

Corpo, poesia e subjetividade: Diálogos interepistêmicos entre Rubem Alves e Ailton Krenak

*Body, Poetry, and Subjectivity:
Inter-epistemic Dialogues between Rubem Alves and Ailton Krenak*

Gustavo Claudiano Martins¹³⁵

Docente no PPGCR da Faculdade Unida de Vitória (FUV)

Resumo: Este artigo analisa as convergências entre o pensamento de Ailton Krenak e Rubem Alves em sua crítica à lógica utilitarista e consumista da modernidade. Partindo da análise de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo, o estudo identifica como a racionalidade instrumental colonizou as subjetividades contemporâneas, transformando a vida em mercadoria e reduzindo a experiência humana à sua utilidade produtiva. À luz da fenomenologia de Merleau-Ponty, exploramos como ambos os autores, apesar de suas diferentes tradições — a cosmovisão indígena e a teologia crítica — propõem a fruição existencial e a valorização da corporeidade como formas de resistência à instrumentalização da vida. O conceito de “outridade” de Octavio Paz é mobilizado para compreender a dimensão poética dessa resistência, revelando como o deslocamento perceptivo e a recuperação da sensibilidade constituem estratégias para “adiar o fim do mundo”. Conclui-se que Krenak e Alves convergem ao propor a reconfiguração da experiência humana para além dos parâmetros da produtividade, afirmando a vida não por sua utilidade, mas por sua capacidade de gerar beleza, sentido e comunhão.

Palavras-chave: Povo da mercadoria. Fruição existencial. Outridade.

Recebido em: 21 mai. 2025 Aprovado em: 15 jun. 2025

¹³⁵ Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (FUV). Doutor em Ciências da Religião (UFJF) e Graduação em Engenharia do Petróleo, Teologia, Filosofia, Ciências das Religiões e História. Email: gustavoclaudianomartins@gmail.com

Abstract: This paper examines the convergences between Ailton Krenak's and Rubem Alves' critiques of the utilitarian and consumerist logic of modernity. Drawing on Guy Debord's analysis of the society of the spectacle, the study identifies how instrumental rationality has colonized contemporary subjectivities, transforming life into a commodity and reducing human experience to its productive utility. In light of Merleau-Ponty's phenomenology, we explore how both authors — even though rooted in different traditions, indigenous worldview and critical theology — advocate for existential enjoyment and the valuing of corporeality as forms of resistance against the instrumentalization of life. Octavio Paz's concept of "otherness" is mobilized to understand the poetic dimension of this resistance, revealing how perceptual displacement and the recovery of sensitivity constitute strategies to "delay the end of the world." It is concluded that Krenak and Alves converge in their proposal to reconfigure human experience beyond the parameters of productivity, affirming life not by its utility, but by its capacity to generate beauty, meaning, and communion.

Keywords: Commodity people. Existential enjoyment. Otherness.

Introdução

A lógica utilitarista e consumista tornou-se um paradigma dominante no contexto moderno, influenciando diversas dimensões da vida humana, mas sobretudo os aspectos subjetivos de nossa racionalidade — nossa episteme — e obstando possibilidades de imaginarmos outros modos de habitar o mundo e construir horizontes de significado. Tomando emprestada a crítica de Adorno e Horkheimer (2014, p. 76) sobre a disseminação de bens padronizados que alimenta um sistema de consumo coeso, podemos afirmar que "A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação". A racionalidade formal do capitalismo promove uma organização das práticas sociais voltada para maximizar a eficiência e a produtividade, indicando que os fins econômicos moldam os meios de forma instrumental. Essa visão instrumental da racionalidade, consolidada no projeto moderno, transforma indivíduos em ferramentas para finalidades externas e consumo, em detrimento de — ou capturando — sua subjetividade e liberdade.

Essa compreensão da lógica utilitarista e consumista que permeia a modernidade encontra em Guy Debord um de seus mais incisivos analistas.

Em sua obra seminal “A Sociedade do Espetáculo”, Debord apresenta uma crítica à sociedade contemporânea, caracterizada pela transformação da vida concreta em uma imensa acumulação de espetáculos, onde “tudo o que era vivido diretamente se esvai na fumaça da representação” (Debord, 2003, p. 13). Esta afirmação fundamental revela como a experiência autêntica foi progressivamente substituída por simulacros e imagens que mediam as relações sociais.

A lógica utilitarista se manifesta, segundo Debord, na redução da vida humana a um conjunto de operações econômicas, onde o valor de uso é subordinado ao valor de troca. “O espetáculo é o momento em que a mercadoria chega à ocupação total da vida social” (Debord, 2003, p. 32), transformando não apenas objetos, mas experiências, relações e até mesmo o tempo em mercadorias a serem consumidas. Esta mercantilização generalizada constitui o paradigma dominante da modernidade, na qual a utilidade é medida exclusivamente pela capacidade de gerar valor econômico ou status social.

Debord identifica que “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (Debord, 2003, p. 14). Esta mediação espetacular reconfigura a subjetividade humana, criando um aparelho perceptivo adaptado à lógica do consumo. Os indivíduos são condicionados a perceber a realidade através das lentes do espetáculo, onde a fruição existencial é substituída pela acumulação de bens, e também da exposição de experiências, como signos de distinção social.

Como observa o autor, “o espetáculo é a outra face do dinheiro: o equivalente geral abstrato de todas as mercadorias... O espetáculo não é somente o servidor do pseudo-uso, é já, em si próprio, o pseudo-uso da vida” (Debord, 2003, p. 36-37). Em síntese, é como se afirmássemos que mesmo que uma pessoa não tenha dinheiro suficiente para comprar uma casa de luxo — uma equivalência em dinheiro, ela pode consumir imagens e representações desse estilo de vida através de programas de TV, redes sociais e publicidade. O espetáculo permite que ela “consuma” simbolicamente aquilo que não pode possuir materialmente, criando uma equivalência entre experiência real e representação. A vida real é substituída por uma simulação espetacular que parece mais desejável que a realidade.

A crítica Debordiana à sociedade do espetáculo revela como o sistema econômico capitalista avançado produziu uma colonização da vida cotidiana. Esta colonização não se limita às esferas econômica e política, mas penetra profundamente na constituição das subjetividades, um processo de alienação generalizada que atinge todas as dimensões da existência humana. A lógica

utilitarista e consumista não é apenas um sistema econômico, mas um regime de subjetivação que molda percepções, desejos e relações.

Ademais, o paradigma utilitarista da modernidade, conforme analisado por Debord, produz uma inversão fundamental: em vez de a economia servir à vida, a vida passa a servir à economia. “No espetáculo, uma parte do mundo se representa diante do mundo e é-lhe superior” (Debord, 2003, p. 25). Esta representação espetacular da vida, separada da experiência vivida, constitui a base da alienação contemporânea. O ser humano se torna espectador de sua própria existência, incapaz de intervir ativamente na construção de seu destino individual e coletivo. Há uma transformação qualitativa da dominação econômica em dominação cultural e existencial promovida pela “sociedade da mercadoria”, a burguesia (Debord, 2003, p.119).

Por caminho distinto, mas convergente, Davi Kopenawa (2014, p. 407), importante pensador indígena da nação Yanomami, desenvolve uma análise cosmológica da ontologia “ocidental”, caracterizando-a como fundamentada na ruptura com os conhecimentos ancestrais e na crescente fetichização das mercadorias, “[os brancos antigos] *começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta*”.

