New Life Farm, Drury, Missouri”, *Harvard Workshop on Appropriate Technology for Community Development, Department of City and Regional Planning*, Boston, Harvard University.

Flores, Bárbara Nascimento e Salvador Dal Pozzo Trevizan (2015), “Ecofeminismo e comunidade sustentável”, *Revista Estudos Feministas*, 23 (1), 11-34.

Fois, Francesca e Giuseppe Forino (2014), “The self-built ecovillage in L’Aquila, Italy: community resilience as a grassroots response to environmental shock”, *Disasters*, 38 (4), 719-739.

Fotopoulos, Takis (2000), “The Limitations of Life-style Strategies: The Ecovillage ‘Movement’ is NOT the Way Towards a New Democratic Society”, *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy*, 6 (2), 287-308.

Fox, Warwick (1992), “Intellectual Origins of the Depth Theme in the Philosophy of Arne Naess”, *Trumpeter*, 9, 68–73.

Fox, Warwick (1993), “What does the recognition of intrinsic value entail?”, *Trumpeter*, 75 (2), 183-207.

Franke, Richard W. (2012), “An Overview of Research on Ecovillage at Ithaca”, *RCC Perspectives*, 111-124.

Freire, João Paulo (1948), *O Saloio. Fisiologia. Psicologia. Etnografia*, Porto, Empresa Diário Porto.

Fukuoka, Masanobu (1978), *The One-Straw Revolution: An Introduction to Natural Farming*, Estados Unidos, Rodale Press.

Gare, Arran (2018), “Ethics, Philosophy and the Environment”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 14 (3), 219-240.

Garden, Mary (2006a), “Leaving Utopia”, *The International Journal of Inclusive Democracy*, (Online), 2 (2). Disponível em:

https://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2_no2_Garden.htm

Garden, Mary (2006b), “The Eco-village Movement: Divorced from Reality”, *The International Journal of Inclusive Democracy*, (Online), 2 (3). Disponível em: https://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2_no3_Garden_eco_village.htm

Garreau, Joel (2010), “Environmentalism as religion”, *The New Atlantis a Journal of Technology and Science*, 61-74.

Gilman, Robert (1991), “The Eco-village Challenge”, *Living Together*. Disponível em: https://www.context.org/iclib/ic29/gilman1/?fbclid=IwAR3-HBQ_HGkpRqbl2Txqhapijab5l1yRli3Vd9qPH1f_4J74rd2MKnMLLAQO.

Glicksman, Marjoric (1937), “Relativism and Philosophic Methods”, *The Philosophical Review*, 46 (6).

Greenberg, Daniel (2013), “Academia’s Hidden Curriculum and Ecovillages as Campuses for Sustainability Education”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 269-284.

Gouinlock, James (1990), “What is the legacy of instrumentalism? Rorty’s interpretation of Dewey”, *Journal of the History of Philosophy*, 28, 251-269.

Halloran, Afton Marina Szasz, Christopher Münke Paul Vantomme, Benedict Reade e Joshua David Evans (2015), “Broadening insect gastronomy”, em Philip Sloan, Willy Legrand e Clare Hindley (orgs.), *The Routledge Handbook of Sustainable Food and Gastronomy*, Nova Iorque, Routledge, 199-205.

Haluza-DeLay, Randolph e Ron Berezan (2013), “Permaculture in the City: Ecological Habitus and the Distributed Ecovillage”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 130-145.

Hargrove, Eugene (1992), *The animal rights/environmental ethics debate: The environmental perspective*, Albany, Nova Iorque, SUNY Press.

Herzfeld, Michael (1991), “Silence, Submission, and Subversion: Toward a Poetics of Womanhood”, em Peter Loizos e Evthmios Papataxiarchis (orgs.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton, Princeton University Press, 79-97.

Hobsbawm, Eric (1995), *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Abacus.

Holmgren, David (2002), *Permaculture: Principles and Pathways beyond Sustainability*, Hampshire, Permanent Publications.

Holmgren, David (2009), *Future Scenarios: How Communities Can Adapt to Peak Oil and Climate Change*, White River Junction, VT, Chelsea Green.

Hong, Soonkwan e Handan Vicdan (2016), “Re-imagining the utopian: Transformation of a sustainable lifestyle in ecovillages”, *Journal of Business Research*, (Online), 69, 120-136. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2015.07.026>.

Ingold, Tim (2000a), “Tools, minds and machines: an excursion in the philosophy of technology”, em Tim Ingold (ed.), *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 294-311.

Ingold, Tim (2000b), “Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world”, em Tim Ingold (ed.), *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 172-188.

Ingold, Tim (2000c), “To journey along a way of life: maps, wayfinding and navigation”, em Tim Ingold (ed.), *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 219-242.

