

# A participação política e pluricidadanias na's Amazônia's

*Political participation and multiple-citizenships in the Amazon's*

**Ronnielle de Azevedo-Lopes**

Doutor em Educação

Professor de Filosofia e Epistemologia do

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA)

ronnielle.azevedo@ifpa.edu.br

**RESUMO:** O texto de performatividade ensaísta, enseja refletir acerca da potência da política enquanto exercício de múltiplas cidadanias. Para além do caráter técnico da política, como uma atividade de agentes do Estado ou governo da *polis*, a potência da política é, ambivalentemente, plural e local se afirmando, a partir de pluricidadanias, no caso amazônida, o campesinato, a ribeiranias e a florestania. Nesta perspectiva, por meio de pesquisa bibliográfica e observação participante, o ensaio se encaminha apontando agenciamentos das cidadanias dos povos do campo, das florestas e das águas na política, conforme a cultura e o território em que os partícipes estão inseridos.

**Palavras-chave:** Cidadania dos Povos do Campo e da Floresta. Florestania. Pluricidadanias.

**ABSTRACT:** *The text, of essayistic performativity, aims to reflect on the power of politics as an exercise of multiple citizenships. In addition to the technical character of politics, as an activity of agents of the State or government of the polis, the power of politics is, ambivalently, plural and local, asserting itself, based on pluricitizenships, in the Amazonian case, the peasantry, the riverside and the forestry. From this perspective, through bibliographical research and participant observation, the essay aims to point out the agencies of citizenship of the people of the countryside, forests and waters in politics, according to the culture and territory in which the participants are inserted.*

**Keywords:** *Citizenship of the Peoples of the Countryside and Forest. Florestania. Multiple-Citizenships.*

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Há uma descrença generalizada do cidadão/ã brasileiro/a “comum” em relação ao significado política. Às vésperas da eleição mais importante do país – senão de toda sua história republicana, pelo menos do pós-Ditadura (1985) –, durante um *show* em Salvador-BA, em 26 de junho de 2022, a cantora Elba Ramalho interrompeu uma manifestação do público – que em coro dizia “Fora Bolsonaro” –, afirmando “Não, não quero fazer política, desculpa. Isso é um *show* de São João, não é um comício”. Embora tenha encontrado fortes ponderações nas redes sociais, a reação da cantora em junho de 2022 não foi um caso isolado. Um ano antes (18 de junho de 2021), a cantora já tinha dito em entrevista<sup>1</sup> que “Política me dá alergia”. As frases de Elba Ramalho expressam tal descrença que, aprofundada por sucessivos escândalos de corrupção e certa judicialização da gestão pública, vem gerando uma profunda insatisfação em relação à política nacional. Tornou-se corriqueiro ouvirmos expressões caricaturescas no Brasil contemporâneo acerca dos “políticos” e da política: *São todos corruptos; Não contribuem em nada para mudar a vida do povo; Ganham muito e não trabalham; São todos farinha do mesmo saco...* Outras frases ainda mais carregadas: *Eu não preciso de política; Política, seria melhor viver sem ela!; Política e religião não se discutem* (ou *Política, religião e futebol não se discutem*). *Eu odeio política, a política me enoja...* “A política me dá alergia”. Estes enunciados apontam à uma perspectiva estritamente negativa para o termo “política” e tem como principal consequência o afastamento dos cidadãos/ãs das decisões coletivas, o fomento do desinteresse social, a disseminação de ideologias elitistas e o crescimento de um pensamento de caráter reacionário que demanda, entre outros absurdos, um Estado ditatorial e fascista. Mas, o que seria política para além dessa descrença<sup>2</sup>?

O termo política é ainda aplicado, frequentemente, para designar as ações ou estratégias do Estado, de seus especialistas e de suas instituições. É comum percebermos essa significação com conotações técnicas em sintagmas ou expressões como: “políticas públicas”, “política sanitária”, “política de controle de natalidade”, “política ambiental”, “política educacional”, “política trabalhista”, “política econômica”, “política de preços”, “política de segurança pública”, “política de desenvolvimento rural”, “políticas de Reforma Agrária”, entre outras. Designações que, para, digamos, o cidadão comum, pertencem aos discursos e a operações exclusivas de especialistas, a tecnocratas ou a “políticos profissionais” vinculados à lógica partidária. Esse uso da política deriva – mesmo que em última instância – da sua compreensão como estruturação dos lugares

