



Por um Design Biocêntrico: relacionalidade, interdependência e comunicação

Towards a biocentric design: relationality, interdependence and communication

Raquel Gomes Noronha¹

¹Universidade Federal do Maranhão, Doutorado, raquel.noronha@ufma.br

Resumo. *Este artigo propõe a reflexão sobre a construção teórica de um possível design biocêntrico que assume a relacionalidade, a interdependência e a comunicação como princípios éticos para superação do Antropoceno. Aciona o arcabouço conceitual do ecofeminismo e do biocentrismo, pensamentos que foram sobrepujados pelo positivismo científico para propor outras formas de nos relacionarmos com a natureza e fazermos coisas juntos, inspirados pelo convite de Isabelle Stengers (2012) de reclamarmos o animismo. Esse convite assume o design como meio para a regeneração do planeta a partir de relações interespecies e participação radical.*

Palavras-chave. *Princípio biocêntrico; animismo; ecofeminismo; designantropologia.*

Abstract. *This article proposes a reflection on the theoretical construction of a possible biocentric design, which assumes relationality, interdependence and communication as ethical principles for overcoming the Anthropocene. It draws on the conceptual framework of ecofeminism and biocentrism, thoughts that have been overtaken by scientific positivism, to propose other ways of relating to nature and doing things together, inspired by Isabelle Stengers' (2012) invitation to reclaim animism. This invitation assumes design as a means of regenerating the planet through interspecies relations and radical participation.*

Keywords: *Biocentric principle; animism; ecofeminism; designanthropology.*



1 Introdução

Este texto trata de uma reflexão teórica, de natureza situada, inspirada pelo convite da filósofa Isabelle Stengers (2012) de reclamar o animismo que, segundo a autora, foi um dos motivos que legitimou a conquista colonial e justificou a capacidade de uns de classificar e sobrepujar outros. Segundo Stengers, o animismo só existe ainda hoje, de fato, por ter sido reconhecido como categoria científica. Para superar a herança colonial, Stengers nos conchama a reativar o animismo como “o que nos incita a sentir que temos a grande responsabilidade de determinar o que está e o que não está autorizado a *realmente* existir”.

No âmbito desta discussão, proponho a imaginação de uma abordagem biocêntrica para o design, considerando-se duas abordagens teórico-filosóficas: o Ecofeminismo e o Biocentrismo. A antropóloga Diana Gomez Correal (2014) afirma que o feminismo é a filha rebelde da modernidade ilustrada e, complementando sua reflexão, entendo que o design é o seu filho preferido e mais bem-sucedido. A vinculação do campo do design à modernidade é intrínseca e a busca por designs outros (Gutiérrez Borrero, 2015; Escobar, 2016; Noronha, 2018) especialmente nos estudos latino-americanos do campo, aponta um caminho para a decolonização de práticas e posicionamentos no âmbito do design. Para se pensar novas práticas é necessário refletir sobre novas éticas.

Arturo Escobar nos alerta sobre a historicidade da concepção da modernidade e do patriarcado como fundamentais e estruturantes para nosso ser-no-mundo na atualidade. Ainda, em suas reflexões, convida-nos a encarar o design em seu potencial ontológico porque, em suas palavras, “*el diseño diseña*” e “as comunidades fazem o design de si próprias” (Escobar, 2016, p.37), no sentido em que molda a feição material do mundo e, com isso, constrói a sua dimensão política e ética.

O Antropoceno acaba de ser negado como era geológica, após amplos debates teóricos que, hesitantes, receavam atribuir ao Homem o impacto geológico comparado ao de tsunamis e vulcões na superfície terrestre, conforme relatou Bruno Latour (2013). Negar tal impacto, implica colocar o Homem em posição neutra, minimizando e lançando uma cortina de fumaça em relação à posição extrativista que se acentuou nos últimos 500 anos, mas que já era sentida desde a sedentarização humana e a prática da agricultura, há cerca de dez mil anos, ainda no período neolítico.

O patriarcado, reflete Silvia Rivera Cusicanqui (2010), aliado ao aparato ideológico da modernidade, permitiu a cooptação de práticas comuns que foram esvaziadas, relidas e requentadas como meio de uma estratégia de inclusão condicionada das populações indígenas latino-americanas em uma cidadania de segunda mão, por meio de discursos multiculturais que negam visões de mundo e que as cooptam às cosmovisões dos mundos possíveis que já coexistiram em *Abia Yala*.

A partir dessa herança nefasta do sistema petrossexorracial moderno, ou sistema-mundo ocidental patriarcal capitalista, que os citados autores descrevem, apresento reflexões teóricas sobre como os conceitos de ecofeminismo e biocentrismo podem ser



potentes para refletir e para mitigar os efeitos da modernidade ocidental que colocam em xeque a vida no planeta. Tais reflexões foram construídas em diálogo com situações de pesquisa em design conduzidas com comunidades artesãs do estado do Maranhão, no Brasil.

O design enquanto campo do saber já esteve em diálogo com o paradigma biocêntrico como esclarecerei mais adiante, no quarto item, e dele se afastou em direção à promessa de racionalidade e dissociação positivista entre homem e natureza.

O ecofeminismo, como corrente feminista, fora deixado de lado pela priorização de pautas neoliberais da terceira e quarta ondas feministas. Reclamando a reconexão destas duas abordagens, é possível pensar um caminho ético que nos inspire como aparato epistemológico que sustente um redirecionamento das nossas práticas e pesquisas em designs outros.

