

POLÍTICA DAS ALIANÇAS AFETIVAS: CONTRIBUIÇÕES DAS COSMOLOGIAS AMERÍNDIAS DE AILTON KRENAK PARA UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL DECOLONIAL

Adalberto Fernando Inocêncio¹¹

Resumo: O objetivo central deste artigo é estabelecer relações entre as cartografias desenvolvidas na obra de Ailton Krenak com fundamentos filosóficos capazes de orientar práticas em EA. Inspirando-se nas noções de devir e alianças afetivas, desenvolvidas pelo ameríndio brasileiro, reivindica-se a dimensão selvagem dos povos da floresta aos saberes e às práticas educativas, propondo um redirecionamento sensível da percepção como crítica aos modelos importados do Ocidente e, também, como modos outros de se implicar e ser implicado pelos demais entes, o que culmina em modos de fazer política não mais orientados no binarismo moderno desagregador de entes humanos e não humanos.

Palavras-chave: Saberes Tradicionais; Ocidente; Ameríndios.

Abstract: The main objective of this article is to establish relationships between the cartography developed in the work of Ailton Krenak with philosophical foundations capable of guiding practices in EE. Inspired by the notions of becoming and affective alliances, developed by the Brazilian amerindians, the wild dimension of the peoples of the forest is claimed for educational knowledge and practices, proposing a sensitive redirection of perception as a critique of models imported from the West and, also, as other ways of getting involved and being involved by other entities, which culminates in ways of doing politics that are no longer oriented in the modern binarism that disaggregates human and non-human beings.

Keywords: Traditional Knowledge; Western; Amerindians.

¹ Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), campus Dois Vizinhos.
E-mail: afinocencio@utfpr.edu.br

Introdução

Este artigo se assenta na chave de leitura decolonial, defendendo que a matriz de pensamento proveniente da metrópole europeia estagnou o pensamento da colônia, esquadrinhando-o em abordagens sanitárias tanto das práticas mantenedoras quanto das críticas ao *modus operandi*, as quais culminarão, inevitavelmente, num ecocídio.

Em oposição a práticas coloniais, que colonizam o imaginário e se caracterizam “[...] já no primeiro período da vida, [em que] todo um aparato de recursos pedagógicos é acionado para moldar” (KRENAK, 2022, p. 93), a decolonialidade reivindica saberes e práticas provenientes dos povos e entes marginalizados pelas estruturas imperialistas que caracterizaram o Ocidente, foca epistemologias não autorizadas e coloca em análise “[...] a *racionalidade cognitiva e instrumental* que nos impediu de enxergar as *múltiplas vozes das múltiplas culturas, ou de lógicas não visibilizadas*” (CASTOR, 2018, p. 74). De acordo com Tristão e Vieiras (2018), tanto a colonialidade como o colonialismo partilham entre si e com a Educação Ambiental (EA) algumas críticas, como ao modelo atual de desenvolvimento, às formas eurocentradas de conhecimento, às desigualdades de gênero e hierarquias raciais e aos processos culturais que impõem qualquer forma de subordinação, como fora a escravidão das Américas.

A adjetivação da EA acionou um campo epistemológico que deu início a uma crítica à cultura ocidental (GRÜN, 1996), reconhecendo que não basta desempenhar qualquer EA, uma vez que suas práticas e condutas sofrem recapturas coloniais recorrentes (GUIMARÃES, 2000). Reigota (2000) já denunciava que a EA brasileira instituída durante o governo de Fernando Henrique Cardoso fora acusada de uma banalidade pedagógica, dado que fora importada da Espanha e, nesse contexto, não deu a devida relevância aos pensadores nacionais que já desenvolviam teorizações em EA há quase duas décadas. Carvalho (2023) endossa a crítica enfatizando a singularidade do apagamento dos saberes provenientes dos povos tradicionais no processo de institucionalização desta.

A perspectiva ameríndia atina para esse campo da crítica ao reconhecer que a epistemologia ocidental relegou-nos que “[...] a *ideia de outro mundo* é apenas *um outro mundo capitalista consertado*” (KRENAK, 2020a, p. 68). Objeto da crítica, essa epistemologia única também é monocultural e monolinguística, e impossibilita ao governo dos homens se organizar de outras maneiras (KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2021).

O objetivo central deste artigo é estabelecer relações entre as cartografias desenvolvidas na obra de Ailton Krenak com fundamentos

filosóficos capazes de orientar práticas em EA, a fim de adiar os efeitos do Antropoceno e do Capitaloceno².

Nesse exercício, importa salientar que o pensamento do filósofo ameríndio estabelece ressonâncias com a tendência crítica em EA, já consolidada na realidade brasileira (NOAL; REIGOTA; BARCELOS, 1998), ainda que não pela incorporação das cosmologias ameríndias. Em contraposição ao que seria uma tendência conservadora, os saberes de Krenak sempre estiveram orientados para (1) a transformação das sociedades ocidentais na direção de uma igualdade e justiça social para todas as formas de vida; (2) a contestação das relações de poder imanentes à opressão que o homem branco exerceu sobre a natureza, (3) a crítica ao positivismo e à fácil aceitação das soluções técnicas, (4) a defesa dos interesses populares e dos demais excluídos encampando os projetos de transformação social, logo (5) rechaçando qualquer proposta verticalizada e decorrente dos grupos dominantes, que beneficia os interesses do capital, o que aproxima essa cosmologia das tendências críticas (GUIMARÃES, 2000).