Ingold, Tim (2000d), “The optimal forager and economic man”, em Tim Ingold (ed.), *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 27-39.

Ingold, Tim (2000e), “Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”, em Tim Ingold (ed.), *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 40-60.

Ingold, Tim (2000f), “Culture, perception and cognition”, em Tim Ingold (ed.), *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 157-171.

Jackson, Ross e Hildur Jackson (2016), “The Global Ecovillage Network: Focal Point for a Global Movement”, *Communities*, 171, 13-17.

James, William (1920), *A pluralistic universe*, Nova Iorque, Longmans, Green.

Jamieson, Dale (1998), “Animal Liberation is an Environmental Ethic”, *Environmental Values*, 7 (1), 41-57.

Jamieson, Dale (2008), *Ethics and the Environment: An Introduction*, Nova Iorque, Cambridge University Press.

Jonas, Hans (1966), *The Phenomenon of Life*, Nova Iorque, Harper and Rowe.

Joose, Paul (2014), “Antiglobalization and Radical Environmentalism: An Exchange on Ethical Grounds”, *Ethics in Progress*, 5 (1), 33-51.

Kassman, Ken (1997), *Envisioning Ecotopia: The U.S. Green Movement and the Politics of Radical Social Change*, Estados Unidos, Praeger.

Kasper, Debbie Van Schyndel (2008), “Redefining Community in the Ecovillage”, *Human Ecology Review*, 15 (1), 12-24.

Kunze, Iris (2012), “Social innovations for communal and ecological living: lessons from sustainability research and observations in intentional communities”, *Communal Societies*, 32 (1), 50-67.

Kunze, Iris e Flor Avelino (2015a), *Transformative social innovation narrative of the Global Ecovillage Network*.

Kunze, Iris e Flor Avelino (2015b), “Social Innovation and the Global Ecovillage Network”, *TRANSIT Research Report*.

Lambek, Michael (2015), “The hermeneutics of ethical encounters”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), 227-250.

Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Leach, Melissa e James Fairhead (2002), “Anthropology, Culture, and Environment”, em Jeremy MacClancy (ed.), *Exotic no More: Anthropology on the Front Lines*, Chicago, The University of Chicago Press, 209-226.

Leopold, Aldo (1968), *A Sand County Almanac: And Sketches Here And There*, Oxford, UK, Oxford University Press.

LeVasseur, Todd (2013), “Globalizing the Ecovillage Ideal: Networks of Empowerment, Seeds of Hope”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 251-268.

Lockyer, Joshua e James R. Veteto (2013a), “Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: An Introduction”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 1-31.

Lockyer, Joshua e James R. Veteto (2013b), “Environmental Anthropology Engaging Permaculture: Moving Theory and Practice Toward Sustainability”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 95-112.

López, Leonardo Salamanca e Diego Fernando Silva Prada (2015), “El movimiento de

ecoaldeas como experiencia alternativa de Buen Vivir”, *Revista Latinoamericana*, 14 (40), 209-231.

Machado, Ana Durão (2000), “A construção social da identidade saloia em Bucelas”, *III Jornadas sobre Cultura Saloia*.

McShane, Katie (2009), “Environmental Ethics: An Overview”, *Philosophy Compass*, 4 (3), 407-420.

Metcalf, Bill (2004), *The Findhorn Book of Community Living*, Findhorn Press.

Metcalf, William James (1995), *From utopian dreaming to communal reality: cooperative lifestyles in Australia*, Sydney, University of New South Wales Press.

Miller, Lantz Fleming (2018), “How Ecology Can Edify Ethics: The Scope of Morality”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31, 443-454.

Minteer, Ben A. (2012), *Refounding Environmental Ethics: Pragmatism, Principle, and Practice*, Philadelphia, Pennsylvania, Temple University Press.

Mollison, Bill (1991), “Permaculture: Design for Living”, *In Context*, 28.

Mollison, Bill e Reny Mia Slay (1991), *Introduction to permaculture*, Tyalgum, Tagari.

Moravčíková, Danka e Tímea Fürjészová (2018), “Ecovillage as an Alternative Way of Rural Life: Evidence From Hungary and Slovakia”, *European Countryside*, 10 (4), 639-710.

Morowits, Harold (1972), “Biology as cosmological science”, *Main Currents in Modern Thought*, 28, 150-159.

Muñoz-Villarreal, Erika Milena (2018), “Ecoaldeas en Colombia transitando hacia el buen vivir”, *Entramado*, 14 (2), 114-131.

Naess, Arne (1973), “The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary,

Inquiry, 16, 95-100.

Nelson, Julie A. (2005), “Is Economics a Natural Science?”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 1 (2), 261-269.

Norton, Bryan G. (1984), “Environmental ethics and weak anthropocentrism”, *Environmental Ethics*, 6 (2), 131-148.