2 Armadilhas do Antropoceno

O Antropoceno ainda não começou, mas está declarado o fim do Holoceno. Este aforismo resume um grande dilema moderno cuja narrativa foi construída por Bruno Latour em seu livro *Facing Gaia* (2013). Ao tomar parte no Congresso Geológico Internacional, em 2012, Latour descreve o impasse entre se assumir e sacramentar a era geológica do Antropoceno e, ao mesmo tempo, declarar aquilo que era o consenso: a era geológica caracterizada pela estabilidade tectônica do planeta, o Holoceno, havia terminado. “O grupo de pesquisa considera no momento o Antropoceno como uma possível época geológica, ou seja, situada no mesmo nível hierárquico que o Pleistoceno e o Holoceno, o que implica que está localizado no Período Quaternário, mas que o Holoceno acabou” (Latour, 2013, p. 183).

Esse fato deixa em aberto o que viria depois do Holoceno e um imbróglio se instaurou. Seria uma decisão muito radical assumir que a nova era geológica foi marcada pela ação do Homem na superfície da Terra. E ainda hoje o é. O Antropoceno nunca fora reconhecido como tal. Para geólogos, humanos em sua finitude, afirma Latour, é muito difícil colocar sua “cavilha de ouro” em determinado momento geológico, que duram milhões de anos e dizer: aqui começa uma era e aqui termina a outra. Onde posicionar este marco? Foram as grandes navegações? Foi a Revolução Industrial?

Sem estabelecer uma data específica para o advento do Antropoceno, Crutzen e Stoermer (2000) propõem o final do século XVIII, mas admitem que todo o Holoceno já pode ser percebido pelo crescente impacto da humanidade na ecologia e geologia terrestres. Essa discussão nos interessa pela hesitação que ela causa. Não assumir o Antropoceno de fato como uma era geológica é um tipo de negacionismo que protege o Homem e a humanidade de seu impacto nocivo sobre o planeta.

Tomo a narrativa de Paul Preciado, em seu livro *Dysforia Mundi*: o som do mundo desmoronando, quando alude ao incêndio da catedral de Notre-Dame de Paris, o qual assistiu da janela de seu apartamento e refletiu que se tratava de uma metáfora da



destruição de um sistema: “A catedral poderia chamar-se teocracia, capitalismo, patriarcado, reprodução nacional, ordem mundial... e agora tudo arde.” (Preciado, 2023, p.32). O rompimento com essas instituições nos leva a um deslocamento epistemológico que, ainda segundo o autor, impacta-nos política, econômica e filosoficamente de modo sem precedentes. “E as ruínas, apesar de tudo, são melhores que o capitalismo [...] Porque são nossa condição presente: nosso único lar.” (op.cit, p.33). Tal panorama situa duas questões que são válidas para nossa argumentação, de que é preciso trazer a vida para o centro do processo de design como uma ética possível para se repensar os caminhos epistemológicos do campo.

A primeira questão é assumir que no âmbito do esarteamento dos saberes, natureza e cultura foram separadas e deram origem a um sistema de pensamento, nomeado por Preciado (2023) como petrossexorracial, que possibilita a hierarquização legitimada de conhecimentos, corpos, visões de mundo como superiores e inferiores e, assim, estabeleceu-se que algumas epistemologias teriam espaço no mundo e que outras não. O racismo, o patriarcado e o capitalismo fazem parte deste sistema-mundo que segrega conhecimentos e promove a soberania de determinados corpos sobre outros. Stengers afirma que a posição da Ciência neste contexto é a do lado que constitui a narrativa épica da ascensão do homem, ou melhor dizendo, do cientista, sob o seu mandato moral: “não retrocederás” (Stengers, 2012).

A reprodução desse sistema dominante recai sobre o campo epistemológico do design moderno como um saber que constrói a visualidade e a materialidade do mundo por meio da racionalidade e da visão dicotômica. Apesar de ser considerado como um campo de segunda categoria, por constituir-se como uma ciência do fazer, inicialmente, e não do pensar como exemplifica Buchanan (2001), o design constitui-se como o filho preferido da modernidade ilustrada, conforme argumenta Wright Mills (2009). Como detentor de uma epistemologia que constrói mundos de segunda mão, na argumentação do sociólogo, as tecnologias que constituem valores, sentidos e poéticas são aparelhadas pelo discurso dominante, engendrando formas de mundo que são dicotômicas, dissociativas e racistas como vimos argumentando (Noronha, 2018).

Essa construção de mundo gera hierarquias dentro de hierarquias que, mesmo quando aparentemente são libertárias, elas retomam formas de dominação coloniais, como nos casos de populações andinas exemplificadas por Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Ainda que emancipadas das relações coloniais de poder, a colonialidade permanece nas relações sociais e práticas culturais, mascaradas pela multiculturalidade.

A encenação colonial, como reforça a autora, é performatizada nas relações locais e a reprodução das imposições de poderes e saberes são entendidas como parte do jogo: as elites locais reproduzem a lógica colonial e as populações vulnerabilizadas acatam o exercício do poder de forma dócil. Para Rivera Cusicanqui, processos de inclusão condicionada acontecem no intuito de ocultar ou amenizar relações hierárquicas das manifestações de populações indígenas que são parcialmente admitidas nos processos culturais, limitadas por condições de raça, classe e gênero.