Na proposta que aqui se delineia, experimentam-se as narrativas ameríndias como potências não totalizantes, no sentido de não reivindicarem formas únicas de protocolos e métodos que visam à normalopatia dos comportamentos, capazes de driblar a narrativa triunfante de fim de mundo que impera em nossos tempos.

É a dimensão selvagem³ reivindicada pelos povos da floresta que precisa ser religada aos saberes e às práticas educativas, propondo um redirecionamento sensível da percepção como modos outros de se implicar e ser implicado pelos demais entes. Nesse sentido, retomam-se as considerações de Grün (1996, p. 22), para quem “[...] *mais do que criar ‘novos valores’, a Educação Ambiental deveria se preocupar em resgatar alguns valores já existentes, mas que foram recalados ou reprimidos pela tradição dominante do racionalismo cartesiano*”.

² Na esteira de outras análises, Krenak (2022) faz uma crítica ao tempo presente referido como Antropoceno (KRENAK, 2021), indicando que estaríamos numa nova era geológica cujos efeitos superariam as intempéries climáticas, caracterizando-se pelos efeitos antrópicos no capitalismo em sua recente fase de acumulação. Daí, também, o uso de Capitaloceno, referindo-se à atual fase de acumulação do capitalismo, cujas lógicas utilitarista e de disputa alcançaram e mapearam todos os recantos do planeta com o objetivo de transformar os elementos da natureza em recurso natural (KRENAK, 2022).

³ “Quando eu falo que a vida é selvagem, quero chamar atenção para uma potência de existir que tem uma poética esquecida, abandonada pelas escolas que formam os profissionais que perpetuam a lógica de que a civilização é urbana, e tudo que está fora das cidades é bárbaro, primitivo” (KRENAK, 2022, p. 64). Endossa esse pensamento a definição dada por Latour (2019), para quem o selvagem é aquilo que aparece como estranho, por sugerir uma mistura entre as “coisas” e as “pessoas”, desconfortando a nós, ocidentais, que aprendemos e vivemos com esse sentimento de que era preciso separá-los em dois coletivos intransponíveis.

Esse redirecionamento sensível é imanente a processos e práticas de subjetivação contrárias à abstração moderna de humanidade, que criou o homem como medida de todas as coisas e seguiu um projeto de convencimento até que todos aceitassem uma forma-humanidade⁴ com a qual se identificassem. Por fim, a escolha desse referencial nacional atina para os territórios existenciais nos quais se desenvolvem as teorizações, em contraposição aos saberes transplantados de outros lugares, que transformaram maneiras de habitar em objeto de estudo.

Ao estabelecer a crise ecológica como destino incontornável, a narrativa do fim do mundo é despotencializadora (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017), porque “[...] serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos” (KRENAK, 2022, p. 37). Além disso, ela dá sequência ao projeto de mundo capitaneado pelas epistemes modernas, provenientes do norte global, que agenciam a espécie humana⁵ na posição de líderes e gestores, cuja tarefa é responder e amenizar os efeitos dessa crise.

Acontece que nessa matriz de pensamento, em que só o humano age, toda resposta passível é antropocêntrica, silenciando todas as outras presenças. Para a modernidade, “[...] há, de um lado, a história humana da natureza e, de outro, a não história natural da natureza, feita de elétrons, de partículas, de coisas brutas, causais, objetivas, completamente indiferentes à primeira lista” (LATOUR, 2019, p. 60-61).

Nessa matriz de pensamento, também subjaz um modo de fazer política que posiciona centralmente a figura humana, que continuamos arrastando para o tempo presente.

No quadro de povos que habitam cosmovisões, o debate sobre a política se enquadra num molde, *a priori*, colonial. A episteme que institui o debate político é em si colonial. Ela traz um molde conceitual, estabelecido por uma lógica que nós, hoje, somos capazes de identificar como uma lógica ocidental. É a razão do Ocidente imprimindo sentido em outros mundos, criando sujeitos que vão ser a imagem e semelhança dessa racionalidade que instituiu, na América Latina, a política [...] Na América Latina, Estado nacional é Estado colonial. Não existe um Estado que não seja colonial (KRENAK, 2021, p. 64-65).

Defende-se o mote de que o Ocidente fracassou ao responder aos efeitos da crise ecológica, pois erigiu um modo sanitário e higienista de fazer política que estabeleceu fronteiras entre o corpo humano e os outros

⁴ Em contraposição ao modelo eurocêntrico canonizado de humanidade, “A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade” (KRENAK, 2019, p. 31).

⁵ “Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura” (KRENAK, 2019, p. 57).

organismos, localizando o primeiro no topo de uma pirâmide ética dotado de um maior peso existencial. Acontece que “uma das principais causas de degradação ambiental tem sido identificada no fato de vivermos sob a égide de uma ética antropocêntrica” (GRÜN, 1996, p. 23). Esta decorre (1) da vitória do cristianismo sobre o paganismo — como expresso em uma passagem no Gênesis, do Velho Testamento, especialmente esclarecedora das raízes culturais do antropocentrismo: “Deus disse: Façamos o Homem a nossa imagem e semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (Gênesis 26:28 apud GRÜN, 1996, p. 23) — e, também, (2) do humanismo decorrente do Renascimento, de modo que a predominância do humano sobre todas as criaturas do mundo moderno fora pedra angular do pensamento cartesiano (GRÜN, 1996).

