



COP 30 DESAFIOS E PERSPECTIVAS

07

ENTRE A COLONIALIDADE AMBIENTAL E OS SABERES DA FLORESTA: DESAFIOS DA AMAZÔNIA RUMO À COP-30

Adelson Silva Soares

Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA (PPGD/UFPA); Advogado OAB-PA; Administrador; adm.adelsonsoares@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0008-6394-681X>

Resumo

A Amazônia constitui o epicentro das contradições que atravessam o mundo contemporâneo: território de riqueza natural e de pobreza social, de discursos sobre preservação e práticas de expropriação. Este trabalho analisa a relação entre a colonialidade ambiental e o modelo extrativista que estrutura a economia amazônica, evidenciando suas raízes históricas e seus desdobramentos atuais. A partir de uma perspectiva decolonial, discute-se como os saberes tradicionais e as epistemologias da floresta configuram alternativas éticas e políticas frente à crise civilizatória expressa na emergência climática. A realização da COP-30 em Belém do Pará é examinada como acontecimento simbólico e oportunidade de reconfiguração das governanças ambien-

tais, ao mesmo tempo em que evidencia os riscos de uma visibilidade meramente discursiva da Amazônia. O texto propõe compreender a floresta não como cenário, mas como sujeito político e epistêmico, cuja escuta pode redefinir o próprio sentido de sustentabilidade e de justiça climática. Em síntese, o estudo reivindica o reconhecimento da Amazônia como lugar de enunciação e como horizonte de reexistência diante das colonialidades persistentes.

Palavras-chave: Amazônia. Colonialidade ambiental. Epistemologias da floresta. Saberes tradicionais. COP-30. Justiça climática.

Abstract

The Amazon embodies the contradictions of the contemporary world: a land of natural wealth and social poverty, of conservation discourses and

extractivist practices. This paper analyzes the relationship between environmental coloniality and the extractivist model that structures the Amazonian economy, unveiling its historical roots and current manifestations. From a decolonial perspective, it discusses how traditional knowledge and forest epistemologies shape ethical and political alternatives to the civilizational crisis expressed in the climate emergency. The hosting of COP-30 in Belém do Pará is examined as both a symbolic event and an opportunity to reconfigure environmental governance, while also exposing the risks of a merely rhetorical visibility of the Amazon. The study proposes to understand the forest not as a stage but as a political and epistemic subject whose voice may redefine the meaning of sustainability and climate justice. Ultimately, it calls for recognizing the Amazon as a locus of enunciation and as a horizon of re-existence amid enduring colonialities.

Keywords: Amazon. Environmental coloniality. Forest epistemologies. Traditional knowledge. COP-30. Climate justice.

Recebido em: Setembro de 2025

Aprovado em: Outubro de 2025

Introdução

Pensar a Amazônia no século XXI é revisitar a própria ideia de mundo. Nenhum outro território encarna com tanta nitidez as contradições entre progresso e destruição, abundância e escassez, reconhecimento e subordinação. A floresta, celebrada como patrimônio da humanidade, continua submetida a uma racionalidade que a converte em reserva de recursos e fronteira de exploração. Sob o discurso do desenvolvimento sustentável, renova-se a lógica da colonialidade – o mesmo paradigma que, desde a invasão europeia, hierarquiza vidas, saberes e naturezas. É nesse entrelaçamento de permanências e rupturas

que este trabalho se insere, buscando compreender os sentidos e disputas em torno da Amazônia contemporânea diante da realização da COP-30.

A pesquisa parte da hipótese de que a crise climática não é apenas ambiental, mas civilizatória. O colapso ecológico decorre da imposição de uma ontologia que separou o humano da natureza e instaurou a ideia de domínio sobre a vida. Essa racionalidade, fundada na colonialidade do poder (QUIJANO, 2000) e do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), manifesta-se na Amazônia como projeto histórico de ocupação, expropriação e silenciamento. O conceito de colonialidade ambiental, trabalhado neste estudo, propõe-se a nomear essa continuidade estrutural, na qual as formas de exploração econômica se sustentam por meio de epistemologias que negam os saberes locais e perpetuam o extrativismo sob novas roupagens discursivas.