A segunda questão que precisa ser mencionada no âmbito do Antropoceno são as questões de nomeação. Antônio Bispo dos Santos, líder quilombola brasileiro conhecido como Nêgo Bispo, argumenta que os colonizadores colocam nomes nas coisas com o intuito de dominar e enfraquecer os modos de vida. Nas palavras de Nêgo Bispo (Santos, 2023, p.23), será “necessária uma guerra das denominações, dos modos e das falas, para contrariar o colonialismo, que nomeou como exercício de poder para enfraquecer os povos colonizados”.

Bispo afirma que sua luta é contracolonial e não decolonial, pois argumenta que seu povo jamais foi colonizado, então não precisa desfazer a colonização, mas sim, lutar contra ela. Neste sentido, propõe que se tomem as palavras do colonizador e inimigo para enfraquecê-las, e acionar as suas próprias palavras enfraquecidas e potencializá-las: “Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, nós trouxemos a biointeração; para a coincidência, trazemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para o dinheiro (ou a troca), o compartilhamento; para a colonização, a contracolonização.” (Bispo dos Santos, 2023, p. 14).

Neste sentido, argumenta também a antropóloga peruana Marisol de La Cadena (2018) quando menciona o Antropo-cego: mais que um regime de visibilidade e invisibilidade, funciona como uma ordem historicamente construída que legitima a impossibilidade hegemônica de determinados praticantes e suas práticas de erradicar todos os seres desobedientes a esta ordem (De La Cadena, 2018, p.101).

A ruptura da narrativa moderna é o percurso proposto a partir da convivência em campo com comunidades quilombolas que trazem a vida para o centro de seus processos produtivos. O deslocamento do homem do centro do processo do design é um desafio, já que tal discurso pauta o campo disciplinar a partir da orientação da instância projetual ao homem e ao humano. O negacionismo e a cegueira do Antropoceno, que essa decisão nos lega, coopta o lugar de enunciação de outras cosmologias e outros sistemas simbólicos, modos de ser e de viver que reclamamos aqui, a partir do animismo como representação das outras vidas, para as quais não há espaço no Antropoceno.

3 Ecofeminismo, seus Limites e Alcances

Ao empobrecimento espiritual causado pelos impactos da armadilha capitalista da cisão entre natureza e cultura, entre matéria e espírito, Claudia von Werlhof, socióloga e cientista política alemã, nomeia alquimia patriarcal. Arturo Escobar avança na discussão, enfatizando que “Progressivamente, os seres humanos começam a experimentar um distanciamento da vida, incluindo, sem querer, aqueles que reivindicam “igualdade” dentro dos mesmos regimes patriarcais que destroem a vida.” (Escobar, 2016, p.35, tradução minha).

Assim, os oprimidos pelas prisões do Antropoceno negam as vias de saída desse labirinto como fosse algo prejudicial à sua própria existência, enredando-se nas narrativas de desenvolvimento e conquista do sistema petrossexorracial moderno ocidental capitalista. A alquimia patriarcal ilude a percepção da condição de dominação embotada



pelo brilho do pertencimento e logro de benefícios do Antropoceno. Na visão de Rivera Cusicanqui (2010), as práticas coloniais são reproduzidas em novos centros de poder, dentro das antigas colônias que, acostumadas às desigualdades e ao forte poder disciplinar, acostumam-se a ele.

Em seu livro *Diseño y autonomía* (2017), Escobar advoga que, para que o design produza autonomia e se desvincule da herança colonial, é necessário que supere a narrativa desfuturizante e insustentável do capitalismo e do patriarcado. Para o autor “a destruição tornou-se progressivamente um programa que devia ser executado, contraditoriamente, em nome da criação da vida; Com a modernidade e o domínio da máquina, este programa tornou-se a busca de um progresso sem fim e a promessa de um mundo incessantemente “melhor”. As religiões monoteístas têm sido um componente importante desta dinâmica, com o pai como uma figura divina. Após mais de 500 anos de modernidade ocidental patriarcal, esta civilização alquímica baseada na criação através da destruição tornou-se aparentemente global, sempre em guerra com a vida. O capitalismo é apenas a última fase desta civilização patriarcal. (Escobar, 2016).

Confluindo com essa visão, trago algumas reflexões sobre como o ecofeminismo pode contribuir com uma ética biocêntrica para o campo do design. Ainda que imerso em contradições ontológicas, o ecofeminismo concentra debates que nos dão chaves para se pensar formas de superação da alquimia patriarcal.

Elizabeth Beltrán (2019) conceitua o ecofeminismo como uma teoria crítica, uma filosofia e uma interpretação do mundo para sua transformação. Coloca em uma perspectiva única duas correntes, de teoria e prática política, que emergem da modernidade, a Ecologia e o Feminismo, e tenta, a partir daí, explicar e transformar o sistema de dominação e violência atuais, focando sua atenção na crítica ao patriarcado e na superexploração da natureza como parte do mesmo fenômeno.

Françoise d'Eaubonne, ativista francesa, cunhou primeiramente o termo ecologia-feminismo em seu livro *Feminism or death* (1974), no qual debate a questão do trabalho de reprodução não assalariado, reconhecido como trabalho de cuidado e que é, na verdade, uma prática de reprodução do capitalismo tardio. Para lutar contra esta opressão, ela é a favor do controle de natalidade, para reduzir a exploração da natureza, especialmente para fins de produção de alimentos.

