

Sensível invisível: ética, estética e a violência em relação ao indígena no contexto urbano

Sensible invisible: ética, estética y violencia en relación al indígena en el contexto urbano

Sensible invisible: ethics, aesthetics and violence against indigenous people in the urban context

Dr. Régis de Azevedo Garcia¹

Resumo

Este artigo busca debater de forma incipiente e a partir do olhar de potencial sensível, transformador e de resistência da Educação Ambiental os desdobramentos de questões de ética e estética e a relação destas questões com as possíveis formas de enfrentamento de reconhecidas violências em relação ao indígena no contexto urbano. As normatividades acabam por minar as relações entre o indígena e o não-indígena fazendo com que qualquer diferença nos contextos da cidade seja vista como uma ameaça aos estatutos de uma pressuposta e desejada normalidade. Para suscitar este debate, serão utilizados autores como Jacques Rancière, Pierre Clastres e Félix Guattari para elucidar e problematizar as questões propostas.

Palavras-Chave: Educação Ambiental; Ética e estética; Violência.

Resumen

Este artículo busca debatir de forma incipiente ya partir de la mirada de potencial sensible, transformador y de resistencia de la Educación Ambiental los desdoblamiento de cuestiones de ética y estética y la relación de estas cuestiones con las posibles formas de enfrentamiento de reconocidas violencias en relación al indígena en el país contexto urbano. Las normatividades acabam por minar las relaciones entre lo indígena y lo no-indígena haciendo que cualquier diferencia en los contextos de la ciudad sea vista como una amenaza a los estatutos de una supuesta y deseada normalidad. Para suscitar este debate, se utilizarán autores como Jacques Rancière, Pierre Clastres y Félix Guattari para elucidar y problematizar las cuestiones propuestas.

Palabras claves: Educación Ambiental; Ética y estética; Violencia.

Abstract

This article aims to debate in an incipient way and from the perspective of a sensitive, resistant and transforming gaze offered by Environmental Education the issue of ethics and aesthetics and the relation of such issues with the possible forms of confrontation of violence against indigenous people in the urban context. The idea of normativity tends to undermine relations between indigenous and non-indigenous people, making any possible difference in the context of the city seen as a threat to the so called desired normality. Authors such as Jacques Rancière, Pierre Clastres and Félix Guattari will be used to elucidate and problematize the identified issues.

Keywords: Environmental Education; Ethics and aesthetics; Violence.

1. Introdução

Paulo Scott, em um de seus últimos trabalhos, o romance Habitante irreal (2011), desenvolve uma narrativa sobre colonização contemporânea tão antiga quanto a tendência

¹ Doutor em História da Literatura; ILA/FURG (CAPES) - FAMED/UFPEL. E-mail: regisgarcia@gmail.com.

humana de submeter o Outro ao seu desejo através de relações de poder. A história do romance se desenrola, inicialmente, nos arredores de uma Porto Alegre do fim dos anos 1980, na qual Paulo, um dos principais personagens do romance, encontra Maína, uma menina indígena habitante das aldeias marginais do sul do Rio Grande do Sul, um pequeno fantasma na borda da BR 116. A condição de Maína na ficção de Scott não é atípica, tampouco absolutamente nova para a literatura, menos ainda para as políticas públicas ou para as lutas dos próprios indígenas em nossa realidade.

A figura de Maína, que emerge de estrutura ficcional, não deixa de preconizar uma relação mimética com o real. Não é preciso muito esforço para reconhecer o espaço das cidades como um reduto violento e violador da subjetividade do indígena. A cultura indígena aparece constantemente representada de forma marginal e aberrante ou, ainda, como o exótico e romantizado que se monta em pequenas esteiras em frente aos estabelecimentos comerciais dos centros das cidades próximas aos espaços nos quais vivem ou são designados à habitação. Senão como indiferença, muitas vezes é possível perceber no transeunte a incompreensão da existência da figura do indígena e de sua produção cultural em meio ao reconhecido como civilizado em uma perspectiva extremamente reducionista. A tônica do discurso permeado por preconceitos continua sendo a da existência de uma separação dual e polarizada em que, em opostos, estão o civilizado e o selvagem, o cultural e o natural e, em um limbo, um entre-lugar, encontra-se o indígena como parte destoante da paisagem urbana.

