



As ecologias e as trevas: educações ambientais no Infer(ce)no¹

Rodrigo Barchi²

Universidade de Sorocaba

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9198-1382>

Resumo: O texto aborda, de início, a concepção de mundo em ruínas na obra de Akira Kurosawa em diálogo com o pensamento de Davi Kopenawa, e também em alguns estudos sobre a concepção do inferno no pensamento ocidental. Adiante, apresenta as noções de Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno e Chthuluceno, como perspectivas para entender a atual conjuntura ecológica e geológica planetária. Busca ainda construir a concepção de Infer(ce)no, como um momento de construção de paisagens infernais pelas ações humanas. Finalmente, discute as possibilidades de se pensar e fazer educações ambientais no contexto do que chamamos de “infercênico”. Tal dimensão talvez possa barrar, impedir ou adiar a conjuntura atual de destruição e violência sofrida pelas paisagens, pelos seres humanos e não-humanos. A proposta é questionar sobre quais educações ambientais são necessárias e possíveis perante contextos que chamamos de infernais no decorrer do ensaio.

Palavras-chave: Inferno; Educações Ambientais; Antropoceno; Ecologia; Infer(ce)no.

Ecologías y oscuridad: educación ambiental en Infier(ce)no

Resumem: El texto aborda, en un primer momento, la concepción del mundo en ruinas en la obra de Akira Kurosawa en diálogo con el pensamiento de Davi Kopenawa, y también en algunos estudios sobre la concepción del inferno en el pensamiento occidental. Más adelante presenta las nociones de Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno y Chthulúceno, como perspectivas para comprender la situación ecológica y geológica planetaria actual. También busca construir la concepción de Infier(ce)no, como un momento de construcción de paisajes infernales a través de acciones humanas. Finalmente, se analizan las posibilidades de pensar y realizar la educación ambiental en el contexto de lo que llamamos infernal. Tal dimensión puede ser capaz de detener, prevenir o posponer la actual situación de destrucción y violencia que sufren los paisajes, tanto por parte de seres humanos como de no humanos. La propuesta es cuestionar qué educación ambiental es necesaria y posible en el contexto de lo que llamamos infernal durante el transcurso del ensayo.

Palabras llave: Infierno; Educación Ambiental; Antropoceno; Ecología; Infier(ce)no.

¹ Esse texto é parte do resultado final da pesquisa realizada durante estágio de Pós-Doutorado, no Programa de Pós-Graduação de Educação em Ciências da Universidade Federal do Rio Grande (PPGEC-FURG). Agradecimento especial à Professora Doutora Paula Corrêa Henning, pela supervisão e revisão sistemática do trabalho, assim como ao GEECAF (Grupo de Estudos Educação, Cultura, Ambiente e Filosofia), pela leitura coletiva e preciosas sugestões.

² Doutor em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Educação pela Universidade de Sorocaba, Especialista em Educação Ambiental pela USP/ São Carlos, Especialista em Gestão da Educação Pública pela Unifesp, licenciado em Geografia pela Universidade de Sorocaba e Pedagogia pela Universidade da Cidade de São Paulo. Realizou estágio de Pós-Doutorado em Educação em Ciências, pela Universidade Federal do Rio Grande. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Sorocaba (PPGE-UNISO). E-mail: rodrigo.barchi@prof.uniso.br e rbarchicore@uol.com.br

Ecology and the darkness: environmental educations in the Hell(ce)ne

Abstract: The text approaches, at first, the concept of a ruined world seen in the work of Akira Kurosawa in connection with the thought of David Kopenawa, and also in some studies of the Western conception of hell. Furthermore, it presents the views of Anthropocene, Capitalocene, Plantationcene Chthulucene as perspectives to understand the current ecological and geological planetary conjuncture. It also seeks to construct the concept of Hell(ce)ne, as a moment of construction of hellish landscapes by human actions. Finally, it discusses the possibilities of thinking and applying environmental education methods in the context of what we call “hellcenic”. Such a context may stop, prevent or postpone the current conjuncture of destruction and violence suffered by landscapes, human beings, and other beings. The proposal is to question which environmental educations are necessary and possible in the face of contexts that we call hellish in this essay.

Keywords: Hell; Environmental Educations; Anthropocene; Ecology; Hell(ce)ne.

*A terrível mansão, torva, espantosa
Prisão de horror que imensa se arredonda
Ardendo como amplíssima fornalha.
Mas luz nenhuma dessas flamas se ergue;
Vertem somente escuridão visível
Que baste a pôr patente o hórrido quadro
Destas regiões de dor, medonhas trevas
Onde o repouso e a paz morar não podem,
Onde a esperança, que preside a tudo,
Nem sequer se loriga: os desgraçados
Interminável aflição lacera,
E de fogo um dilúvio alimentado
De enxofre abrasador, inconsumptível.
(John Milton, “O Paraíso Perdido”)*

*The world in which we live has been plagued, by the essence of the beast.
Murdering had become a daily ritual, the able bodied minds of the world.
Try to solve the problems, with their pathetic solutions.
As long as the underworld has the upper hand, nothing will be solved.
 (“The Invoking”, do conjunto Suffocation, 1995)*

A condição infernal

Em uma das histórias da bela e quase derradeira película “Sonhos” ou *Yume* (夢), chamada “O diabo que chora”, Akira Kurosawa apresenta um homem caminhando por uma paisagem desolada e pós-apocalíptica, na qual os únicos seres vivos que parecem resistir são algumas gigantescas e isoladas flores, alteradas geneticamente pela radiação. No entanto,

esse homem acaba se encontrando com um demônio³. Arredio, assustado e em constante murmúrio, esse ser acaba por explicar ao homem que na verdade ele também era um humano. O qual, no entanto, em sua ambiciosa e coletiva pilhagem sobre o planeta, acabou promovendo uma tragédia nuclear que acabou por arrasar a vida, transformando-o naquela criatura grotesca.

O demônio, em seus lamentos, traz um constante arrependimento por sua ganância ter ocasionado tal destruição, que promoveu, inclusive, a própria solidão humana, visto que os outros seres vivos praticamente tinham desaparecido. Além do arrependimento, as bestas choravam e uivavam devido ao constante crescimento dos seus chifres, durante a noite, causando-lhes uma dor horripilante. Somando-se a isso, a hierarquia promovida pelos mesmos – quem possuísse dois cornoes ganhava o direito de devorar os que tivessem apenas um – fazia com que a angústia e aflição, por poderem ser sumariamente estraçalhados e deglutidos, se tornassem mais um motivo das lamentações.

O cenário criado por Kurosawa, no filme lançado em 1990, é aterrador. Tanto pelo fato do ser humano ter se tornado a própria figura mitológica do mal, quanto pelo cenário apocalíptico quase infernal, cópia fidedigna das imagens que nos chegam das mais diversas paisagens consumidas pelo fogo, ao redor do globo, nos últimos anos.

Também em sonho, o xamã yanomâmi Davi Kopenawa relata que às vezes ouve o céu “lançando estalos apavorantes e ameaçando quebrar” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 497), pois os espíritos órfãos dos antigos xamãs, como forma de vingança à destruição do planeta pelos brancos, cada vez mais vão desmanchando e desmontando o firmamento, a ponto de fazê-lo cair, levando toda a humanidade para a escuridão das profundezas da Terra.