Em contraponto, emergem os saberes tradicionais e as epistemologias da floresta – modos de conhecer e existir que desafiam a fragmentação moderna e afirmam a interdependência entre humanos e não humanos. Neles, o conhecimento é relação, e a vida, rede de reciprocidades. Essas epistemologias revelam que a sustentabilidade não é um conceito técnico, mas um modo de ser no mundo. A partir de autoras e autores como Rosa Acevedo Marin, Catherine Walsh e Arturo Escobar, busca-se compreender como tais racionalidades resistem, recriam-se e oferecem caminhos de reexistência diante da colonialidade ambiental.

O recorte temporal e político da pesquisa se intensifica com a aproximação da COP-30, cuja realização em Belém do Pará carrega forte dimensão simbólica e epistêmica. Pela primeira vez, o centro do debate climático global desloca-se geograficamente para o coração da Amazônia. Esse evento, porém, coloca em tensão duas possibilidades: a da visibilidade sim-

bólica, que transforma a floresta em espetáculo, e a do protagonismo amazônico, que reconhece seus povos como sujeitos de conhecimento e decisão.

Assim, este trabalho percorre três movimentos interligados: identificar as raízes da colonialidade ambiental que moldam a Amazônia; evidenciar os saberes tradicionais como práticas de resistência e reconstrução do mundo; e refletir sobre o papel da COP-30 como espaço de disputa entre discurso e transformação. Mais que uma análise sobre o clima, trata-se de um convite à escuta – escuta da floresta, de seus povos e de suas epistemologias – como possibilidade de reinventar o futuro comum.

1.A colonialidade ambiental e a persistência do modelo extrativista

A crise climática na Amazônia não é um fenômeno recente nem isolado: ela se enraíza na longa duração da colonização e na racionalidade eurocentrada que reduziu a floresta a fonte de recursos e seus povos a obstáculos à acumulação. Desde o período colonial, o território amazônico foi interpretado por um olhar que o objetificou, consolidando o que Quijano (2000) define como colonialidade do poder – um padrão que articula exploração econômica e hierarquia racial. Sob diferentes linguagens – do “progresso” à “sustentabilidade” –, essa lógica permanece, sustentando um modelo extrativista que transforma a natureza em mercadoria e o saber local em subalternidade.

Maldonado-Torres (2007) amplia esse diagnóstico ao introduzir a colonialidade do ser, revelando que a desumanização é o fundamento invisível da modernidade. Na Amazônia, essa desumanização se traduz na naturalização da violência ambiental e na ideia de que o território pode ser constantemente devastado em nome do desenvolvimento. A degradação ecológica e a marginalização de povos

indígenas, quilombolas e ribeirinhos são, portanto, expressões simultâneas de uma mesma estrutura colonial.

A colonialidade ambiental designa justamente essa persistência de uma racionalidade que domina o mundo natural sob novas roupagens discursivas. O “capitalismo verde” e o mercado de carbono exemplificam essa continuidade: prometem conciliar economia e ecologia, mas reconfiguram antigas formas de exploração. O controle direto da terra é substituído pelo controle dos fluxos de carbono e da biodiversidade, mantendo a Amazônia como reserva global de compensação e seus habitantes como “guardiões involuntários” do equilíbrio climático.

Escobar (2016) chama atenção para o fato de que o desenvolvimento, inclusive o sustentável, é uma ontologia política que define o que existe e o que tem valor. Ao separar natureza e sociedade, o Ocidente instaurou um modo de relação que invisibiliza as cosmologias amazônicas, nas quais a floresta é um ser relacional e dotado de agência. A crise climática é, portanto, também uma crise epistêmica: nasce da supressão das múltiplas formas de conhecer e habitar o mundo.

A colonialidade ambiental se renova ainda nas políticas estatais. Desde o projeto “Integrar para não entregar”, na ditadura militar, até as atuais agendas de bioeconomia, a Amazônia tem sido tratada como fronteira produtiva, não como território de saber e vida. Mesmo políticas de conservação, quando concebidas de modo vertical, reforçam a dependência e o controle externo. O resultado é uma Amazônia simultaneamente celebrada e subalternizada – exaltada como “pulmão do mundo”, mas mantida em condição periférica no debate global.

Essa ambivalência se estende ao campo jurídico. O direito ambiental brasileiro, embora avance em

normas protetivas, permanece preso a uma lógica antropocêntrica que tutela a floresta como patrimônio nacional e não como ente vivo. A concepção moderna de soberania sobre os recursos naturais perpetua a hierarquia entre o Estado e os povos que o antecedem, reafirmando o monopólio institucional sobre as decisões territoriais. A colonialidade ambiental é, nesse sentido, também uma forma de governar e de administrar corpos e territórios.