Nesta perspectiva, a transformação em “*povo da mercadoria*” revela uma transformação epistemológica profunda, em que o pensamento ocidental “*se esfumou e foi invadido pela noite*”, incapaz de conceber outras formas de relação com o mundo além daquela mediada pelo valor de troca e pela expansão produtiva, além de uma reconfiguração da valoração estética¹³⁶

¹³⁶ Como descreve Kopenawa (2014, p. 407): “Pensaram [os brancos antigos ao se apaixonar por objetos] ‘Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!’. Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal. Eles também capturaram a luz dos raios que caem na terra. Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. Visitando uns aos outros entre suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. É o meu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de

(Kopenawa, 2014, p. 407). O próprio Kopenawa relata que essa doença humana não afeta apenas brancos, seu próprio povo foi contaminado ao se aproximarem dos garimpeiros:

...seu pensamento se tornou obscuro diante da beleza das grandes redes de algodão, das painéis de metal e das espingardas novas dos brancos. Nem prestavam mais atenção nos próprios filhos e deixaram os garimpeiros pegarem suas mulheres. Seu pensamento passava o dia todo tomado só pela palavra das mercadorias”. Não paravam de pedir, em língua de fantasma: “Quero uma faca, um facão, uma bermuda, sandálias, cartuchos, biscoitos, sardinhas!” Suas antigas palavras sobre a floresta e as roças encolheram em suas mentes até silenciarem” (Kopenawa, 2014, p. 353).

Embora a triste constatação do poder epidêmico do consumo, a análise de Kopenawa (2014, p. 355) revela um sistema imunológico capaz de frear o “progresso”, sintetizado na expressão poética: *“O sopro de nossa vida vale muito mais! Para saber disso, não preciso ficar com os olhos cravados em peles de imagens, como fazem os brancos. Basta-me beber yãkoana e sonhar escutando a voz da floresta e os cantos dos xapirí”*.

Pretende-se, nesse artigo, explorar como Rubem Alves e Ailton Krenak, a partir de suas respectivas tradições de pensamento — a cosmovisão indígena de Krenak e a teologia crítica de Alves — desenvolvem um diagnóstico semelhante sobre a alienação contemporânea, apesar de percorrerem caminhos distintos. Como observa Krenak, “precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania” (Krenak, 2019, p. 24), convergindo com a crítica de Alves quando este afirma que nós aceitamos e nos fascinamos facilmente com a ideia de que a expansão e o progresso econômico são coisas boas, “confundimos expansão quantitativa com melhoria qualitativa. Mas, na verdade, não temos nenhuma evidência empírica de que a pura expansão econômica signifique uma melhoria nas condições de vida” (Alves, 1980, p. 87). Essas perspectivas complementares iluminam a problemática central da modernidade: a redução da vida à sua utilidade instrumental.

floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra”.

O objetivo específico deste estudo é evidenciar como as proposições de Krenak e Alves convergem para uma reconfiguração da experiência humana fundamentada na fruição existencial e na resistência à lógica utilitarista. Essa fusão de ideias sobre modos de existir, coaduna com a perspectiva decolonial proposta por Boaventura de Sousa Santos, especialmente em sua “ecologia de saberes”, quando reconhece na pluralidade epistemológica do mundo uma possibilidade de promover o diálogo entre conhecimentos diversos. Santos argumenta que “a diversidade epistêmica do mundo é potencialmente infinita, pois todos os conhecimentos são contextuais e parciais” (SANTOS, 2006, p. 154). Esta perspectiva é essencial para aproximar o pensamento indígena de Krenak e a teologia crítica de Alves sem hierarquizações epistemológicas.

O percurso argumentativo do artigo se estrutura a partir da fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty, entendida como ferramenta teórica que permite compreender a proposta de deslocamento perceptivo presente tanto em Krenak quanto em Alves. Segundo Merleau-Ponty, “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 203), perspectiva que ressoa na valorização da corporeidade e da sensibilidade presente em ambos os autores estudados.

O artigo desenvolverá sua argumentação em três movimentos principais, mas não necessariamente sequenciais: diagnóstico, crítica e proposição. No primeiro movimento, analisaremos como Krenak e Alves diagnosticam a condição humana sob a lógica utilitarista, evidenciando suas perspectivas sobre a instrumentalização da vida. No segundo movimento, exploraremos suas críticas aos fundamentos epistêmicos e institucionais que sustentam essa instrumentalização a partir do aprisionamento do corpo. No terceiro movimento, apresentaremos suas proposições alternativas para a reconstrução da experiência humana a partir da fruição e da resistência poética.

Este percurso argumentativo será mediado pela análise de textos fundamentais de ambos os autores, buscando identificar convergências temáticas e conceituais, mesmo quando expressas em linguagens distintas. No esteio teórico de Paul Ricoeur, parte-se do pressuposto de que o trabalho hermenêutico consiste em discernir o discurso na obra, o discurso que está simultaneamente manifestado e escondido na obra (RICOEUR, 2011, p. 61). Buscaremos, portanto, discernir o discurso de libertação e fruição presente nas obras de Krenak e Alves, evidenciando seus pontos de encontro e potencialização mútua.

A condição humana sob a lógica utilitarista: diagnósticos convergentes

Se para Kopenawa somos a “povo da mercadoria”, para Alves (1984, p. 179), a lógica produtivista-consumista contemporânea nos define primordialmente como “animais-papa-coisas” — entidades cujo valor e realização são mensurados por sua capacidade de consumir e produzir. Esta racionalidade instrumental estabelece parâmetros hegemônicos onde prosperidade e progresso, tanto individual quanto coletivo, são equacionados exclusivamente pelo viés econômico-quantitativo, resultando inclusive na hierarquização global entre nações “desenvolvidas” e “subdesenvolvidas” baseada unicamente em métricas de acumulação e consumo. Tal paradigma representa, conforme argumenta o autor, uma secularização da teologia da “Justificação pelas obras” transposta para o âmbito econômico, onde a legitimação existencial dos indivíduos e sociedades deriva não mais de princípios transcendentais, mas da capacidade produtiva e da acumulação material, desse modo em uma civilização moldada pela liturgia cristã historicamente construída “*a mercadoria funciona como o sacramento do homem da sociedade de consumo*” (Alves, 2004, p. 142). Isso torna o indivíduo dependente de institutos externos de validação e prazer instantâneo, fragmentando corpos e subjetividades:

Ao invés de as necessidades humanas definirem as necessidades de produção — o que seria a norma para uma sociedade verdadeiramente humana — são as necessidades do funcionamento do sistema que irão criar as “falsas necessidades” de consumo... E o sistema criou o homem à sua imagem e semelhança e lhe disse: Não terás outros deuses diante de mim! (Alves, 1968, p. 20).

A lógica do consumo não representa apenas um modo de organização econômica, mas constitui uma estrutura cognitiva totalizante que colonizou profundamente nossa maneira de pensar e existir no mundo contemporâneo. Como elucida Rubem Alves (1987, p. 68), experienciamos uma transmutação sofisticada do processo colonial tradicional: se neste a consciência oprimida era produzida pela impossibilidade de vislumbrar um futuro autônomo, nas sociedades tecnológicas essa mesma opressão se manifesta pela obsolescência da própria ideia de futuro, supostamente já materializado no presente imediato das mercadorias. Esta inversão perversa estabelece um aprisionamento ontológico no qual os indivíduos não apenas consomem

objetos, mas são consumidos por eles em sua essência identitária — reconhecendo-se e constituindo-se subjetivamente através de seus bens, sejam automóveis, dispositivos eletrônicos ou espaços domésticos meticulosamente planejados.