No relato que faz a Bruce Albert, Kopenawa explica a ação xamânica de evocação dos espíritos *xapiri*, para evitar que o peito do céu se quebre e desabe sobre a Terra, visto que sua fragilidade tem como causa a fumaça e os gases exalados pela extração do metal. Os mesmos *xapiris*, que buscam impedir a ação dos espíritos maléficos e outras entidades vingativas pela morte de seus antigos xamãs protetores da floresta, tentam adiar o completo

³ Em japonês, “Oni” pode ser considerado um demônio ou um ogro, mas ficaremos com a primeira terminologia, para dar suporte à nossa narrativa sobre o inferno, visto que não são ogros, mas demônios os seres que, na mitologia, habitam as paisagens infernais.

mergulho no caos, já que suas atuais lideranças estão ainda se esforçando em proteger a floresta, de forma que ela não seja completamente devastada e dizimada.

Tanto as paisagens desalentadoras construídas pela narrativa fílmica de Kurosawa, quanto o relato trazido pelo xamã yanomâmi, tem como ponto de convergência não somente os temores pela transformação das paisagens terrenas naquilo que as perspectivas judaico-cristãs sugerem como inferno. Trazem também imagens e realidades que já estão sendo produzidas, com crescente intensidade, que cada vez mais podemos chamar de infernais. Mas, ao contrário do que diversas narrativas mitológicas ocidentais sugerem, os alertas feitos pelo cineasta japonês e por Kopenawa estão muito mais ao redor da literal transformação das paisagens e vidas em infernos, do que necessariamente dos destinos post-mortem dos condenados.

Na Bíblia hebraica, o termo Seol (שׂוֹל) é aquele utilizado para definir o mundo dos mortos, que estão em uma espécie de estado “comatoso semivivo” (KELLY, 2008), abismo, sepultura, no qual as almas aguardam o julgamento, para saberem se irão ascender ao mundo por vir, ou se serão destruídas pela eternidade. Não faltam situações contemporâneas para exemplificar, em uma larga escala, a produção constante do Seol sobre a superfície terrestre. A própria história manifesta-se como Seol, moldado no protótipo da sepultura cavada justamente pelo grande anjo de Paul Kleé, cujas asas batem ao criar o vento causticante, enterrando não somente a humanidade, mas toda a vida que compartilha o espaço com ela (BENJAMIN, 2020).

Do hebraico para o grego, há o Hades (ᾍδης), o Deus das profundezas, do submundo dos mortos, no qual ocorre, de acordo com a Teogonia de Hesíodo, o julgamento que direcionará as almas virtuosas para os Campos Elíseos, as almas ordinárias para o Campo de Asfódelos e as almas pecadoras para o Tártaro. A Septuaginta, que é a tradução da bíblia hebraica para o grego, traz *Seol* como *hades* e/ou *geena*, onde descansam os bons e os maus (KELLY, 2008, p. 272). E na Vulgata Latina de São Gerônimo, no século V, é que realmente a concepção de *Infernus*, ainda como lugar dos mortos, vai aparecer. No entanto, a noção de inferno como local de punição dos maus só vai ser disseminada na Idade Média (KELLY, 2008; COUSTÉ, 1996).

Local/dimensão do calor extremo, onde a causticante fornalha eterna não cessa o abrasamento, em que as almas são torturadas, queimadas, destroçadas, abertas e destrinchadas, e as cores vermelha e preta, apropriadas ao diabo e seu ambiente (LINK, 1998), predominam soberanas. Não há fuga, e o simples apagamento parece ser descanso e um alívio. Inferno que, se na obra de Dante Alighieri (2019) é uma multifacetada paisagem cenográfica onde não param de se suceder espaços de infinitas e eternas torturas, lamentações e dolorosas dilacerações das almas condenadas, na obra de John Milton é justamente onde não acontece, não se vê e não se passa nada (COUSTÉ, 1996).

A condenação a uma vida ou pós-vida de agonia e desespero, seja no inferno em flamas, seja na cripta de pura frieza e apagamento, não é exclusividade das almas execradas por não terem sido fiéis e obedientes ao dogma judaico cristão, no que diz respeito à imposição de condutas às massas e os castigos e prêmios por tal fidelidade. As transformações de um número cada vez maior de extratos da própria superfície terrestre em algo que se assemelhe aos infernos, se não é um processo plenamente globalizado, homogeneizado e generalizado, se faz cada vez mais presente nos processos de pilhagens, saques e colonizações, criando uma leva de habitantes das trevas, que arriscamos chamar, trazendo o conceito de Franz Fanon (1968), de condenados da terra.

O brutal processo de ocupação europeia na África, na perspectiva de Fanon, tinha a animalização como uma de suas mais extremas e maniqueístas formas de desumanizar o colonizado (FANON, 1968). A desumanização do colonizado extraia-lhe toda a graça divina e o impedia sequer de ter as mesmas esperanças de alcançar um paraíso divinal, visto que nele as bestas animalizadas não tem lugar. Isso até o momento no qual ele passa a se perceber tão humano quanto o colonizador, e embrenhar-se nas lutas anticoloniais (FANON, 1968), pois até aí uma larga caminhada pela desolação do inferno já foi realizada.

Aproximando-nos desse sentido de condenação, podemos evocar o movimento que Juliana Fausto (2020) faz ao evocar a construção de Brasília, justamente sobre uma sepultura: a dos *juscelinomys candangos*, ou ratos-candangos, endêmicos daquele espaço, extintos durante a construção da cidade. E também dos quase 100 trabalhadores candangos assassinados pela polícia, ao reivindicarem melhorias na sua condição de trabalho (FAUSTO,

2020), após serem submetidos à situação de grave exploração e violência, semelhante à da colonização europeia denunciada por Fanon.

A condição de cativo e cegueira (MILTON, 2021), algumas das principais características do inferno em sua privação de luz e liberdade, é análoga tanto ao animal quanto ao humano, como mostra Juliana Fausto ao discutir as pinturas de Gilles Aillaud da vida nos zoológicos e sua posição, enquanto crítica ao confinamento de animais, associadas às lutas anticapitalistas e anticolonialistas, trazendo as semelhanças entre o orangotango preso no zoológico, e o ser humano retido na penitenciária, visto que a pose “parece reforçar sua posição de cativo e se assemelha à de nossos presos humanos pelo gesto manual.” (FAUSTO, 2020, p. 122).

Mesmo que talvez uma recusa da humanidade (BENSUSAN, 2021) e da própria identidade como pertencente a uma espécie, nos permita a pensar em caminhos para se evitar a expansão dos infernos, a promessa da reconquista dos paraísos perdidos pela humanidade ainda serve de longa cartilha curricular da trajetória humana no planeta. Portanto, o comum da condenação, seja ela humana em Fanon, seja ela animal em Fausto, amplia a nossa aposta na noção de Infer(ce)no.

Some-se a esse “(infer)cenário”, o próprio alerta que Walter Benjamin, em sua emblemática tese VI sobre o conceito de história, faz aos historiadores ao redor da imagem do passado e as ameaças das classes dominantes, nas quais é necessário compreender que as vitórias incessantes do inimigo não permitem nem que os mortos estejam seguros (BENJAMIN, 2020). Não somente as constantes profanações às terras sagradas dos povos originários, mas também ao legado de educadores, ecologistas e militantes sociais (Chico Mendes, Paulo Freire, Hebert de Souza, Marielle Franco, entre outros) pelo mesmo tipo de inimigo indicado por Benjamin, é suficiente para exemplificarmos o quão grave e atual é o alerta do pensador alemão para nossos tempos, e o quanto é necessário pensar o inferno como condição atual de um crescente número de paisagens, coletividades, vidas e parcerias. Nesse sentido, e como discutiremos adiante, pensamos na noção de Infer(ce)no como como esse momento-lugar de proliferação das trevas, das escuridões, das profanações e violações de sepulturas e legados, além do próprio fogo que se prolifera, criando e espalhando de modo cada vez mais célere, as (infer)cenas cotidianas.

Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno

Em meados dos anos 90, o biólogo Eugene Stoermer e o químico vencedor do Prêmio Nobel, Paul Crutzen, cunharam o termo Antropoceno, o qual designa uma nova época, que pode ser considerada iniciada em meados do século XVIII, com o advento da máquina a vapor e o surgimento do capitalismo industrial (CRUTZEN; STOERMER, 2000). Graças à indústria, o processo de colonização de Américas, África e Ásia, e uma transformação rápida e brutal das paisagens naturais em tão pouco tempo, passou-se a considerar o ser humano como um agente transformador da paisagem e do ambiente do planeta, capaz de modificar, sem retorno, a dinâmica ecológico-climática que garantia o suporte da vida para o próprio humano e os outros seres que compartilham o planeta conosco.

É necessário ressaltar que a preocupação com a ação humana no planeta não é tão recente e nem apareceu de modo exclusivo somente nos anos 60. Os alertas eram numerosos já no século XIX, quando muitas mudanças passaram a ocorrer e, portanto, não pode ser considerado privilégio do século XX o diagnóstico e o aviso sobre a situação de transformação por parte da ação humana. Alexander von Humboldt (WULF, 2016), Élisée Reclus (2010; 2016), os movimentos feministas britânicos e a anarquista brasileira Maria Lacerda de Moura (LESSA; MOURA, 2021), já apontavam algumas das catástrofes climáticas nas plantations espanholas na América, assim como as insuportáveis condições da vida urbana e os próprios maus tratos e violência aos seres não-humanos.

Bruno Latour (2014) destaca que o Antropoceno pode ser considerado como um período no qual o efeito dessa transformação promovida pelos seres humanos na superfície terrestre já passa a ser sentida pelos próprios seres humanos. Isabelle Stengers (2015) sugere que mais que ele pode ser compreendido como um período onde os efeitos são sentidos, e onde justamente a Terra, compreendida como Gaia – um organismo vivo e sistemático, autossuficiente na geração da própria vida⁴, como sugerido por James Lovelock

⁴ A qual, por sua vez, de acordo com a própria Margullis (2002), só é possível a partir daquilo que irá chamar de *simpoiesis*, ou seja, uma profunda e intrincada rede simbiótica de sustentação da vida a partir da ampla troca mutualista existente entre os seres vivos. Existe um debate muito pertinente realizado por Haraway (2019) entre as perspectivas autopoieticas – fortemente baseadas nos trabalhos de Maturana – e propostas simpoieticas realizadas por Margullis, que torna ainda mais intrincada a discussão sobre a dinâmica da vida na

e Lynn Margulis – já passa a reagir em uma operação na qual, de forma irreversível, os seres humanos sentem que a própria reação do planeta começa a afetar a vida humana em sua qualidade, autonomia e própria existência. É Gaia, em trágica reciprocidade ao Antropoceno, criando uma era de catástrofes. Possivelmente respondendo, assim, a pergunta: “O que a Terra fará?”.

O Antropoceno, como época geológica⁵ que viria justamente a substituir o Holoceno, antes ainda de ter sido oficializado pelas Comissões Estratigráficas Internacionais, já recebe uma série de outras designações – que são muito mais confabulatórias para pensarmos a situação planetária atual, do que necessariamente paradigmáticas – entre as quais, que valem ser trazidas no contexto desse debate, como as de Capitaloceno e Plantationceno. A primeira foi desenvolvida por Jason Moore, em 2016, que atribui não necessariamente ao humano a transformação irreversível do planeta, mas ao capitalismo, em especial sua intensificação a partir do momento em que passa a homogeneizar as práticas sociais, culturais, políticas e econômicas, ao redor do globo. Como ele mesmo sugere na introdução da coletânea “Anthropocene or Capitalocene?”, uma palavra feia para um sistema feio (MOORE, 2016, p. 5). A segunda noção, o conceito de Plantationceno, sugerido por Donna Haraway (2016a), entende que a paisagem global torna-se cada vez mais uniforme, devido à transformação de gigantescas áreas em campos exclusivos de produção de *commodities*, como soja, milho, cana e gado.

Um deslocamento pertinente ao redor dessas noções pode ser realizado a partir da discussão realizada por Barcelos (2019), sobre se a peleja em volta do Antropoceno, do Capitaloceno e dos outros termos que possam ser compreendidas como versões do “fim do mundo”, não são mais do que uma disputa semântica e/ou uma compreensão histórica sobre as transformações produzidas pelos ser humano e o capitalismo no planeta. A perspectiva “infercênica”, que aqui se propõe é muito mais a partir de uma confabulatória geografia das paisagens soterradas, queimadas e mesmo esquecidas, realizadas nas buscas

Terra e, conseqüentemente, sobre suas ameaças. A noção de *elã vital* em Bergson (2019), da vida como fluxo e não propriedade dos corpos é, de outro modo, também pertinente à discussão ao redor da intercambialidade entre corpos, espécies e modos de existência, garantidoras da suportabilidade de nossa presença no planeta.

⁵ Ver a versão em português da tabela cronoestratigráfica Internacional, elaborada pela Comissão Internacional de Estratigrafia, em: <http://stratigraphy.org/ICSchart/ChronostratChart2017-02BRPortuguese.pdf>

arqueológicas daqueles que foram enterrados, carbonizados e vencidos; e dos testemunhos, narrativas, relatos e percepções de seus moradores e moradoras que ainda resistem ao processo de “infernização” de seus ambientes. Ou seja, uma ecologia das vidas infames. Não é mais saber o que a Terra fará, na perspectiva de Stengers (2015), mas o que ela já fez e está fazendo, nos micro espaços, histórias, políticas, economias e culturas. O que a Terra/Gaia já está fazendo...

Andreas Malm (2018), ao explorar a situação da ilha de Dominica, sugere que o uso de Antropoceno propõe uma responsabilidade compartilhada por parte de todos os seres humanos na destruição das paisagens e do equilíbrio ecológico do planeta, causando a falsa impressão de estarmos todos em um mesmo barco. Quando, na verdade, é o poder destrutivo e predatório por parte das ações dos grandes empreendimentos e dos grandes agentes capitalistas, afirma Malm, que promove a maior parte das tragédias, principalmente sobre as paisagens e vidas dos povos mais periféricos, que são aqueles que, muitas vezes, são os únicos que sofrem os efeitos nefastos dessas ações. Nesse sentido, sim, é o Capitaloceno como promotor dos tempos, espaços e vidas “infercênicas”. No entanto, o capital como protagonista não leva em consideração, justamente, a perspectiva dos condenados. Na noção de Infer(ce)no, os condenados são os que gritam, uivam, lamentam e, quando necessário e quando podem, fogem, lutam e resistem.