Em contraposição à monocultura dos sistemas de pensamento que orientaram/orientam respostas ocidentalizadas à crise ecológica e centralizam o humano como único ator dotado de agência, apostar-se numa política da confluência (KRENAK, 2022), a qual evoca alianças afetivas possibilitadas pela pluralidade de povos e entes multiespécie, relegados à marginalidade dos sistemas políticos materializados pelo imaginário colonial. A ideia aqui é de que qualquer mote que provenha desse vocalizador, que é o estado colonial, aniquila as possibilidades de pluralidade multiespécie, uma vez que não foram consideradas integrantes do conserto civilizatório (KRENAK, 2021). Também na contramão de fatalismos, os contextos de crise nos cobram modos de vida alternativos: “E se as ameaças [ambientais] revelassem também a força de nossos vínculos?” (KRENAK, 2020, p. 16).

Considerando que “[...] toda política é definida por sua relação com a natureza” (LATOUR, 2019, p. 12), o objeto da crítica reside numa forma de fazer política adjacente a um corpo desafetado, pois, preso em si próprio, é incapaz de agenciar devires, o que impede, como consequência, a interpretação política de que habitamos um “comum”. E, ainda que plural, para o campo epistêmico que engloba a EA, um projeto promissor é aquele que estabelece a ideia de comum, em contrapartida a uma perspectiva individualista de sociedade: “Que ‘comum’ é esse que o tempo inteiro é invadido por algum sujeito que pode se apropriar dele?” (KRENAK, 2022, p. 69).

Inspirando-se na poética ameríndia, em vez de entender que um rio está morto, entende-se que este desviou seu fluxo vital para sobreviver aos detritos tóxicos da atividade humana citadina e orientada pelo *ethos* consumidor do mundo. Nessa matriz, colonizaram os rios reduzindo-os a Belo Monte, Tucuruí e Xingu, estagnados à forma de barragens cuja força potencial se esgota a fim de satisfazer a sede infinita das cidades. A matriz de pensamento ocidental proveniente da moderna metrópole europeia que estagnou nosso pensamento é a mesma que transformou Tietê em esgoto. Assim como “[...] quando a paisagem se torna insuportável, o rio migra e conflui para outras viragens” (KRENAK, 2022, p. 23), apoia-se na ideia de que, como os rios, também o

pensamento asfixiado “rompe” suas próprias barragens, a fim de mostrar toda a sua potência em momentos de crise e esgotamento.

O devir ancestral como recusa do colonialismo dessensibilizador

Antes de se debruçar propriamente no que o autor considera uma política das alianças afetivas, faz-se necessário compreender o movimento de devir, proposto por ele de forma difusa em sua obra (KRENAK, 2019, 2020a, 2022; KRENAK; CAMPOS, 2021), pois uma aproximação com os efeitos desse conceito facilitará a compreensão de sua reivindicação nos usos políticos orientados para a criação do comum. A ideia de devir não propõe um rearranjo necessariamente físico ou material, mas ético e, sobretudo, político, no que tange à relação que estabelecemos com os demais entes do planeta.

Ao se utilizar das expressões pessoas ou entes não humanos, deve-se evitar a compreensão colonizada, a qual aciona uma leitura ocidentalizada dos fenômenos da natureza, compreendendo-os numa chave de leitura que estabelece características personológicas à natureza (prosopopeia ou personificação). Na cosmovisão tradicional dos povos originários, os elementos da natureza — céu, rios, matas, lençóis freáticos — são entidades vivas, dispensando o uso conotativo da figura de linguagem.

O pensamento ameríndio também questiona as bases ocidentais da percepção quando propõe uma escuta ativa da ancestralidade, incorporando os espíritos como agentes que também habitam o mundo e, portanto, decidem politicamente as relações do cosmos:

Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria “espiritar”, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido [...] Os orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar, mas parece que a vontade do capital é empobrecer a existência (KRENAK, 2022, p. 37-38).

Esse trecho elucida a maneira como as cosmovisões ameríndias entendem o devir como um agenciamento entre espécies, de forma que são mutuamente afetadas. Não se trata de um simples “se colocar em lugar de”, nem de “se conectar com”, como têm apregoado vertentes contemporâneas que mercantilizam e, portanto, entregam uma versão estandardizada e banalizada desses modos de vida encenados como *settings* terapêuticos, a exemplo das práticas de ioga e meditação, mas também promessas de uma série de outros serviços, como hotéis-fazenda ou mesmo certas trilhas interpretativas, veiculadas em maior grau no tempo presente pelas redes sociais nas plataformas digitais.

Revbea, São Paulo, V. 8, N° 7:121-137, 2023.

É difícil afirmar que os serviços referidos anteriormente culminarão numa identificação indissociavelmente ética do corpo com os demais entes, alterando uma cultura da percepção, pois, destituídos de um conjunto de práticas de si sobre si mesmo, não se pode atribuir a uma paisagem a pura responsabilidade de nos introjetar uma ética. Como constata a crítica:

Tem muita gente que se sente muito confortável se contorcendo na ioga, ralando no caminho de Santiago ou rolando no Himalaia, achando que com isso está se elevando. Na verdade, isso é só uma fricção com a paisagem, não tira ninguém do ponto morto (KRENAK, 2020a, p. 103).

Para o povo Kuna, quando uma criança nasce, seu corpo é relacionado com uma árvore; para os Krenak, o umbigo desse recém-nascido é atrelado a uma planta. Para o povo da ilha Kunayala, todos os bosques são formados por pessoas e têm nomes próprios, pois cada planta coincide com alguém que nasceu nessa localidade. Importa menos que os dois organismos vivos dividam sua expectativa de vida e mais que exista um partilhamento de espírito por um cordão umbilical que compartilha essas espécies (KRENAK, 2022).