Ainda segundo Alves (1987, p. 68), o sistema consumista opera uma colonização interna muito mais eficiente que o colonialismo territorial, pois não impõe dor, mas prazer, não exige submissão explícita, mas oferece uma liberdade ilusória circunscrita às escolhas de consumo. Tal mecanismo engendra um deslocamento epistemológico onde a verdade e o valor deixam de ser categorias filosóficas ou éticas para se transformarem em funções da capacidade produtiva — o verdadeiro passa a ser aquilo que produz bens consumíveis eficientemente, de preferência com alta tecnologia. Esta colonização cognitiva é tão abrangente que esvazia o potencial crítico e a capacidade de imaginar alternativas, pois a não-conformidade com o sistema de consumo aparece como irracional ou “socialmente inútil”. Assim, as possibilidades de pensamento e ação ficam encapsuladas dentro da racionalidade consumista, que neutraliza contradições potencialmente revolucionárias ao incorporá-las como novas tendências de mercado, transformando contestação em mercadoria e resistência em estilo de vida comercializável.

Na compreensão de Rubem Alves (1986, p. 58-68), o realismo, que tem no iluminismo seu mais proeminente defensor, suprime a “lógica do coração” a partir da “lógica da realidade”, que exige objetividade e repressão da imaginação. Ao priorizar o quantificável, em detrimento do qualitativo, transforma a razão, que surgiu como instrumento de libertação e como luz orientadora, em prisão e em trevas. A História, nesse caso, é o ser humano se educando para a realidade. A falsa constatação dessa perspectiva seria a alegação de que para analisar pragmaticamente a História e entender nosso estado atual, bastaria descrever um sistema em que os indivíduos estão ajustados e adaptados, enquanto profetizamos o fim do mundo. Nesse sentido, afirma Alves:

Se o sistema é quem, em última instância, determina a forma e os limites do possível, todas as criações da imaginação que transgridam tais limites são definidas a priori como utópicas e irrealizáveis. O que move a sociedade é a dinâmica do sistema, e não as nossas intenções. Eis porque a análise social deve se preocupar com as “consequências objetivas observáveis”, e nunca com as “disposições subjetivas”.

“Sempre que ela erradamente identifica motivos (subjetivos) com funções (objetivas), abandona uma tomada de posição funcional lúcida.” [...] Numa sociedade na qual a imaginação e a intenção foram reduzidas à impotência pela organização do poder, a análise social realmente não pode encontrá-las entre os elementos que fazem a história. É compreensível então que a ciência descreva *o que* está acontecendo. Todavia, *transformar tal fato num valor* e fazer com que a remoção fatual da imaginação seja elevada à categoria de metafísica do realismo, é deveras anticientífico. Parece que um erro fatal se comete aqui, ao tomar-se um sintoma de doença como sendo sinal de saúde. Posso gostar de um dinossauro que percebe a sua condição e chora, mas não de um que a vê e diz: “assim é que deve ser” (Alves, 1986, p. 69).

Esta racionalidade, segundo a lógica de Alves, não é neutra, mas carrega em si um projeto político de dominação que se manifesta na organização social, nas instituições e nas subjetividades. Esta inversão revela o caráter paradoxal da modernidade: o avanço da racionalidade técnica coincide com o empobrecimento da experiência humana.

Se por um lado, Alves identifica a sacralização da mercadoria, por outro, descreve o processo de profanação, ou corrupção do corpo. A repressão dos desejos encontra na tradição cristã ocidental um de seus alvos principais. O autor identifica na teologia cristã hegemônica uma sistemática negação do corpo e do prazer, que se manifesta como herança persistente mesmo em contextos secularizados. Ao separar corpo e alma, e ao identificar o corpo como fonte do pecado, esse sistema ideológico estabeleceu as bases para uma profunda alienação do ser humano em relação à sua corporeidade (Alves, 2005a, p. 215-220; Alves, 1975, p. 49). A herança cristã da negação do corpo manifesta-se em uma profunda desconfiança em relação aos sentidos e às emoções, a tradição cristã ocidental ensinou-nos a desconfiar de tudo aquilo que nos dá prazer, como se o prazer fosse sempre um caminho para a perdição. Esta desconfiança produziu uma cisão na experiência humana, privilegiando a abstração racional em detrimento da concretude sensível.

A teologia cristã, especialmente em suas manifestações medievais e pós-reformistas, frequentemente concebeu o corpo humano como receptáculo do pecado e obstáculo à salvação espiritual. Segundo Foucault (2013, p. 29), “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso”, evidenciando como os discursos religiosos cristãos operaram um rigoroso controle corporal mediante práticas disciplinares. Esta concepção

encontra ressonância significativa no conceito weberiano de ascese intramundana, particularmente no protestantismo, que deslocou a mortificação corporal para uma disciplina racional dentro do próprio mundo. Como aponta Weber (2013, p. 250), a ascese protestante intramundana ao mesmo tempo em que restringia a fruição, estimulava a posse de riquezas como se fosse algo desejado por Deus. Estabelece-se, portanto, uma continuidade histórica em que o controle corporal cristão tradicional se transmuta numa racionalização da vida cotidiana, conservando a submissão do corpo, agora não mais pela flagelação física, mas pela disciplina produtiva voltada ao trabalho metódico.

A negação do prazer não é apenas um dogma religioso, mas um imperativo cultural que sustenta a ordem produtiva. Corpos disciplinados são corpos produtivos, e o prazer representa sempre uma ameaça à disciplina. Há uma conexão fundamental entre a repressão religiosa do corpo e a lógica produtivista do capitalismo.

A crítica de Alves estende-se ao campo educacional, identificando na educação formal um poderoso dispositivo de domesticação e produção de subjetividades adaptadas à lógica utilitarista, uma vez que “a educação, tal como a conhecemos, não foi desenhada para libertar, mas para domesticar. Seu objetivo não é despertar potencialidades, mas produzir corpos dóceis e mentes obedientes (Alves, 1980, p. 36; Alves, 1994, p. 34).

Esta função domesticadora da educação manifesta-se na própria organização do espaço e do tempo escolares. Ocorre nas escolas, o mesmo exercício de domesticação dos corpos, explicado por Foucault em *Vigiar e Punir* (Foucault, 2013, 121-131), a arquitetura escolar, com suas filas, seus horários rígidos e sua vigilância constante, reproduz a lógica disciplinar da fábrica e prepara os corpos para a submissão ao tempo produtivo¹³⁷. A escola torna-se, assim, um laboratório de produção de subjetividades adaptadas às exigências do sistema econômico.

A domesticação educacional opera, na análise de Alves, através da desvalorização do prazer e da curiosidade naturais, a educação formal sistematicamente desvaloriza o prazer de aprender, substituindo-o pela obrigação de memorizar conteúdos desconectados da experiência vivida¹³⁸.

¹³⁷ Sobre isso, há uma história infantil de Rubem Alves que traz uma ótima alegoria em: ALVES, Rubem. *O patinho que não aprendeu a voar*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

¹³⁸ É o que demonstra Rubem no livro infantil *Pinóquio às Avestas*. (ALVES, Rubem. *Pinóquio às avessas: uma estória sobre crianças e escolas para pais e professores*. Campinas, SP: Verus Editora, 2005)

Esta substituição produz uma “anestesia pedagógica” – um embotamento da sensibilidade e da curiosidade que caracteriza a experiência escolar.