<sup>1</sup> Entrevista em 18 de Junho a Otaviano Costa no Canal OtaLab: <https://www.youtube.com/watch?v=FJehNw-RqGs>. Quanto ao show de junho de 2022 ver <https://www.poder360.com.br/eleicoes/elba-ramalho-interrompe-gritos-contra-bolsonaro-em-show/>

<sup>2</sup> Poderíamos dizer que essa descrença é uma expressão do niilismo político, da apatia com a coisa pública ou talvez ainda uma estratégia do jogo reacionário da *Servidão Voluntária*, para usar um termo de *Étienne de La Boétie*. O desdobramento último dessa descrença/desânimo seria justamente o totalitarismo, o fascismo: isto é, o nazi-fascismo nos trópicos e suas necropolíticas.

sociais e da organização de poder ou do macro-poder típicos do Estado<sup>3</sup>. Basta recordarmos que para, filósofos políticos como, Norberto Bobbio política tem uma estreita ligação com o Estado por ser referir, *stricto sensu*, ao poder (ou metapoder) e suas relações: “Aquilo que ‘Estado’ e ‘política’ têm em comum é a referência ao fenômeno do poder... Não há teoria política que não parta de alguma maneira, direta ou indiretamente, de uma definição de ‘poder’ e de uma análise do fenômeno do poder” (BOBBIO, 2007, p. 76-7). O *povo* – a coletividade dos cidadãos – seria o objeto desta significação de política com um protagonismo reduzido ou secundário frente aos agentes de Estado, não necessitando essencialmente compreendê-la. Não obstante, a potência da *política*, como argumentaremos, neste ensaio, não diz respeito meramente à estruturação estatal, entretanto, a todos/as/es partícipes da sociedade e a todas as relações coletivas de partilhas do poder. A política em sua potencialidade coletiva acontece nas relações plurais e territoriais onde os cidadãos estão inseridos, o que nos conduz a afirmar pluricidades, no contexto amazônico, o campesinato, a florestania e a ribeirania.

## Política: Re-Existência Coletiva

A *política* faz parte da nossa existência social como cidadão/ã. Não participar da política implica na perda de uma dimensão (ou condição) imprescindível do nosso ser-acontecer no mundo: a cidadania, a pertença ativa a uma comunidade de direitos. No Livro I de sua obra “*A Polítika*”, Aristóteles (384-322 a.C.) afirma que a melhor forma de existência é a existência política. Pois, segundo a argumentação do filósofo, a política diz respeito à esfera pública que se pauta essencialmente nas relações entre iguais em vista do bem comum, a felicidade da comunidade: “Se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política” (ARISTÓTELES, 1997, p. 13). Participar da política é construir o bem comum de uma comunidade, associação, assentamento, aldeia, cidade, Estado ou outra coletividade organizada. Nesta perspectiva, se voluntária, a falta de participação política é a maior de todas as aberrações, a negação de nosso próprio ser-acontecer no

---

<sup>3</sup> Nesse sentido, o Estado seria um metapoder como afirma, alguns pensadores como, Pierre Bourdieu: “Esses campos estão, pois, em concorrência uns com os outros, e é nessa concorrência que, de certa forma, se inventa o Estado, se inventa uma espécie de poder “metacampo”, encarnado pelo rei enquanto há rei, mas que depois será o Estado. Cada campo quer agir sobre esse metacampo para triunfar simultaneamente sobre os outros campos e dentro de seu campo (...). O que se constitui é, assim, um espaço de poder diferenciado, que chamo de campo do poder. No fundo, eu não sabia que fazia isso, mas o descobri ao fazê-lo: eu queria descrever a gênese do Estado e, na realidade, creio que descrevo a gênese do campo do poder, isto é, um espaço diferenciado dentro do qual os detentores de poderes diferentes lutam para que seu poder seja o poder legítimo. Uma das implicações das lutas dentro do campo do poder é o poder sobre o Estado como metapoder capaz de agir sobre os diferentes campos” (2014, p. 556-7). Cabe destacar, a título de apontamento, que outros pensadores concebem o poder de forma distinta, como por exemplo Foucault. Para Foucault, o poder implica em uma “multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização... A condição de possibilidade do poder (...) não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes... Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro... é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2011, p. 102-3).