A apropriação do discurso ambiental pelo capital revela a força de sua dimensão simbólica. O extrativismo atual não retira apenas minérios ou madeira: extrai também sentidos, imagens e saberes. A estetização da floresta – ora como santuário, ora como mercadoria – apaga a presença concreta de seus povos e converte a natureza em espetáculo. Acevedo Marin (2010) observa que essa homogeneização do território silencia as temporalidades plurais que habitam a Amazônia, impondo uma linearidade desenvolvimentista que nega a diversidade de mundos.

O racismo ambiental aprofunda essa estrutura, distribuindo de forma desigual os impactos e benefícios da exploração. São as populações negras, indígenas e ribeirinhas que arcam com o custo da devastação e do deslocamento forçado. A geografia da injustiça climática, como lembra Lélia Gonzalez, é também geografia do racismo – uma hierarquia territorial que define quem pode viver em harmonia com a natureza e quem deve sobreviver em meio à escassez.

A transição energética, apresentada como alternativa verde, repete a mesma lógica extrativista sob outra roupagem. A mineração de lítio, o avanço de barragens e a corrida por minerais críticos mostram que o problema não é apenas tecnológico, mas civilizatório. Enquanto a Amazônia for pensada como depósito de soluções para o Norte global, continuará

refém da colonialidade ambiental. O desafio é romper essa racionalidade, não apenas reformá-la.

Maldonado-Torres (2008) sustenta que a decolonialidade é antes de tudo um gesto ético: a disposição de escutar o outro. No contexto amazônico, essa ética significa escutar a floresta e os povos que nela vivem. A descolonização ambiental implica deslocar o centro do saber e reconhecer que a ciência, sozinha, não é capaz de compreender a complexidade das interdependências ecológicas. Romper a colonialidade ambiental, portanto, não é apenas corrigir políticas, mas reinventar as bases epistemológicas da vida comum – e é nesse horizonte que emergem os saberes tradicionais e as epistemologias da floresta, como caminhos possíveis para a reconstrução das relações entre humanidade e natureza.

2. Saberes Tradicionais e Epistemologias da Floresta

Se a colonialidade ambiental se sustenta pela negação de outros modos de existência, os saberes tradicionais amazônicos constituem sua mais profunda contestação. Longe de se limitarem a práticas empíricas, esses saberes configuram uma ontologia relacional, em que a vida é tecida pela interdependência entre humanos, animais, rios e espíritos. Neles, conhecer não é dominar, mas participar – é estar no mundo em reciprocidade. Essa perspectiva rompe com a lógica moderna que separa sujeito e objeto e propõe uma ética do cuidado e da corresponsabilidade com todas as formas de vida.

Catherine Walsh (2009) denomina essa racionalidade de epistemologia do lugar: um modo de conhecer enraizado na experiência, na memória e na ancestralidade. O saber é coletivo e situado, transmitido pela oralidade, pela prática e pelo ritual. Essa epistemologia desafia a pretensa universalidade da ciência moderna e revela que o conhecimento

nasce da convivência com o território. Cada planta, rio ou ser é portador de história, e aprender é também preservar. O território é, simultaneamente, livro, escola e arquivo da vida.

A pesquisa de Levis et al. (2024), publicada na Science, confirma empiricamente o que as comunidades amazônicas sempre souberam: os territórios sob gestão indígena são os que apresentam melhores índices de conservação. A indigenização da ciência da conservação, proposta pelos autores, representa um reconhecimento tardio de que a floresta é mantida viva não apenas por políticas públicas, mas por práticas ancestrais de manejo e espiritualidade. Esse diálogo entre ciência e tradição, quando respeitoso, amplia a compreensão da sustentabilidade e aponta para uma ecologia política mais justa.

Rosa Acevedo Marin (2014) alerta, contudo, que o reconhecimento dos saberes tradicionais não pode ser simbólico. A retórica que exalta a “sabedoria ancestral” sem garantir autonomia política e epistêmica apenas perpetua a subordinação. O verdadeiro reconhecimento exige redistribuir poder decisório e assegurar o direito das comunidades a definir os rumos de seus territórios. Sem isso, o saber tradicional torna-se adereço discursivo, esvaziado de sua força transformadora.