Há diversos textos onde Donna Haraway nos apresenta outra terminologia, senão próxima a que pensamos o Infer(ce)no, mas que talvez seja a que mais influencie essa proposta. É a noção de Chthuluceno (HARAWAY, 2016a; 2016b, 2019). Apesar de em nenhum momento Haraway se reportar ao monstro cósmico de H.P. Lovecraft para desenvolver sua teoria chthulucênica, a questão é que talvez a vingança sistêmica de Gaia, como sugerida por Stengers, contra o *Antropos* e o Capital, esteja presente nos rituais vodus das comunidades caribenhas dos contos do escritor estadunidense.

O conceito que Haraway sugere é um pouco diferente. Nele o planeta, com todos os seus tentáculos internos, e seus “monstros” – não no sentido de assustadores ou violentos, mas de quem não quer se misturar com os humanos –, Chthuluceno não é mais do que um dos mil nomes de Gaia. A qual, novamente, não se sabe o que fará. Na introdução da versão espanhola de sua obra “*Seguir con el problema*”, Haraway explica sobre a palavra:

Chthuluceno es una palabra simple. Es un compuesto de dos raíces griegas (khthôn y kainos) que juntas nombran un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada. Kainos significa ahora, un tiempo de comienzos, un tiempo para la continuidad, para la frescura. Nada en kainos debe significar pasados, presentes o futuros convencionales. No hay nada en los tiempos de comienzos que insista en eliminar completamente lo que ha venido antes ni, ciertamente, lo que viene después. Kainos puede estar lleno de herencias, de memorias y también de llegadas, de criar y nutrir lo que aún puede llegar a ser. Entiendo kainos como una presencia continua, densa, con hifas infundiendo todo tipo de temporalidades y materialidades. (Haraway, 2019, p. 20)

Apesar do alerta de Haraway sobre a necessidade de pensar o Chthuluceno a partir de perspectivas que não se atenam aos passados convencionais e os futuros já imaginados, é, na maior parte, sobre as ruínas e/ou uma sepultura que os começos e recomeços de *kainós*, quando possíveis, serão dados. Andar, viver, “experenciar” e experimentar as paisagens multiespécies (TSING, 2019) arruinadas, é aquilo que cada vez mais sobrarão aos humanos, cada vez mais transformados no diabo chorão de Kurosawa, enquanto as imagens vividas “infercênicas” avançam. A questão é que enquanto as paisagens arruinadas ainda forem multiespécies, o Infer(ce)no não terá avançado plenamente. O inferno é quando não sobra nada, a não ser o humano, transformado no diabo, e o ambiente em plenamente infernal.

Nesse sentido, pensamos que apenas as noções ao redor da ferramenta funcional da Geologia, chamada Holoceno, que buscam prefixar os protagonistas da mudança na classificação da atual época/período – Antropos, Plantation, Capital, Chthulu – talvez não bastem para dar conta das percepções e sentimentos arrasadores que se impõe. A imagem do inferno, mais do que sugerir o protagonismo dos agentes modificadores, busca abarcar um escopo muito próprio de uma geografia das paisagens, que mais do que apontar o agente, indica tanto o conjunto e a intrincada rede de fixos e fluxos territorializantes e desterritorializantes das geografias infernais da superfície terrestre, quanto as próprias percepções dos lugares por parte, especialmente, dos condenados. Milton Santos e Yi-Fu-Tuan dialogando em um “infercenário”.

Infer(ce)no

Não se trata de propor a noção de Infer(ce)no como algo que se aproxime da chantagem cristã ou hebraica sobre o bom comportamento, a conduta adequada e a obediência aos preceitos ecológicos de salvação, mas de uma questão de exploração, de opressão e de pilhagem promovidas pela produção imanente do inferno. Não uma paisagem resultante de um processo causal movido pelas meras delinquências e irresponsabilidades humanas, em uma perspectiva de “descuido inocente” que pode ser resolvido por uma atadura, como acreditam as noções economicistas do desenvolvimento sustentável. O que há é um cenário de horror, destruição e mortes violentas em larguíssima escala, promovidas pela invasão e pelo saque, pela violação, pela profanação da imanência da vida, a partir de uma intencionalidade brutal e barbárica.

As paisagens” infercênicas” são como o firmamento desabando, nas imagens trazidas no relato de Davi Kopenawa (2015). Os xamãs yanomamis que, ao perceberem a ameaças à estabilidade do céu pela a emissão de gases e substâncias tóxicas, liberadas pelo enorme buraco cavado pelo homem branco na extração de minérios, precisam trabalhar demais para evocar os espíritos xapiri, para que estes segurem o firmamento. Espíritos que também foram por demais evocados em outros momentos, nos quais as epidemias de sarampo, varíola e outras doenças europeias foram disseminadas entre os povos originários. E é também nesse sentido que sugerimos que o Chthuluceno está em simultaneidade ao Infer(ce)no, na aproximação da paisagem lovecraftiana, de uma terra completamente arrasada pelo monstro cósmico, que quando evocado, surge como espírito vingativo que não deixa pedra sobre pedra.

É evidente que o conceito de Infer(ce)no, como se sugere aqui, é uma proposta controversa, assim como Viveiros de Castro e Danowski (2014) sugerem as noções de Antropoceno e Gaia como tal. Aliás, qualquer uma dessas noções se faz arriscada, principalmente se sugeridas mais como proposições ao redor da verdade do mundo, do que se forem consideradas como ferramentas conceituais para nos ajudar a entender o contexto no qual vivemos. Mas o que se propõe aqui como Infer(ce)no é, principalmente, perspectivo, pois trata justamente de condições de morte, terror, punição e tragédia sofridas por parte daqueles e daquelas que são condenadas e condenados a partir do próprio nascimento. Por

sua cor, espécie, faixa etária, gênero, orientação sexual, posicionamento ético-político, subjetividade e relação com o cosmos.

Propor a noção de Infer(ce)no é aqui um exercício do pensamento baseado naquilo que Stengers (2015) argumenta sobre mais do que dizer uma verdade ao tempo e espaço com um nome, é sim suscitarmos com as nomenclaturas o que se sente e se pensa sobre as catástrofes causadoras. Aqui, portanto, daquilo que consideramos como os infernos já estabelecidos. As paisagens infernais, as vidas infernais, os incêndios, as tragédias, os soterramentos, as punições, as explorações, os confinamentos, são todos infernais. No entanto, talvez seja necessário adiantar e acelerar o que Stengers sugere, pois, afinal de contas, a barbárie já não se aproxima. A barbárie já está. E há um bom tempo.

Quando Donna Haraway (2019) afirma que os tentáculos de Chthulu passam a flunar violentamente sobre a superfície do planeta, após sua libertação das profundezas, ou Kopenawa alerta que as forças das profundezas ameaçam a própria estabilidade do céu, ou ainda quando os próprios anões, na obra popular de J. R. R. Tolkien, ao cavarem fundo demais as minas de Moria atrás de riquezas, devido à sua arrogância, libertam o Balrog, estamos a dizer que o inferno não está mais nas profundezas, mas na superfície. Não há mais limite entre o que é profundo e o que é superfície. Se, como diria Paul Virílio, o mais profundo é a pele, não é mais necessário pensar que haverá uma longa descida até o Hades. Ele está aqui, nos circundando, caçando, compondo e decompondo.