mundo. De acordo com o poema “Analfabeto político” atribuído ao dramaturgo e poeta alemão Bertolt Brecht (1898-1956):

O pior analfabeto é o analfabeto político. Ele não ouve, não fala, nem participa dos acontecimentos políticos. Ele não sabe que o custo de vida, o preço do feijão, do peixe, da farinha, do aluguel, do sapato e do remédio dependem das decisões políticas. O analfabeto político é tão burro que se orgulha e estufa o peito dizendo que odeia a política. Não sabe o imbecil que da sua ignorância política, nascem a prostituta, o menor abandonado, e o pior de todos os bandidos, que é o político vigarista, pilantra, corrupto e lacaio das empresas nacionais e multinacionais.

Todavia, quem é esse *analfabeto político*? O *analfabeto político* denunciado no poema de Bertolt Brecht não é o mesmo que político analfabeto, não significa um político com nenhum ou pouco letramento. O *analfabeto político* é o sujeito que reduz (ou mesmo anula) a sua cidadania, se eximindo de sua participação política, se ausentando de engajamento em uma comunidade ou outra coletividade. Por mais espanto que possa causar, o *analfabeto político* pode ser um professor, um médico, um advogado, um empresário, um servidor público, uma cantora de MPB, um analfabeto funcional ou ainda alguém com mestrado e doutorado. O *analfabeto político* é o cidadão que voluntariamente abandona a sua cidadania ao desconhecer que todas as relações e vivências sociais são relações políticas. Em seu discurso, o *analfabeto político* produz efeitos de conformismos e desinteresses coletivos o que, aliado ao fomento ideológico das oligarquias, pode se desdobrar em grande descrença em relação à coisa pública. Este analfabeto “não ouve, não fala, nem participa dos acontecimentos políticos”. Tampouco percebe que toda a organização social que está inserido depende de deliberações políticas. Brecht chama o *analfabeto político* de “burro”, um ser bestial. A imagem do “burro”, no contexto do poema, diz daquele que, a despeito da força que possui, se acostumou com a brida e com os arreios, com a servidão, no caso do *analfabeto político*, voluntária. Todavia, o analfabetismo político é realmente voluntário? Como teríamos nos tornamos servos da imbecilidade política? Por que abandonamos a força/potência da cidadania ou das múltiplas cidadanias?

O jovem Étienne de La Boétie (1530-1563), no seu *Discurso da Servidão Voluntária*, traz uma instigante reflexão acerca da liberdade, legitimidade e servidão voluntária na política. Entre outros acenos, a obra de La Boétie denuncia a obediência cega e voluntária que destrói a liberdade e promove a ascensão de tiranos:

Começamos a domesticar o cavalo, desde o momento em que ele nasce, preparamo-lo para nos servir e não podemos glorificar-nos de que, uma vez domado, ele não morde o freio e não se empina quando o esporeamos, como se (assim parece) quisesse mostrar à natureza e testemunhar por essa forma que serve não de boa vontade mas por ser obrigado a servir... Todas as coisas que têm sentimento sentem a dor

da sujeição e suspiram pela liberdade; as alimárias, feitas para servirem o homem não são capazes de se habituar à servidão sem protestarem desejos contrários (LA BOÉTIE, 2006, p. 19).

Segundo Étienne de La Boétie, renunciamos a liberdade ao delegarmos a outrem a governabilidade incondicional. Passamos a achar que política é uma coisa de poucos que deve nos representar, de alguns “eleitos”, vocacionados ao mando e desmando na sociedade. Como desdobramento, a função/vocação do “cidadão” seria servir, sendo assim reduzidos a plena servidão: “Como não é covardia, poderá ser desprezo, poderá ser desdém? Quando vemos não já cem, não já mil homens, mas cem países, mil cidades e um milhão de homens submeterem-se a um só, todos eles servos e escravos, mesmo os mais favorecidos, que nome é que isto merece?” (*Idem*, p. 8). No entanto, a política não diz respeito apenas aos “políticos profissionais”: gestores públicos, governantes, parlamentares, sindicalistas, secretários de governo... presidente. Repetindo o nosso mantra: a política em sua potência diz respeito a todos/as os/as cidadãos/as.