Pode-se dizer que os ecofeminismos são plurais no sentido de haver algumas vertentes que pautam os discursos e as lutas. Como mencionei anteriormente, não adoto em totalidade sua abordagem e seu discurso, pelas contradições internas que mencionarei mais adiante, contudo, acionando-o como um caminho para a superação do paradigma moderno nas ciências e, especificamente, no design. Beltrán (2019) classifica o ecofeminismo em três principais abordagens: a Essencialista, que associa a mulher à natureza e conclui que a sua defesa é inerente à identidade de gênero; a Construtivista, na qual a relação mulher-natureza é uma construção social, vinculada à divisão social do trabalho, que sustenta o capitalismo e o patriarcado e as do Sul Global, que criticam o “mal



desenvolvimento” e afirmam que a exploração da natureza está vinculada à exploração colonial do sul.

Vandana Shiva e Maria Mies, autoras da mais importante obra sobre o tema, o livro *Ecofeminismo* (1993), propõem trazer à visibilidade formas de opressão e destruição, aportadas pelo capitalismo e que, paulatinamente, são invisibilizadas, da mesma maneira que argumentei com De La Cadena (2018), no item anterior. Segundo Mies e Shiva, a perspectiva ecofeminista: “[...] apresenta a necessidade de uma nova cosmologia que reconhece que a vida na natureza (incluindo os seres humanos) mantém-se por meio da cooperação, cuidado e amor mútuos. Somente deste modo estaremos habilitados a respeitar e a preservar a diversidade de todas as formas de vida, bem como das suas expressões culturais como fontes verdadeiras do nosso bem-estar e felicidade. Para alcançar este fim, as ecofeministas utilizam metáforas como “re-tecer o mundo”, “curar as feridas”, “religar e interligar a teia”. (Mies e Shiva, 1993, p.15).

Em suma, a abordagem ecofeminista é crítica aos reducionismos das sociedades industriais que, dicotomicamente, reduzem formas múltiplas de fazer e pensar e classificam-nas como produtivas e não produtivas. Questiona como a ciência moderna nasceu para controlar a natureza e “[...] tal reducionismo patriarcal o é em diversos níveis: contra as mulheres, os povos tribais e camponeses, pela divisão do conhecimento que os classifica em especialistas e não especialistas, que os desapropria dos conhecimentos.” (Beltrán, 2019, p.125).

Como visão crítica ao ecofeminismo, em especial ao de vertente essencialista, tem-se o discurso de criação de novos dualismos. Ao mesmo tempo em que busca a reconexão entre natureza e cultura, reforça a divisão entre homem-mulher. Outra crítica constantemente acionada é a de que Shiva clama pela manutenção da agricultura semifeudal da Índia, frente ao desenvolvimento, e que isso proporciona a permanência de um *status-quo* de dominação patriarcal.

O intuito aqui não é promover um profundo debate sobre as fragilidades do ecofeminismo, mas buscar estabelecer uma vinculação com o que propõe Karla Armbruster (2000), que afirma que o cerne do ecofeminismo reflete sobre a opressão que subjuga mulheres e natureza na cultura ocidental capitalista e patriarcal e não sobre uma ligação essencial e determinista no sentido biológico, entre natureza e mulheres.

4 Uma Luz Sobre o Biocentrismo

Trago para esta argumentação o conceito de biocentrismo que amplia este debate, excedendo a dicotomia da dominação homem-mulher, incluindo a vida como elemento primordial a ser preservado na expansão do Antropoceno. E o termo vida, aqui, não se refere apenas às dos seres humanos ou às dos animais, mas a todo sistema orgânico que se caracteriza por sua autonomia biológica e que, ao mesmo tempo, cria as condições externas para a sua manutenção. Nas palavras de Capra e Luigi (2014, p.182) “a esta altura podemos introduzir a qualificação adicional de que o ambiente é “criado” pelo organismo



vivo por meio de uma série de interações recursivas, que, por sua vez, foram produzidas durante coevolução mútua.”

Para Tim Ingold, as coisas são animadas pela intersubjetividade e a vida flui nas linhas destas relações. Para o autor, ao correspondermos com seres de qualquer natureza e com o ambiente, direcionando-lhes atenção, estamos criando espaços de vida, movimento e comunicação. O antropólogo aciona (2017), assim como Stengers (2012), o conceito de *agencement*, do francês, tomado de empréstimo de Deleuze e Guattari, para tratar do ato de corresponder e, assim, trazer as coisas de volta à vida (Ingold, 2012).

Stengers (2012, s.p.) afirma que “um agenciamento, para Deleuze e Guattari, é a união de componentes heterogêneos, e essa união é a primeira e a última palavra da existência. Eu não existo primeiro e depois entro em agenciamentos. Em vez disso, minha existência é minha própria participação em agenciamentos.” Este *continuum* abre a perspectiva para a criação contínua e interdependente.

A visão de Roberto Lanza, médico e pesquisador, indica, aqui de forma simplificada, que a vida não é apenas objeto de estudo da biologia, mas também da física. O autor afirma que a vida contém consciência e que a ciência moderna ainda não explicou como a consciência surge da matéria. Nas palavras de Lanza e Berman (2009), “até a data de hoje, nossa ciência foi incapaz de reconhecer essas propriedades especiais da vida que a fazem fundamental para a realidade material. Essa perspectiva de mundo - o biocentrismo - na qual a vida e a consciência são a base imprescindível para compreender o universo em grande escala, gira em torno de como uma experiência subjetiva, a qual chamamos consciência, se relaciona com o processo físico.” (op. cit., 2009, p.23, tradução minha).