Ainda de acordo com o autor, no Equador, na Colômbia e nas demais regiões que estabelecem divisa com os Andes, é possível encontrar sociedades para as quais as montanhas formam casais. Para essa cosmologia, existem famílias de montanhas que trocam afeto, fazem trocas. Pessoas humanas que habitam esses vales fazem festas para essas montanhas, dão-lhes comida, presentes e ganham, em troca, presentes das montanhas. *“Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?”* (KRENAK, 2019, p. 19). Parte desse questionamento pode ser respondida admitindo-se que a narrativa globalizante encontrou fundamentos numa ética antropocêntrica a qual “[...] se afirma em consonância com a virada epistemológica caracterizada pelo abandono da concepção organísmica de natureza em favor de uma concepção mecanicista” (GRÜN, 1996, p. 27).

“Quando os povos originários se referem a um povo como ‘uma nação que fica de pé’, estão fazendo uma analogia com árvores e florestas. Pensando as florestas como entidades, vastos organismos inteligentes” (KRENAK, 2020a, p. 52). “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas” (KRENAK, 2019, p. 40). “No mapa é o Rio Doce, mas na nossa subjetividade ele é o nosso avô” (KRENAK; CAMPOS, 2021, p. 52). As analogias presentes nessas passagens nunca são descoladas de éticas, no sentido de modos de vida orientados numa perspectiva do comum, que se empreende com os demais entes.

O ativista socioambiental desdobra essa provocação inclinando-se a pensar a problemática ambiental, a exemplo, as mobilizações contemporâneas inclinadas à contenção do desmatamento. De que forma se defende um ente o

qual é dissociado de uma identificação consigo próprio? Tal provocação denuncia o projeto colonial de modernidade no que se refere à necessidade ideológica da construção da diferença como um dos pilares que sustenta uma lógica de extermínio: a dessensibilização do humano para todo ente percebido como um “não eu”.

O apagamento das cosmologias e cosmogonias ameríndias funcionou para o projeto colonial como um “epistemicídio” (KRENAK; CAMPOS, 2021) — morte epistemológica — que abriu caminho para as visões de mundo que reduziram as entidades da natureza a negócio lucrativo, lógica da metrópole, por excelência. Além disso, “*Na ideia mecânica da natureza está implicitamente contida a necessidade de que os objetos percam suas qualidades. Ocorre algo semelhante a uma ‘purificação’*” (GRÜN, 1996, p. 29).

Nessa leitura, o processo de genocídio se inicia no âmbito imaterial, isto é, dos saberes, da cultura, das tradições, das narrativas orais como método de socialização, para que, num segundo momento, seja a dimensão material a vilipendiada. A grilagem, a invasão das terras e o agronegócio como mote de perseguição à agricultura familiar, o uso mais sustentável da terra, a expulsão e o genocídio indígena e a violência contra quilombolas podem ser lidos como processos que só acontecem porque houve, antes, uma dessubstancialização e dessacralização dos entes.

São desdobramentos do paradigma mecanicista da modernidade ocidental a ideia aristotélica de uma natureza sem vida e mecânica (GRÜN, 1996). “*Quando despersonalizamos o rio, a montanha, tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista*” (KRENAK, 2019, p. 49). Essa ideia está aplicada às recentes problemáticas ambientais envolvendo as bacias hidrográficas brasileiras. Na leitura ameríndia, o caso do rio Doce, contaminado pela lama química da mineração, é estabelecido da seguinte forma:

Os brancos dizendo que o rio está morto, e nós dizendo que o rio está em coma.

Se o seu avô estiver morto é uma coisa, mas se estiver em coma é diferente. Alguém em coma pode viver de novo, alguém morto acabou.

Em algum momento, para as mineradoras, era bom dizer que o rio morreu.

O Rio não é só uma matéria para os especialistas estudarem e produzirem. Essa potência [é forte] para aquelas pessoas que vivem uma experiência de sujeito coletivo, mas diminui muito quando é apreciada na perspectiva do sujeito singular, da pessoa que quer ser dono dessa taça, dono dessa mesa, desse prédio. Isso é patrimônio imaterial; o rio não (KRENAK; CAMPOS, 2021, p. 52-53).

Parte dessa humanidade que aceita que entes são transformados e espoliados como recurso é a mesma que não reconhece um rio ou uma montanha como um parente próximo. Assim o quis a modernidade. Nossa inanição diante dos cataclismos atuais devém de um projeto dessensibilizador e dessacralizador no que se refere à relação que empreendemos com os demais entes: “*A natureza de cores, tamanhos, sons, cheiros e toques é substituída por um mundo ‘em qualidades’. Um mundo que evita a associação com a sensibilidade*” (GRÜN, 1996, p. 27).

É relevante anunciar que não se está defendendo uma simples transposição das cosmologias ameríndias para as populações que habitam os demais lugares do mundo. Tal defesa implicaria uma ingenuidade grosseira e punitivista, ancorada na compreensão de falsa linearidade, para a qual bastaria o reconhecimento mais recente das perspectivas epistêmicas encampadas pelos povos originários e uma mudança automática nos modos de vida ocidentais. A crítica reside nos modos pelos quais o Ocidente propagou a obliteração das vias afetivas e sensíveis entre humanos e não humanos como uma maneira de justificar práticas de espoliação dos primeiros pelos segundos.