As palavras cidadão e política etimologicamente se copertencem na realização da cidade (*pólis*). Cidadão/ã (*civīcus*, *civis*) deriva do latim *civitas*, cidade, condição que permite a cidadania<sup>4</sup>. Portanto, na cultura ocidental, cidadão/ã diz-se daquele que pertence intrinsecamente à cidade, àquele que recebe a sua condição ao participar do destino de uma cidade, de uma comunidade política, de um coletivo político. Já *polítika* é um termo grego que etimologicamente deriva de outro *pólis*, comunidade dos cidadãos, cidade-estado; e *significa a arte de governar a comunidade política, a cidade*. Política é a governabilidade que acontece na cidade (*pólis*, *ciuitas*, *urbs*) – ou outra comunidade – e para cidade por meio dos cidadãos/ãs, os partícipes da cidade.

*Cidadão, cidadania e política* têm a mesma razão de ser: a cidade, a comunidade política. Para os gregos, cidadania implicaria em ser político, participar da política, interagir coletivamente com a política. A palavra grega para cidadão seria justamente *polítiko*, aquele que participa do destino de sua cidade (*pólis*), se movimenta e age com a sua comunidade. Isto é, faz *política*, exerce cidadania ou poderíamos dizer, no contexto dos povos do campo e da floresta, florestania. A política aponta para o envolvimento coletivo e territorial dos cidadãos conforme o contexto em que se insere. Nesta perspectiva, a cidade é apenas um cenário de realização política, há outros! Nestes termos, seria pertinente pensarmos e analisarmos outras formas de cidadanias, *cidadanias outras*.

*Cidadanias outras* são enunciadas a partir da diferença cultural dos/as partícipes coletivos da política; desta feita, na’s Amazônia’s vêm sendo afirmadas pluricidadanias, como o campesinato, a *florestania* ou, mesmo, a ribeiranias. O campesinato, as ribeiranaís e a florestania apontam às cidadanias dos campos, das águas e das florestas.

---

<sup>4</sup> Dicionário Latino-Português (CRETELLA JÚNIOR, 1953, p. 214).

As pluricidades amazônicas não se dão da mesma forma que a cidadania hegemônica das cidades; por isso, nem sempre são percebidas. Entretanto, as mobilizações, as reivindicações, as manifestações e, sobretudo, as resistências dos coletivos tradicionais amazônicos frente aos grandes projetos põem em relevo às cidadanias dos povos dos campos, das florestas e das águas na's Amazônia's. Não obstante, às especificidades “A resistência passa por processos diversificados, se desenvolve em ritmos diacrônicos, assume expressões diversas e se traduz em representação própria a cada grupo” amazônica (HÉBETTE, 1991, p. 8-9).

A inserção dos cidadãos, em um território e em uma comunidade política, não deve ser meramente passiva, obediente e servil, como aponta Étienne de La Boétie. Tal fato não seria participação. Participar é ser-fazer-acontecer como parte, efetiva e ativamente da comunidade política; é se envolver, se engajar, fiscalizar e interagir com a sua cidade, sua comunidade campesina, assentamento, vila, aldeia ou colônia de pescadores/as. Participar do destino da cidade/campo/floresta/águas implicaria em perceber-se – ou conscientizar-se, se assim se achar melhor – criticamente acerca da sua relevância e agência como cidadão/ã coletivo neste mesmo destino. Esta dinâmica implica em se inserir ativamente e agir na construção de uma cidade/comunidade/assentamento/aldeia menos precária, bem como, mais acolhedora e justa. Os/as cidadãos/ãs ou pluricidades/ãs:

oprimidos a quem cabe realmente lutar por sua libertação juntamente com os que com eles em verdade se solidarizam, precisam ganhar a consciência crítica de opressão, na práxis desta busca... A práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-los. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimido. Desta forma, esta superação exige a inserção crítica (FREIRE, 1970, p. 37/8).