A colonialidade do gênero, conforme Lugones (2010), aprofunda essa análise ao demonstrar como a colonização impôs um modelo patriarcal e racializado de sociedade, desestruturando formas de organização que reconheciam o papel central das mulheres na transmissão de saberes e no cuidado da terra. As mulheres amazônicas – guardiãs de sementes, rezas e medicações – encarnam epistemologias do cuidado que resistem à mercantilização da vida. Sua atuação cotidiana revela que a sustentabili-

dade é também relação de afeto e responsabilidade, não apenas técnica de gestão ambiental.

Os saberes da floresta são, portanto, plurais e dinâmicos. Adaptam-se, reinventam-se e resistem em meio a transformações. A oralidade, as danças, os rituais e as festas são meios de transmissão intergeracional que atualizam a memória coletiva. Como destaca Acevedo Marin (2019), o território é memória viva – nele se entrelaçam história, espiritualidade e política. A destruição ambiental é, assim, também destruição da memória e da identidade. Proteger a floresta é preservar a possibilidade de continuar lembrando.

Essas epistemologias articulam dimensões materiais e espirituais de forma indissociável. Nas práticas cotidianas, a caça, o plantio e o uso de plantas medicinais seguem códigos éticos de reciprocidade. A natureza é tratada como parente, não como recurso. Essa integralidade desafia a fragmentação típica da racionalidade moderna, que isola o econômico do ético, o científico do espiritual. Escobar (2016) identifica nesse modo de existência uma alternativa ontológica: o pluriverso, um mundo de mundos, onde diferentes racionalidades coexistem sem hierarquia.

O pluriverso amazônico é real e cotidiano. Nas aldeias e comunidades, a vida se organiza segundo princípios de solidariedade e partilha. O bem viver (sumak kawsay, teko porã) não é ideal utópico, mas ética prática de convivência. Produzir é regenerar; cuidar é resistir. Esse horizonte civilizatório oferece uma resposta concreta à crise climática: a sustentabilidade como modo de vida, e não como setor econômico. Os povos da floresta, nesse sentido, não representam o passado, mas um futuro possível que o mundo moderno insiste em não enxergar.

Entretanto, a incorporação desses saberes às arenas políticas globais permanece marginal. As COPs

e fóruns internacionais reconhecem formalmente a importância dos povos tradicionais, mas raramente lhes concedem espaço decisório. Suas vozes são ouvidas como testemunhos, não como teoria. Walter Mignolo chama isso de colonialidade do saber: o controle geopolítico das condições de enunciação. A Amazônia fala, mas é traduzida por outros. Essa assimetria explica por que as epistemologias da floresta continuam ausentes da formulação de políticas climáticas globais.

A linguagem revela o abismo entre os mundos. Termos como “meio ambiente” ou “recurso natural” não possuem equivalentes diretos em muitas línguas indígenas, porque nelas o território não é objeto, mas sujeito de relação. O verbo central não é “ter”, mas “ser com”. Essa diferença ontológica impede que as políticas convencionais capturem a complexidade dos modos de vida amazônicos. Traduzir a floresta em linguagem de mercado ou de gestão é reduzi-la a abstração. Conhecer, para os povos da floresta, é coabitar – e essa coabitação é também uma forma de ciência.

A sofisticação ecológica das práticas tradicionais é cada vez mais reconhecida. O manejo de espécies consorciadas, o uso controlado do fogo e o cultivo de roças em ciclos de descanso revelam uma racionalidade sustentável que antecipa conceitos modernos de agroecologia. O mesmo ocorre com o uso medicinal das plantas, que articula observação empírica e cosmologia. Esses sistemas de conhecimento provam que há múltiplas ciências possíveis e que a floresta é laboratório de invenção há séculos.

As epistemologias da floresta também são estratégias de resistência política. As comunidades utilizam o mapeamento participativo, a autodemarcação e os protocolos de consulta como formas de afirmar autonomia e proteger seus saberes. Essa apropriação crítica das ferramentas modernas demonstra

que a decolonialidade não é rejeição ao diálogo, mas exigência de simetria. A tradução intercultural, proposta por Walsh, pressupõe um encontro horizontal entre racionalidades, sem hierarquização. O objetivo não é integrar os saberes tradicionais à ciência dominante, mas transformar o próprio sistema de conhecimento.

Nessas cosmologias, os rios, ventos e animais possuem agência e linguagem. Essa concepção antecipa o debate contemporâneo sobre os direitos da natureza e desafia o antropocentrismo jurídico ocidental. A floresta pensa, sente e comunica; o humano é apenas parte de sua rede de existência. Reconhecer essa agência não é metáfora poética, mas base ontológica de uma ética ambiental radical. É essa ecologia da relação que sustenta a resistência dos povos amazônicos e redefine o sentido da sustentabilidade.