Se parece desvario evocar tantas narrativas mitológicas sobre o inferno, e estar buscando construir um conceito – apesar do Infer(ce)no aqui se assemelhar mais a um plano de imanência do que uma imagem do pensamento (DELEUZE; GUATTARI, 1992) – cuja imagem se baseia mais em uma perspectiva transcendente e espiritual do que necessariamente físico e material, para discutir as questões ao redor das catástrofes contemporâneas, é preciso evocar Baruch de Spinoza. Tido como herético, profano e satânico, Spinoza escreveu, entre suas obras, duas que deixaram tanto a comunidade judaica quanto a comunidade cristã, horrorizadas. A primeira, Tratado Teológico Político (SPINOZA, 2014), discutia a governança baseada em superstições e religiões como gigantescas fraudes e estratégias de enganar a multidão. Conforme propõe Steve Nadler (2013), um livro forjado no inferno. O outro livro, Ética (SPINOZA, 2017), sua obra mais conhecida, traz uma

metafísica completamente imanente, na qual não há nada além da natureza, do cosmos, e das relações entre as coisas e os corpos.

Ali, sugeria Spinoza que bem e mal não podiam ser tratados como valores morais espirituais preconcebidos por narrativas transcendentais, mas como aquilo que calcularia a potência do ser individual ou coletivo. Ou seja, se a pessoa estivesse alegre, soberana, autônoma e feliz, devido à sua potência de ação sobre o mundo fosse maior que sua submissão ao mesmo, ali estaria o bem. Se fosse o inverso, ou seja, houvesse uma tristeza dominante devido à plena apatia, opressão e passividade perante o mundo, ali estaria o mal.

Se Deus é natureza, e o inferno é a morada da condenação, do sofrimento, da punição, do apagamento e do esquecimento, ou seja, de nossa incapacidade de ação perante o mundo, nos permitimos, abertamente, sugerir que há também uma época infercênica, de generalizada inação. Não somente para os animais ou para as multiespécies, mas para as classes trabalhadoras, para os escravizados, para os periféricos, os marginais, os excluídos, os condenados da terra.

A pandemia recente, como um agente intensificador das condições “infercênicas” – as quais, assim como na utilização do conceito de Antropoceno, podem ser consideradas como situações de irreversíveis transformações do planeta e de seus seres – provavelmente disseminada entre os seres humanos através do consumo de pangolins contaminados por morcegos⁶, é resultado direto do inferno causado pelos seres humanos ao planeta. Não somente pelo consumo predatório e parasita dos recursos – e por isso a ideia do ecocapitalismo e do desenvolvimento sustentável, mais do que bloqueadores do Infer(ce)no, estão próximas da cumplicidade e da promoção na criação do mesmo – que ainda vê sujeitos de direito, como árvores, paisagens, animais e trabalhadores como somente matérias-primas, mas pela relação de poder sobre o planeta e todos aqueles considerados não humanos e/ou não suficientemente meritariamente humanos.

O Infer(ce)no, apesar de ser comum a todos, por um lado ainda segue à lógica de Dante Alighieri (2019) das diferentes graduações de condenações, punições e apagamentos.

⁶ Uma abordagem importante sobre essa cadeia de contaminação interespecíes, inclusive com a inclusão da questão da covid-19, pode ser vista no trabalho de Quammen (2020), que desenvolveu a noção de “spillover” para explicar esse processo. O texto original foi publicado em 2012 nos Estados Unidos, mas a edição brasileira tem o acréscimo traduzido de um capítulo escrito em 2020.

Mas, por outro lado, e de uma forma invertida ao que sugere o literato italiano do século XIV, seus degraus e suas formas de sofrimento estão espalhados em uma superfície, mais ou menos arrasadas, mais ou menos soterradas. E mais ou menos destruídas essas paisagens e vidas não estão devido aos seus pecados, mas talvez, à falta deles. Quanto mais exploração, mais espoliação, mais assassinato, mais ecocídio, mais violência, assédio e violação que se promove, mais VIP é a cadeira que as pessoas e grupos conquistam no Infer(ce)no, mesmo tendo a condenação já definida.

A compreensão do processo de produção desse Infer(ce)no não pode deixar de levar em consideração que é a partir de uma promessa paradoxal de salvação e plenitude, a partir da aceitação do discurso único, que ele é possível. Salvação que, principalmente a partir do século XX, onde a expansão das fornalhas e dos apagamentos – os dois principais fenômenos “infercênicos” – se alinha a uma prática religiosa, que em Benjamin (2020) pode ser compreendida a partir de três traços.

O primeiro é que o capitalismo – principal vetor do horror daquilo que chamamos de “infercênico” – é um culto, de utilitarismo, de devoção, de ritual e de sacerdócio (cujos líderes constantemente se mostram os bem-aventurados e capazes da representação do exemplo). O segundo, é que, ao contrário das religiões teológicas, esse culto é permanente e constante, ou seja, há uma veneração interminável, intensa e ininterrupta. E por terceiro, como prática religiosa, ele é extremamente exitoso ao deixar o sentimento de culpa. Pensando contemporaneamente, dentro de uma perspectiva neoliberal tão bem exposta por Dardot e Laval (2016), a imputação da responsabilidade individual pelo próprio sucesso ou fracasso impõe, justamente, a cada sujeito, a própria autopunição, em vida, pela impossibilidade de sucesso, fortuna e ostentação, ou seja, o paraíso da religião capitalista. A qual, se não mata a Deus, lhe tira toda a transcendência, e o submete, justamente a um parasitismo que o subjuga ao completo desejo de consumo humano. E nisso, há o aniquilamento:

Da essência desse movimento religioso que é o capitalismo faz parte sua capacidade de ir até o fim, até a culpabilização final do próprio Deus, alcançando o estado de desespero no mundo a que ainda se aspira. É este o lado historicamente inaudito do capitalismo, o fato de a religião já não ser uma reforma do ser, mas a sua aniquilação. (BENJAMIN, 2020, p. 36)

Esse processo de devastação do ser, que já não encontra mais sentido em sua existência a não ser no interior do próprio universo de consumo, o faz buscar, de todas as formas, meios, garantias, políticas e esteios que lhes mantenha nessa nefasta roda de camundongo do trabalho-consumo-expansão. Essa aniquilação de sentido, a qual, em outro momento, Benjamin também, de certa forma, propõe como uma queda da aura (BENJAMIN, 1983) da obra de arte e, conseqüentemente, do mundo, dá o completo amparo a cada vez mais brutais e escabrosos movimentos que ampliarão essa destruição de sentido.

Ou como afirma Reigota (2021), ao evocar os conceitos de banalidade do mal de Arendt, e de Necropolítica em Mbembe (2018), o que se produz, justamente, é ausência de sentido, a qual, entranhada cada vez mais nos diversos espaços da vida cotidiana – em especial, na escola – busque basicamente, para garantir a manutenção dos poderes já instituídos a partir da convencionalidade dos modos de vida institucionalizados e normatizados, a destruição das diversidades e das “alternativas pacíficas, viáveis, propositivas e criativas” (REIGOTA, 2021, p. 325).

Tudo aquilo que não esteja de acordo com o projeto cristalizador e sedentário dos modos de ser promovidos pelos produtores da ausência de sentido, e que proponha aos indivíduos e coletivos sentirem/pensarem/fazerem/viverem o mundo de outras formas, precisa ser arrasado, extinto, massacrado, morto, apagado, esquecido, queimado. A religião do capitalismo, conforme Benjamim, em seu culto ininterrupto ao consumo, ao mérito, à destruição das paisagens, dos modos de vida e das alternativas, é produtora, justamente, de uma ausência de sentido cuja prática, também, é da aniquilação.