A primeira e mais potente experiência de ser “político” é exercer a cidadania em uma teia de relações sociais e ecológicas. Ser cidadão é ser socialmente envolvido e vocacionado à política no território em que se insere. Em uma linguagem aristotélica, a política enquanto interação e participação coletiva é da “natureza” – hoje poderíamos dizer, da performatividade – do ser humano. A política define o humano como humano: “Essas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que **o homem é por natureza um animal social-político**, e o homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15, destaques nossos). Para Aristóteles, o cidadão envolvido em sua comunidade é a “substância” da política: “Se retomamos a definição aristotélica de cidadão, vemos que há o nome de um sujeito (*polítes*) que se define por um tomar parte (*métexis*) de um modo de agir (o do *arkhêin*) e ao sofrer que corresponde a esse modo de agir” (RANCIÈRE, 2014, p. 138). A cidadania se performatiza na ação coletiva e plural do ser humano em uma comunidade, assentamento,

*cidade* ou Estado, enfim, em um coletivo político. As ações-discursos-práticas sociais enunciam a cidadania enquanto participação com/no coletivo em que se insere:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política (ARENDR, 2003. p. 15).

Mesmo em meio ao mundo tecnicamente estabelecido e automatizado pelas máquinas e à chamada inteligência artificial, segundo Hannah Arendt (1906-1975), de algum modo nas trilhas de Aristóteles, a política é a principal expressão da “condição humana”. A política escapa à lógica do *espetáculo na sociedade* e ao artificialismo das relações impessoais, demandando discurso e ação, “voz” e “vez”. O discurso e a ação fazem do ser humano “um ser político” (Idem, p. 11). O que Arendt chama de ação é a própria “condição humana da pluralidade”. A interação coletiva, o debate, o discurso e a ação performatizam a participação plural; é o que articula a significação coletiva na política e não a mera aceitação ou a obediência civil bitolada.

Politicamente, tudo precisa ser discutido: a ciência, a religião, o esporte, o meio ambiente, a saúde, a segurança, a educação, as instituições de Estado, o trabalho, a linguagem, as questões de classe, de raça, de gênero, de sexualidade... Nesta perspectiva, ser “alérgico a política” é ser “alérgico” à pluralidade e ao debate de todos/as/es em vista do bem comum. O ódio ou a repulsa à política é o ódio ou a repulsa à condição humana por excelência. O problema não é a política, mas a falta de participação política, isto é, a ausência de política. A ausência de política se desdobra na ausência de democracia e, nestes termos, em totalitarismo. A participação política é o que potencializa a cidadania: “Tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido” (ARENDR, 2003, p. 12).

O que chamamos de coletivo ou sujeito coletivo – o *povo*, digamos – só existe na ação, em ato, performativamente. A participação no coletivo como parte do coletivo assegura o bem-viver do coletivo, garantindo minimamente uma *vida vivível*. Todavia, é pertinente destacar que, o coletivo não é uma totalidade cega, uma unidade amorfa, massa ou rebanho; mas, uma pluralidade que requer engajamento singular e plural. Escapando um pouco às considerações de Hannah Arendt, em *A condição humana*, a ação não é apenas um fazer e um falar. O corpo e o silêncio também podem entrar em cena. Manifestações, reivindicações, mobilizações, caminhadas, romarias, assembleias populares, movimentos sociais ou vigílias mesmo quando falta a fala e certos fazeres, o simples estar/ser corpóreo reivindica uma *vida mais vivível* e politicamente menos precária. Neste âmbito, a participação política é sobretudo um ato de resistência à

distribuição da precariedade, uma luta constante contra os nivelamentos do *poder* e sua *colonialidade*. Lutar politicamente implicar na construção de direitos, de direitos de ser, aparecer e viver socialmente:

Assim, esses conjuntos plurais de direitos, direitos que devemos encarar como coletivos e corporificados, não são modos de afirmar o tipo de mundo onde cada um de nós deveria ser capaz de viver; em vez disso, eles emergem de um entendimento de que a condição da precariedade é diferencialmente distribuída, e que tanto a luta contra quanto a resistência à precariedade têm que estar baseadas na **reivindicação de que as vidas sejam tratadas igualmente e que sejam igualmente vivíveis**. Isso também significa qual forma de resistência em si, isto é, a maneira como as comunidades são organizadas para resistir à condição precária, exemplifica, idealmente, os próprios valores pelos quais essas comunidades lutam (BUTLER, 2018, p. 76, destaques meus).