O resultado destes processos de repressão e domesticação é uma profunda alienação do ser humano em relação à sua capacidade de fruição e maravilhamento¹³⁹. Nessa perspectiva, o ser humano moderno perdeu a capacidade de se maravilhar diante do mundo, de experimentar a beleza e o mistério da existência. Tornou-se um especialista em meios, mas perdeu de vista os fins. A perda da capacidade de maravilhamento — espanto ou assombro¹⁴⁰, representa um empobrecimento existencial profundo. Pois o maravilhamento é a raiz de toda experiência religiosa, artística e filosófica. Quando perdemos a capacidade de nos maravilhar, perdemos o acesso às dimensões mais profundas da existência e do conhecimento saboroso. Como afirma Alves (2013, p. 208): “os gregos sabiam que é no espanto que o pensamento começa. O espanto é quando um objeto se coloca diante de nós como um enigma a ser decifrado: “decifra-me ou te devoro!” (2013, p. 208). Esta perda não é acidental, mas resultado de um projeto civilizacional que privilegia a utilidade em detrimento da beleza, a produção em detrimento da contemplação.

Esta alienação manifesta-se como uma incapacidade de habitar poeticamente o mundo. A racionalidade instrumental nos ensinou a manipular o mundo, mas nos fez esquecer como contemplá-lo. Sabemos usar as coisas, mas perdemos a capacidade de fruí-las. A fruição, entendida como experiência não utilitária de prazer e contemplação, torna-se uma dimensão esquecida da existência. Fruição, derivado de fruta, algo a ser comido, que possui sabor (Alves, 2011, nota 84). Nesse sentido, Alves nos convida a

¹³⁹ Esta temática é tratada por Rubem Alves em diversos vídeos de palestras, mas uma explicação clara pode ser vista em “Educação & Afins. Aprender a aprender com Rubem Alves”. YouTube, 19 nov. 2022a. Disponível em: <<https://youtu.be/UATNNkLhRNo?si=uiO2oKcTeUPldimM>>. Acesso em: 13 abr. 2025.

¹⁴⁰ No texto “A escola com que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir”, Alves (2001a, p. 66) afirma: Por isso quero ensinar as crianças. Elas ainda têm olhos encantados. Seus olhos são dotados daquela qualidade que, para os gregos, era o início do pensamento: a capacidade de se assombrar diante do banal. Tudo é espantoso: um ovo, uma minhoca, um ninho de guaxo, uma concha de caramujo, o voo dos urubus, o zunir das cigarras, o coaxar dos sapos, os pulos dos gafanhotos, uma pipa no céu, um pião na terra. Dessas coisas, invisíveis aos eruditos olhos dos professores universitários (eles não podem ver, coitados; a especialização tornou-os cegos como toupeiras, só veem dentro do espaço escuro de suas tocas – e como veem bem!), nasce o espanto diante da vida; desse espanto, a curiosidade; da curiosidade, a fução (essa palavra não está no Aurélio!) chamada pesquisa; dessa fução, o conhecimento; e do conhecimento, a alegria!”

experimentar a nossa relação com o mundo de uma outra maneira, como caminhantes numa feira.

Na Feira da Fruição moram os sábios, os degustadores, aqueles que transformam os objetos em partes do seu próprio corpo. Degusto: não exercito poder sobre o objeto. Abandono-me a ele. Entrego-me. Deixo que ele faça amor com o meu corpo. Saborear e degustar são experiências amorosas. Não desejo conhecer, ocular e intelectualmente, um objeto distante do corpo, para assim poder exercer poder sobre ele. Nas palavras de Barthes: “nada de poder”, “o máximo de sabor”: o meu propósito é experimentar o objeto com o corpo. (Alves, 2011, nota 139, p. 93)

A crítica de Rubem Alves à racionalidade instrumental e à repressão dos desejos revela, portanto, uma compreensão profunda dos mecanismos pelos quais a lógica utilitarista coloniza a experiência humana, o critério da utilidade retira das coisas e das pessoas todo valor que elas possam ter, em si mesmas, e só leva em consideração se elas podem ser usadas ou não. Sua análise da herança cristã da negação do corpo, da função domesticadora da educação e da alienação da capacidade de fruição constitui um diagnóstico penetrante da condição humana na modernidade tardia. Este diagnóstico, como veremos adiante, encontra convergências significativas com a crítica de Ailton Krenak à civilização ocidental, apesar das diferentes tradições epistemológicas de que partem os dois autores.

Partindo de uma perspectiva indígena, Krenak desnaturaliza as premissas fundamentais da modernidade, revelando seu caráter colonial e destrutivo. Como afirma em *Ideias para adiar o fim do mundo*: “*Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nos desertos, nas cordilheiras, na Amazônia, na África, são caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade*” (Krenak, 2019, p. 21-22). Esta afirmação revela como o projeto civilizatório moderno estabeleceu uma hierarquia entre diferentes formas de existência, relegando à condição de “sub-humanidade” todos aqueles que não se ajustam ao paradigma dominante. Essa ruptura, historicamente construída ao longo da modernidade, consolidou uma visão de mundo dualista que contrasta natureza e cultura, humano e não humano, sujeito e objeto (Latour, 2009, p. 4).

Para Krenak, essa cisão não reflete a realidade interdependente que conecta todos os seres vivos, mas sim um constructo ideológico eurocêntrico que sustenta práticas de exploração e dominação. No centro da crítica de Krenak encontra-se a identificação da separação humanidade-natureza como fundamento ontológico da crise civilizacional contemporânea. Portanto, essa abstração que nos separa desse organismo vivo que chamamos de Terra suprime a nossa capacidade de sentir empatia, uma construção subjetiva das comunidades humanas no contato com as paisagens, com o ambiente e com outros seres (Krenak, 2022a, p. 35, 61-620). Esta cisão, que está na base do pensamento ocidental moderno, produziu não apenas uma crise ecológica, mas uma profunda crise existencial, um sentimento de abandono:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando 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. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos” (Krenak, 2019, p. 49-50).

A separação entre humanidade e natureza, portanto, está na raiz de crises ecológicas e sociais que ameaçam a habitabilidade do planeta (Leff, 2001, p. 25). Essa visão dualista, influenciada pelo pensamento cartesiano, promove uma exploração desenfreada dos recursos naturais, ignorando os limites ecológicos e a importância da biodiversidade para a manutenção da vida. Enrique Leff (2001) em o “Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder”. estabelece uma análise multidimensional da modernidade ocidental, caracterizando-a como um projeto civilizatório alicerçado na dominação sistemática da natureza, argumentando que a racionalidade instrumental, predominante no pensamento moderno, produziu um paradigma desenvolvimentista que objetifica o ambiente natural, transformando-o em mero repositório de recursos para satisfação de demandas produtivas crescentes. A problematização proposta por Leff vai além da crítica às consequências materiais desse modelo, alcançando seus fundamentos epistemológicos ao questionar a própria construção do conhecimento científico que, fragmentado em disciplinas estanques, mostra-se insuficiente para compreender a complexidade dos processos socioambientais. O autor propõe, assim, uma reorientação paradigmática que reconheça a interdependência entre sistemas

sociais e ecológicos, incorporando aos processos decisórios dimensões éticas, culturais e políticas historicamente marginalizadas pela racionalidade econômica hegemônica.

O consumismo, em paralelo, é analisado por Krenak como uma patologia coletiva que agrava o esgotamento ambiental e promove uma sensação de vazio existencial. Este fenômeno, alimentado pelo modelo capitalista-globalizado, incentiva o consumo incessante de bens que, *“isso é uma droga incrível, muito mais perigosa que as que o sistema proíbe por aí. Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra”* (Krenak, 2020, p. 18).

