

Fazer a virada: a obra é o outro.

Make the turn: the artwork is the other.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (*Open Access*) sob a licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

ROBERTA DABDAB

orcid.org/0000-0002-6780-1756

Pesquisadora independente

RESUMO:

A proposta *A obra é o outro* aponta uma virada e significa sair radicalmente do lugar de emissor ("eu penso, logo existo") e voltar-se para a alteridade ("se o outro existe, logo pensa"). Essa perspectiva quebra a lógica do pensamento moderno, que tende a unificar e desconsiderar outras vozes. Partindo da afirmação consolidada de que o pensamento antropocêntrico é uma ruptura com os entornos, a realidade e os outros, o artigo inter-relaciona algumas ideias de um núcleo de pensadores heterogêneos e implicados com uma perspectiva ambiental para fundamentar a importância de que o outro seja a obra. São eles: Edmund Husserl, Vilém Flusser, Denise Ferreira da Silva, Ailton Krenak e o Papa Francisco.

PALAVRAS-CHAVE:

Antropoceno; perspectiva ambiental; intersubjetividade; virada decolonial; ecologia

ABSTRACT:

The concept that *The artwork is the other* proposes a turn, representing a radical departure from the sender's assertion of "I think, therefore I am," and instead advocates for a movement towards alterity with the proposition "if the other exists, then it thinks." This perspective challenges the prevailing logic of modern thought, which frequently strives to unify and marginalize diverse voices. Beginning with the established understanding that anthropocentric thought constitutes a rupture from the environment, reality, and others, this article interconnects ideas from a varied array of thinkers engaged with environmental perspectives to emphasize the importance of "making the turn". These thinkers include Edmund Husserl, Vilém Flusser, Denise Ferreira da Silva, Ailton Krenak, and Pope Francisco.

KEYWORDS:

Anthropocene; environmental perspective; intersubjectivity; decolonial turn; ecology

INTRODUÇÃO

Todo problema dos outros é problema nosso, né? E todo o problema nosso é um problema dos outros (Marina Silva no podcast *Mano a Mano*, 41min32s).

Não há ninguém mais culto do que o outro. (Frei Betto)

Este artigo é o resultado de uma virada. A virada de entender a urgência pela diversidade e o devido respeito pelas diferentes epistemologias e ontologias que estão neste planeta, conosco. Está claro que a nossa civilização colapsou com seu direcionamento absoluto para um modelo antropocêntrico e narcisista. Vivemos o momento em que o Antropoceno explicita a crise dos vínculos entre humanos e o mundo, tornando urgente repensar os fundamentos da cultura e do falido pensamento moderno: “eu penso, logo existo”. É para essa realidade que a proposta “A obra é o outro” se articula: no entendimento — de certa forma, meio radical — de que não há mais sentido em produzir nada (coisas e não coisas) que não seja fruto de relações, o que significa o gesto de “virar-se para o outro”.

É afirmativo dizer que a ideia do outro ser a obra tem início a partir das reflexões construídas com os autores que sustentaram as hipóteses da minha tese de doutorado¹ e, claro, com meus alunos em Heliópolis, que mostraram a importância de “fazer a virada”. Ressalto que a consciência crítica da minha prática fotográfica² também foi relevante para essa proposta.

A experiência do fotógrafo enquanto caçador (Flusser, 2002, p. 29) é uma experiência imanente — “estou no campo” — e, nesse sentido, ela faz florescer a consciência do todo e das partes; esse processo ajuda a desconstruir a lógica binária e os dispositivos dualistas, apontando justamente para o ambiente — nossos entornos — como o espaço que produz, recebe, devora (recicla) e devolve as obras da cultura e as relações sociais.

Ao diagnosticar um certo “determinismo espacial e perceptivo” dos alunos de Heliópolis e também da turma da PUC-SP (Dabdab, 2022), e entendendo a crise ecológica, social e cultural em que estamos envolvidos, fica clara a defesa de projetos educacionais (formais e não formais) e abordagens artísticas que *quebrem fronteiras* para que diferentes perspectivas se aproximem, na direção de uma abordagem decolonial.

Certa vez, conversando com Danielle Naves de Oliveira e defendendo com convicção abordagens que não tivessem como fim um produto final *obrigatório* — considerando o terreno do lixo de Flusser —, ela se vira para mim e pergunta: “mas, então, Roberta, qual é a obra?” Fiquei alguns segundos pensando e tentando achar uma resposta que fosse simples, inclusiva e que coubesse dentro de um pensamento ecológico, entendendo os fenômenos do mundo sem separação, festejando as diferenças, já que era o caminho do processo que trilhava. Daí surgiu a minha resposta e a expressão: “A obra é o outro.”

1 Com meu orientador, prof. Norval Baitello Jr, e todos os autores presentes na minha tese.

2 Desenvolvida em um momento da história em que a fotografia funcionava como instrumento de encontro com o outro e seu alcance era mais restrito: vivia-se mais ancorado no entorno do que na mediação constante das imagens.