Compreendendo ser fundamental um saudável diálogo cultural entre o indígena e o não-indígena como elemento imprescindível para a compreensão do Outro e da construção de uma possibilidade ética de visibilidade, através desta pequena reflexão teórica, busco contemplar a desmistificação e compreensão da figura do indígena no espaço urbano através das possíveis relações ético-estéticas emergentes no reconhecimento da legitimidade da produção artístico-artesanal e cultural dos representantes dos povos indígenas que coexistem com o não-indígena em um sistema de assimetria cultural e subjetiva nas cidades. Desta forma, imagino o seguinte questionamento inicial: é possível desinvisibilizar o indígena reconhecendo a tessitura e a legitimidade de sua capacidade criativa o (re)posicionando em uma ética de não marginalidade a partir de sua relação com a estética? Diante de tal inquietação, considero que o objetivo geral desta proposta é a busca da compreensão do indígena no contexto urbano no reconhecimento de sua produção cultural como parcela de sua identidade em um espaço majoritariamente ocupado por não-indígenas e pela perspectiva de qualquer diferença como elemento marginal.

Partindo do pressuposto de Marcelo da Veiga Beckhausen sobre “As consequências do reconhecimento da diversidade cultural”, percebo que “a diferença étnica deve ser respeitada, protegida e valorizada, mas nunca tutelada” (BECKHAUSEN, 2005, p. 08). Neste sentido, a partir desta premissa, compreendo meu lugar de fala e a necessidade da construção de um lugar de fala para o indígena visando o protagonismo dos próprios sujeitos, que devem reconhecer ou não a necessidade e a legitimidade de tal diálogo proposto. Em última instância, não tenho qualquer intenção de encontrar respostas e soluções objetivas para o inquietamento proposto, tampouco esgotar o debate da questão, mas sim oferecer a abertura deste pequeno e incipiente diálogo.

Para que seja possível apresentar de maneira clara cada um dos conceitos e ideias propostas neste estudo, decidi dividir este artigo em três partes: a primeira deve contemplar a compreensão de ética e estética neste texto e neste contexto, em especial na relação com a questão da subjetividade e da identidade, ao passo em que no segundo trecho pretendo explorar os conceitos de violência e a relação com a questão do indígena. Por fim, como conclusão (mas não como fechamento) deste trabalho, buscarei compreender as possíveis estratégias de enfrentamento e resistência para tais violências em uma perspectiva de diálogo ético e estético com a Educação Ambiental.

2. Ética, estética e subjetividade

Ao passo em que penso qual seria o melhor ponto de partida para dar conta em tão poucas páginas de delinear razoavelmente os conceitos de ética e estética neste trabalho, imagino, pelo menos, que qualquer premissa que venha a supor o termo estética a partir de uma leitura estritamente ligada ao sublime ou o belo não cabe aqui. Não se trata de uma rejeição ao termo e esta possível acepção, mas sim de uma outra possibilidade de leitura que reconhece estética como uma forma representativa não só de uma atividade cultural ou artística, mas propriamente de uma cultura e de suas marcas, tanto em sentido social quanto político, ambiental, histórico e assim por diante. Neste sentido, encontro inicialmente em *O inconsciente estético* (2005), de Jacques Rancière, logo ao prólogo da obra, um conceito de estética no qual o autor acredita que o termo não deve ser utilizado para denominar um novo domínio da arte, mas sim uma de suas parcelas já existentes e pouco bem exploradas no universo contemporâneo.

Para Rancière, estética não designa a ciência ou a disciplina que se ocupa da arte. Estética designa um modo de pensamento que se desenvolve sobre as coisas da arte e que procura dizer em que elas consistem enquanto coisas do pensamento. De modo mais

fundamental, se trata de um regime histórico específico de pensamento da arte, de uma ideia do pensamento segundo a qual as coisas da arte são coisas de pensamento (RANCIÈRE, 2005, p. 11-12). Em *A partilha do sensível* (2009), também de Rancière, o autor reconhece que o termo estética não designa “a teoria da arte em geral ou uma teoria da arte que remeteria aos seus efeitos sobre a sensibilidade, mas um regime específico de identificação e pensamento das artes” (RANCIÈRE, 2009, p. 13), ou, ainda, “um modo de articulação entre maneiras de fazer, formas de visibilidade dessas maneiras de fazer e modos de pensabilidade de suas relações, implicando uma determinada ideia de afetividade do pensamento” (RANCIÈRE, 2009, p. 13).