Por fim, Krenak denuncia como o projeto colonial, sustentado pela modernidade, foi responsável pela colonização das subjetividades e pelo apagamento de outras formas de existência, criticando a monocultura de ideias promovida pela modernidade ocidental, que impõe uma única narrativa histórica e de progresso, descartando cosmologias e modos de vida distintos como inferiores ou inapropriados (Krenak, 2022b, p. 22-23). Essa lógica colonial, promove o desenraizamento cultural e religioso, afastando o ser humano de um estado de coexistência com a terra. Além disso, silencia vozes e epistemologias plurais, consolidando a homogeneização cultural em detrimento da diversidade. Conforme Leonardo Boff, essa violência epistêmica resulta em uma crise de sentido, bloqueando a capacidade de a humanidade responder ao colapso planetário com soluções críticas e inclusivas (Boff, 2024).

As críticas de Krenak convergem com as de Rubem Alves no reconhecimento do perigo da instrumentalização da vida e da consequente perda do sentido existencial. Ambos os autores enfatizam que a racionalidade moderna, ao valorizar apenas o utilitarismo e a eficiência, aliena a subjetividade humana. Enquanto Alves aponta a repressão da imaginação e do desejo como elementos centrais dessa alienação (Alves, 1986, p. 40), Krenak destaca o impacto do apagamento das narrativas e tradições ancestrais nesse esvaziamento existencial (Krenak, 2019, p. 44).

Alves argumenta que o ser humano moderno perdeu o contato com as perguntas fundamentais sobre o sentido da existência, substituindo-as por questões técnicas sobre meios e eficiência (Alves, 1975, p. 167), enquanto Krenak observa que estamos vivendo um tempo em que as pessoas estão se drogando com o consumo porque perderam o sentido da vida. Ambos os autores identificam nesta perda de sentido uma crise civilizacional profunda,

que não pode ser resolvida por soluções técnicas ou ajustes no sistema econômico.

A crítica à educação como dispositivo de domesticação constitui outro ponto de convergência significativo. Se Alves observa que a educação, tal como a conhecemos, foi desenhada para produzir pessoas adaptadas às necessidades do sistema produtivo (Alves, 1994, p. 32), Krenak argumenta que o modelo ocidental de educação é uma espécie de formatação das crianças para o mundo adulto capitalista (Krenak, 2022b, p. 53). Ambos identificam no sistema educacional um mecanismo de reprodução da lógica instrumental e de supressão de formas alternativas de conhecimento e sensibilidade.

Talvez a convergência mais profunda entre as críticas de Alves e Krenak seja o reconhecimento da dimensão corpórea e sensível da existência como espaço de resistência à instrumentalização. Alves propõe uma educação dos sentidos como contraponto à racionalidade instrumental, argumentando que é no corpo que encontramos a possibilidade de resistir à alienação e reencontrar o prazer de existir (Alves, 2005b). De forma semelhante, Krenak propõe uma reconexão com o corpo-Terra, afirmando que precisamos voltar a sentir o chão sob nossos pés, a conexão com os ciclos da vida, a experiência de pertencimento ao organismo vivo que é o planeta, *“a partir de nossos corpos, sentimos cheiros, calor, frio, escutamos sons, por isso pensamos e podemos interagir, conversar com tudo que há no nosso entorno, sem, necessariamente, pronunciarmos uma só palavra”* (Krenak, 2022, p. 152). Esta valorização da corporeidade e da sensibilidade revela uma compreensão compartilhada da fruição como dimensão fundamental da existência e como espaço de resistência à lógica utilitarista.

Para ambos, a superação da crise civilizacional passa pela valorização da diversidade — seja cultural, ambiental ou subjetiva — e pelo resgate de formas de vida que celebrem a interconectividade e a fruição. As convergências entre as críticas de Alves e Krenak revelam como, a partir de tradições distintas — a teologia crítica e a cosmologia indígena — é possível chegar a diagnósticos semelhantes sobre a condição humana sob a lógica utilitarista. Esta convergência não apaga as diferenças epistemológicas e culturais entre os autores, mas sugere a possibilidade de um diálogo fecundo entre distintas tradições de pensamento na construção de alternativas ao projeto civilizatório hegemônico.

Essas duas vozes convergem em suas inquietações frente ao antropocentrismo e ao utilitarismo predominantes, mas se diferenciam nas ordens sapienciais que trazem para a crítica à racionalidade moderna. Rubem Alves, a partir de uma epistemologia antropofágica, que absorve ideias de

diversos autores, enxerga na educação e na poesia meios privilegiados para a emancipação humana, ou seja, toma como eucaristia não a mercadoria, mas a palavra (Alves, 2001b, p. 78; Martins, 2023, p. 65; Alves, 2005b, p. 11). Já Krenak utiliza a tradição oral e as narrativas ancestrais como uma tentativa de “expandir nossas imaginações, nossas ferramentas conceituais para que possa tornar insuportável para nós continuarmos aceitando esses tomadores de decisão e essas escolhas, e que nos sintamos responsáveis por fazer alguma coisa” (Krenak, 2022c, p. 63).

O corpo como veículo do ser no mundo e a percepção como abertura de horizontes

A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty oferece um referencial teórico privilegiado para compreender as críticas e proposições de Ailton Krenak e Rubem Alves, particularmente no que diz respeito às possibilidades de deslocamento perceptivo como forma de resistência à lógica utilitarista.

Maurice Merleau-Ponty desenvolveu a “fenomenologia da percepção” que coloca o corpo como o ponto central da experiência do ser-no-mundo, rompendo com a tradição filosófica que privilegiava a consciência abstrata. Diferentemente da filosofia cartesiana, que estabelece uma separação radical entre mente e corpo (o famoso dualismo cartesiano), Merleau-Ponty propõe o corpo como veículo do ser, mediador fundamental entre o sujeito e o mundo. Segundo o autor, “*ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles*” (Merleau-Ponty, 1999, p. 122). Essa afirmação implica que a existência não é meramente um estado de consciência, mas uma imersão ativa e engajada no mundo através do corpo. Merleau-Ponty estabelece bases filosóficas que permitem superar tanto o objetivismo científico quanto o subjetivismo idealista, abrindo caminho para uma compreensão da existência como experiência corporificada, intersubjetiva e situada.

A percepção, nessa perspectiva, não se reduz a meros processos sensoriais (como a recepção passiva de estímulos) ou à representação idealista (onde a realidade é uma construção mental), mas ocorre enquanto experiência encarnada, vivida e sentida. Cada experiência perceptiva reforça a fluidez intencional do corpo, que projeta e organiza os sentidos em uma constante interação com o ambiente, negando qualquer dicotomia rígida entre sujeito e objeto. Por exemplo, ao tocar uma superfície, não apenas sentimos a textura, mas também a nossa mão se adapta à forma do objeto, numa dança contínua de ação e percepção. Dessa forma, o corpo não é apenas um instrumento da percepção, mas a fonte primária de abertura ao mundo, o lugar onde o mundo se torna significativo para nós. Esta concepção do “corpo-próprio” como

sujeito da percepção, e não como objeto entre objetos, estabelece as bases para uma compreensão da existência como encarnação (Merleau-Ponty, 1999, p. 103-110).