As forjas das ecologias como educações ambientais: malditos, heréticos e profanos contra Infer(ce)no

Talvez aquilo que estejamos chamando de Infer(ce)no, não possa ser mais do que outro nome daquilo que Milton Santos (2000) chamou de globalização. Quando sugerimos o Infer(ce)no como uma imposição da terra arrasada e queimada sobre a superfície terrestre, mas em diferentes graduações, intensidades e possibilidades de reverter a paisagem “infercênica”, podemos trazer à tona um paralelo com aquilo que o geógrafo baiano sugeriu

como o movimento desigual e combinado, que chega com a mesma intenção sobre as paisagens, e causa as mais distintas consequências sobre os indivíduos e comunidades humanas, não-humanas e multiespécies, a partir de seus mais distintos rearranjos e especificidades. No entanto, nesse momento, o conceito de globalização, como exclusivamente único e protagonista, já não dá mais conta – assim como, isoladamente, os próprios Antropoceno e Chthuluceno – de abranger os processos climáticos, biológicos, geográficos, sociais, culturais e ecológicos de transformação radical da própria superfície terrestre, em esfera micro e macro. Assim como o de Infer(ce)no, sozinho, não é capaz de abranger todo o caos em movimento.

Mas o jogo entre esses conceitos está necessariamente muito próximo ao que Deleuze e Guattari fizeram, em diversos momentos, na discussão ao redor do maior e menor: literatura maior e menor, ciência maior e menor, saberes maiores e menores. O que Godoy (2008) fez com a ecologia, Gallo com a Educação (2002), Barchi com a educação ambiental (2016). Holocenos, Antropocenos, Capitalocenos maiores e menores. Um de imposição de destruição, apagamento, soterramento e profanação. O outro, de resistência, de vingança, de retomada do mundo. E quando sugerimos Infer(ce)no, o pensamos como a esfera de destruição maior e imposição do inferno. Mas há também as guerrilhas “infercênicas”, como máquinas de guerra, como trincheiras de resistência, como ininterruptas estratégias de impedir que o inimigo – e aqui evocamos novamente Benjamim – continue incomodando os vivos e os mortos.

Pois o Infer(ce)no, apesar de sua imposição da morte, ainda o faz com uma série de máximas impositivas de um modo de vida de mão única, irreversível, irrevogável e irrecusável. Deus, pátria, família, cidadania, mercado e representação política – e não participação radicalmente democrática – são alguns desses universais propostos como enaltecedores da vida e que, justamente e cada vez mais, são os próprios protagonistas promotores do Infer(ce)no. Que intensamente são os intensificadores do nada – os nihilismos denunciados por Nietzsche – e produtores das ausências de sentido.

E uma estratégia que essas máximas impuseram de modo que fossem percebidas como inquestionáveis, era classificar tudo aquilo que não se alinhasse a elas como herético, blasfemo, satânico. Não à toa toda a dimensão epistêmica e transcendente dos animismos

dos povos originários brasileiros e sua íntima relação com as montanhas, as florestas, as pedras e os bichos (KRENAK, 2015), por exemplo, ainda é difamada como diabólica e mentirosa, como Kopenawa (2015) denuncia.

Tudo o que não se aproxima da máxima, do modelo e do identitário foi tratado justamente como o infernal. E foi como tal que muitas pessoas e grupos aderiram à roupagem do demônio e da morte, resolvendo denunciar e enfrentar, como tal, o inimigo. Não à toa, as bandas de *heavy thrash*, *death* e *black metal*, além de diversos conjuntos de *grindcore* e *mincore* utilizaram, em suas capas de discos, as imagens de demônios, monstros, feiticeiras e feiticeiros, zumbis, mundos em ruínas, vampiros, do inferno, dos cemitérios e das hecatombes, proliferaram, associadas justamente às críticas às religiões, ao Estado, ao Capital, ao militarismo, ao patriarcalismo, à homofobia, ao machismo, à destruição ambiental, à desigualdade social e a todo o inferno na Terra causado justamente em nome desses universais (BARCHI, 2016). Os quais, de modo irreduzível e impeditivo, combatem quaisquer formas de miscigenação, mistura, intercâmbio, contaminação entre diferentes.

Deleuze e Guattari (1997) evocam constantemente o diabo no encontro entre o feiticeiro e os lobos, os quais irão, mais que contaminar, contagiar o mago, o morador das bordas, margens e periferias, justamente aberto às alianças com os humanos em diferença, ou com os animais não-humanos:

Borges só se interessa pelas características, mesmo as mais fantásticas, enquanto que os feiticeiros sabem que os lobisomens são bandos, os vampiros também, e que esses bandos transformam-se uns nos outros. Mas justamente, o que quer dizer o animal como bando ou matilha: Será que um bando não implica uma filiação que nos levaria à reprodução de certas características? Como conceber um povoamento, uma propagação, um devir, sem filiação nem produção hereditária: Uma multiplicidade, sem unidade ancestral? (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 22)

A noção de contágio nos pensadores franceses rompe radicalmente com a produção de sentido daquele mundo criado nas filiações, na reprodução hereditária e na constante necessidade em se pensar na separação brutal dos seres individuais e coletivos (matilhas, bandos) a partir de irrisórias dessemelhanças, que insistem em impor classificações e hierarquias. Eles protestam veementemente contra posturas científicas, estatais e religiosas

que coloca as famílias e instituições de governo na frente das organizações, existências e pensamentos de bandos, grupos e coletividades outras.

Neste sentido, pensamos o Infer(ce)no, também, nas possibilidades chthulucênicas de proliferação de monstros, de feiticeiros, de lobisomens, vampiros e outras anormalidades de resistência e multidões interespécies. Pois ao recusar o primado da soberania humana sobre o planeta, as perspectivas de paisagens multiespécies podem justamente romper uma lógica de transformar a terra em um paraíso para os ungidos, e fazê-la justamente o seu inferno, pois se recusa à lógica da uniformidade e hierarquização dos seres, mas é uma enorme festa anárquica de amizades e afetos entre iguais em suas diferenças. O desfacelamento da lógica especista dos povos nacionais, para a disseminação das alegres interconexões por todos os lados. Infer(ce)no é um duplo. Ele se dobra em relações afetivas de atividade e passividade, ônticas e ontológicas, éticas e políticas, morais e condutivas. Essas sim, perante a universalidade proposta pelos protagonistas “infercênicos”, que prometem paraísos e eternidades plenas, são diabólicas, demoníacas, heréticas, infernais.

Sim, o Infer(ce)no como criação do “divino”. E o diabo não como aquele que é punidor, mas o fluxo de vidas que constantemente é o punido por sua audácia em contestar o modelo único e universalizante sob o qual ou se submete, ou se é condenado. Dessa forma é que sugerimos que as educações ambientais “infercênicas” são justamente aquelas onde se buscam estratégias, ferramentas e dispositivos para se fugir e/ou combater a promoção do Infer(ce)no. Educações ambientais, portanto, que precisam também ser malditas, para terem a chance de conseguir impedir a constituição plena do inferno sobre a Terra.