A partir daqui, duas perguntas precisam ser feitas: qual é esse outro? E o que seria pensar o outro como obra? A primeira pergunta espero responder, ou pelo menos apresentar, no decorrer deste texto. Sobre a segunda, digo que, para mim, significa radicalmente fazer a virada, sair do confortável lugar de emissor (“eu penso, logo existo”), e virar-me para o outro (“se o outro existe, logo pensa”), seguindo o que Viveiros de Castro defende como perspectivismo ameríndio, tema que não será apresentado aqui, mas que ilustra o que quero dizer com a expressão “a obra é o outro”. O autor diz que a vantagem do antropólogo na busca do outro conhecimento, quando no campo, em comparação ao filósofo, por exemplo, na sua interioridade, é que ele “pode se virar para o lado e perguntar para os Índios — ou seja lá quem ele estude — o que eles acham da questão” (Viveiros de Castro, 2010, p. 17). E depois discorre sobre a prepotência ocidental de raras vezes lembrar de perguntar aos outros, porque o homem moderno pensa que já sabe a resposta e quer simplesmente colocar uma resposta na *forma* que já tem; a questão de descobrir se os outros sabem o que ele não sabe, em geral, não lhe passa pela cabeça.

Acompanhando a provocação de Viveiros de Castro sobre a arrogância do ponto de vista único, a ideia de *fazer a virada* emerge como um assunto urgente ao se considerar os caminhos políticos, estéticos e sociais de nosso planeta Terra. Neste contexto, buscarei discutir a importância e os desafios dessa atitude, com o intuito de inspirar pesquisadores, artistas e educadores a se abrirem para o campo e para o horizonte de outras possibilidades.

O interessante de pesquisar, observar e investigar em uma perspectiva ambiental da cultura é que fica mais evidente o entendimento de que vivemos inter-relacionados com diversos outros, isto é, facilita entendermos o que é a alteridade e sua importância.

A ARROGÂNCIA DO PONTO DE VISTA ÚNICO: SEPARAÇÕES E ABSTRAÇÕES

Pois é imediatamente claro que qualquer doutrina sobre o ser humano, seja empírica ou a priori, pressupõe o mundo existente ou um mundo que poderia existir. Uma filosofia que parte da existência humana recai naquela ingenuidade cuja superação, em nossa opinião, tem sido todo o sentido da modernidade. (Husserl, 1931, p.12, tradução nossa)

Parto da afirmação já mais que consolidada de que o pensamento antropocêntrico praticado pelo humanismo foi uma ruptura com os nossos entornos, nossa realidade e, conseqüentemente, com os nossos outros, privilegiando pontos de vista únicos. Estabeleço um núcleo de pensadores heterogêneos e implicados no tempo — histórico — e no espaço — ambiental — como amostragem do estrago que a urgência desenvolvimentista proporcionou e segue proporcionando às relações com o planeta e com os outros: eliminou o tempo e o espaço (Husserl, 1970³), a experiência do corpo (Flusser, 1991/2013), a diversidade (Ferreira da Silva, 2022 e Krenak, 2022a, 2022b) e, como consequência,

3 Para os estudiosos da obra de Husserl, e aqui cito o fenomenólogo e tradutor de *Crisis*, prof. David Carr, o trabalho sobre o tema da Crise começou em 1936 e continuou até o verão de 1937. ISSN 1982-2553. Publicação Continua. São Paulo, v. 51, 2026, pp. 1-14. dx.doi.org/10.1590/1982-2553202673928.

o amor ao próximo (Papa Francisco, 2015). Em resumo, elimina os lastros humanos, os vínculos, nossa existência comum.

Esse recorte começa com Husserl e a crise da ciência ocidental, graças à “matematização do mundo”, abrindo o caminho para o dualismo (1970, loc. 1630) e ignorando o mundo da vida como complexo e aleatório. O autor propõe uma renovação para as ciências ocidentais:

Mas agora a questão paradoxal: não se pode [voltar-se] ao mundo da vida, *o mundo do qual todos temos consciência na vida como o mundo de todos nós, sem de forma alguma torná-lo um objeto de investigação universal*, estando sempre sujeito, ao contrário, aos nossos fins e interesses individuais ou universais momentâneos do dia a dia — *não se pode examiná-lo universalmente com uma atitude diferente*, e não se pode procurar conhecê-lo, como o que ele é e como ele é em sua própria mobilidade e relatividade, *torná-lo o assunto de uma ciência universal*, mas que *não tem de forma alguma o objetivo da teoria universal* no sentido em que isso foi buscado pela filosofia histórica e pelas ciências? (Husserl, 1970, loc. 7193, tradução nossa, grifos do autor)