Além disso, Merleau-Ponty critica tanto o objetivismo científico quanto o subjetivismo idealista, buscando uma via média que valorize a experiência vivida. Ele rejeita a ideia de que o corpo possa ser reduzido a um objeto de estudo desvinculado da experiência vivida, questionando a visão atomística do conhecimento (Merleau-Ponty, 1999, p. 7-11; 317-323). Essa crítica se dirige à tendência de fragmentar o conhecimento em partes isoladas, perdendo a visão do todo e a complexidade da experiência humana. Por outro lado, distancia-se do idealismo, ao afirmar que o conhecimento não emerge apenas como um movimento da mente, mas é constituído a partir do corpo, no entrelaçamento com o ambiente. Esse “campo fenomenológico”, como define Merleau-Ponty, inclui não apenas o contato sensorial direto, mas também a dimensão histórica, cultural e intersubjetiva da existência. Por exemplo, a percepção de uma obra de arte não se limita às cores e formas, mas também envolve o contexto histórico em que foi criada e as emoções que ela evoca em nós. Dessa forma, torna-se possível compreender o indivíduo não apenas como um ser autônomo, mas como alguém intimamente ligado às relações interpessoais e às estruturas sociais que o constituem, influenciando e sendo influenciado por elas.

O conceito de intersubjetividade em Merleau-Ponty reforça a dimensão carnal e relacional da existência, destacando a importância do outro na constituição do nosso próprio ser. Para o autor, a vivência do mundo é um tecido de relações entre o “eu” e o outro, evidenciado pelo contato direto com a alteridade, assim

O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha (Merleau-Ponty, 1999, p. 18).

Ele descreve essa relação como um “quiasma”, ou seja, uma reversibilidade entre visível e invisível, em que o sujeito e o objeto, embora

distintos, são mutuamente implicados no ato perceptivo¹⁴¹. Imagine duas pessoas se olhando nos olhos: cada uma vê a si mesma refletida no olhar do outro, numa troca constante de perspectivas. Essa ideia ressoa nas propostas de Ailton Krenak e Rubem Alves, que, de diferentes formas, subvertem a lógica individualista moderna ao priorizarem a percepção interconectada da vida e da natureza como elementos essenciais à experiência humana. Eles nos convidam a repensar nossa relação com o mundo, reconhecendo a importância da conexão e da reciprocidade.

Como esclarece Merleau-Ponty: “O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (Merleau-Ponty, 1999, p. 14). Esta inesgotabilidade do mundo percebido contrasta com a pretensão de domínio completo, característica da racionalidade instrumental moderna, revelando os limites intrínsecos de toda tentativa de reduzir o mundo a objeto de manipulação.

Quando Krenak propõe para a educação a ideia de que as crianças não deveriam ser formatadas, como se fossem embalagens vazias a serem preenchidas, porque é justamente da inventividade e da criatividade delas que podem ser inventados novos mundos possíveis ao invés de possibilidades de continuidade humana no mundo atual (Krenak, 2022b, p. 51), podemos compreender esta proposta à luz da fenomenologia como um convite à suspensão dos hábitos perceptivos sedimentados pela cultura técnico-científica e à abertura a outras formas de engajamento sensível com o mundo. De forma semelhante, quando Alves afirma que, “*a primeira tarefa da educação é ensinar a ver. O mundo é maravilhoso, está cheio de coisas assombrosas. A contemplação das coisas assombrosas que enchem o mundo é um motivo de riso e felicidade*” (Alves, 2013, p. 249), esta proposta pode ser compreendida como uma forma de *epoché* fenomenológica, uma suspensão das atitudes naturalizadas que nos impedem de experimentar o mundo em sua riqueza e mistério.

Esta compreensão do esquema corporal como produto histórico-cultural, e não como estrutura fixa, abre espaço para pensar a transformação perceptiva como processo de reaprendizagem corporal, perspectiva que

¹⁴¹ Uma elaboração mais detalhada dessa compreensão pode ser vista na obra *O visível e o Invisível* de Merleau-Ponty (2003, p. 157), de onde destaca-se a citação a seguir: “*pois que talvez o si e o não-si sejam como o avesso e o direito, e a nossa experiência é talvez esta reviravolta que nos instala bem longe de nós, no outro, nas coisas. Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de quiasma, tomamos-nos os outros e tornamos-nos mundo*”.

ilumina as propostas pedagógicas tanto de Krenak quanto de Alves. A verdadeira revolução consiste em mudar não apenas as instituições e as relações de produção, mas também o modo como experimentamos corporalmente o mundo. Esta proposição revela a dimensão política da percepção, frequentemente negligenciada pelas teorias críticas centradas exclusivamente nas estruturas econômicas e institucionais e também na construção do saber científico, como afirma Alves (2005b, p. 43) “*Os conhecimentos da ciência são importantes. Eles nos dão poder. Mas eles não mudam o jeito de ser das pessoas*”.

A fenomenologia ilumina, portanto, a dimensão política da estética, entendida em seu sentido etimológico de *aisthesis* (sensibilidade). A política começa precisamente quando se questiona a partilha do sensível, isto é, a distribuição das formas de ver, sentir e dizer que definem os lugares e as possibilidades de participação em um comum. Esta compreensão da política como disputa sobre as formas de percepção ressoa com as propostas de Krenak e Alves, que identificam na transformação perceptiva, no deslocamento das subjetividades, um momento fundamental da transformação social.

Para além disso, a fenomenologia merleau-pontiana permite compreender a centralidade do corpo nas estratégias de resistência e reinvenção propostas por Krenak e Alves. O corpo é o lugar onde nossa condição de seres situados se realiza concretamente. Esta compreensão do corpo como lugar de situação revela tanto os condicionamentos que nos constituem quanto as possibilidades de sua subversão através de práticas corporais alternativas. A dança, o canto e os rituais são, portanto, formas corporais de experimentar um outro tipo de relação e percepção da vida, modos de reconfiguração do esquema corporal e de abertura a outras formas de engajamento sensível com o mundo, para além da lógica do consumo, são possibilidades de “adiar o fim do mundo” (Krenak, 2005b, p. 16) De forma semelhante, quando Alves valoriza a poesia, a música, a pintura, a escultura, a dança, o teatro e a culinária como práticas de resistência à instrumentalização da vida (Alves, 2011, p. 92; Alves, 2013, p. 17), estas propostas revelam a compreensão do corpo como lugar de reinvenção existencial.

Alves apresenta a necessidade de deslocar o aparelho subjetivo de leitura do mundo por meio da educação sensível e da valorização do imaginário, enquanto Krenak exalta o retorno a uma relação de respeito e reciprocidade com a Terra, combatendo a alienação promovida pela modernidade. Ambos encontram na corporeidade campo de resistência e de reinvenção, em que a percepção sensível se torna ferramenta política. A reconexão com a carne do mundo e a superação das dicotomias entre

humanidade e natureza transportam a fenomenologia de Merleau-Ponty para os desafios contemporâneos, iluminando práticas culturais e educacionais capazes de restaurar a humanidade ao seu lugar primordial no tecido relacional da existência.

3 Outridade: diálogos intepistêmicos e a transformação subjetiva poeticamente mediada

Para opor-se às monoculturas político-ideológicas e animar conversas plurais, poderíamos tratar da questão da diversidade, da interculturalidade ou da alteridade entre outras perspectivas. Para nosso caso, quero propor uma leitura que parte de um conceito pouco conhecido e explorado, a noção de outridade.