Na proliferação de caminhos, trajetórias e narrativas que compõe essas insubmissões e resistências, torna-se possível e necessário pensar e fazer educações ambientais antirracistas, de parentesco com os povos originários, com as lutas das mulheres, com a resistência LGBTQIAP+, com comunidades autônomas, com os exércitos zapatistas, com os professores de Oaxaca, com as bandas de *grindcore* e *death metal*, com o *rap* periférico das urbes brasileiras, e outras infindáveis possibilidades de diálogos, que ajudam e propõe as educações ambientais um ininterrupto processo de esvaimento, rearticulação e reconexão, em um constante movimento caleidoscópico que as fazem impossibilitadas de ser amarradas, contidas e nomeadas. Educações ambientais disjuntivas, não porque querem

deixar de serem educações ambientais, mas porque não querem ser exclusivamente somente mais um quadro, seta ou subespécie da Educação Ambiental.

Educações ambientais “infercênicas”, pois são criadas no Infer(ce)no. Mas que ao contrário da lógica do terror, querem infernar a (des)ordem do mesmo, em uma guerra civil das/nas trevas, recusando a submissão ao primado da Educação Ambiental maior, de Estado, do capital, que está associado muito mais ao aniquilamento, à necropolítica, à banalidade do mal e à produção de ausência de sentidos e à imposição do Infer(ce)no. As quais, ao infernar o Infer(ce)no, se negam, inclusive, de serem chamadas de educações ambientais, por se quererem como uma miríade de movimentos e encontros entre educações e ecologias (BARCHI, 2016); se propõem como perspectivas ecologistas de educação (REIGOTA, 2020); se postam contra os exercícios bio/ecopolíticos no campo (HENNING, 2017; 2019); se querem batuqueiras (RAMOS, 2017), menores e nômades (HENCKE, 2021), em escuta e diálogos com as árvores e espécies companheiras (DIAS, 2020); se constroem como poéticas, narrativas e afetivas (MARTINS; SAMPAIO, 2021) e em éticas não hegemônicas (INOCÊNCIO; CARVALHO, 2021)

Ao se recusarem como dogmáticas, hierarquizadas, estriadas e policialescas, buscam, ao máximo, desfazer o Infer(ce)no que se amplia sobre as vidas cotidianas, humanas e não humanas, a partir justamente da carapuça que vestem em seus enfrentamentos e construções outras, criarem algo como Corazza (2002) sugeriu como a *infersfera*, ou o inferno na educação. No caso, é preciso não somente não se alinhar, mas enfrentar, denunciar e bloquear aquela Educação Ambiental ou Educação para o Desenvolvimento Sustentável, que de uma forma ou outra, se aliaram aos promotores do Infer(ce)no.

A *Infersfera* de Corazza, espaço liso de promoção das pequenas ações “infercênicas”, é justamente o sem número dos exercícios das experimentações, do pensamento e da existência, que busca conter a expansão do Infer(ce)no, com as estratégias e ferramentas que as possibilitem – em suas necessárias resistências, fugas e escaramuças – impedir a queda do céu, adiar (quicá por muito tempo) o fim do mundo, conter as chamas do Infer(ce)no, e fazer das sepulturas lugar de memória, e não de esquecimento e/ou apagamento. Ela alertava para o terror barbárico que os universais insistem em implantar em suas monoculturas materiais e imateriais, puras, eternas, cristalizadas, territorializadas,

oficiais, familiares, estatais. Em sua uniformização do ser, fazer e pensar, essas imposições únicas espalham a morte e o esquecimento. Em seu paraíso de consumo e competição, espalham chamas e cinzas por toda a parte.

A questão é que os filósofos do inferno não pensam sem tornar-se outra coisa, algo que não pensa, um bicho, vegetal, molécula, partícula, híbrido, monstro inumano, uma estrela: outra coisa que retorna sobre o pensamento e o relança. Não podem ser considerados filósofos infernais os funcionários da Educação que não renovam a imagem do pensamento e não têm sequer consciência do problema que é pensar infernalmente a educação. (CORRAZZA, 2002, p. 36)

Queremos justamente ampliar os argumentos de Corazza, nas educações ambientais, e dizer que não somente esses funcionários não são capazes de pensar infernalmente, mas que também ao não fazerem não são aptos a pensar de formas outras, a saírem dos nichos que habitam, mas que também não conseguem entender a própria realidade “infercênica” que se impõe. E da qual, justamente, são agentes ativos da expansão do Infer(ce)no. Ao se sentirem os sacerdotes da educação (GALLO, 2002), e professarem a salvação e a glória no paraíso, justamente estão levando ao caminho inverso.

Não que as educações ambientais que vestem a carapuça do diabo queiram, justamente, inverter o jogo, e a partir dos discursos infernais menores, anseiem implantar o paraíso na Terra. Nas atuais circunstâncias, o que se intenciona é somente fazer o Infer(ce)no recuar, para que outras épocas, dentro ainda desse Cenozóico, cheio de outras designações (Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chtuluceno), ainda sejam permitidas a outras vidas, individuais e coletivas. Aliás, de forma alguma a ideia de Infer(ce)no quer sobrepujar as outras designações pós-holocênicas, mas se propõe outra e também.

As educações ambientais “infercênicas”, herdeiras possíveis das bruxas, vampiros, lobisomens, feiticeiros, híbridos, Frankensteins, monstros de lagoas, demônios, diabos, sacis, curupiras e caaporas, que ao invés de submeterem as diferenças ao jugo do mesmo, catalisem e potencializem o exercício da diferença. Economias, políticas, sociedades, culturas, ecologias e educações em multiplicidade. Se intercruzando, atravessando, flechando, rizomatizando e abrindo-se constantemente aos afetos alegres, forjando subjetividades autonomamente coletivas.

Forjar é um verbo transitivo direto, que pode ser utilizado como um sinônimo de uma série de atividades humanas: forjar pode significar maquirar, mas também urdir, tramar, manipular, fabricar e inventar. Geralmente se atribui a etimologia desse verbo a uma origem linguística francesa, na qual o termo *forge* significa o trabalho no metal, trabalho na forja. Esta, por sua vez, pode ser pensada como, se considerada a origem do termo, como uma oficina de produção de ferramentas, utensílios e demais aparatos de metal, a qual sempre está sob uma alta temperatura, devido ao fogo utilizado para a transformação da pedra bruta em metal e, conseqüentemente, em bem manufaturado.

As educações ambientais “infercênicas” o são justamente no duplo de se constituírem e forjarem na implantação desse Infer(ce)no, já que suas existências, criadas a ferro e a fogo, se veem como necessárias ao combate do mesmo. No entanto, cada uma delas, presente em cada uma das e dos educadores ambientais, em seus trabalhos, resistências e militâncias individuais e coletivas, também foram construídas em meio ao fogo e, não é por causa disso que justamente sejam ampliadoras e financiadoras do mesmo.

A forja das educações ambientais, em suas possibilidades e necessidades, ao meio do fogo e dos submundos do Infer(ce)no, não as fazem ferramentas da manutenção e ampliação do mesmo. Óbvio que elas, no contexto de um capitalismo neoliberal que busca a plena cooptação, estão sujeitas a essa ameaça. Mas enquanto não são sequestradas, por não aguentarem mais as fornalhas que as constituíram, não somente fogem, mas tentam bloquear, barrar, abafar, apagar e esfriar as paisagens e as vidas. O quanto e até quando puderem.

Referências

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Trad. Ítalo Eugênio Mauro. 5ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2019.