Esses saberes, entretanto, enfrentam ameaças internas e externas. A pressão econômica, o desmatamento e a violência territorial dificultam a transmissão intergeracional, enquanto o avanço tecnológico altera as formas de memória e comunicação. Apesar disso, a juventude indígena e quilombola tem recriado estratégias de resistência, unindo tradição e inovação. A decolonização, nesse contexto, é processo em movimento: um gesto contínuo de reexistência.

Os saberes tradicionais e as epistemologias da floresta, ao proporem outras formas de conhecer e coexistir, ampliam o horizonte da justiça climática. Eles demonstram que enfrentar a crise ambiental exige mais do que reduzir emissões: requer reconstruir o vínculo espiritual e político entre humanos e natureza. A Amazônia, nesse sentido, é não apenas território de luta, mas território de pensamento – e é justamente nesse ponto de inflexão que se insere a reflexão sobre a COP-30, evento que colocará a

região sob o olhar do mundo, abrindo espaço para o confronto entre visibilidade simbólica e protagonismo real.

3. COP-30: entre a visibilidade simbólica e o protagonismo amazônico

A realização da COP-30 em Belém do Pará representa mais do que um evento diplomático: é um acontecimento histórico carregado de significados políticos, simbólicos e epistêmicos. Pela primeira vez, a Amazônia – frequentemente tratada como palco, objeto ou tema de debate – se torna o espaço concreto de uma conferência global sobre o clima. O deslocamento geográfico do centro decisório, ainda que momentâneo, tem o potencial de revelar as contradições de uma governança ambiental que, até aqui, pouco dialogou com os territórios onde o colapso climático é vivido cotidianamente. Nesse sentido, a COP-30 não é apenas uma reunião de líderes, mas um espelho: reflete o abismo entre a visibilidade da Amazônia no discurso internacional e o protagonismo real de seus povos.

Historicamente, os fóruns multilaterais sobre o clima foram construídos a partir de uma racionalidade tecnocrática, orientada pela lógica dos Estados e do capital. Desde a Rio-92, o vocabulário dominante tem girado em torno de “compensações”, “neutralidades” e “mecanismos de mercado”. Pouco se avançou no reconhecimento de que a crise climática é também uma crise civilizatória e que sua superação exige transformação de valores e epistemologias. Ao trazer a COP para a Amazônia, o Brasil assume o desafio de confrontar o discurso com a realidade – de traduzir o simbolismo de um território em experiência concreta de justiça climática.

A escolha de Belém, cidade marcada por desigualdades históricas e por uma presença intensa de povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos, coloca

em evidência a necessidade de repensar o papel da Amazônia no sistema-mundo. Não se trata apenas de acolher chefes de Estado e delegações estrangeiras, mas de escutar os sujeitos que há séculos sustentam a floresta viva. Como argumenta Rosa Acevedo Marin (2020), a Amazônia não é periferia da política global, mas o centro de uma disputa ontológica sobre o que significa habitar o planeta. A COP-30, portanto, pode se tornar um ponto de inflexão – se conseguir romper o padrão histórico de exclusão que transforma os povos amazônicos em meros espectadores de decisões que incidem diretamente sobre suas vidas.

A tensão entre visibilidade e protagonismo atravessa todo o processo preparatório. Multiplicam-se eventos, fóruns e encontros que anunciam o “protagonismo amazônico”, mas é preciso perguntar: quem fala em nome da Amazônia? Quem define as pautas e media os discursos? O risco é que o evento se torne uma vitrine da diversidade, sem alterar a estrutura que perpetua a invisibilidade política dos sujeitos coletivos. A presença de lideranças indígenas e de organizações da sociedade civil, ainda que fundamental, não garante participação efetiva se o formato de negociação continuar baseado em dinâmicas assimétricas. A visibilidade pode se tornar armadilha quando não acompanhada de redistribuição do poder de decisão.

A COP-30 carrega, portanto, uma ambivalência. Por um lado, é oportunidade de afirmação identitária e de reconhecimento internacional do papel da Amazônia na agenda climática. Por outro, corre o risco de reproduzir a colonialidade ambiental sob novas narrativas. A “Amazônia em evidência” pode ser apenas uma atualização da Amazônia como espetáculo. Esse perigo se manifesta na crescente apropriação estética e simbólica da floresta – em slogans, campanhas e políticas que evocam a natureza como

marca, não como sujeito. A espetacularização da Amazônia, denunciada por Acevedo Marin (2010), transforma o território em vitrine de sustentabilidade, enquanto suas comunidades continuam submetidas à precarização e à violência.