Contudo, também não se estagnam as possibilidades de as populações ocidentais reconhecerem, valorizarem e, num reduto final, incrementarem cosmovisões ameríndias como mote de uma guinada político-civilizatória. Pelo contrário, a literatura demonstra influência dos povos originários em uma série de composições que não se esgotaram em seus hábitats originais.

A exemplo, Darcy Ribeiro (1997, p. 160), que não foi ameríndio, mas sociólogo brasileiro, defendeu, em suas últimas produções, o termo “*povos-testemunho*” para se referir a civilizações guatemaltecas como “[...] povos em trânsito para europeização e para civilização, mas gente que resiste em sua identidade étnica própria”, e, portanto, excêntricas ao molde ocidental que prenunciavam. A potência desse conceito reside no reconhecimento de um modo de vida caracterizado pela crítica aos exercícios contraditórios das práticas estatais: o Estado que demarca e institucionaliza as terras indígenas é o mesmo que põe em marcha guerras interétnicas; o Estado que institucionaliza a EA como política pública é o mesmo que medeia práticas insustentáveis com as grandes corporações, para ficar nesses exemplos.

Também o europeu Pierre Clastres conviveu com os povos originários Aché, na América do Sul, e, ao retornar a seu país de origem, fora trucidado pela crítica de esquerda, naquele momento incapaz de reconhecer que tanto o socialismo quanto o fascismo negavam a possibilidade de outras epistemes (CLASTRES, 2003). No que interessa ao objeto deste artigo, destaca-se um argumento presente nessa obra que é o do Estado nacional como máquina de fazer guerra. Nessa perspectiva, independentemente de serem conduzidos pela direita ou esquerda, as formas de governo que provêm dessa instituição institucionalizarão a ideia de sociedade totalitária e imperialista.

O devir-espécie krenakiano abre vicissitudes para modos de vida não esquadinhados pelo projeto de modernidade, multiplicando formas de se

relacionar com os demais entes da natureza, haja vista que propõe uma guinada ético-sensível ao corpo moldado pelos ditames ocidentais. A próxima seção visa discutir essa multiplicidade alocando-a em modos de se empreender política em nossos tempos.

Uma política das alianças afetivas

Em sua obra, Krenak contrapõe duas visões de mundo, a de convergência e a de confluência. A política da *convergência* foi pauta na América do Sul nos últimos quarenta anos e abarca uma perspectiva para a qual elementos contraditórios podem se convergir sem alterar o sentido político de nossas práticas, a exemplo, a convergência entre o peronismo argentino e uma política moderna, ou o trabalhismo e o capitalismo, no caso do Brasil (KRENAK, 2022). O pensamento convergente atina para as próprias dinâmicas contraditórias do capital, implodindo a ideia política de mundo comum. Também abre precedentes para práticas já desgastadas, que convergiram em soluções economicistas com problemas políticos, políticas públicas com assistência empresarial, meio ambiente com mercado, ecossistemas florestais com política de crédito de carbono, EA para o desenvolvimento sustentável e assim por diante.

A *convergência* está em consonância com a defesa do liberal conceito de cidadania. A palavra desponta desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, resvalando em várias instituições e documentos oficiais, dentre eles os que institucionalizam a EA em território transnacional e brasileiro, a exemplo, o Tratado de Educação Ambiental para Sociedades Sustentáveis e Responsabilidade Global (BRASIL, 1992). Ela fabrica a ideia de um sujeito universal, inextricável à matriz de pensamento colonial do Ocidente, ao mesmo tempo que incompatível às populações as quais o Estado não assiste. Na prática, é como se a ideia de progresso da Revolução Francesa tivesse “[...] *elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são sub-humanidade*”, sendo esta “não só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda a vida que deliberadamente largamos à margem do caminho” (KRENAK, 2020a, p. 10).

A parte do lema “igualdade, liberdade e fraternidade” de que definitivamente não conseguiram dar conta foi a da fraternidade, que, na cosmologia ameríndia, se traduz pela “[...] *reciprocidade, da capacidade de se afetar uns com os outros*” (KRENAK, 2021, p. 67). Na crítica ameríndia, essa fúria de eliminar o outro como entidade impede a construção da alteridade positiva capaz de interagir inclinada à cooperação e, consequentemente, à construção de mundos outros, o que culmina na dificuldade que o cânone ocidental vem demonstrando no trato com a crise ambiental.

Krenak (2022) estabelece críticas a esse conceito ancoradas na perspectiva dos povos que vivem na floresta. De acordo com ele, o seringueiro Chico Mendes articulado com populações indígenas perceberam que o que

almejavam não poderia ser confundido com cidadania — que esse seria um novo campo de reivindicação de direitos inextricável ao repertório colonial branco. Nessa chave, argumenta-se que os discursos que endossaram a defesa da natureza se deram conduzidos pela missão da boa consciência de um pequeno número de humanos, cuidadosamente selecionados, geralmente americanos, machos, ricos, escolarizados e brancos (LATOUR, 2019; FERDINANDI, 2022). Com isso, a noção de cidadania advém de práticas políticas vigentes desde a *pólis* grega, não estabelecendo crítica às práticas liberais contemporâneas identificadas como transformadoras do mundo em *commodities*.