Assim, os autores enfatizam a indissociabilidade de um universo “fora” e de um indivíduo fechado em si e afirmam que a consciência é a subjetividade que une este todo. Ao pontuar os sete princípios do biocentrismo, Lanza e Berman constroem a ideia de que não há percepção de tempo e espaço sem a presença de uma consciência e que tais grandezas não são existentes por si só. Ao final da reflexão, afirmam que é a vida que constrói o universo, e não o contrário.

Ao trazer estes autores, importa-me enfatizar que o foco não está nas vidas individualmente, ou nas existências materiais isoladas, mas interessam as relações que se estabelecem ao confluírem mutuamente.

Ruth Cavalcante e César Wagner Lima Góis, pesquisadores brasileiros da educação biocêntrica e da biodança, conceituam o Princípio Biocêntrico como um ponto de partida para estruturar novas percepções acerca de nossa existência em um universo vivo, em que tudo se interrelaciona com tudo em possibilidades infinitas de combinações e interações. Nessa perspectiva, o elemento humano é apenas mais uma forma de vida a emaranhar-se com a miríade de outras formas viventes, e acrescento a matéria existente no mundo.

Nesse desdobramento infinito de possibilidades, o pensamento linear e antropocêntrico perde força e até mesmo o sentido diante da sincronicidade e da ressonância dos acontecimentos. O princípio biocêntrico, para os autores, provém de “um



paradigma que progressivamente vem substituindo a ideia da razão e do poder como centro da vida social e da existência humana, por um sentimento de vida, evidenciando aí o Amor e trazendo a Vida como a referência maior.” (Cavalcante e Lima Góis, 2015, p.28).

O pensamento biocêntrico já esteve no centro do processo de design, nos tempos da Bauhaus, e este Biocentrismo foi o precursor do ambientalismo de hoje. Oliver Botar (2017) constrói a história social do conceito a partir de duas ideias precedentes: a de *Vitalmystic* (misticismo-vital) do filósofo alemão Max Scheler, e o conceito de biologismo. Sobre este segundo, em um capítulo de livro intitulado *Biocentric Bauhaus*, Botar discorre por entre as diversas abordagens e resume:

Embora os conjuntos de conceitos e crenças em cada um desses discursos não sejam idênticos, há um grau de semelhança entre eles. A semelhança com a qual estou preocupado consiste em uma série de conceitos relacionados: o privilégio da biologia como fonte para a metáfora paradigmática da ciência, da sociedade e da estética; a consequente epistemologia de base biológica, na verdade uma psicobiologia; a ênfase na centralidade da “natureza”, da “vida” e dos processos vitais em vez da “cultura”; a *Weltanschauung* anti-antrópocêntrico; a autodireção e a “unidade” de toda a vida; a valorização do *kosmovitale Einefühlun*; a ênfase no fluxo e na mutabilidade da natureza em vez da estase; e a preocupação com a “totalidade” em oposição à redução em todos os níveis que estavam presentes em graus significativos em todas essas categorias.

Além dos pontos em comum, poderíamos também enumerar uma lista de diferenças entre os discursos. De fato, devido a essas diferenças, é problemático concebê-los em conjunto como uma única categoria na história das ideias. Pode ser mais útil pensar neles como conjuntos contendo subconjuntos de conceitos e crenças que se cruzam. Para me referir a essa interseção, retomo o termo empregado a partir do início do século XX pelo biólogo e filósofo pop austro-húngaro Raoul Heinrich Francé e, mais tarde, pelo filósofo alemão Ludwig Klages e seus seguidores (Botar, 2017, p.20, tradução minha).

Ainda que o legado da Bauhaus tenha sido reconhecido pelo cientificismo racionalista, Botar refere-se à sobreposição de vertentes ideológicas durante toda a história da instituição, em “que foram introduzidas atitudes biocêntricas, bem como esotéricas, e não apenas durante os “anos Itten”, considerado o período em que a subjetividade e o estilo artístico de cada mestre teve espaço na Bauhaus. Componentes centrais do Biocentrismo, como a *Lebensphilosophie* (filosofia de vida), o organicismo, o holismo, o monismo e o neovitalismo foram fios que se estenderam por todos os períodos da Bauhaus.” (op.cit, p.23, tradução minha).

Mas como tudo que se planta nas terras movediças do capitalismo cresce cooptado, em especial em seus terrenos mais orientados ao fascismo, e assim não foi diferente com o pensamento biocêntrico que esteve presente nas origens do pensamento bauhausiano e que fora deturpado pelo biologismo nazista. Nas palavras de Botar (op.cit, p.36, tradução minha),

O biocentrismo incorpora para nós uma contradição quase insuportável de nosso ponto de vista atual de intensificação da crise ambiental: os primórdios de uma consciência ambiental versus uma mentalidade reacionária e até mesmo fascista,



ou pelo menos uma mentalidade que parece ter sido compatível com o fascismo [...]. ...] De qualquer forma, parece que algumas das pessoas com mentalidade biocêntrica estavam mais dispostas a se unir a um certo tipo de nacional-socialismo [...] Sempre me pareceu que a consciência, e não a repressão, dessa história pode nos ajudar a decifrar a guinada à direita das últimas décadas no Ocidente, no Oriente Médio e na Índia dentro do contexto do crescente imperativo ambiental. [...] No mínimo, isso pode nos ajudar a evitar as armadilhas do passado.