Norton, Bryan G. (1991), *Toward unity among environmentalists*, Oxford, Oxford University Press.

Osorio, Felipe Bravo (2017), “Environmental Ethics and Science: Resilience as a Moral Boundary”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 30 (1), 121-134.

Palmer, Clare, Katie McShane e Ronald Sandler (2014), “Environmental Ethics”, *Annual Review of Environment and Resources*, Volume 39, 419-442.

Partridge, Christopher (2005), *The Re-Enchantment of the West, Volume 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, Londres, T&T Clark International.

Peirano, Mariza (1992), *A favor da etnografia: Série Antropologia 130*, Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

Pepper, David (2005), “Utopianism and Environmentalism”, *Environmental Politics*, 14 (1), 3-22.

Peterson, Keith R. (2010), “All That We Are: Philosophical Anthropology and Ecophilosophy”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6 (1), 91-113.

Pickerill, Jenny (2013), “Permaculture in Practice: Low Impact Development in Britain”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 180-194..

Proença, Raúl (1991), “Generalidades. Lisboa e Arredores”, *Guia de Portugal*, Volume 1, Lisboa, Fundação Galouste Gulbenkian.

Prugh, Thomas, Robert Costanza e Herman Daly (2000), *The Local Politics of Global Sustainability*, Washington, DC, Island Press.

Pyhälä, Aili (2013), “In Search of Global Sustainability and Justice: How Permaculture Can Contribute to Development Policy”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 195-212.

Queirós, António (2003), “A Ética da Terra e a ultrapassagem de um modelo de “ecologia profunda”. Paradigma de um novo Humanismo”, em Cristina Beckert (org.), *Ética Ambiental: uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Randall, Bob (2013), “Culture, Permaculture, and Experimental Anthropology in the Houston Foodshed”, em *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Nova Iorque, Berghahn Books, 146-163.

Roysen, Rebeca (2018), “O corpo e a adoção de práticas sustentáveis: estudo de caso em uma ecovila”, *Psicologia & Sociedade*, 30.

Rozzi, Ricardo (1997), “Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo”, *Ambiente y Desarrollo - Septiembre 1997*.

Rozzi, Ricardo (2015), “Implications of the Biocultural Ethic for Earth”, em Ricardo Rozzi, S.T.A. Pickett, Clare Palmer, J.J. Armesto, e J. Baird Callicott (eds.), *Linkin Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*, Berlim, Springer, 113-136.

Salazar, Claudio António Pereira (2013), “Participación e acción colectiva en los movimientos globales de ecoaldeas y permacultura”, *Revista Latinoamericana de Psicología*, 45 (3), 401-413.

Sanjek, Roger (1990), “A Vocabulary for Fieldnotes”, em Roger Sanjek, *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 92-121.

Santos Júnior, Severiano José (2006), “Ecovilas e Comunidades Intencionais”, comunicação apresentada em III Encontro das ANPPAS (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade), 23 a 26 de Maio de 2006, Brasília. Disponível em: http://www.maonaterra.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=17.

Sautchuck, Carlos Emanuel e João Miguel M. Sautchuck (2014), “Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos”, *Mana*, 20 (3), 575-602.

Schnell, Steven M. (2013), “Food miles, local eating, and community supported agriculture: Putting local food in its place”, *Agriculture and Human Values*, 30 (4), 615-628.

Schumacher, Ernst Friedrich (1989), *Small is beautiful: economics as if people mattered*, Nova Iorque, Harper Perennial.

Simpson, Scott e Mariusz Filip (2013), “Selected Words for Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe”, em Kaarina Aitamurto e Scott Simpson (eds.) (2013), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, Durham, Acumen, 27-43.

Snyder, Brian F. (2017), “The Darwinian Nihilist Critique of Environmental Ethics”, *Ethics and the Environment*, 22 (2), 58-78.

Sommers, Tamler e Alex Rosenberg (2003), “Darwin’s Nihilistic Idea: Evolution and the Meaninglessness of Life”, *Biology and Philosophy*, 18 (5), 653-658.

Suh, Jungho (2018), “Agriculture and sustainable communities: Reflections from a comparative case study”, *Community Development*, 49 (1), 34-49.

Taubach, Pauline Finola (2016), *The Utopia of Ecovillages*, University of Aberdeen.

Taylor, Bron (2001), “Earth and Nature-based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to Radical Environmentalism”, *Religion*, 31 (2), 175-193.

Toren, Christina (2002), “Anthropology as the Whole Science of What It Is to Be Human”, em Richard G. Fox e Barbara J. King (eds.), *Anthropology Beyond Culture*, Oxford, Berg Publishers, 105-124.