A decolonialidade, nesse contexto, exige desmontar a estética da representação e recolocar a Amazônia como lugar de enunciação. Significa deslocar o olhar: não é o mundo que observa a Amazônia, é a Amazônia que observa o mundo. Esse gesto implica reconhecer que há epistemologias, práticas e resistências que antecedem e ultrapassam as dinâmicas institucionais da COP. Os povos tradicionais não precisam ser “incluídos” – eles já estão; o que falta é que suas vozes sejam escutadas como saber político e não como folclore discursivo. Quando se fala em protagonismo amazônico, portanto, fala-se de poder epistêmico e de autodeterminação narrativa.

Nesse sentido, a realização da COP-30 no Pará coloca o Estado brasileiro diante de uma encruzilhada. Ou o país reafirma o velho papel de mediador entre o Norte global e o Sul explorado, adotando uma postura conciliatória que mantém o status quo, ou assume uma posição de vanguarda decolonial, propondo uma governança ambiental que parta dos territórios e reconheça os povos da floresta como sujeitos políticos de direito internacional. A diferença entre um e outro caminho reside na capacidade de o Estado abandonar a lógica da tutela e adotar a lógica da escuta.

A COP-30 também revela as contradições internas da política ambiental brasileira. Por um lado, há o esforço de reconstruir credibilidade internacional após anos de retrocessos. Por outro, persistem políticas internas que reforçam a dependência do modelo extrativista, como a expansão da mineração e a flexibilização do licenciamento ambiental. Essa duplicidade evidencia o desafio de alinhar o discurso

global à prática local. A justiça climática não pode ser apenas agenda diplomática; deve ser projeto de país, construído com base na equidade territorial e na reparação histórica.

A escolha de Belém como sede traz ainda uma dimensão simbólica singular. A cidade, nascida da ocupação colonial e marcada por processos de exclusão social, é hoje território de resistências múltiplas. O encontro entre tradição e modernidade, entre o urbano e o florestal, faz de Belém um microcosmo das tensões que atravessam a Amazônia. A presença das águas, dos rios e das marés confere ao evento uma poética inevitável: é como se a cidade, em sua geografia líquida, ensinasse que o diálogo precisa ser fluido, que o encontro só é possível na escuta. Realizar a COP nesse espaço é reconhecer que a Amazônia não é apenas cenário, mas sujeito de linguagem – e que sua fala se faz em muitas vozes.

Outro aspecto central é a disputa sobre o legado da conferência. A experiência de eventos anteriores mostra que o êxito simbólico nem sempre se traduz em resultados concretos. A COP-30 será avaliada não apenas pelo número de acordos assinados, mas pela capacidade de gerar mudanças estruturais nas formas de governar e imaginar o ambiente. A visibilidade internacional precisa se converter em fortalecimento local, em políticas permanentes de proteção territorial e valorização cultural. Caso contrário, a conferência corre o risco de reproduzir a lógica do “evento sustentável” – um espetáculo verde que deixa poucas raízes.

O protagonismo amazônico, portanto, deve ser compreendido como processo e não como concessão. Ele nasce da longa trajetória de lutas e de resistências dos povos e movimentos que habitam o território. A COP apenas amplifica – ou silencia – essa trajetória. Dar visibilidade a essas vozes significa

reconhecer que a Amazônia pensa, propõe e produz soluções próprias. É nessa direção que o conceito de epistemologias da floresta, desenvolvido no capítulo anterior, se torna ferramenta política: ele desloca o eixo da fala e coloca o saber localizado no centro da governança global.

Há, contudo, um desafio adicional: transformar o reconhecimento em corresponsabilidade. O discurso internacional tende a tratar a Amazônia como bem comum da humanidade, o que pode encobrir novas formas de ingerência e de dependência. O protagonismo, ao contrário, exige soberania compartilhada – uma soberania que reconheça os direitos dos povos originários e tradicionais como condição de qualquer pacto climático legítimo. Sem essa base, qualquer compromisso se reduzirá a retórica.