BARCELOS, Eduardo. Antropoceno ou Capitaloceno: da simples disputa semântica à interpretação histórica da crise ecológica global. **Revista Iberoamericana de Economia Ecológica**, v. 1, n. 31, 2019. Disponível em: <<https://redibec.org/ojs/index.php/revibec/article/view/356/222>>. Acesso em 13 set. 2021.

BARCHI, Rodrigo. **Poder e resistência nos diálogos das ecologias licantrópicas, infernais e ruidosas com as educações menores e inversas (e vice-versa)**. Tese de doutorado em

Educação. Campinas: Unicamp, 2016. Disponível em:
<https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2016.966747>. Acesso em 30 mai. 2021.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na Época de suas Técnicas de Reprodução. Trad. José Lino Grünnewald. In: **Textos Escolhidos (Os pensadores)**: Walter Benjamin; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno; Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. e org. João Barrento. 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BERGSON, Henry. **A evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

BESUNSAN, Nurit. **Cartas ao morcego**. Brasília: Mil Folhas, 2021.

CORAZZA, Sandra Maria. **As pedagogias do Inferno na Educação: Nietzsche, Deleuze e outros malditos afins**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

COUSTÉ, Alberto. **Biografia do Diabo: O Diabo como a sombra de Deus na história**. Trad. Luca Albuquerque. Rio de Janeiro: Recor: Editora Rosa dos Tempos, 1996.

CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. "The 'Anthropocene'" (2000)". **The Future of Nature: Documents of Global Change**, edited by Libby Robin, Sverker Sörlin and Paul Warde, New Haven: Yale University Press, 2013, pp. 479-490.

DANOWSKI; Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto SocioAmbiental, 2014.

DARDOT, Pierre; LAVAL; Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade liberal**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia**. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DIAS, Susana Oliveira. Perceber-fazer floresta: a aventura de entrar em comunicação com um mundo todo vivo. **ClimaCom Cultura Científica – Pesquisa, Jornalismo e Arte**, v. 1, p. 1-22, 2020. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/susana-dias-florestas/>>. Acesso em 29 de set. 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAUSTO, Juliana. **As cosmopolíticas dos animais**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

GALLO, Sílvio. Em torno de uma educação menor. Educação Menor. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 169-176, jul./dez. 2002. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/25926>>. Acesso em 12 mar. 2019.

GODOY, Ana. **A menor das ecologias**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

HARAWAY, Donna. Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: MOORE, Jason. **Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism**. Oakland: PM Press, 2016a.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. **ClimaCom Cultura Científica**. Campinas, ano 3, n. 5, p. 139-146, abr. 2016b. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>>. Acesso em 10 set. 2021.

HARAWAY, Donna. **Seguir com el problema: generar parentesco em el Chthuluceno**. Trad. Helen Torres. Bilbao: Consoni, 2019.

HENCKE, Jéssica. Educação para o Desenvolvimento Sustentável: Um conceito complexo erigido sob a óptica da “Ciência Maior”. **Anais da 40ª Reunião Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação (ANPED)**, 2021.

HENNING, Paula Corrêa. Limites y Posibilidades de la Educación Ambiental. **Bajo Palabra**, n.17, p. 341-358, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.15366/bp2017.17.017>>. Acesso em 08 set. 2021.

HENNING, Paula Corrêa. Estratégias Bio/Écopolíticas na Educação Ambiental: a mídia e o aquecimento global. **Educação Unisinos**, v. 1, n. 23, p. 367-382, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.4013/edu.2019.232.15174>>. Acesso em 08 set. 2021.

INOCÊNCIO, A. Ferdinando.; CARVALHO, Fabiana. A. de. O sujeito ecológico: objetivação e captura das subjetividades nos dispositivos e acontecimentos ambientais. **Revista Brasileira De Educação Ambiental (RevBEA)**, n. 5, v. 16, p. 94-114, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.34024/revbea.2021.v16.11644>>. [Acesso em 30 out. 2021.](#)

KELLY, Henry Ansgar. **Satã: uma biografia**. Trad. Renato Rezende. São Paulo: Globo, 2008.

KING DIAMOND. **Voodoo**. Massacre Records, 1998.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomâmi**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

LATOURL, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista De Antropologia**, v. 1, n. 57, p. 11-31, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87702>>. Acesso em 23 ago. 2021.

LESSA, P., & MAIA, C. Feminismo, vegetarianismo e antivivisseccionismo em Maria Lacerda de Moura. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 1, n. 47, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1980-864X.2021.1.37718>>. Acesso em 12 set. 2021.

LINK, Luther. **O Diabo: A máscara sem rosto**. Trad. Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MALM, Andreas (2018). A perspectiva da Dominica: Antropoceno ou Capitaloceno? **O Correio da Unesco**, n. 2, abr-jun. 2018, p. 23-25. <https://pt.unesco.org/courier/2018-2/perspectiva-da-dominica-antropoceno-ou-capitaloceno> Acesso em 27 de set de 2021.

MARGULIS, Lynn. **Planeta Simbiótico: um nuevo punto de vista sobre la evolución**. Trad. Victoria Laporta Gonzalo. Barcelona: Editorial Debate, 2002.

MARTINS, Daniel Ganzaroli; SAMPAIO, Shaula Maíra Vicentini de. Um ambiente-escola entre poéticas, narrativas e experimentações. **Educar em Revista**. Curitiba, v. 37, [S.l.], out. 2021. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/78242>>. Acesso em: 26 out. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDES, J. O “Antropoceno” por Paul Crutzen & Eugene Stoermer. **Anthropocena. Revista De Estudos Do Antropoceno E Ecocrítica**, v. 1, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.21814/anthropocena.3095>. Acesso em 10 out. 2021

MILTON, John. **Paraíso Perdido**. Trad. Daniel Jonas. 3ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2021.

NADLER, Steven. **Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular**. Trad. Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

QUAMMEN, David. **Contágio: infecções de origem animal e a evolução das pandemias**. Trad. Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

RAMOS, Andréia Teixeira. Narrativas das Mulheres no Congo como práticas de re’existências ecologistas e cotidianos escolares. **Utopia y Práxis Latinoamericana**, v. 22, n. 79. 2017.

Disponível em: <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/22964>>. Acesso em 19 mai. 2021.

RECLUS, Elisée. **A anarquia e os animais**. Trad. Diego Giménez. Piracicaba: Ateneu Diego Giménes, 2010.

RECLUS, Elisée. **História de um riacho**. Trad. Plinio Augusto Coelho. São Paulo: Intermezzo, 2015.

REIGOTA, Marcos. **Iugoslávia: Registros de uma barbárie anunciada**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2001.

REIGOTA, Marcos. Environmental education in Brazil and the Influence of Paulo Freire. **Oxford Research Encyclopedia of Education**, v. 1. abril, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264093.013.685>>. Acesso em 09 ago. 2021.

REIGOTA, Marcos. Fragmentos de Havana: “Al final de este viaje...” com Nita e Paulo Freire. In: FREIRE, Ana Maria Araújo. **A palavra boniteza na leitura de mundo de Paulo Freire**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

SPINOZA, Baruch. **Spinoza: obra completa III: Tratado Teológico Político**. Tradução J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomáz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Trad. Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

WULF, Andrea. **A invenção da natureza: a vida e as descobertas de Alexander von Humboldt**. Trad. Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2016.

Submetido em: 06-01-2023

Publicado em: 18-08-2023