A participação singular e ao mesmo plural, a construção do *direito a ter direito*, a luta para que *vidas sejam tratadas igualmente e que sejam igualmente vivíveis* são performatividades políticas da pluricidadania, aquilo que é “próprio” aos cidadãos, ao sujeito coletivo. Nos termos de Jacques de Rancière (1940-), na segunda de suas *Onze teses sobre política*, “O próprio da política é a existência de um sujeito definido por sua participação em relação aos contrários. A política é um tipo de ação paradoxal” (RANCIÈRE, 2014, p. 139). Negar a política – a potência ou “o próprio da política” – seria negar a própria democracia: “A democracia não é um regime político... [Mas] o próprio regime da política entendida como forma de relação que define um sujeito específico. (...) A democracia é a instituição mesma da política, a instituição de seu sujeito e de sua forma de relação” (*Idem*, p. 141). A pluralidade dos cidadãos, o *povo* (*demos*), é o “sujeito da democracia”, que luta pela igualdade de direitos e de existência, nesta perspectiva, “A essência da política é a manifestação de um dissenso, como presença de dois mundos num só” (*Idem*, p. 147).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: PLURICIDADANIAS NA'S AMAZÔNIA'S

No exercício das múltiplas cidadanias, a política não pode causar repulsa ou *dar alergia*; a política é a realização das distintas cidadanias, no caso, da Amazônia ou Amazônias, o acontecimento das cidadanias dos povos do campo, das florestas e dos rios: o campesinato, a florestania e as reibeirarias. As pluricidadanias amazônicas são contra-hegemonias às relações de poder predominantes ligadas ao grande capital: “O latifúndio engole as roças, mas o camponês resiste a expulsão, recusa a proletarização, luta contra o cativo e defende sua autonomia” (HÉBETTE, 1991, p. 7-8).

As pluricidades amazônidas, mormente, a florestania<sup>5</sup>, alargam a própria noção de política e apontam a outras formas de democracias ou ecocracias<sup>6</sup> incluindo no processo e no *direito* todos os viventes da floresta: “Pois a Florestania não está no plano da floresta como matéria-prima, nem apenas na floresta como repositório de informação genética... A Florestania é uma ideia transcendental e revolucionária”. A florestania significa que “no planeta são sujeitos de fato e de direito” todos que nele habitam, incluindo “as gerações que ainda virão habitá-lo, os animais, as árvores, a luz, a água e até as pedras” (ALMEIDA, 2008). É pertinente considerar que, o significante florestania evoca modos de configurações cosmo-societárias que não se encaixam na normatividade hegemônica da cidade sobre o que é ou não é política, acerca de quais seres fazem ou não política; aponta a um fazer *político outro*. Para os povos da floresta, a florestania está sincronizada/sintropizada com a floresta, sua luta e seu espírito: “o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e a dos peixes, das minhocas e até mesmos dos grandes caracóis *warama aka*” (KOPENAWA, 2015, p. 475).

De acordo Ailton Krenak, nas mesmas veredas de Davi Kopenawa, a florestania põe em suspenso a primazia-teleologia do paradigma da cidade na produção e legitimação política. Segundo o filósofo do Vale do Rio Doce, a enunciação da florestania é uma contra-hegemonia a soberania da cidade frente a outras formas de assentamentos. A florestania é um escape ao paradigma urbanocêntrico hegemônico evocado em nome de uma forma única de cidadania:

É uma luta constante para alargar o espaço do exercício da cidadania, mas uma que possa alcançar a ideia inventiva dos povos da floresta que disseram que têm florestania, para contrapor a essa coisa bruta da cidade onde a ideia de cidadão é rua asfaltada, água canalizada, saneamento, quadradinho, condomínios, conjuntos, propriedades privatizadas, serviços, segurança, polícia, saúde, hospital. Eles olham tudo isso e falam: ‘Mas nós não somos isso’. Pode ser uma simplificação da ideia de cidadão, de cidade, mas um movimento muito ativo surgiu a partir de Rio Branco e se espalhou por algumas regiões da Amazônia: a demanda da florestania. São pessoas que têm um exercício cidadão dentro da floresta com a defesa dos territórios, da floresta, da biodiversidade, da capacidade desses povos se articularem e se moverem em amplos espaços, que não têm que ser na cidade. É como se estivesse questionando a hegemonia das cidades sobre os modos de assentamento, de comunidade, e tem que ter mesmo essa resistência da florestania questionando a cidadania urbana, porque a tendência dessa cidadania urbana é devorar tudo que