O trecho acima, escrito entre 1936 e 1937, faz parte da fase final da produção de Husserl, quando ele estabelece o mundo da vida como *sujeito* da investigação, propondo uma ciência que se refletisse junto ao mundo da vida e não uma projeção ou desejo de mundo; isto é, nem objetivo e nem subjetivo, mas em uma relação, intersubjetivamente. O conceito de *mundo da vida* para o autor diz respeito a um termo amplo que abrange o ‘mundo circundante’ (Umwelt), englobando tanto o ambiente natural quanto o cultural. Isso inclui os seres humanos e suas sociedades, os animais, os objetos e, de maneira geral, o nosso entorno. O mundo é, portanto, para Husserl, não simplesmente existente, mas, mais precisamente, um fenômeno de existência, isto é, um dado intencional. Isso quer dizer que somos responsáveis pelas intenções que deixamos para o mundo.

É interessante trazer a carta de Husserl ao antropólogo social Lévy-Bruhl, em 1935, para o recorte proposto aqui, apontando para o impacto que os estudos etnológicos dos povos originários causaram em seus trabalhos: “Pois eu realmente queria lhe contar sobre a problemática que suas investigações fundamentais provocaram em mim, em conexão com meus estudos de longa data sobre a humanidade e o mundo circundante [Umwelt]” (Husserl, 2008, p. 161, tradução nossa). O autor vai dizer: “Deixei meu próprio trabalho de lado; peguei toda a série de obras clássicas sobre a mentalidade dos primitivos que você nos concedeu; e é nisso que estou imerso há várias semanas” (*idem*). Ou quando ele escreve na penúltima frase da carta: “Há princípios importantes nas vossas obras que encontrarão suas enteléquias no futuro (*ibidem*, p. 165)”, já fazendo uma futurologia da importância de uma abordagem alinhada com os pensamentos daqueles que não praticam a separabilidade.

Husserl admira a lógica dos povos não ocidentais, a capacidade das comunidades indígenas de manter sua sociabilidade profundamente ligada aos modos de vida biocultural, compreendendo esta humanidade “como tendo,

na e através da sua vida socialmente unificada, o mundo, que para ela não é uma representação e mundo, mas sim o mundo que realmente existe para ela” (Husserl, 2008, p. 162).

Aqui é possível destacar o lastro da fenomenologia de Husserl nos modos de vida dos povos originários. E é nesse sentido que o conceito de mundo-da-vida do autor é concreto, é vivido, dinâmico e construído pela cooperação entre sujeitos e pela intersubjetividade.

“O MUNDO É TUDO O QUE É O CASO”

Quando se entra numa relação responsável com outra pessoa, perde-se no assunto em questão, e isso é uma situação criativa. Nesses momentos, acontece algo que talvez possa ser chamado de liberdade, a saber, engajamento criativo. Eu daria à palavra *responsabilidade* o papel que foi atribuído à *liberdade* no século dezenove. (Flusser, 1991/2013b, p. 93)

Seguindo a lista de autores propostos e o raciocínio de entender o outro como obra, retomo a crítica da cultura de Flusser, bastante influenciada pelo pensamento de Husserl, e que avança para se estabelecer como um pensamento ecológico (pós-história). Trago para a reflexão a entrevista que Flusser concedeu a Patrik Tschudin, gravada em 30 de setembro de 1991 e transmitida em 13 de dezembro de 1991 (lembrando que Flusser morre em 27 de novembro de 1991), e o artigo *Ex-perience* (Ex-periência), publicado na revista *Perspectiven* 2, também em 1991.

Na entrevista, o autor se assume como um pensador da comunicação dentro de uma perspectiva ecológica e apresenta sua crítica radical às noções tradicionais do eu individual, da liberdade e do pensamento linear e histórico, defendendo, ao contrário, uma compreensão relacional do mundo. Diz que, através dos estudos do biólogo Adolf Portmann (1897-1982), pôde entender que os fenômenos — e aqui, o artigo destaca os fenômenos da cultura — se comportam como um ecossistema e são aleatórios: “isso me ensinou duas coisas. Primeiro, me ensinou a olhar o mundo ecologicamente, como uma rede. E segundo, me ensinou a respeitar a complexidade, que é opaca” (Flusser, 1991/2013b, p. 101, tradução nossa).

O autor também questiona a noção de liberdade que vem sendo sobrevalorizada desde a época moderna e que se compara com a noção de pecado da Idade Média: “Porque a liberdade sem intencionalidade faz pouco sentido” (Flusser, 1991/2013b, p. 93, tradução nossa). Para Flusser, liberdade é uma palavra demagógica e só “faz sentido” se substituída pela palavra *responsabilidade* (idem).

Citando a frase de Wittgenstein — “o mundo é tudo o que é o caso” — como aquela que redefiniu sua visão de mundo, o autor enfatiza que o pensamento deixa de ser linear e processual e passa a ser anti-histórico, em uma rede de estruturas aleatórias e interligadas: “Existe um contexto. Este contexto é aleatório. E este contexto tem uma estrutura que deve ser analisada” (Flusser,

1991/2013b, p. 100, tradução nossa). Flusser diz que, ao ler a frase, entendeu a visão relacional sobre as coisas, que não são mais coisas, e sim *affordance*, relações. Fica claro o DNA ambiental da crítica da cultura de Flusser.