Contudo, ainda que contraditórias no citado período, as concepções de biocentrismo nos inspiram a pensar éticas de pesquisa a partir de relações identificadas em campo de pesquisa, mais comprometida com as visões de Lanza e Berman sobre o biocentrismo do que com a herança deste conceito na Bauhaus, quando cooptado pelo discurso reducionista e determinista do nazifascismo. Assim, proponho algumas reflexões, ainda em construção sobre uma abordagem biocêntrica para o design.

5 Uma Ética Biocêntrica para o Design: caminhos a seguir

A reconstrução da relação com a natureza é algo complexo e paradoxal, como observamos nas duas vertentes teóricas apresentadas: o Ecofeminismo e o Biocentrismo. Clamar uma ética biocêntrica implica que se assumam narrativas outras, desafiando a linearidade das grandes narrativas épicas, como aciona Stengers (2012). Neste sentido, retomo o convite da autora a “reclamar o animismo”, no sentido defendido por ela, envolvendo magia e espiritualidade e transformação social e política. A filósofa nos convida a reativar aquilo de que fomos separados, recuperando a partir da separação, deixando de lado nossas verdades que não têm realmente a autoridade que alegam ter.

Esta não é a ética da pesquisa acadêmica, mas uma ética que se constitui no plano comum do design (Noronha, 2018) e o conceituei como um espaço de diferenças, caminhando com Tim Ingold (2017) e o que ele entende por *commoning*: ao correspondermos ao mundo, construímos comunicações e comunidades a partir das nossas diferenças e o plano comum (Noronha, 2018) é o espaço de embate entre tais diferenças que podem emergir em um processo participativo de design, considerando-se as diversas visões de mundo, interesses e orientações.

O consenso não é o resultado deste encontro, mas o que dele emerge: o possível dentro do inegociável. Essa condição do imanente gera pânico na cultura ocidental patriarcal capitalista, no sentido de que rompe com as verdades estáveis e sedimentadas pela Ciência, indo além daquilo que “realmente” é um fato, como problematiza Stengers (2012, sp): “Pois escrevemos todas essas sabedorias em uma página, efetivamente divorciando esses muitos ensinamentos da terra viva que outrora os continha e incorporava. Uma vez inscrita na página, toda essa sabedoria parecia ter uma origem exclusivamente humana.”.

No campo da antropologia, a discussão sobre animismo não é nova, mas o como se relacionar com esses agenciamentos outros, sim. Assumir uma relacionalidade radical é um caminho de reconexão e de regeneração ontológica por permitir a intersubjetividade na



construção do mundo. Não existimos *a priori*, mas apenas dentro das relações. Princípios como zelo, cuidado, reciprocidade e intersubjetividade refletem a responsabilidade mútua e a capacidade de resposta dos outros, contemplando outras cosmologias associadas a várias subjetividades. O foco é deslocado para os relacionamentos, não para o que emerge do encontro, como apresentado em um artigo anterior (Noronha e Rezende, 2024).

Aqui, trago o foco para o conceito de relacionalidade como um importante elemento desta ética. Escobar, Osterweil e Sharma (2024) argumentam que o próprio conceito precisa ser reinterpretado para que seja visto em seu potencial “*life-maker*”. Em suas palavras (op. cit. p.8, tradução minha)

Há uma diferença importante entre a relacionalidade entendida como uma condição fundamental de existência e realidade, por um lado; e a noção de conexão entre entidades já existentes, por outro. Dito de outra forma, as palavras interconexão e relacionamento geralmente pressupõem separação e, em seguida, um relacionamento subsequente. (...) O grau de mutualidade que queremos evocar com a palavra “relacionalidade” é uma intimidade com nossas relações que é tão imediata quanto nossos próprios membros. Outra maneira de dizer isso é que a relacionalidade, ou interdependência, vem primeiro. Nada é anterior às relações que o constituem.

Essa visão da relacionalidade nos interessa no sentido de propor um caminho de volta a essa interdependência como uma condição de existência. Contudo, a relacionalidade não é algo simples, assim como a interdependência. No sentido de ampliar o debate, aciono a visão de Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro, sobre o perspectivismo ameríndio. O autor (2004) constata que o que nos une ao chamado dos não humanos é a humanidade (*humanity*) como condição ontológica e não como espécie humana em si (*Humankind*), como ponto de vista de si que constitui a perspectiva sobre o outro. Viveiros de Castro aferiu que ainda que não humanos sejam vistos por humanos como animais, essas espécies e seres se vêm como humanos, sociabilizando-se como humanos, com uma vida social.

Os animais utilizam as mesmas categorias e os valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. Se a lua, as cobras e as onças veem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não humanos veem as coisas como ‘a gente’ vê. Mas as coisas que eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial... (Viveiros de Castro, 2004, p.239).