Octavio Paz, poeta mexicano, escreve um belíssimo livro chamado “O arco e a lira”, no qual postula que a experiência da outridade é, desde o princípio, a experiência da heterogeneidade do ser (Paz, 1982, p. 110), indicando que a verdadeira experiência do outro, não é a de um objeto externo à consciência, mas uma revelação que transforma radicalmente o sujeito, uma ideia próxima ao quiasma de Merleau-Ponty. Em termos gerais, a outridade seria nossa capacidade de diante daquilo que é diverso, não apenas agir com alteridade, mas descobrir em nós mesmos uma nova possibilidade de ser. O que significa que o encontro com o outro é simultaneamente um encontro consigo mesmo em uma dimensão desconhecida e obscurecida pela racionalidade instrumental. Assim, nesse movimento de confrontar aquela perspectiva que nos causa estranhamento, encontramos novas possibilidades de ser, nas palavras de Paz (1982, p. 152):

Assombro, estupefação, alegria, a gama das sensações ante o Outro é muito rica. Mas todas têm isto em comum: o primeiro movimento do espírito jogar-se para trás. O Outro nos repele: abismo, serpente, delícia, monstro belo e atroz. E a essa repulsa segue-se o movimento contrário - não podemos tirar os olhos da Presença, nos inclinamos para fundo do precipício. Repulsa fascinação. E depois a vertigem: cair, perder-se, ser um com o Outro. Esvaziar-se. Não ser nada - ser tudo: ser. Força de gravidade da morte, esquecimento de si, abdicação, e simultaneamente repentino se dar conta de que essa Presença estranha somos nós também. Isso que me repele, me atrai. Esse outro é também eu. A fascinação seria inexplicável se o horror ante a “outridade” não estivesse, pela raiz, cingido pela suspeita de nossa identidade final com

aquilo que nos parece tão estranho e alheio. A imobilidade também é queda; a queda, ascensão; a presença, ausência, o temor, profunda e invencível atração. A experiência do Outro culmina na experiência da Unidade. Os dois movimentos contrários se implicam. Atirando-se para trás e já se dá o salto para adiante. O precipitar-se no Outro apresenta-se como um regresso a algo de que fomos arrancados. Cessa a dualidade, estamos na outra margem. Demos o salto moral. Reconciliamo-nos conosco.

Esta concepção de outridade estabelece uma contraposição à sociedade do espetáculo analisada por Guy Debord. Se, como observamos anteriormente, o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens, a experiência da outridade representa precisamente uma ruptura com esta mediação espetacular que impede o encontro genuíno com o outro. Na sociedade do espetáculo, o outro é reduzido a imagem, a representação, perdendo sua alteridade radical e seu potencial transformador. A experiência poética da outridade, tal como concebida por Paz, emerge então como contra-movimento a esta espetacularização, como possibilidade de um encontro não mediado pelo valor de troca ou pela representação.

A compreensão da outridade como constitutiva da experiência, e não como seu objeto, ressoa profundamente com a fenomenologia da percepção merleau-pontiana e oferece um caminho para compreender o deslocamento subjetivo proposto por Krenak e Alves. Não se trata apenas de perceber o outro de forma diferente, mas de reconhecer como o outro já habita nossa percepção mais íntima, ainda que como oposição, desestabilizando as fronteiras entre sujeito e objeto que fundamentam a lógica utilitarista.

A outridade fundamenta uma compreensão dos diálogos interepistêmicos não como mera comparação entre sistemas de conhecimento diferentes, mas como encontros transformadores que desestabilizam as próprias bases da subjetividade cognoscente. Esta compreensão do conhecimento como experiência de confronto de si a partir da presença do outro, e não como domínio daquilo que é diferente, reverbera profundamente com as epistemologias indígenas valorizadas por Krenak. Uma *“experiência feita do tecido de nossos atos diários, a outridade é antes de mais nada a percepção de que somos outros sem deixarmos de ser o que somos, e que, sem deixarmos de estar onde estamos nosso verdadeiro ser está em outra parte. Somos outra parte”* (Paz, 1982, p. 325). É dessa perspectiva que Paz escreve

sua poesia, sugerindo que a imagem poética é abraçar presenças alheias, e sem abandonar sua identidade, transformar-se nessas presenças.

Rubem era profundo admirador da poesia, sobretudo de Fernando Pessoa e Adélia Prado. Ailton Krenak costuma dizer que a poesia de Drummond funciona como um escudo para ele (Krenak, 2020, p. 25). Resistência epistêmica é também valorização de formas de conhecimento sistematicamente desqualificadas pela racionalidade científica hegemônica – a poesia, o mito, a sabedoria popular, a experiência religiosa. E se desejamos experimentar outros mundos possíveis, a poesia é um convite para despertar em nós outras sensibilidades, como afirma Paz:

A conversão do eu em tu – imagem que compreende todas as imagens poéticas – não pode ser realizada sem que antes o mundo reapareça. A imaginação poética não é invenção mas descoberta da presença. Descobrir a imagem do mundo no que emerge como fragmento e dispersão, perceber no uno o outro, será devolver à linguagem sua virtude metafórica: dar presença aos outros. A poesia: procura dos outros, descoberta da outridade. (Paz, 1982, p. 319)

A experiência da outridade, a existência poética, que ainda é capaz de olhar o mundo com maravilhamento, é fundamentalmente coletiva, revelando a insuficiência de qualquer projeto de transformação subjetiva que se pretenda puramente individual. Como afirma o poeta mexicano, *“o poema é mediação: graças a ele, o tempo original, pai dos tempos, se encarna num instante. A sucessão se converte em presente puro, manancial que se alimenta a si mesmo e transmuta o ser humano”* (Paz, 2012, p. 31). Esta compreensão da experiência poética como “manancial que se alimenta a si mesmo” revela seu caráter coletivo e histórico, irreduzível a um ato de criação puramente individual. A afirmação da poesia como possibilidade de viver é explicada por Rubem Alves da seguinte maneira:

É a questão do novo olhar. A poesia ensina você a ter olhos para as coisas. Isso significa que uma criança que lê uma poesia e gosta vai ter olhos para o mundo e vai ser um grande aprendiz. De onde se conclui que a poesia pode ser tão importante para uma criança quanto a matemática ou a química. Isso é absolutamente claro e tem a ver com uma parte importantíssima da educação que não existe nas escolas, que é a educação da sensibilidade, a educação dos sentidos. Como se educam os sentidos? Alberto Caeiro

escreveu sobre isso: não basta ter olhos para ver as árvores e as montanhas. É preciso ter uma outra coisa, é preciso ter um olhar, e esse olhar diferente quem dá é a poesia. (Alves, 2015, p. 33)

Se na sociedade utilitarista as relações sociais são mediadas por imagens, representações, simulacros de uma vida autêntica que nos induzem ao consumo, o que se propõe aqui é que as próprias relações se constituem como mediação e produzem novas imagens, novas paisagens, novos mundos possíveis, experimentados pelo corpo e seus sentidos.

Assim, quando Rubem Alves fala em criar jardins¹⁴², ou quando Krenak descreve a relação de seu povo com a floresta, estas imagens poéticas não se constituem apenas por palavras, são expressões de um relacionamento do corpo com um outro, seja ele um outro ser humano, ou o rio, a flor, a montanha, etc. O que importa, lembrando a fenomenologia de Merleau-Ponty, é que esse outro me toca da mesma forma como eu lhe toco.