Trainer, Ted (2002), “Debating the Significance of the Global Eco-village Movement: A Reply to Takis Fotopoulos”, *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy*, 8 (1), 143-157.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2005), *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Turnbull, David (1989), *Maps are territories: science is an atlas*, Geelong, Deakin University Press.

Urzúa, Juan Alberto Lecaros e Gonzalo López Gaete (2018), “Making Environmental Ethics More Practical: A Model Of Principilism”, *Journal Of Applied Ethics*, 9 (9), 95-116.

Vale de Almeida, Miguel (2000), *Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Lisboa, Fim de Século.

Vale Pires, Cristiana (2012), *Ecoaldeias: Construindo Alternativas. Estudo exploratório do movimento social das Ecoaldeias através do Global*, Tese de Mestrado em Antropologia, Lisboa, ISCTE.

Vale Pires, Cristiana (2017), *Ecotopias, ambientalismo e o cuidado como fator de sustentabilidade: contributos oriundos de comunidades intencionais, da permacultura e da mudança intencional de estilos de vida*, Tese de Doutoramento em Antropologia, Lisboa, ISCTE.

Vattimo, Gianni (2009), “Nihilism as Emancipation”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 5 (1), 20-23.

Vaz, Sofia Guedes e Ângela Delfino (2010), *Manual de Ética Ambiental*, Lisboa, Universidade Aberta.

Vaz, Sofia Guedes e Olivia Bina (2014), “Environmental ethics: Philosophy, ecology and other species”, em Paul G. Harris (org.), *Routledge Handbook of Global Environmental Politics*, Londres e Nova Iorque, Routledge.

Veiga, José Eli da (2005), *Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI*, Rio de Janeiro, Garamound.

Velho, Otávio (2001), “De Bateson a Ingold: Passos na Construção de um Paradigma Ecológico”, *Mana*, 7 (2), 133-140.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002), “O nativo relativo”, *Mana*, 8 (1), 113-148.

Wagner, Felix (2012), “Realizing Utopia: Ecovillage Endeavors and Academic Approaches”, *RCC Perspectives*, 81-94.

Walzer Michael (2007), *Thinking politically: Essays in political theory*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.

Weber, Beatriz Teixeira e Giovan Sehn Ferraz (2016), “A construção da alternativa: contracultura, movimento alternativo e ecovilas”, *PLURA – Revista de Estudos de Religião*, 7 (1), 405-438.

Weber, Max (2007), *A ética protestante o “espírito” do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.

Winkelman, Michael e John Baker (2010), *Supernatural as Natural: A Biocultural Approach to Religion*, Upper Saddle River, NJ, Pearson Prentice Hall.

Yang, Tongjin (2006), “Towards an Egalitarian Global Environmental Ethics”, *Environmental Ethics and International Policy*, 23-45.

Zeybek, Osman e Mükerrer Arslan (2015), *Ecovillages: The Place Where Ecotourism Turns Into Educational Tourism*, Turquia, Karadeniz Technical University.

Webgrafia

<https://ecovillage.org/projects/what-is-an-ecovillage/>

[Consultado pela última vez a 5 de Agosto de 2019]

<https://geneu2019.it/en/>

[Consultado pela última vez a 14 de Setembro de 2019]

<https://ecovillage.org/about/vision-mission-goals/>

[Consultado pela última vez a 17 de Setembro de 2019]

https://ecovillage.org/projects/?gen_community_setting=nomadic

[Consultado pela última vez a 17 de Setembro de 2019]

<https://ecovillage.org/our-work/>

[Consultado pela última vez a 17 de Setembro de 2019]

<https://ecovillage.org/resources/impact-assessment/>

[Consultado pela última vez a 17 de Setembro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/iniciativas/centrocesa/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/iniciativas/cedar/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/aldea/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/historia/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/explora/agroflorestaecologia/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/visita/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/ecoaldeiajanas/janas/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

<https://ecoaldeiajanas.org/explora/socialecomunidade/>

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

https://sebpearce.com/bullshit/?fbclid=IwAR2YLvTTuSfYczKXY8mShHi2_23A6WRBUbcBE9dW8vIRbO_CaoIXBFjyFSg

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

https://woofinternational.org/?fbclid=IwAR1radGO5Lzd8JfnUO_Z862tvORv_CvdEeA9sMELQrUnS3R8rvOlfj-mPVA

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

https://ecovillage.org/?fbclid=IwAR2127tIQcm2Z_UWJH-vP6TBppcJuw-3NRDhj_-89sFPYQ5Eg22xGKgXQpc

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]

https://ecoaldeiajanas.org/explora/socialecomunidade/?fbclid=IwAR3biQbXUa0PsLff-OTMx40yliEwBHRkH_xXrQlfYdau44nWYXyePEjFMgs

[Consultado pela última vez a 14 de Outubro de 2019]