O futuro da Amazônia e da própria COP dependerá da capacidade de construir pontes entre a diplomacia global e as práticas locais. Isso implica traduzir os saberes tradicionais em parâmetros de política pública, mas sem reduzi-los a instrumentos técnicos. A floresta não cabe nos relatórios de carbono; ela se expressa em redes de vida e de afetos que desafiam as categorias do cálculo. Uma COP amazônica precisa ser, acima de tudo, um exercício de tradução ética – entre mundos, linguagens e temporalidades.

A presença de lideranças indígenas, quilombolas, de mulheres e juventudes na construção dos debates pode marcar um ponto de virada se acompanhada de mecanismos institucionais reais de escuta e participação. A COP em Belém será verdadeiramente amazônica se aprender com a Amazônia – se incorporar o tempo lento das marés, a circularidade dos rituais, o diálogo entre as diferenças. Não se trata de adaptar o território ao evento, mas de permitir que o evento se adapte ao território. Essa inversão é o gesto mais radical de decolonização possível.

A COP-30, assim, pode ser lembrada como celebração simbólica ou como ruptura paradigmática. A diferença residirá no modo como a Amazônia será tratada: como cenário de discursos ou como sujeito político. Se o evento for capaz de reconhecer as epistemologias da floresta como horizonte de reconfiguração das governanças ambientais, terá cumprido sua missão histórica. Caso contrário, será apenas mais uma conferência sobre o clima, realizada em um lugar onde o clima sempre foi, antes de tudo, questão de vida e de resistência. E é nessa encruzilhada – entre o espetáculo e o protagonismo, entre a promessa e a escuta – que se abre o caminho para pensar a justiça climática como reparação histórica, onde o futuro da Amazônia se entrelaça ao destino do planeta.

Considerações Finais

Pensar a Amazônia a partir da decolonialidade ambiental é revisitar o próprio sentido de humanidade. O que chamamos de crise climática não é apenas o desequilíbrio dos ecossistemas, mas o colapso de uma racionalidade que separou o humano da natureza e transformou a vida em recurso. A emergência climática revela, assim, a falência de uma ontologia construída sobre a dominação: o mundo moderno erigiu-se negando outros mundos. Romper com essa herança exige mais do que soluções técnicas; requer deslocamento ético e epistemológico capaz de restituir à floresta e aos seus povos o direito de existir e conhecer segundo suas próprias lógicas.

Como discutido neste trabalho, a colonialidade ambiental sustenta-se pela continuidade do modelo extrativista e pela subordinação de epistemologias locais às categorias ocidentais. Mesmo travestido de “sustentabilidade”, o projeto moderno ainda organiza o território amazônico sob o paradigma da mercantilização. O verde tornou-se marca, e não vínculo.

A retórica da preservação, quando descolada da justiça social, reforça o mesmo sistema que produz destruição. Por isso, a crítica à colonialidade é, antes de tudo, uma crítica à seletividade da própria ideia de progresso.

Diante desse cenário, os saberes tradicionais e as epistemologias da floresta emergem como horizonte de reexistência. Longe de representarem resquícios de um passado arcaico, são expressões de racionalidades vivas, fundadas na reciprocidade e na interdependência. Nesses modos de existência, a vida é rede e o conhecimento nasce do encontro – entre humanos, rios, ventos e espíritos. Aprender é também cuidar, e cuidar é um gesto de sobrevivência coletiva. Nas palavras de Catherine Walsh, trata-se de uma epistemologia do lugar: um modo de sentir-pensar que nasce da relação e não da abstração. Essa perspectiva revela que sustentabilidade e espiritualidade são faces de uma mesma ética – a ética do cuidado.

As evidências empíricas confirmam o que a sabedoria ancestral sempre sustentou. O estudo de Levis et al. (2024) demonstra que os territórios sob gestão indígena são os mais eficazes na conservação da floresta. Essa constatação não apenas reconhece a competência ecológica dos povos amazônicos, mas desmonta o mito de que o saber científico é único detentor da verdade. A ciência começa a compreender que a floresta também pensa – e que pensar com ela é condição de sobrevivência planetária.

Mas esse reconhecimento precisa ir além do discurso. Como alerta Rosa Acevedo Marin, o uso simbólico da tradição, sem redistribuição efetiva de poder, transforma o saber tradicional em adorno discursivo. O desafio é político e epistêmico: garantir que as vozes da floresta participem da formulação de políticas e não sejam apenas citadas como ilustração. A decolonialidade não se realiza por convite;

concretiza-se na escuta e na partilha do poder de decidir sobre o próprio território.