Ailton Krenak nos presenteia como uma boa síntese do que foi dito até agora, no livro *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, quando afirma:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades,

¹⁴² Embora possa parecer que a ideia alvesiana de jardim evoca um sentido cristão de paraíso, devido à sua formação, o que nos parece é que Alves está justamente subvertendo esta proposta e imaginando paraísos terrestres, isso pode ser visto, por exemplo, quando afirma: *“Mas há um pesadelo que me atormenta: o deserto. Houve um momento em que se viu, entre as estrelas, um brilho chamado “progresso”. Está na bandeira nacional... E “quilha contra as vagas” – a galera navega em direção ao progresso, velocidade cada vez maior, ninguém questiona a direção. E é assim que as florestas são destruídas, os rios se transformam em esgotos de fezes e veneno, o ar se enche de gases, os campos se cobrem de lixo – e tudo ficou feio e triste. Sugiro aos educadores que pensem menos nas tecnologias do ensino – psicologias e quinilharias – e ditem de sonhar com seus alunos sonhos de um Paraíso”* (ALVES, 2013, p. 247).

nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos. (Krenak, 2019, p.16)

Conclusão: contribuições para o adiamento do fim do mundo

Percorremos, ao longo deste artigo, caminhos que nos conduziram através de territórios epistêmicos diversos, mas convergentes em sua crítica à instrumentalização da vida e à racionalidade técnica que reduz a existência humana à sua dimensão utilitária. O diálogo estabelecido entre Ailton Krenak e Rubem Alves revelou-se não apenas possível, mas extraordinariamente profundo, demonstrando como tradições de pensamento aparentemente distantes — a cosmovisão indígena e a teologia crítica — podem iluminar-se mutuamente na elaboração de alternativas à lógica consumista predominante.

A fenomenologia de Merleau-Ponty ofereceu-nos uma plataforma teórica para compreender o corpo como elemento central de nossa abertura ao mundo e a percepção como possibilidade de deslocamento existencial. Essa perspectiva permitiu-nos entender as propostas de Krenak e Alves não apenas como críticas teóricas, mas como convites a uma transformação radical do modo como habitamos corporalmente o mundo. O corpo, antes entendido como *locus* privilegiado da dominação utilitarista — seja pela negação cristã tradicional ou pela disciplina produtiva contemporânea — emerge, na perspectiva desses autores, como campo de resistência e reinvenção.

A poesia, compreendida a partir do conceito de outridade proposto por Octavio Paz, revelou-se não apenas como expressão estética, mas como epistemologia alternativa capaz de desestabilizar as fronteiras entre sujeito e objeto que fundamentam a racionalidade instrumental. Quando Krenak nos convida a “suspender o céu” através do canto e da dança, ou quando Alves nos propõe “educar os sentidos” através da contemplação e da poesia, ambos estão, a seu modo, desafiando o colonialismo da utilidade e abrindo espaço para a fruição como dimensão constitutiva da existência humana.

A sociedade do espetáculo analisada por Debord, caracterizada pela transformação da vida concreta em representação mediada por imagens,

encontra nessas proposições não apenas uma crítica, mas também alternativas concretas. Não se trata, como vimos, de negar a materialidade do mundo ou de propor um retorno nostálgico a um passado idealizado, mas de reconfigurar nossa relação sensível com a realidade, recuperando a dimensão do encantamento e da fruição como formas de resistência à mercantilização da experiência.

O diálogo interepistêmico que buscamos estabelecer entre esses diferentes universos conceituais — a fenomenologia, a cosmovisão indígena, a teologia crítica e a poética — demonstra a possibilidade e a necessidade de superarmos as fronteiras disciplinares que muitas vezes limitam nossa compreensão da complexidade do real. Na esteira da “ecologia de saberes” proposta por Boaventura de Sousa Santos, este trabalho procurou valorizar a pluralidade epistemológica como condição para a emergência de novos horizontes existenciais.

A proposição “a vida não útil”, não deve ser compreendida como apologia à inação ou à passividade, mas como afirmação da irreducibilidade da existência humana aos parâmetros da produtividade e do consumo. Trata-se de reconhecer, com Krenak, que definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós é diferente do outro, como constelações, e com Alves, que a verdadeira educação consiste em ensinar a ver um mundo cheio de assombros e maravilhas.

Em tempos em que a racionalidade técnica ameaça não apenas a diversidade cultural, mas a própria continuidade da vida no planeta, as propostas de Krenak e Alves para “adiar o fim do mundo” através da diversidade subjetiva e da fruição poética da existência adquirem relevância não apenas teórica, mas também política e existencial. Afinal, como nos lembra Krenak, se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades. Resistir a essa homogeneização, manter vivas nossas visões, nossas poéticas sobre a existência, constitui não apenas um gesto de autopreservação, mas também um ato político de afirmação da possibilidade de outros mundos possíveis.

O percurso realizado neste artigo não se pretende conclusivo, mas provocativo. Buscamos abrir janelas para paisagens epistêmicas que desafiam a monocultura do conhecimento técnico-científico, convidando o leitor a experimentar, através do diálogo com esses autores, outras formas de perceber e habitar o mundo. Se conseguimos, mesmo que parcialmente, suspender os hábitos perceptivos sedimentados pela cultura utilitarista e abrir espaço para o encantamento e a fruição como dimensões constitutivas da existência, teremos cumprido nosso propósito.

Como nos ensina a sabedoria poética de Ailton Krenak e Rubem Alves, a vida, em sua essência mais profunda, não se mede por sua utilidade, mas por sua capacidade de gerar beleza, sentido e comunhão. É nessa fruição existencial, nessa celebração da vida como valor em si mesma, que encontramos não apenas uma crítica à lógica instrumental, mas também o germe de uma resistência capaz de adiar, indefinidamente, o fim do mundo.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. (ebook)

ALVES, Rubem. A educação do olhar. In: LUCINDA, Elisa; ALVES, Rubem. *A poesia do encontro*. Papirus Editora, 2015.

ALVES, Rubem. *A escola que sempre sonhei sem saber que existia*. São Paulo: Papirus, 2001a.

ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. Trad. João-Francisco Duarte Jr. Campinas, SP: Papirus, 1986.

ALVES, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar*. São Paulo: Cortez, 1980.

ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Trad. João-Francisco Duarte Jr. Campinas, SP: Papirus, 1987.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ALVES, Rubem. *Educação dos sentidos e mais...* Campinas: Verus Editora, 2005b.

ALVES, Rubem. *Lições do velho professor*. Campinas: Papirus, 2013.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1975.

ALVES, Rubem. *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes, 2001b.

ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

ALVES, Rubem. *O patinho que não aprendeu a voar*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

ALVES, Rubem. *Pinóquio às avessas: uma estória sobre crianças e escolas para pais e professores*. Campinas, SP: Verus Editora, 2005c.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005a.

Alves, Rubem. Tecnologia e Humanização. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ano II, n. 8, 1968.

ALVES, Rubem. *Variações sobre o prazer*: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

BOFF, Leonardo. “Por que chegamos à perigosa situação atual?”. Brasil de Fato, 22 nov. 2024.

DEBORD, Guy. *Sociedade do espetáculo*. [S.l.]: Projeto Periferia, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

KRENAK, A. Saíam desse pesadelo de concreto! In: MOULIN, G. et al. *Habitar o antropoceno*. Belo Horizonte: BDMG Cultural / Cosmópolis, 2022c.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Desnaturada. In: KRENAK, . PIÚBA, F. (orgs.) *Desnaturada: cultura e natureza*. Fortaleza: SeCult Ceará, 2022. Disponível em: <https://www.secult.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/43/2023/01/Livro-Desnaturada-2022.pdf>. Acesso em: 16/12/2023.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras (ebook), 2022b.

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

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*: como levar a ciência para a democracia. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental*: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MARTINS, Gustavo Claudiano. *A presença da ausência*: contribuições de Rubem Alves à Ciência da Religião. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF / Selo Estudos de Religião, 2023.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2013.