Ele também afirma que foi através da palestra de Martin Buber que adquiriu maior conhecimento da sabedoria judaico-cristã, compreendendo a *vida em diálogo* do “eu e tu”, a discrepância desse *eu* dissociado da alteridade — preconceito contra o outro — e a *proibição judaica das imagens esculpidas*, pois “se depois faço imagens ao lado, obstruo o meu caminho para o outro e, ao fazê-lo, para o completamente Outro” (Flusser, 1991/2013b, p. 94, tradução nossa). Como já dito, a intersubjetividade é a proposta “concreta e não mediatizável” que Flusser coloca no jogo da telemática, da comunicação e da cultura.

No artigo *Ex-perience*, Flusser apresenta uma análise sobre a dinâmica entre mundo, experiência e conhecimento, usando a etimologia da palavra experiência e apontando as maneiras como experienciamos o mundo historicamente e fenomenologicamente. Ele diz que a relação que temos com o mundo é falha, pois não é concreta, e evidencia que pensamento e corpo são extensões do processo concreto da experiência e que não podem ser entendidos isoladamente um do outro (Flusser, 1991/2013a, p. 66, tradução nossa).

O autor conclui que, em uma perspectiva fenomenológica, a experiência se torna o tema central, mas que a capacidade de se abrir para o futuro e decidir viver novas experiências é rara. Também diz que a verdadeira mobilidade dessa decisão reside em não adotar uma posição fixa em relação às experiências que encontramos ou recebemos, mas sim em explorar todos os pontos de vista disponíveis: “A mobilidade do corpo nessa decisão é abrir-se para a experiência de todos os lados possíveis para considerá-los a partir dessas posições. E a mobilidade do pensamento é mover o corpo ou o instrumento para frente e para trás em relação a cada experiência” (Flusser, 1991/2013b, p. 70, tradução nossa).

Uma perspectiva anti-histórica é ambiental porque é fenomenológica e nos ensina a perceber o mundo como um só e a respeitar a complexidade que nele habita, convidando-nos, assim, a nos aproximar e a receber os outros através de uma “frequência”⁴ de responsabilidade comum. Uma perspectiva ambiental acolhe o movimento do corpo e do pensamento como agentes para a experiência, isto é, aproxima os outros.

4 O conceito de Religiosidade de Flusser, não explorado aqui.

QUEM OUVIR, PARA UM PORVIR?

A gente tem que pensar de outra forma. A gente não precisa tanto dessas fórmulas abstratas. A gente precisa criar conversas que nos aproximem, já que estamos juntos mesmo. (Denise Ferreira da Silva, 2022a, 13min50s)

Gente, lugar e jeito de estar no lugar compõem um todo. (Krenak, 2018, p. 01)

A noção de “estarmos juntos” é uma contribuição fundamental vinda dos povos quilombolas e indígenas, que entendem desde sempre o processo vital do mundo e a importância de “escutar” os sinais vindos da Terra e, assim, conseguem perceber a violência com que o pensamento moderno se perpetua. A cosmovisão indígena considera a Terra como um organismo vivo em que, como já falamos, humano é tudo que está em relação ao homem no planeta: todos esses outros — inclusive outros seres humanos — compõem nosso planeta, nossa casa, nossa imaginação.

A urgência de passar o microfone, o pincel, a caneta, a câmera, não importa qual instrumento, se é que precisamos de instrumentos... — para os outros é a possibilidade de deixarmos a *visão* narcísica que estrutura principalmente a cultura que produz um arsenal político-simbólico capaz de apagar os outros e nos permitir, com humildade, virar o corpo ou o ponto de vista para que outros se apresentem a nós. Assim, ao nos relativizarmos com os outros, poderemos, quem sabe, aceitar, respeitar e reparar suas existências.

Seguindo uma perspectiva ambiental (Dabdab, 2023) absolutamente crítica da separabilidade e do pensamento moderno antropocêntrico, destacamos duas importantes vozes contra-hegemônicas para fundamentar a tese do artigo: a filósofa brasileira Denise Ferreira da Silva e o professor honoris causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Ailton Krenak.

Ambos partem da crítica do sujeito do pensamento racional e universal, o que Ferreira da Silva chama de *eu transparente*, o sujeito que emergiu na Europa pós-iluminista (2022): “Essa figura caminha pelo mundo encontrando a si mesma; ela encontra a si mesma visualmente e reproduz a si mesma nas representações daquilo que encontra no mundo. Porque ela não se relaciona com nada mais das atualizações diferentes de si mesma” (Ferreira da Silva, 2024, 32min07s). Krenak define esse sujeito como “ficção moderna”: “esse *eu* não existe. Nós somos comuns, nós somos comunidades. Sujeitos coletivos capazes de produzir outros mundos diferentes deste (Krenak, 2022b, 27min00s)”. Os dois apontam para a urgência de uma tomada de consciência, uma consciência ecológica e social, isto é, ambiental, pois não há separabilidade.