Considerando que a prática estética se relaciona diretamente com as maneiras de fazer, Rancière compreende que a partilha do sensível é um espaço político no qual o conteúdo humano de uma determinada comunidade encontra espaço para visibilidade e viabilização de suas personagens. Para o autor, o

regime estético das artes é aquele que propriamente identifica a arte no singular e desobriga essa arte de toda e qualquer regra específica, de toda hierarquia de temas, gêneros e artes. Mas, ao fazê-lo, ele implode a barreira mimética que distinguia as maneiras de fazer arte das outras maneiras de fazer e separava suas regras da ordem das ocupações sociais. Ele afirma a absoluta singularidade da arte e destrói ao mesmo tempo todo critério pragmático dessa singularidade. Funda, a uma só vez, a autonomia da arte e a identidade de suas formas com as formas pelas quais a vida se forma a si mesma. [...] O regime estético das artes é antes de tudo um novo regime da relação com o antigo. De fato, ele transforma em princípio de artisticidade essa relação de expressão de um tempo e um estado de civilização que antes era considerado a parte “não-artística” das obras (RANCIÈRE, 2009, p. 34-36).

A perspectiva de Rancière é a tônica da premissa pela qual pretendo andar ao longo deste escrito, em especial por considerar que a questão da estética é função fundadora da relação do sujeito com o mundo, tanto como maneira de reconhecer a si mesmo quanto como forma de apresentar-se ao outro, seja historicamente ou como participante de um presente em comum.

Penso, neste caso, na relação do indígena urbano com sua condição cultural: a preocupação com o futuro, que é constantemente ameaçado pela desordem das políticas públicas e pelo descaso do não-indígena quanto ao reconhecimento do espaço do indígena, transforma este segundo em pouco mais que um ambulante indesejado na exposição de sua singularidade através da arte e de sua cultura no espaço público. A arte mecânica confunde o espaço de subjetivação oferecido pelo estatuto estético, pela partilha do sensível. A técnica sobrepuja a sensibilidade e faz da arte uma ocupação laboral que ressignifica a arte e, então, aquilo que simboliza a identidade e história de uma comunidade ou sujeito. Por outro lado, a

apropriação do processo de produção também significa, para Rancière, a possibilidade de construção de uma identidade que parte da “efetuação material e de uma apresentação a si do sentido de comunidade. A produção se afirma como o princípio de uma nova partilha do sensível” (RANCIÈRE, 2009, p. 67), já que une conceitualmente a atividade fabricante e a visibilidade. A preocupação com o futuro, torna-se, desta maneira, motivação para que a forma estética do tradicional e do passado possa encontrar espaço e visibilidade no tempo presente e acelerado da urbe.

Identificando a sociedade em movimento rumo ao preocupante e previsível futuro onde o modo de vida enfrenta uma progressiva deterioração, Félix Guattari discute a relação das subjetivações humanas perante a nova ecologia possível e as problemáticas instauradas a partir dos modelos econômicos, sociais e ecológicos vigentes. Em *As três ecologias* (1990), o autor encontra justamente nos descentramentos, nas rupturas e no processo de singularização do sujeito as problemáticas emergentes relacionadas a uma nova perspectiva ecológica. No ritmo em que a subjetividade coletiva da mídia e outras coletividades obliteram a singularização não normatizada de indivíduos, parece importante buscar alternativas de pensamento para uma nova percepção ética da relação entre sujeito e mundo.

Neste sentido, Guattari apresenta a ecosofia social, que “consistirá, portanto, em desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho etc.” (GUATTARI, 1990, p. 15-16), e a ecosofia mental, que “será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma [no sentido psicanalítico, em nota do autor], com o tempo que passa, com os ‘mistérios’ da vida e da morte” (GUATTARI, 1990, p. 15-16). Nos dois sentidos, o autor propõe uma cisão com modelos caducos de pensamento de subjetividade que parecem não mais colaborar para a construção de novas dialéticas capazes de reexaminar, como ele mesmo sugere, a relação entre o indivíduo e a subjetividade. É importante ressaltar que uma boa forma de elaboração das questões apontadas para formação de novos paradigmas, na perspectiva de Guattari, deve ser permeada necessariamente pela inspiração ético-estética.