Essa abordagem é importante no sentido que se afirma que para os indígenas a base que alicerça as visões de mundo é a cultura e que os seres possuem a mesma base, independentemente de suas naturezas, fundando o que o autor denomina multinaturalismo, em oposição ao pensamento ocidental, que fixa a natureza como base das visões de mundo e se diferenciam pelas múltiplas culturas, evidenciando o conceito de



multiculturalismo. A ideia de um multinaturalismo é interessante para se pensar o biocentrismo, já que articula a relação entre seres de um modo mais equânime. Há dissidência entre conceitos entre espécies, e isso não as impede de dialogar, nem que seja de uma forma bastante pragmática, nem que seja para que um coma o outro dentro de uma floresta, como a relação entre um indígena e um jaguar, nos explica Viveiros de Castro (2004).

Outro antropólogo que trago para esta conversa e que nos ajuda a pensar a questão da relacionalidade e o diálogo interespecífico, é Eduardo Kohn, em seu livro *How forests think?* (2013), em que apresenta chaves de leitura interessantes. A primeira delas é que o autor afirma que florestas pensam e representam o mundo, mas para entendê-las é preciso ressignificar as noções de pensamento e de representação. A partir da semiótica peirceana, ele apresenta as formas de ser e pensar de outras espécies, a partir da negociação entre *selves* de diferentes naturezas, como odores, marcas no ambiente, índices e ícones que a vida impõe ao planeta. Assim, há signos de todas as formas de vidas que se constituem elementos de comunicação.

Outra autora que nos ensina sobre relações que colocam a relacionalidade como condição para a vida é Anna Tsing, por meio do conceito de socialidade. A autora nos questiona: como imaginar que coisas vivas não sejam sociais? (Tsing, 2019, p. 126). Ela continua sua argumentação enfatizando que “aprendemos outras socialidades experimentando-as, não através de projetos, mas como modos de vida” (op.cit, p.124). Essa premissa é importante porque nos convida a nos relacionarmos de outra forma, a partir da experiência, da vivência, aprendendo com outras formas de liberdade, diferentes das humanas. E, para isso, convoca-nos a estudar mundos sociais de seres que não podem falar conosco, por meio de atenção às suas assembleias e formas. Assim, discorre longamente sobre suas experiências com cogumelos e socialidades outras. Neste sentido, aprendemos com Tsing a dançar com os cogumelos, entendendo que corpos habilidosos em movimento não são apenas características humanas. A corporeidade permite que a memória emerga por entre as ruínas.

Comunicação é um elemento importantes desta ética e que não precisa acontecer a partir de um sistema simbólico vinculado à linguagem, mas a partir da habilidade em responder ao outro. Tim Ingold nos fala sobre *doing-undergoing*, afetar e ser afetado por, como condição premente a uma prática atencional com o mundo (Ingold, 2011, 2012, 2017), envolvendo seres de toda natureza, o próprio ambiente e os materiais. Ao nos falar sobre materiais e materialidades, incita-nos a caminhar com os pés no chão e a observar e sentir uma pedra, ampliando a intersubjetividade para o corpo. Em experiências com artesãs de um quilombo e sua produção tradicional de cerâmica (Noronha, 2020), na qual mulheres, potes, terra e umidade estão em relação, identifico o *commoning* mencionado por Ingold (2017), colocando em evidência o espaço da fronteira entre o dentro e o fora do ser, trazendo a experiência de que não há de fato uma divisão, um e... e..., mas há um com... com..., como propõe Ingold (2011), da mesma forma que Lanza e Berman (2009)



acionam a consciência como elemento criador do mundo. Corpos, umidade, barro e potes são um *continuum* de vida, a partir da visão biocêntrica.

A construção do conceito de comunicação deve transcender a comunicação pela fala e incluir a corporeidade, outras formas de diálogo, para a superação dos limites da linguagem oral e escrita. Retomando Viveiros de Castro (2004), na abordagem do perspectivismo, não é a mente que posiciona o ponto de vista, mas a posição do corpo e sua perspectiva de mundo. Assim, retomo a ideia da construção do espaço projetual como um plano comum, não como um espaço de estabilidade, mas como espaço de dissidências, deslocando a agência da designer-pesquisadora dos processos de tomada de decisão, trazendo os participantes ou copesquisadores para a esfera projetual, do fazer, na qual a corporeidade é o amálgama da intersubjetividade, entendendo tal conceito como o corpo e as experiências intersubjetivas por ele vivenciadas, seja de uma mulher, seja de um punhado de barro. Isso é bastante diferente da ideia de um design centrado no humano. A isso, tenho chamado de participação radical, na qual o cerne do projeto, a criação, é aberto, e não apenas nas fases de pesquisa e teste dos processos de design ou da pesquisa em design.

Somando-se à corporeidade, a temporalidade é outro elemento preponderante na superação da dicotomia humano-natureza. Sobre esta questão, infiro que quase a totalidade de projetos de participativos que conduzo ou que conheço esbarram na questão da temporalidade e na necessidade premente da sobrevivência dos coparticipantes. As temporalidades da natureza, dos tempos de plantio e de colheita, da chuva e da seca são outras em relação aos tempos de pesquisa, aos tempos de prestações de conta de projetos.

Então, se de fato estamos querendo a participação radical de outros seres e outras formas de vida, e até mesmo a participação humana de comunidades que vivenciam uma realidade não cooptada pelo capitalismo, devemos pensar em práticas de pesquisa que permitem de fato a participação. Caso contrário, como advoga Rivera Cusicanqui (2011), estamos reforçando a encenação colonial mascarada pela multiculturalidade e uma inclusão condicionada: você pode participar, mas será a partir dos meus termos.