Também é importante destacar que os dois autores concebem e defendem seus pensamentos de uma posição imanente, ou seja, da experiência do corpo; a formação de Denise Ferreira da Silva, para além do fato de ser afrodescendente e nascida no Rio de Janeiro, inclui ter feito parte do movimento negro, da teologia da libertação, do movimento comunista e ter trabalhado para o Partido dos Trabalhadores: “trabalhava com os vários movimentos sociais, na rua com o movimento negro, na rua marchando contra a ditadura militar... (Ferreira da Silva, 2022b, 13min15s)”. Ailton Krenak, da etnia indígena Krenak, sustenta e propõe um estar no mundo a partir da cosmovisão indígena e de sua relação intrínseca com as materialidades da Terra.

Começando com Ferreira da Silva, o que interessa para a virada que está sendo proposta neste artigo é principalmente sua crítica ao pensamento moderno, presente no livro *Homo modernus: para uma ideia global de raça* (2022), que, desde o século XIX, autoriza o eu transparente a agir como universal e histórico,

e inferioriza e exclui aqueles que não se encaixam nesse modelo. São aqueles que a autora chama de os outros afetáveis, os outros raciais ou os outros da Europa, sujeitos encarcerados pela diferença cultural (p. 46), subalternos (p.63), cujos corpos e mentes referem-se a outras regiões globais (p. 287), precisamente ao continente americano, às colônias africanas e asiáticas e às demais áreas nunca sob subjugação colonial oficial (p. 321).

A autora argumenta que o conceito de *outro racial* está incorporado nos sistemas científicos, jurídicos e econômicos da modernidade, mas que a definição de raça foi escondida e desconsiderada por esses sistemas e como que esse modelo vai produzindo um arsenal simbólico-político responsável por produzir sujeitos modernos subalternos (p. 291). Ferreira da Silva mostra que o outro racial é perpetuamente posicionado como incapaz, impedindo a sua participação nas ideias universais e legitimando o preconceito à alteridade, estruturado na ordem econômica e política global.

Para a autora, o modelo moderno se alimenta e se consolida pela violência praticada contra aqueles que não se encaixam nos padrões defendidos e determinados pelo pensamento moderno. Na tentativa de dissolver esse modus operandi que é transformar o outro, o mundo, a natureza, em um objeto a ser dominado, Ferreira da Silva apresenta boas pistas para desenharmos “viradas” ou propostas decoloniais. Diz ela: “O sujeito pode estar morto, mas seu fantasma, as ferramentas e matérias-primas usadas para montá-lo permanecem conosco (Ferreira da Silva, 2022, p. 29)” e “esse Eu (o Eu transparente), segue definindo o campo estético” (Ferreira da Silva, 2024, 24min00s).

Os apontamentos feitos por Ferreira da Silva são desafiadores, mas bem claros: de que adianta seguir configurado pelo modelo estético neoliberal, modelo esse que não possibilita a diversidade? E é esse o ponto que eu entendo ser crucial na defesa do outro como obra: se entendermos bem o que Ferreira da Silva está apontando e o artigo corrobora com ela, temos que, no mínimo, sair da perspectiva confortável do eu e, mais, temos que diminuir a emissão (ecologia) e aumentar as aproximações com outros (sociabilidades). Então, propor a virada, isto é, processos que saiam da perspectiva do eu, processos intersubjetivos, parece fazer algum sentido e deveria ser foco das políticas públicas, educacionais (formais ou não) e dos artistas, curadores e pesquisadores, educadores e tantos outros que produzem ou valorizam o conhecimento.

Em diálogo com os “outros da Europa” de Ferreira da Silva e expandindo o conceito de “outro” para a noção de humanidade⁵ presente no pensamento ameríndio, aproximo um outro “outro”, Ailton Krenak, para trazer suas observações e contribuições. O autor destaca um fato interessante: a ideia de natureza nunca existiu para os povos originários. Diferentemente do pensamento moderno, que nos instrui “a pensar que a natureza é tudo que não sou eu. Tudo que não é meu corpo foi instituído como natureza” (Krenak, 2025, 00min33s), nossos ancestrais, ao contrário, “pensavam esse planeta, esse mundo sem criar uma separação entre o respirar, comer, descansar, reproduzir a espécie; não separavam isso dos outros organismos do planeta. Daí eles podiam dizer: nós

5 A humanidade na cosmovisão indígena engloba todos os seres humanos e não-humanos.

somos a natureza. Seria conjugar o sentimento de pertencer à vida no planeta” (Krenak, 13min26s). Essa é a “noção” de humanidade ameríndia que ontologicamente defende que todo vivente é humano e tem um ponto de vista. Isso significa não praticar a separabilidade e respeitar a diversidade.