Vale retomar que, no final da década de 1970, o desejo do governo brasileiro era fragmentar as grandes extensões de floresta ao sul do Amazonas e no Acre, no entorno das fronteiras com Bolívia e Peru, sendo que cidadania era um mote governamental anunciado nesse projeto. A proposta de governo era abrir estradas e levar colonos na tentativa de privatizar aquela área, de modo que o próprio Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) ofereceu lotes de terra a quem ali já habitava. Quando geógrafos, topógrafos e sismógrafos chegaram para demarcar as linhas de colonização, foram os povos que se colocavam ao lado de Chico Mendes, que se levantaram organizando uma resistência pacífica a essa investida colonial do Estado. Não se tratava do homem branco genérico e baluarte do modelo europeu de cidadania. Foram mulheres, crianças, indígenas e seringueiros nordestinos os povos a se colocarem entre as árvores e as motosserras. Daí a reivindicação ao termo “florestania” em detrimento de cidadania (KRENAK, 2022).

O conceito de cidadania se aplica a universos cristalizados e, decorrente da modernidade, estabelece relações em perspectivas binaristas/binárias de mundo (GRÜN, 1996). Uma delas, a atribuição da cultura à *polis*; e de selvagem à natureza.

Assim, uma proposta filosófica capaz de orientar práticas em EA ancoradas nessa perspectiva deve ser capaz de olhar com desconfiança para as práticas institucionalizadas decorrentes da máquina estatal. A problematização decorrente das políticas da convergência demonstra um uso duplo do Estado, que, ao mesmo tempo que reconhece as reivindicações ameríndias, as captura para despotencializá-las.

Krenak e Campos (2021) descrevem o contexto da Assembleia Constituinte, palco das discussões que culminariam na Constituição Cidadã, como uma possibilidade de ruptura com uma realidade monolítica, ampliando as visões ocidentais para possibilidades de múltiplas realidades. O artigo 216 da Constituição reconhece que: “*constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial*” (BRASIL, 1988), de forma que é a primeira vez na qual o termo “imaterial” é reconhecido pelo ordenamento jurídico. Não se trata de uma simples conquista, uma vez que elementos como identidade, memória e ancestralidade, reivindicadas pela diversidade de grupos formadores da sociedade brasileira, são atendidos (KRENAK; CAMPOS, 2021).

Por outro lado, a crítica ameríndia também se atém ao fato de que, na maioria das vezes, suas cosmologias são assimiladas pelas instituições e, como consequência, o conteúdo de suas reivindicações é esvaziado quando ganha o formato de políticas públicas. A exemplo, essa crítica cabe ao Fórum Social Mundial, que aconteceu na Tunísia, em 2013. Krenak declara ter parado de ir nesses tipos de fóruns sociais por estarem virando uma espécie de *rave*, caracterizados mais pela exibição do que pela reflexão e fricção de ideias (KRENAK; CAMPOS, 2021).

Assim, as relações estabelecidas entre os ameríndios e o Estado são ambivalentes. Ao mesmo tempo que, após séculos de espoliação colonial, se faz necessário o reconhecimento das reservas e terras indígenas, o aval do Estado se transforma num controle⁶ usado para administrar as relações com os territórios e dos modos de estar nesse território. Dessa forma, ainda que a proposta decolonial seja o radical abandono das chancelas e práticas que vêm “de cima para baixo”, enquanto esse patamar não é atingido, é necessário negociar usos e conquistas estratégicas do Estado.

A esse universo cristalizado, Krenak (2022) rebate que não está interessado na convergência que vai dar na pôlis, mas nas confluências que passam pelos lugares e pelos corpos sem neles ficarem presas. Assim, a força política que advém dos povos da floresta vem da aliança que estabelecem com outros entes, em vez do caminho unívoco de se tornarem um partido político, por exemplo.

Ao contrário do que estão fazendo, *confluências* evoca um contexto de mundos diversos que podem se afetar. É um termo talhado de maneira artesanal e local, por um homem quilombola, um brilhante pensador marginal neste universo colonial, um crítico sempre tranquilo e bem-humorado das tendências políticas (KRENAK, 2022, p. 40-41, grifo nosso).

Se num primeiro momento os conceitos de confluências e alianças afetivas propõem uma crítica ao ideal de sujeito universal da modernidade, sua crítica permanente culmina no próprio ideal de sujeito político ou de um *self*, como um limite individualizado do eu, e figura canonizada das práticas cristalizadas de se fazer política. A experiência transcendente proposta pela política da confluência é a de “implodir o casulo do humano, abrindo-o para outras visões da vida não limitada” (KRENAK, 2019, p. 66). Como é possível observar nessas sucessões:

⁶ “Política pública não é só para assistir: é para controlar [...]” (KRENAK; CAMPOS, 2021, p. 55).

[...] o conceito de alianças afetivas pressupõe afetos entre mundos não iguais. Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga uma pausa antes de entrar [...] Assim eu escapei das parábolas do sindicato e do partido [...] e fui experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve a mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso mais ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos. Esses termos evocam a possibilidade de os mundos se afetarem, de experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos em que ela não é só sujeito, como também pode ter a iniciativa de abordar quem quer que seja. Esse outro nós possível desconcerta a centralidade do humano, afinal todas as existências não podem ser a partir do enunciado do antropocentrismo que tudo marca, denomina, categoriza e dispõe [...] (KRENAK, 2022, p. 82-83, grifo nosso).

E continua: “*Nossa sociabilidade tem que ser repensada para além dos seres humanos, tem que incluir abelhas, tatus, baleias, golfinhos. Meus grandes mestres da vida são uma constelação de seres — humanos e não humanos*” (KRENAK, 2022, p. 101).