Na tensão que se instaura na busca frenética por um (re)subjetivação ou pelo reconhecimento do próprio espaço e do espaço do Outro, há sempre o perigo de uma “desterritorialização por demais brutal que destrói o agenciamento de subjetivação” (GUATTARI, 1990, p. 28) caso não haja suporte para a compreensão de tal pensamento, mantendo uma postura passiva e enfraquecendo sua consistência como forma de emancipação e de mudança. Para Guattari, o desenvolvimento de nossa cultura e sociedade não acompanha direta e significativamente o crescimento fluente e apressado dos recursos técnicos-científicos

de nosso tempo. Ao invés de uma contribuição positiva, a evolução desenfreada de determinados agentes do capitalismo pós-industrial – a qual o autor decide chamar de Capitalismo Mundial Integrado – acaba por sufocar a subjetividade dos indivíduos desta sociedade, em especial aqueles como os indígenas, constantemente colocados em um regime de incivilidade, tanto no âmbito simbólico e imaginário quanto real.

As ecologias de Guattari – e então a ética proposta pelo autor – só se tornam possíveis ao passo em que “os modos de produção de subjetividade – isto é, de conhecimento, de cultura, sensibilidade e sociabilidade – que dizem respeito a sistemas de valor incorporal” (GUATTARI, 1990, p. 33) forem situados na raiz de novos agenciamentos produtivos. E por novos agenciamentos produtivos, o autor compreende a desconstrução de formas desgastadas de pensamento para favorecer o dissenso e a produção singular de existência, que descentralizam o sujeito e o fazem perceber a si mesmo como mais que mera peça de um sistema de singularização de massa. Como aponta Guattari, enfim, não se trata de buscar a confecção de uma nova malha de regras que determine o que é e o que deixa de ser em nossa sociedade, mas justamente o oposto de tal postura, ou uma libertação de regras e guias universais de subjetivação pasteurizada e excludentes, cuja única funcionalidade é sobrepujar as possibilidades éticas e estéticas do outro em detrimento da necessidade de uma autoafirmação do desejo de potência.

Em termos de representação, identidade e a relação com a arte, Guattari diz que a mimese, a imitação ou reprodutibilidade de uma obra específica, não precisa necessariamente ser descartada da formação da subjetividade de um indivíduo. A proposta não é de plenitude criativa, mas sim da capacidade de diálogo com o que é posto e dado como referência no universo do real, que diretamente evoca traços sociais, históricos, políticos e culturais da existência dos povos. A enunciação do sujeito deve ser feita a partir de uma postura que favoreça a “desterritorialização, sua capacidade de sair de si mesmo para construir cadeias discursivas conectadas com o referente” (GUATTARI, 1990, p. 46).

Guattari não compreende a capacidade de sair de si mesmo como um mero enxergar seu corpo de longe para conseguir posicionar-se historicamente e, assim, socialmente, mas sim como uma real capacidade emancipatória de dialogar com todos outros referenciais singulares que estão disponíveis ao seu redor. Em suma, os indivíduos de Guattari devem ser, ao mesmo tempo, solidários (em relação ao seu universo, ao social) e agentes de um processo de diferenciação constante do seu mundo. É necessário, desta maneira, que o sujeito possa reconstituir sua autonomia criativa – e a arte é um possível caminho ético-estético, determinando uma nova relação com o mundo e, consecutivamente, com os processos de

autoreconhecimento, de desenvolvimento identitário e de evocação de possíveis alteridades.

Com o mesmo direcionamento em *Caosmose* (1998), Guattari indica a existência de uma necessidade cada vez maior de reivindicar o espaço da subjetividade, propondo um debate acerca da territorialização promotora e conservadora destas individualidades. Desta maneira, é possível verificar a ideia de uma incessante busca por compreensão de uma nova concepção de transversalidade de subjetivação que dialogue diretamente e ao mesmo tempo com os territórios existenciais e com o universo cultural-social. Como definição inicial de subjetividade, Guattari aponta que esta se dá como “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesmo subjetiva” (GUATTARI, 1998, p. 19). É no âmbito do reconhecimento destes e nestes territórios existências que o indígena encontra espaço para constituir-se como sujeito social e não elemento marginal ou forma imbricada da paisagem.