Durante sua participação em uma conversa sobre o livro *Homo Modernus*, uma das muitas em que aparece, performando na mídia primária toda a sua oralidade, Krenak fala, corroborando com Ferreira da Silva:

A história destas instituições todas, seja o Estado ou o museu, tem o mesmo DNA, digamos assim, e ele se alimenta de um modo de operar o mundo que é esse *homo modernus* mesmo! Que é a reprodução constante dessa materialidade que a gente precisa dela como se fosse âncora pra continuar aqui, fazendo essa coreografia civilizatória. (Krenak, 2022b, 50min37s)

6 Aqui, está também presente a não separabilidade. Ser e estar são, estão, portanto, amalgamados.

Apresentando suas ideias com clareza, da importância do *estar/ser no mundo*⁶ do indígena, Krenak invoca:

Olhar o mundo com essa disposição para a diferença, talvez seja um movimento no sentido de produzir afetos antes de querer produzir igualdade. Produzir afetos é reconhecer que o outro pode ser tão diferente de mim, [...], mas que nenhum dos dois nega que tem uma compartilhada origem na vida, na Terra. (Krenak, 2022a, 25min24s)

A alteridade é bastante respeitada pela cosmovisão indígena e propõe um horizonte:

O porvir significaria a gente se abrir para uma poética da vida, onde o que responde às nossas necessidades não é a materialidade instituída pela indústria, pelo capitalismo, por toda essa narrativa colonialista. Mas é ser capaz de experimentar no cotidiano a produção de outras epistemologias, produzir outras falas sobre o mundo. (Krenak, 2022b, 28min16s)

Uma perspectiva ambiental, o que significa sem uma única perspectiva, a importância de “experimentar no cotidiano” e “produzir outras falas sobre o mundo” é virar-se para o outro e apresentar a diversidade do/ao mundo, entendendo que a separabilidade provoca colonialismo e objetificação. A proposta defendida aqui é que, além de virar-se para o outro, podemos também pensar uma poética ecológica, que é pensar uma poética relacional, cuja obra pode ser a relação e, de maneira radical, prescindir do produto estético.

LOUVADA SEJAS

Tudo isso demonstra a necessidade urgente de avançarmos em uma ousada revolução cultural. (Papa Francisco, 2015, §-114).

A encíclica *Laudato Si*, escrita pelo Papa Francisco e publicada em 2015, traz uma visão engajada com a noção de ambiente. Parte de um entendimento holístico da não separação entre ambiente e sociedade e apresenta o ambiente — nossa irmã-mãe Terra — como um empréstimo intergeracional, entendendo a “casa comum” em suas dimensões ambientais, econômicas, sociais e culturais. Aponta para a urgência de entender a Terra como agente da história. E, por isso, o Papa conclama por uma “ousada revolução cultural”.

Assim escreve Francisco: “O ambiente situa-se na lógica da recepção. É um empréstimo que cada geração recebe e deve transmitir à geração seguinte. Uma ecologia integral possui esta perspectiva ampla” (2015, §-159). A ecologia integral é inseparável da noção de bem comum e insere o meio ambiente como bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabilidade de todos (Francisco, 2015, p. 75, §-95). Seria como “entrar em comunicação com toda a criação” sintetiza o autor (Francisco, 2015, p. 10) referindo-se à atitude de São Francisco de Assis, o santo “místico e peregrino” que vivia em harmonia com todas as criaturas à sua volta, que motivou a proposta da ecologia integral.

É muito interessante ele trazer a perspectiva do entorno para a análise da ecologia integral, pois tem proximidade com a maneira como os indígenas se relacionam com o ambiente e, conseqüentemente, com a alteridade. Krenak (2022a, 17min50s -20min58s) propõe a atitude de “aprender a ler a Terra com o corpo”. Trata-se de estar em relação ao livro que a Terra nos dá, que é a lógica da recepção.

Para adicionar à nossa análise uma credibilidade antropológica e científica, trazemos a crítica de Bruno Latour (2015) sobre o texto papal. Ele descreve a encíclica como audaciosa (p. 1), combativa (p. 2), revolucionária (p. 5), como um “texto engraçado: prolixo, carregado, contraditório, ...” (p. 6) e ressalta seu diálogo com as ideias mais contemporâneas da ciência (2015).

Latour destaca duas grandes inovações no texto: o vínculo entre ecologia e injustiça e o reconhecimento do poder da própria Terra de agir e sofrer (p. 1). Sobre a primeira inovação, o autor aponta: “Aqui há uma reviravolta de grande importância. Os ecologistas, sejam eles superficiais ou profundos, permanecem obcecados pela ‘natureza’... Eles estão sempre menos preocupados com desigualdades, injustiças e misérias” (Latour, 2015, p. 2, tradução nossa). Ironicamente, os ecologistas não entenderam a inseparabilidade e, paradoxalmente, não assumem de fato uma perspectiva ecológica.