À ideia krenakiana de alianças afetivas, Safatle (2016) endossa um modo de pensar a política pela via da simbiose, conceituada como um encontro contingente que aparece como mecanismo de transformação. O corpo, aberto ao contingente, é condição primeira para o encontro entre entes que caracteriza uma simbiose. Inspirado em Ganguilhem, Safatle também apostava na radicalidade de destronamento da soberania individual como mentora política. Levado às últimas consequências, o devir-espécie aparece em seu pensamento como parte intrínseca de uma errância, uma vez que “[...] só há política lá onde é possível ouvir forças anti-institucionais que colocam em questão os modos institucionalizados de regulação de conflitos” (SAFATLE, 2022, p. 125). Além disso, “*nada da força concreta da política retornará a nossas vidas se não formos capazes de escutar a pressão por outros modos de existência*” (SAFATLE, 2022, p. 139).

As alianças afetivas também encontram ecos no pensamento do filósofo estadunidense Bruno Latour, para quem não fomos capazes de desenvolver uma ecologia política, uma vez que a natureza instituída pela modernidade já se encontra totalizada para neutralizar a política. Nessa modalidade, os entes da natureza foram agregados de forma estéril à forma de fazer política preexistente, desconsiderando uma mudança ética na imbricação desses

componentes. Na institucionalização ocidentalizada entre os entes, procedente da modernidade, as formas de se fazer política abarcaram somente a totalidade dos “humanos falantes” (LATOUR, 2019). Em síntese, essa organização repousa “[...] no poder dado a alguns expertos, selecionados com o maior cuidado e capazes de fazer a ligação entre os dois conjuntos, [que] teriam o poder de falar — uma vez que são humanos —, de dizer a verdade”, posto que escapam do mundo social graças à ascensão do conhecimento (LATOUR, 2019, p. 32).

Adensando a cosmologia ameríndia, Latour já anuncia desde o século passado a impossibilidade de fazer falar o mundo mudo, prerrogativa na qual se acredita aparecer uma verdade sem que haja discussão com os demais entes da natureza. Para que se componha o mundo comum, denominado pelo autor pela noção de cosmos, é necessário fazer o “menor”, no sentido daquele componente desconsiderado pelo Ocidente, se tornar “maior”, no sentido de passar a ser considerado no cálculo de risco, em que um ator insignificante possa se tornar central.

A passagem seguinte explicita, de forma mais detalhada, de que modo poderíamos propor direcionamentos políticos práticos para a problemática ambiental que nos envolve:

Um caramujo pode interromper uma barragem; a Corrente do Golfo, repentinamente faltar; um monte de escórias, se tornar reserva biológica; uma minhoca, transformar a terra da Amazônia em pedra. Nada mais pode organizar os seres por ordem de importância [...] Depois da morte de Deus e do homem, será preciso que a natureza, ela também, acabe por ceder. Já era tempo: logo mais não se poderá fazer política de jeito nenhum (LATOUR, 2019, p. 49).

Assim, a agência política não pode ser traduzida pela figura unitária ou coletiva do espécime humano, centralizado na pólis dos gabinetes e das esplanadas, ambos formações políticas decorrentes da modernidade. O sujeito coletivo se traduz pela liberação dos sentidos de modo a perceber os demais seres da paisagem existencial⁷ que se habita como entes dotados de agência transformadora. Embora estes não compartilhem de nossa língua, instauram modos outros de fazer política (MASSUMI, 2017). O exercício ético implica um olhar atento acerca desses seres menores e de como sua presença e agência estão implicadas no cosmo, isto é, no comum. O exercício é justamente o de não lhes atribuir caráter de irrelevância, levando a crítica à modernidade às últimas consequências.

Desse modo, “[...] imaginar outro mundo possível é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre

⁷ “Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial” (KRENAK, 2019, p. 32).

como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza” (KRENAK, 2019, p. 67). Esse mundo só emergirá se “[...] a distinção entre natureza e a sociedade [tiver] sido obscurecida para sempre e nunca mais [retornar] aos dois conjuntos distintos, a natureza de um lado e as representações que os humanos fazem de outro” (LATOUR, 2019, p. 64).

Haja vista que a falha no trato com a crise ecológica construída como objeto de disputa ocidental residiu no apagamento de certos autores, ancorada na separação clara entre coisas e pessoas e crente numa política de humanos que acreditaram falar pelos equilíbrios e ciclos da natureza, a prática pedagógica inspirada em cosmovisões não poderia estar inclinada apenas à formação do sujeito ecológico crítico, mas de um sujeito coletivo capaz de “aliançar” com outros seres (KRENAK, 2022). Em aliança, erigiríamos “[...] experiências ‘com’ o meio ambiente e não ‘sobre’, ‘para’, ‘em’ meio ambiente” (ALMEIDA, 2018, p. 115), já que a decolonialidade propõe um implicar-se como natureza. Não se trata de uma tarefa fácil, uma vez que, como demonstrado até aqui, conquistar tal posto implica uma ascensão contínua acerca de como desobstruímos em nós mesmos nosso aparato perceptivo limitado e legado do Ocidente moderno desde a tenra infância.

Finalizam-se essas considerações com a síntese de Almeida (2018), para quem muito da EA encampada até então fora capaz de pensar uma formação centrada no somatório de títulos que comprovem qualificação profissional voltada para a construção de técnicas que instituem e paramentam um comportamento ecologicamente correto. Esse campo epistemológico privilegiou o aspecto cognitivo e prático de um profissional reflexivo em suas ações, mas desconsiderou a emoção e os sentidos das formas de experienciar espaçotempos educativos e não instituintes, culminando em deveres compensatórios (ALMEIDA, 2018). Talvez, o que mais falte para as práticas de EA do terceiro milênio seja o desafio de construção do comum, galgando alianças políticas entre humanos e não humanos, habitantes do cosmo.