Dialogando com, mas verificando as limitações da ideia de inconsciente freudiano e lacaniano, o filósofo francês oferece a hipótese de que, de uma maneira mais geral, é preciso admitir que cada indivíduo, cada grupo social, veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões (GUATTARI, 1998, p. 22). Para Guattari, os dispositivos de produção de subjetividade são encontrados em diversos quinhões de nosso universo, desde as mais deslumbrantes ou assustadoras formações aglomeradas de humanos, como as megalópoles, por exemplo, ou como na própria linguagem de um sujeito.

Tal linguagem, como afirma o autor de *Caosmose* em consenso com Mikhail Bakhtin, constituída em uma poética própria e polifônica (dialética) no próprio sujeito, instaura-se “como foco mutante de auto-referência e auto-valorização” (GUATTARI, 1998, p. 32). A linguagem, neste sentido, é a própria forma estética que emerge da relação do indígena com sua cultura e, consecutivamente, com sua história. Perceber esta linguagem – esta forma estética – é a única forma de viabilizar o diálogo entre o indígena e o não-indígena, posicionando o primeiro como sujeito possível no espaço urbano, e não como o aberrante e destoante deslocado. Em última instância, “a finitude do material sensível se torna um suporte de uma produção de afetos e de perceptos que tenderá cada vez mais a se excentrar em relação aos quadros e coordenadas pré-formadas” (GUATTARI, 1998, p. 129), ou, de acordo com Guattari em consonância com Marcel Duchamp, a arte encontra-se em um local que não é regido diretamente pelo tempo e pelo espaço.

É válido ressaltar que, ao falar sobre arte, Guattari não se concentra na arte institucionalizada, mas sim na produção criativa e reveladora da própria condição humana, que é justamente o que me parece interessante neste estudo. É neste território existencial particular que a arte dar-se-á como suporte para o desenvolvimento de tal condição humana dentro do próprio sujeito e, ao mesmo tempo, fora de si e socialmente. Contudo, estas esferas de interior e exterior são indissociáveis: “a subjetividade coletiva territorializada é hegemônica; ela rebate os universos de valor, uns sobre os outros, através de um movimento geral de fechamento em torno de si mesma; ela rima os tempos e os espaços ao sabor de suas medidas internas, de seus ritornos rituais” (GUATTARI, 1998, p. 131).

Por tal complexidade, é talvez a instância estética a mais importante para a compreensão do sujeito em seu processo de desenvolvimento e de aquisição identitária. Enquanto outras instâncias do trabalho e da produção, como a técnico-científica, por exemplo, mediam o desenvolvimento social do indivíduo de maneira bastante objetiva, é na potência estética do sentir, do afeto representado, que o sujeito encontra, de fato, possibilidade de perceber sua condição de existência em seu contexto histórico, social e em si mesmo. De forma geral, é possível dizer que o ambiente humano é constantemente criado e recriado pela atividade cultural. Cada artefato cultural é, também, uma subjetividade e contém, além de sua forma física, o código de condutas e de interações que o tornou possível e que condiciona a ação das novas gerações que o utilizam. Este código de conduta determinado por uma resposta estética é o que pode ser considerado a ética de uma comunidade específica. Quando o acesso a este código é negado para qualquer sujeito ou comunidade, a violência na recusa do reconhecimento ético-estético é, então, instaurada.

3. Violência

Dentre as perspectivas mais possivelmente didáticas, é possível encontrar em *O que é violência* (2006), de Nilo Odalia, um suporte inicial consistente para que o debate sobre o tema possa ser introduzido de forma minimamente satisfatória. Ao pensar sobre o cotidiano do sujeito da contemporaneidade, Odalia propõe que há uma naturalização na maneira como aceitamos a violência em cada simples estrutura de nossa existência, desde a vida privada e dentro de nossas casas até a possível impessoalidade das relações afetivas ou das coletividades. Ao recorrer à arquitetura para elucidar seu pensamento, Odalia propõe que a questão da violência não pode ser dissociada, também, de seu aspecto espacial de sua relação com os espaços de intersubjetividades. No decorrer da elaboração de sua ideia, Odalia sugere que existe algo como uma “democracia da violência” (ODALIA, 2006, p. 10), em especial

por considerar que a violência não pode ser contida pelos muros e grades das grandes cidades, espaço no qual “a arquitetura do espaço aberto cede seu lugar a uma arquitetura de defesa e proteção” (ODALIA, 2006, p. 10). A estrutura da violência no espaço físico nem sempre é uma estrutura visível, mas a contenção dos corpos pode ser uma de suas mais excruciantes realidades.