---

<sup>5</sup> Em geral, aponta-se que o primeiro a enunciar o significante florestania foi o poeta e jornalista acreano Toinho Alves: “Cidadania? Isso é coisa de gente da cidade. Aqui na Amazônia o que nós precisamos é de Florestania”. Nas palavras de Toinho Alves: “Foi assim, numa brincadeira, que a palavra apareceu, na metade da última década do século XX. Havíamos passado quinze anos andando pela floresta, acompanhando a luta de índios e seringueiros, trabalhando em organizações não-governamentais com projetos de saúde, educação, cooperativas etc”. Ver: <http://literaciabiodiversidade.blogspot.com/p/florestania.html>

<sup>6</sup> A governança em vista da casa comum, o planeta e seus ecossistemas.

tem em seu entorno e negar a potência de outras formas de ser cidadão. A florestania é uma ótima maneira de colocar em questão se as cidades são mesmo o melhor lugar para as pessoas cooperarem umas com as outras, reproduzir vida e cultura, ou se elas são só consumidores de energia, inclusive de recursos naturais, porque as cidades sugam tudo que está em volta. Para uma cidade existir ela precisa construir Belo Monte, pelo menos dizem que precisa (KRENAK, 2018, *in* Entrevista).

A floresta é o grande campo de imanência-agenciamento para os povos da floresta; é ela que demanda a florestania. A florestania, nesta perspectiva, seria o saber-viver-relacionar assumido pelos habitantes da floresta na floresta. Desdobra-se que, a florestania é uma agência da própria floresta, assim como o campesinato é uma agência do campo e de sua ancestralidade camponesa, ou ainda, a ribeirania, uma agência dos rios amazônicos experimentada pelas comunidades ribeirinhas e vazanteiras.

A política é a realização de distintas cidadanias, pluricidania. Entretanto, assim como não há uma forma única de exercer a cidadania, a potência da política não se realiza de forma única. O campesinato, a cidadania dos povos do campo, a ribeirania, a experiência política das populações ribeirinhas, e a florestania, o modo de ser-saber-viver-relacionar assumido pelos habitantes da floresta na floresta, enunciam o alargamento da política como ações e estratégias de existências coletivas em vista do bem-viver inserido em um território ancestral. Na's Amazônia's, o campesinato, a ribeirania e a florestania performatizam a diferença cultural e cosmológica na política, uma cosmopolítica.

## REFERÊNCIAS

ALVES, T. "Cidadania? Isso é coisa de gente da cidade. Aqui na Amazônia o que nós precisamos é de Florestania". Disponível em: <http://literaciabiodiversidade.blogspot.com/p/florestania.html>.

ALMEIDA, M. B. A Enciclopédia da Floresta e a Florestania (Entrevista). 2008. Disponível em: [http://www2.uol.com.br/pagina20/03012008/papo\\_de\\_indio.htm](http://www2.uol.com.br/pagina20/03012008/papo_de_indio.htm).

ARENDRT, H. A condição humana. Tradução: Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação: Adriano Correia. 10. ed. revisada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. A Dignidade da Política – Ensaios e Conferências. Compreensão e Política. Rio de Janeiro: Relume Dumarrá, 1993.

ARISTÓTELES. A Política. 3. ed. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1997.

BOBBIO, N. Estado, governo, sociedade: Por uma teoria geral da política. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

BOURDIEU, P. Sobre o Estado. 1. ed. Tradução: Rosa Freire d'Aguiar. Companhia das letras, 2014.

BUTLER, J. Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

CRITELLA JÚNIOR, J.; CINTRA, G. de U. Dicionário Latino-Português. 3. ed. São

Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

FOUCAULT, M. História da sexualidade I: A vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FREIRE, P. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

HÉBETTE, J. O cerco está se fechando: O impacto do grande capital na Amazônia. Petrópolis: Vozes/ FASE/NAEA, 1991.

KOPENAWA, D. ALBERT, B. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

\_\_\_\_\_. A potência do sujeito coletivo. In entrevista a Jaison de Souza e Silva. Revista Periferias. 2018. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/ailton-krenak-a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-ii/>.

LA BOÉTIE, É. Discurso da servidão voluntária. eBookLibris, 2006. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7829980/mod\\_resource/content/1/Servidao\\_voluntaria\\_Boetie.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7829980/mod_resource/content/1/Servidao_voluntaria_Boetie.pdf).

RANCIÈRE, J. Nas margens do político. Tradução: Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014.