Quanto à segunda inovação, a Terra, nossa irmã-mãe, é apresentada como sujeita na participação do “milagre da vida”. Latour se pergunta: “Mas como se pode falar de um grito *vindo da terra*?” (2015, p. 2, grifo do autor). A frase carrega outra ironia, uma vez que o ponto de vista da Igreja sempre foi ouvir o que vem do céu. O autor aponta firmemente para a Igreja e sua atitude omissa às questões do corpo e da terra, totalmente indiferente à destruição planetária (Latour, 2015, p. 2), mas vai dizer que esta encíclica, a de Francisco, é sui generis:

Mas aqui temos uma encíclica revolucionária, no sentido duplamente surpreendente de que, ao criticar mais uma vez o mundo moderno, ela se vincula à sua maneira, via ecologia,

com o que é mais contemporâneo! Sabemos muito bem que teremos que escolher entre a modernização e a ecologização, mas o que não sabíamos é que a irmã-mãe-terra *também poderia se tornar uma forma de analisar, de observar, de revolucionar a situação atual.* (Latour, 2015, p. 5, grifo nosso)

De maneira que incorporar uma perspectiva ambiental é propor a *ecologização* — uma conversão ecológica profunda e abrangente — que é fazer a virada: habemus contexto — ouvir e passar o microfone para o outro como sentido. O modelo ecológico parte do princípio de que nada está separado: humanos, objetos (coisas e não coisas), flora e fauna fazem parte da natureza e da cultura e, por considerar a diversidade, é decolonial. É dessa condição, de reconhecer o que está em volta, que devem partir nossos projetos e ações. Sob a ótica de Francisco, “...uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir *tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres*” (Francisco, 2015, §-49, grifos do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como seria pensar a partir de uma perspectiva decolonial? Essa foi a pergunta que acompanhou o artigo e a escolha dos autores apresentados. A articulação entre eles (Husserl, Flusser, Krenak, Ferreira da Silva e Francisco), apesar de estar representada aqui em uma linearidade histórica, é *circular* e não linear, reforçando a necessidade de entendermos que nada está separado no mundo, na irmã-mãe-terra. Ambos se vinculam a um comum: a crítica ao pensamento moderno e a defesa da alteridade. A tese central, “a obra é o outro”, se estabelece a partir do diagnóstico do Papa Francisco sobre uma crise socioecológica cuja urgência é o desafio de uma “ousada revolução cultural”, para passarmos a “ouvir o clamor da terra e o clamor dos pobres”. O ambiente é pensado pela lógica da recepção. Justifica-se na noção de mundo da vida de Husserl como o “mundo de todos nós, mas sem de forma alguma torná-lo um objeto de investigação universal, estando sempre sujeito” e, nesse horizonte, aponta para os povos primitivos que apresentam uma “vida socialmente unificada” como importantes insights de como nos vinculamos aos outros. Bem como a sugestão de Flusser sobre viver em situação criativa ao entrar “numa relação responsável com outra pessoa”. Ademais, vale destacar deste autor sua proposta anti-pagã⁷, a intersubjetividade, que é entendida como entrar em relação com os outros sem mediação. Dialoga com a ideia de Ferreira da Silva de sair das “fórmulas abstratas e criar conversas que aproximem”, reconhecendo que estamos juntos, mesmo, e com as propostas de Krenak de “produzir outras falas ou de produzir afetos antes de querer produzir igualdade”. Podemos dizer que essa revolução clama por uma virada e uma aproximação, propõe sair da confortável posição subjetiva e partir para o campo. “A obra é o outro” tem essa perspectiva e pode ser uma contribuição genuína para aferirmos narrativas e para os estudos no campo da comunicação, da arte, da educação e das ciências sociais como um todo.

7 O termo “anti-pagão” está no artigo “Ame-teu outro como a ti próprio” publicado na revista Shalom em 1982: “Mas, sobretudo, Hillel afirma o anti-paganismo radical do judaísmo: a recusa a toda mediação entre homem e Deus, a imediaticidade da relação amorosa”.

REFERÊNCIAS

DABDAB, Roberta. **Comunicação para alteridade:** expedições fotográficas como exercício da pedagogia da intersubjetividade. 2022. [tese – Doutorado em Comunicação e Semiótica, PUC, São Paulo, 2022. Repositorio.pucsp.br. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/30984> . Acesso em: 29 de out. de 2025.