Desta forma, tal democracia da violência possibilitaria que os eventos que normalmente ocorreriam apenas em pequenos guetos, supostamente próprios da violência, se espalhassem pelos “bairros sofisticados e elegantes” (ODALIA, 2006, p. 10). A leitura de Odalia, por mais que seja baseada em uma perspectiva do real – existe um movimento de reclusão das pessoas no qual a arquitetura dos grandes centros urbanos desempenha um papel diferente de poucas décadas atrás – parece um pouco ingênua quando, em comparação, entende que “no outro extremo, nos bairros em que abundam os pardieiros e favelas, a violência não pode ser escorraçada e evitada com cercas e muros. Ela é uma realidade com a qual se convive” (ODALIA, 2006, p. 12). A violência física que Odalia evoca faz parte do cotidiano de indígenas e não-indígenas, mas não é, nem de perto, o ponto que desarticula a capacidade criativa do indígena, o privando da possibilidade de resistência através de um processo de (auto)reconhecimento perante a lógica de espaço do não-indígena.

Para Tosca Hernández, em *Violencia, sociedad y justicia en América Latina* (2002), é absolutamente necessário que a violência não seja assumida como algo estático ao longo da história. Hernández aponta que se a violência enquanto palavra evoca representações que fazem parte de um processo constante de significação e ressignificação que é somente possível através da prática social, ou seja, da relação entre partes e experiências. Portanto, o resultado do encontro entre aquilo que é pensado e teorizado e o que parte da experiência “permitirá compreender o processo de criação e expansão da violência em cada situação social e, assim, elaborar com quem as vive propostas e ações de transformação de conflitos e a sua desativação”² (HERNÁNDEZ, 2002, p. 66). Se há uma solução ética-estética delineada pelo olhar e pela perspectiva da Educação Ambiental para as questões, a única forma de encontra-la é a própria compreensão do processo completo de sua gênese.

Compreender os significados de violência em relação a uma determinada comunidade só é possível através do diálogo com a própria comunidade que a vive ou com seus representantes, não apenas de acordo com sua história, mas a relacionando com suas histórias particulares em um sentido absolutamente voltado para uma ética pessoal e coletiva que

² Todas as traduções são livres e do autor deste texto.

encontra na estética da contação como ato performático, seja verbalmente ou no sentido imagético, uma das mais notáveis formas de resistência. Hernández ressalta que se “a violência sempre emerge de um espaço relacional como processo de intercâmbios intersubjetivos obstruídos, suspensos ou negados, é neste mesmo espaço que existe a possibilidade de desativá-la” (HERNÁNDEZ, 2002, p. 66). Se grande parte dos estudos da violência parte da quantificação dos feitos no âmbito do visível, assim como Hernández penso mais nas consequências invisíveis da violência e em como se manifestam, em especial, somente “através da repulsa emocional que se manifesta frente à mesma” (HERNÁNDEZ, 2002, p. 59).

Uma das noções mais importantes a ser coletada de *Arqueologia da violência* (2011) é a de etnocídio. Pierre Clastres parte da definição geral de dois termos que apresentam, de maneira mais ampla, alguma semelhança: genocídio e etnocídio. Para o autor, o primeiro está intimamente ligado ao desejo de extermínio de uma raça ou uma “minorias racial” (CLASTRES, 2011, p. 78), enquanto o segundo termo, o etnocídio, encontra uma motivação um pouco mais complexa e que não envolve, necessariamente, o extermínio físico de pessoas, mas sim de suas culturas, sendo, portanto, “a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (CLASTRES, 2011, p. 78-79). Em ambos os casos, tanto do genocídio quanto do etnocídio, há o compartilhamento de uma visão global que refuta a possibilidade da diferença em relação ao Outro, em especial no compartilhamento do espaço, como nas cidades, por exemplo.