Para promovermos a relacionalidade, a participação e o agenciamento precisamos superar a questão política e econômica do Capitaloceno. É um passo radical mediante uma situação emergencial. Já não é possível retornar e, muito menos, seguir no veio aberto pelo Antropoceno na vida do planeta.

Neste artigo observamos algumas abordagens do ecofeminismo e do biocentrismo que apontam caminhos, princípios e conceitos importantes de uma ética para designs biocêntricos que não foram esgotados aqui a partir do convite para reclamar o animismo, seguindo Stengers (2012). Muitos autores acionam tal conceito, em diferentes abordagens que, em síntese, rompem com a centralidade do humano. Contudo, no campo do design, essa ideia, ainda que presente nas bases bauhausianas, com o biocentrismo, só tem sido levada a sério como saída para a crise global mais recentemente. A teoria já não é o bastante para superar o ponto de não retorno que já alcançamos. O aprendizado em



campo, com as comunidades desobedientes ao Antropoceno, como pontua De La Cadena (2018), e a partir da contracolonialidade (Santos, 2023), é preciso de estabelecer uma ética da *práxis* e da relacionalidade, uma ética do possível. Este é o nosso aprendizado até aqui.

6 Referências

- ARMBRUSTER, K. (2000). Review of the book *Feminism and Ecology*. *NWSA Journal* 12(1), 210-216. <https://doi.org/10.1353/nwsa.2000.0001>.
- BELTRÁN, E. P. (2019). Ecofeminismo. In: SOLÓN, P. (org.) *Alternativas Sistêmicas*. Bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Elefante.
- BOTAR, Oliver. (2017). Biocentric Bauhaus. In: TERRANOVA, C.; TROMBLE, M. (eds.) *The Routledge Companion to Biology in Art and Architecture*. p. 17-51.
- BUCHANAN, R. (2001). Design Research and the New Learning. *Design Issues*, v. 17, n. (4):, p. 3–23.
- CRUTZEN, Paul; STROEMER, Eugene. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41:200, p.17-18.
- CAPRA, Fritjov; LUISI, Pier Luigi. (2014). *A visão sistêmica da Vida*. São Paulo: Cultrix.
- CAVALCANTE, R.; LIMA GÓIS, C. W. (Org.) (2015). *Educação Biocêntrica: Ciência, Arte, Mística, Amor e Transformação*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora.
- D’EAUBONNE, Françoise. (2022). *Feminism or death*. London: Verso.
- DE LA CADENA, M. (2018). Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 95–117, jan-abr.
- ESCOBAR, Arturo; OSTERWEIL, Michal; SHARMA, Kriti. (2024). *Relationality*. An Emergent Politics of Life Beyond the Human. London: Bloomsbury.
- ESCOBAR, Arturo. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca; Sello Editorial.
- GÓMEZ CORREAL, Diana Marcela. Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras. In: MIÑOSO, Y., CORREAL, D. & MUÑOS, K. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Colômbia: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- GUTIÉRREZ BORRERO, Alfredo. (2015), “El Sur del diseño y el diseño del Sur”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & CUNHA, Teresa. *Actas Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul*. Coimbra, Centro de Estudos Sociais – Laboratório Associado.
- INGOLD, T. (2011). *Being Alive: Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.



INGOLD, T. (2012). Trazendo as coisas de volta a vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 18, n. 37, p. 25–44, jan/jun.

INGOLD, T. (2017). *Anthropology and/as education*. London: Routledge.

KOHN, Eduardo. (2013). *How forests think: toward an Anthropology beyond the human*. Los Angeles: University of California.

LANZA, Robert; BERMAN, Bob. (2009). *Biocentrism: How life and consciousness are the keys to understanding the true nature of the universe*. Benbella Books.

LATOUR, Bruno. (2017). *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. Cambridge: Polity Press.

NORONHA, Raquel; REZENDE, José Edson Carpintero. (2024) *Ethics of the possible: Learning design anthropology in the field*. London: Routledge. (Chapter in print).

NORONHA, Raquel. (2020). *Dos quintais às prateleiras: as imagens quilombolas e a produção da louça em Itamatatua – Alcântara – Maranhão*. São Luís, EDUFMA.

NORONHA, Raquel. (2018). The collaborative turn: challenges and limits on the construction of the common plan and on autonomía in design. *In: Strategic Design Research Journal*, Unisinos, (vol. 11, n. 2, p. 125–135, May-August).

PRECIADO, Paul. (2023). *Dysphoria mundi. O som do mundo desmoronando*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* -1a ed. Buenos Aires: Tinta Limón.

SHIVA, Vandana; MIES, Maria. (1993). *Ecofeminismo*. Belo Horizonte: Luas Editora.

STENGERS, Isabelle. (2012). Reclaiming Animism. *E-flux Journal*; Issue #36, 6/12. <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/>

SANTOS, Antonio (Nêgo) Bispo. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Editora Piseagrama e Ubu Editora.

TSING, Anna. (2009). *Viver nas ruínas. Paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, n.18, p.225-254.

WRIGHT MILLS, Charles. (2009). O homem no centro: o designer. In: *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

WERLHOF, Claudia von. (2016). La destrucción de la Madre Tierra como último y máximo crimen de la civilización patriarcal. *DEP*, 30, p.259-281.