DABDAB, Roberta. **A pedagogia da intersubjetividade de Vilém Flusser:** a realidade do outro precisa ser vivenciada. *In:* 32º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2023, São Paulo. **Anais [...]** São Paulo: Galoá, 2023. Disponível em: <<https://proceedings.science/compos/compos-2023/trabalhos/a-pedagogia-da-intersubjetividade-de-vilem-flusser-a-realidade-do-outro-precisa?lang=pt-br>>. Acesso em: 29 de out. de 2025.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Homo Modernus.** Para uma ideia global de raça. Kindle Edition. Rio de Janeiro. Cobogó, 2022

FERREIRA DA SILVA, Denise. 2022a. **Lançamento de Homo modernus** — Para uma ideia global de raça, de Denise Ferreira da Silva. Canal Cobogó, Rio de Janeiro, 18 de out. de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9VjeB9osFxx>. Acesso em: 26 de out. de 2025.

FERREIRA DA SILVA, Denise. 2022b. **Denise Ferreira da Silva - lançamento do livro Homo Modernus:** Para uma ideia global de raça. Lafita- Laboratório Filosofias do Tempo do Agora, Rio de Janeiro, 2 de nov. de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h3KF26qh2Mo>. Acesso em: 20 de out. de 2025.

FERREIRA DA SILVA, Denise. 2024. **Denise Ferreira da Silva - Depois que Tudo foi Dito:** Lendo a Arte como Confronto (aula 1). Lafita- Laboratório Filosofias do Tempo do Agora, Rio de Janeiro, 7 de outubro de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D1kxwrjtjbs>. Acesso em: 20 de out. de 2025.

HUSSERL, Edmund. 1931. **Phenomenology and Anthropology.** Sandford Libraries. Disponível em: <https://wayback.stanford.edu/was/20160311061437/http://religiousstudies.stanford.edu/wp-content/uploads/15-1931-PHENOMENOLOGY-AND-ANTHROPOLOGY.pdf> . Acesso em: 26 de out. de 2025.

HUSSERL, Edmund. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.** Kindle Edition. Evanston, Northwestern University Press, 1970

HUSSERL, Edmund. **Husserl's letter to Levy Bruhl.** 2008. Moran, D. & Steinacher, L (trad.) - New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 8:325-347. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/269573542_Edmund_Husserl's_Letter_to_Lucien_Levy-Bruhl_11_March_1935_translation_from_German

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da Caixa Preta.** Rio de Janeiro. Relume, 2002, 1ª edição.

FLUSSER, Vilém. Ex- Perience. Em FINGER, Anke K. (Org). **The Freedom of the Migrant:** objections to nationalism. Tradução de: Kenneth Kronenberg. Chicago: University of Illinois Press, 2013a.p. 65-70.

FLUSSER, Vilém. Conversation between Vilém Flusser and Patrik Tschudin. Em FINGER, Anke K. (Org). **The Freedom of the Migrant:** objections to nationalism. Tradução de: Kenneth Kronenberg. Chicago: University of Illinois Press, 2013b.p. 88-106.

FRANCISCO. **Carta Encíclica “Laudato Si” do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum.** 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf. Acesso em: 26 de out. de 2025.

KRENAK, Ailton. 2018. Ecologia Política. **Ethnoscientia**, Belém do Pará, v. 3 (n.2 especial), 2018. D.O.I.: 10.22276/ethnoscientia, v3i2.193. Acesso em: 26 de out. de 2025.

Recebido em:

09/11/2025

Aprovado em:

17/05/2026

Disponibilidade de dados de pesquisa:

Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores responsáveis:

- Adriana Teixeira
- Fábio Fonseca de Castro
- Maurício Ribeiro da Silva
- Norval Baitello

KRENAK, Ailton. 2022a. **Pisar suavemente sobre a terra**: rumo a uma pedagogia da coexistência. Canal Nestante, Teresina, 20 de set. de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OJTzYfizvN8>. Acesso em: 26 de out. de 2025.

KRENAK, Ailton. 2022b. **Lançamento de Homo modernus** — Para uma ideia global de raça, de Denise Ferreira da Silva. Canal Cobogó, Rio de Janeiro, 18 de out. de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9VjeB9osFxx>. Acesso em: 26 de out. de 2025.

KRENAK, Ailton 2025. **Ailton Krenak comenta “A Humanidade e a Natureza”**. | Prêmio Rio de Letras. Canal Firjan Sesi, 10 de Jul de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X7Ppwg3ftds>. Acesso em: 26 de out. de 2025.

LATOUR, Bruno. 2015. **La grande clameur relayée par le pape François**. Colletif Laudato Si’, Parole et silence. <http://www.bruno-latour.fr/fr/node/642.html>. Acesso em: 26 de out. de 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. O anti-narciso: lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. Conferência proferida na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo SBPSP em 7.3.2010 e publicada na **Revista Brasileira de Psicanálise** · Volume 44, n. 4, 15-26 · 2010

ROBERTA DABDAB

é fotógrafa e pesquisadora em Comunicação, Educação e Sociedade. Doutora em Comunicação e Semiótica com um pós-doutorado pela Universidade Livre de Berlim. Também é integrante do Grupo de Pesquisa Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura (CISC).

robertadabdab.9@gmail.com