Se em um primeiro momento há o desejo de assimilação da diferença como uma potencial semelhança, em um segundo momento há o desejo de descarte daquela semelhança na qual não nos reconhecemos (e isso nos assusta da pior forma possível) por completo, seja como for e custe o que custar. Clastres entende que cada comunidade, povo, nação e assim por diante, reconhece a si mesmo como superior aos demais equivalentes, apontando que “toda cultura opera assim uma divisão entre ela mesma, que se afirma como representação por excelência do humano, e os outros que participam da humanidade em grau menor” (CLASTRES, 2011, p. 81). Desta forma, toda cultura reconhece a si própria como superior e, então, etnocêntrica, já que a diferença dificilmente será tratada como atributo positivo, mas sim como forma de segregação e separação entre o Eu e o Outro (e os outros). Contudo, não são todas as culturas etnocêntricas que são, necessariamente, etnocidas. Na relação das diferenças no corpo da cidade, o etnocídio é exatamente a violência sistêmica que possibilita a invisibilidade do indígena como um efeito colateral do processo colonizatório que ainda nos

afasta da diferença.

4. Educação Ambiental como forma de resistência

Uma das formas de (re)posicionar o indígena perante as possibilidades de reconhecimento de si mesmo e, então, como sujeitos possíveis no espaço urbano, é a resistência ética e estética que emerge da perspectiva da Educação Ambiental. Sobre a questão ética e estética do ponto de vista da Educação Ambiental, Marcos Reigota reitera o valor estético da compreensão das potencialidades dos efeitos da ética humana perante o desenvolvimento adequado e saudável do meio ambiente. Para Philippe Pomier Layrargues, a ideia que acompanha uma conceituação ampla de Educação “também estabelece outras identidades, enunciadas no próprio nome, carregadas de significados, embora não sejam completamente autoevidentes” (LAYRARGUES, 2004, p. 08) como a questão tão comumente lembrada do meio ambiente apontada por Reigota.

No primeiro capítulo do livro *Trajetórias e Fundamentos da Educação Ambiental* (2006), de Carlos Frederico Loureiro, o autor apresenta evidente preocupação com posturas pouco críticas e com a possibilidade de esvaziamento do conceito de Educação Ambiental na contemporaneidade. Para recuperar a potência dos termos e conceitos que envolvem toda questão da Educação Ambiental, o autor propõe um retorno à reflexão sobre os fundamentos e, assim, de uma partícula histórica da Educação Ambiental com a finalidade de resgatar a criticidade da postura dialética que emerge da rejeição da “homogeneidade simplificadora e [d]o respeito à diferença de ideias e modos de viver” (LOUREIRO, 2006, p. 22).

Se por um lado o advento da Educação Ambiental no meio acadêmico propicia uma maior exposição de suas potencialidades e, assim, a possibilidade de construção de um aparato intelectual cada vez mais plural, por outro, como percebe Loureiro, é possível que haja uma simplificação indesejada ou, ainda, uma deturpação do debate ambiental, especialmente perante a apropriação ideológica sorrateira de instâncias intelectuais, econômicas e sociais que visam essencialmente o retorno ao tradicional e ortodoxo modelo de configuração do pensamento político. O ponto de partida da reflexão de Loureiro – que também é o ponto de partida do reconhecimento da intersecção possível entre as premissas desta proposta crítica de Educação Ambiental com questões de ética-estética e violência – advém da compreensão de educação como “elemento de transformação social inspirada no diálogo, no exercício da cidadania, no fortalecimento dos sujeitos, na superação de formas capitalistas e na compreensão do mundo em sua complexidade e da vida em sua totalidade”

(LOUREIRO, 2006, p. 24).

Assim, partindo da ideia de que o (re)conhecimento do indígena e de suas formas culturais e criativas assume, também, tom didático, acredito na necessidade da Educação Ambiental e de suas articulações com o real para a produção do contato com a realidade do Outro. Para Andreia Aparecida Marin (2006), a relação do sujeito com suas formas estéticas e com seu conteúdo cultural “abre perspectivas autônomas e pode levar o ser humano a se emancipar daqueles valores que, pela razão ou pela heteronomia de um imaginário social, são-lhe inculcados como necessidades” (MARIN, 2006, p. 286), já que a vivência de uma experiência estética oferece a perspectiva de um universo “muito mais amplo e flexível que aquele desenhado pelas sociedades de consumo” (MARIN, 2006, p. 286).

É justamente neste sentido que a Educação Ambiental se apresenta como diálogo possível no combate à violência e como forma de compreender os mecanismos de resistência que podem emergir da legitimação do sujeito indígena como possível no contexto urbano. Se inicialmente o indígena está enquadrado, colocado em uma moldura tal qual a parte exótica de uma paisagem cinza, uma diferença gritante e indesejada no contexto das cidades, a apresentação de um sujeito particular mas não distante do não-indígena através da sensibilização oferecida pela compreensão do Outro nas entranhas da Educação Ambiental pode fazer com que o não-indígena, ao perceber a produção artística e o potencial criativo do indígena, passe a entender que a urbe é espaço coletivo e deve ser assegurada a todos integralmente.