A realização da COP-30 em Belém insere-se justamente nesse ponto de inflexão. Pela primeira vez, o centro da governança climática desloca-se geograficamente para o coração da Amazônia – mas resta saber se esse deslocamento será apenas simbólico ou transformador. A conferência pode ser marco histórico de reconfiguração das relações entre o Norte e o Sul, ou apenas mais um espetáculo verde de visibilidade sem protagonismo. A diferença reside na capacidade de transformar a presença da Amazônia de tema em sujeito. O mundo precisa compreender que aqui não se trata apenas de carbono e metas, mas de vidas, cosmologias e futuros.

O protagonismo amazônico, contudo, não é concessão internacional nem gesto diplomático: é o resultado de séculos de resistência. Ele se manifesta na defesa dos territórios, nas práticas de manejo, na transmissão dos saberes e nas epistemologias que desafiam a colonialidade do saber. As lideranças indígenas, quilombolas, ribeirinhas e femininas não pedem espaço; constroem-no. Sua atuação evidencia que a Amazônia é também lugar de pensamento e de formulação política. A floresta fala – e o mundo precisa aprender a ouvir.

A justiça climática, nesse horizonte, é inseparável da justiça histórica. Não basta compensar emissões: é preciso reparar violências. A destruição ambiental é continuidade da escravidão, da expropriação e do racismo estrutural que fundaram a modernidade. Reparar significa reconstruir vínculos – entre memória e território, entre saber e vida, entre humanidade e natureza. É nesse sentido que a Amazônia se converte em espelho do mundo: nela se revelam tanto as feridas do passado quanto as possibilidades de futuro.

A COP-30 pode representar o início de um novo pacto civilizatório, se for capaz de transformar visibilidade em compromisso e reconhecimento em redistribuição. Mas isso depende de um gesto essencial: permitir que a Amazônia fale em sua própria língua, com sua própria cadência, com seus próprios tempos. Uma COP amazônica deve ser mais que conferência; deve ser exercício de escuta. E a escuta, aqui, é ato político e espiritual. É aprender a desacelerar para ouvir o que o território ensina – que a vida só se sustenta quando partilhada.

Se a colonialidade ambiental expressa o passado que persiste, as epistemologias da floresta anunciam o futuro que insiste. A Amazônia permanece como fronteira simbólica do mundo, mas também como promessa de outro caminho. Entre o espetáculo e a escuta, entre o cálculo e o cuidado, entre a mercadoria e o sagrado, desenha-se a escolha que definirá o século: continuar repetindo a lógica que destrói ou aprender com a floresta a arte de permanecer vivo. A terra, afinal, não pede salvação – pede respeito. E é nesse gesto de reconhecimento, nesse reencontro entre o saber e o ser, que talvez possamos enfim compreender que cuidar da Amazônia é cuidar de nós mesmos.

Referências Bibliográficas

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *Amazônia, território e memória: entre a resistência e a reinvenção*. Belém: UFPA, 2010.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *Povos e comunidades tradicionais na Amazônia: territorialidades e políticas públicas*. Belém: NAEA/UFPA, 2014.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *Amazônia: narrativas de resistência e sociobiodiversidade*. Belém: UFPA, 2019.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. “A Amazônia e a disputa por sentidos: território, poder e diferença.” *Revista do NAEA*, v. 13, n. 2, 2020.

ESCOBAR, Arturo. *Sentir-pensar com a Terra: novas visões sobre o mundo a partir da América Latina*. São Paulo: Elefante, 2016.

LEVIS, Carolina; REZENDE, Justino Sarmento; BARRETO, João Paulo Lima; BARRETO, Silvio Sanchez; BANIWA, Francy; SATERÉ-MAWÉ, Clarinda; ZUKER, Fábio; ALENCAR, Ane; MUGGE, Miqueias; MORAES, Rodrigo Simon de; FUENTES, Agustín; HIROTA, Marina; FAUSTO, Carlos; BIEHL, João. *Indigenizing conservation science for a sustainable Amazon*. *Science*, v. 383, n. 6672, p. 748-750, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.adn5616>.

LUGONES, María. “Toward a decolonial feminism.” *Hypatia*, v. 25, n. 4, p. 742–759, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept.” *Cultural Studies*, v. 21, n. 2–3, p. 240–270, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.

QUJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social.” *Journal of World-Systems Research*, v. 6, n. 2, p. 342–386, 2000.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.