Conclusões

A perspectiva decolonial dá elementos teóricos capazes de interpretar que um dos permanentes ataques direcionados não só aos povos originários mas a todos os entes não identificados com a figura fundadora do colono, reduzidos a recursos naturais, devém da abismal diferença entre as cosmologias ocidentais e cosmologias indígenas, relegando somente à primeira o estatuto de verdade.

Buscou-se adensar a posição de que não há futuro no Antropoceno sem que exista uma cultura capaz de reorientar nossa percepção, o que envolve uma ética do corpo capaz de levar em conta os demais entes, na direção da percepção do comum. Se tal ética não for praticada, manteremos a conhecida hierarquia existente entre os entes, já consagrada pela modernidade na casta dos humanos.

A modernidade ocidental se erigiu ancorada em saberes que o cartesianismo combateu para que não viessem à tona, uma espécie de não dito. O giro decolonial tem como pauta a recuperação desse não dito, aqui relacionado aos saberes tradicionais e às cosmologias ameríndias. É necessário que existam práticas de EA capazes de reivindicar estratégias de sensibilização, bem como uma digressão que coloque em xeque as maneiras pelas quais fomos alocando a diferença nesse não dito de saberes e entidades.

Todas as respostas à crise ambiental — e seus desdobramentos nas crises climáticas, sanitárias etc. — foram dadas numa forma de fazer política encampada por entes humanos alçados à posição de protagonistas. Ainda que seja válido aderir à crítica dessas investidas, seu formato culmina na incapacidade de uma resposta à altura dos efeitos dessa crise que nos assola. Desse modo, não basta encampar um novo fronte que reivindique a incorporação da natureza na forma de política humana, mas sim implodir esse dualismo ocidental e colonial que resvala impactos na vida pública até as sociedades hodiernas. A política das alianças afetivas se coaduna com o rol de perspectivas já existentes na contramão do projeto colonial e europeu de modernidade e se apresenta como uma alternativa capaz de compor um comum/constelação de seres humanos e não humanos.

As teorizações krenakianas são atinentes a uma perspectiva crítica em EA, uma vez que apontam para transformações radicais nas relações homem-natureza, homem com sua própria subjetividade e num processo de construção coletiva de uma ética outra (GUIMARÃES, 2000).

Referências

- ALMEIDA, D. M. de. Experiência-sentido com o local: ecologias descolonizadoras de formação e Educação Ambiental. *In*. TRISTÃO, M. (org.). **A Educação Ambiental e o pensamento pós-colonial**: narrativas de pesquisas. Curitiba: CRV, 2018.
- BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. **Tratado de Educação Ambiental para sociedades sustentáveis e responsabilidade global (1992)**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/educacaoambiental/tratado.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2023.
- CARVALHO, F. M. de. Saberes Tradicionais e Educação Ambiental no Brasil: possibilidades e desafios. **Revista Brasileira de Educação Ambiental**. São Paulo, V. 18, N.1:113-125, 2023.
- CASTOR, K. G. Educação Ambiental e o movimento decolonial: por rebeldias epistêmicas, teóricas e políticas. *In*. TRISTÃO, M. (org.). **A Educação Ambiental e o pensamento pós-colonial**: narrativas de pesquisas. Curitiba: CRV, 2018.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2033.
- Revbea, São Paulo, V. 8, Nº 7:121-137, 2023.

- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2. Ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017.
- FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial:** pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu editora, 2022.
- GRÜN, M. **Ética e Educação Ambiental:** a conexão necessária. Campinas: Papirus, 1996.
- GUIMARÃES, M. **Educação Ambiental:** no consenso um embate? Campinas: Papirus, 2000.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.
- KRENAK, A. Prefácio. in. GENEVIÈVE, Azam. **Carta à Terra:** e a Terra responde. Belo Horizonte: Relicário, 2020b.
- KRENAK, A. Sobre a reciprocidade e a capacidade de juntar mundo. *In.* KRENAK, A.; SILVESTRE, H.; SANTOS, B.S. **O sistema e o antissistema:** três ensaios, três mundos no mesmo mundo. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- KRENAK, A. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KRENAK, A; CAMPOS, Y. **Lugares de origem.** São Paulo: Jandaíra, 2021.
- LATOUR, B. **Políticas da natureza:** como associar as ciências à democracia. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- MASSUMI, B. **O que os animais nos ensinam sobre política.** São Paulo: n-1 edições, 2017.
- NOAL, F. O.; REIGOTA, M.; BARCELOS, V. H. de L. (org.). **Tendências da Educação Ambiental brasileira.** Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 1998.
- REIGOTA, M. La transversalidaden Brasil: uma banalización neoconservadora de uma propuesta pedagógica radical. **Tópicos en Educación Ambiental**, México, v. 2, n. 6, p. 19-26, 2000.
- RIBEIRO, D. **Confissões.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SAFATLE, V. **Só mais um esforço:** como chegamos até aqui ou como o país dos “pactos”, das “conciliações”, das “frentes amplas” produziu seu próprio colapso. São Paulo: Vestígio, 2022.
- TRISTÃO, M.; VIEIRAS, R. R. Decolonizar o pensamento: apontamentos e entrelaçamentos epistêmicos com a Educação Ambiental. *In.* TRISTÃO, Martha (org.). **A Educação Ambiental e o pensamento pós-colonial:** narrativas de pesquisas. Curitiba: CRV, 2018.