Ainda para Marin, “os mesmos desafios apontados pela educação estética – o despertar da ética e da liberdade criativa de um ser humano imerso no mundo – são compartilhados pela educação ambiental” (MARIN, 2006, p. 288). Neste sentido, como forma de combater a violência sistêmica que atinge o indígena, “a educação ambiental pode servir-se da linguagem simbólica da arte, na medida em que seus sistemas simbólicos dizem muito da relação ser humano-natureza. No entanto, ambos são campos minados na história da educação pela linguagem conceitual e tecnicidade nela inculcadas” (MARIN, 2006, p. 288). Em última instância,

a educação ambiental tem, portanto, um grande campo de reflexão e ação quando se abre para as dimensões não conceituais do humano. A percepção é um fenômeno do existir. Ela comunga com a educação estética a urgência de despertar no humano um olhar sobre si mesmo e o reconhecimento da expressão de suas necessidades não-rationais como zonas de conhecimento capazes de fundar um novo posicionamento ético diante do outro e do mundo” (MARIN, 2006, p. 289).

O indígena só pode ser reconhecido como possível nesse olhar do não-indígena que aceita a diferença e rejeita a violência de desejar o Outro como essa mesma diferença.

Da mesma forma que a Educação Ambiental contribui para o reconhecimento do outro, para Lucie Sauvé, seu “chamado à criatividade incita imaginar o mundo de outro modo” (SAUVÉ, 2016, p. 295), estimulando um diálogo constante entre práticas tradicionais e a inovação, seja no âmbito da produção ou do reaproveitamento, do restauro e da reabilitação. O próprio passo apressado da vida cotidiana, justamente aquele que nos integra de forma esquizo-caótica ao corpo da máquina, passa a ser questionado pela perspectiva (eco)nômica da Educação Ambiental, em especial no que tange a problematização do ser e ter da subjetividade contemporânea.

Tais transformações e potencialidades da Educação Ambiental só são possíveis do questionamento do poder, dos espaços institucionalizados, e, assim, criticamente, do “desenvolvimento de uma democracia participativa, na legitimação de um poder cidadão: poder fazer, poder negociar, poder convencer, poder decidir, poder transformar” (SAUVÉ, 2016, p. 296). Tal qual como Rancière aponta, a possibilidade de fazer, do ser-estético, da ação criativa e da performance é o único caminho para desarticular a privação do indígena fora da contenção do imaginário do não-indígena. Ser parte da cidade é resistência e transformação na permanente luta para ser sujeito, para abandonar o semblante do exótico e tornar-se visível a partir da partilha do sensível.

Referências

BECKHAUSEN, Marcelo da Veiga. As consequências do reconhecimento da diversidade cultural In: SCHWINGWI L.R (Org.). *Povos Indígenas e Políticas Públicas da Assistência Social no Rio Grande do Sul: Subsídios para a construção de políticas públicas diferenciadas às comunidades Kaingangne Guarani*. Porto Alegre: Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, 2005.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neve. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34. 1998.

HERNANDÉZ, Tosca. *Violencia, sociedad y justicia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

LAYRARGUES, Philippe Pomier (coord). *Identidades da educação ambiental brasileira* / Ministério do Meio Ambiente. Diretoria de Educação Ambiental – Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004. 156 p.; 28cm.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. *Trajetória e fundamentos da Educação Ambiental*. São Paulo: Cortez, 2006.

MARIN, Andreia Aparecida. A educação ambiental nos caminhos da sensibilidade estética. *Revista Inter Ação*, [S.l.], v. 31, n. 2, p. 277-290, ago. 2007. ISSN 1981-8416. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/interacao/article/view/1260/1290>. Acesso em: 15 set. 2018. doi:<https://doi.org/10.5216/ia.v31i2.1260>.

ODALIA, Nilo. *O que é violência*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2005.

REIGOTA, Marcos. *O que é educação ambiental*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SAUVÉ, Lucie. Viver juntos em nossa Terra: desafios contemporâneos da educação ambiental. *Revista Contrapontos – Eletrônica*, vol. 16, n. 2, Itajaí, mai.-ago. 2016.