

STELIO MARRAS E RENZO TADDEI (ORGs.)

O ANTROPOCENO

SOBRE MODOS DE COMPOR MUNDOS

FINO TRACO
FT
EDITORA







STELIO MARRAS E RENZO TADDEI (ORGs.)

O ANTROPOCENO

SOBRE MODOS DE COMPOR MUNDOS

Nina Montenegro, Against Forgetting, 2017.







Atribuição - Sem Derivações - Sem Derivados - CC BY-NC-ND

A reprodução e distribuição do conteúdo desta publicação em sua integralidade é permitida apenas para fins não-comerciais e desde que atribuindo de forma clara os devidos créditos

Todos os direitos reservados à Fino Traço Editora Ltda.

© Stelio Marras e Renzo Taddei

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem a autorização da editora.

As ideias contidas neste livro são de responsabilidade de seus organizadores e autores e não expressam necessariamente a posição da editora.

CIP-Brasil. Catalogação na Publicação | Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

A641

O Antropoceno: sobre modos de compor mundos / organização Stelio Marras, Renzo Taddei. - Ebook - Belo Horizonte [MG]: Fino Traço, 2022.

310 p. ; 23 cm.

Inclui índice

ISBN 978-85-8054-577-7

1. Natureza - Influência do homem. 2. Desenvolvimento sustentável.
3. Ecologia humana. 4. Proteção ambiental. I. Marras, Stelio. II. Taddei, Renzo.



22-81678

CDD: 363.7

CDU: 502.1

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439 16/12/2022 22/12/2022

COLEÇÃO ESTUDOS BRASILEIROS | EDITORA FINO TRAÇO

COORDENADORES:

Monica Duarte Dantas

Instituto de Estudos Brasileiros | USP (Brasil)

Marcos Antônio de Moraes

Instituto de Estudos Brasileiros | USP (Brasil)

CONSELHO EDITORIAL:

Amy Chazkel

Columbia University (EUA)

John Tofik Karam

The Lemann Center for Brazilian Studies, University of Illinois (EUA)

Anthony Pereira

King's College (Inglaterra)

Peter W. Schulze

Instituto Lusobrasileiro, Universidade de Colônia (Alemanha)

Diana Gonçalves Vidal

Instituto de Estudos Brasileiros | USP (Brasil)

FINO TRAÇO EDITORA LTDA.

finotracoeditora.com.br

Para Bruno Latour, *in memoriam*.

Sumário

<i>Introdução: do Antropos aos mundos confluídos.....</i>	<i>9</i>
Renzo Taddei e Stelio Marras	
<i>Antropoceno. Apontamentos para a história de uma ideia</i>	<i>31</i>
Pedro Paulo Pimenta	
<i>Nos rastros de ruínas e desertos: histórias humanas de paisagens e climas no longo século XIX</i>	<i>50</i>
André S. Bailão	
<i>Estilhaços do humano. Fabulações especulativas sobre por onde podemos caminhar</i>	<i>78</i>
Joana Cabral de Oliveira e Marisol Marini	
<i>No olho do furacão: plantation e contradomesticação.....</i>	<i>108</i>
Karen Shiratori	
<i>No limiar entre ciência e ficção: especulação e imaginação para responder ao Antropoceno</i>	<i>130</i>
Renato Sztutman	
<i>Antropoceno ou o eterno garimpo de ou(t)ro</i>	<i>186</i>
Rita Natalio	
<i>Kopenawa e as ciências ambientais na Amazônia</i>	<i>212</i>
Renzo Taddei	
<i>A herança do dualismo modernista natureza/sociedade</i>	<i>243</i>
Stelio Marras	
<i>Confluências Afro-Indígenas: uma conversa com Antônio Bispo dos Santos e Jerá Guarani</i>	<i>270</i>
<i>Sobre as autoras e os autores</i>	<i>294</i>
<i>Índice remissivo</i>	<i>299</i>

Introdução: do Antropos aos mundos confluídos

Renzo Taddei e Stelio Marras

A narrativa científica de origem do termo Antropoceno é bem conhecida. Eugene Stoermer foi um ecólogo que, na segunda metade do século 20, se dedicou à pesquisa sobre diatomáceas – um tipo de alga unicelular – na região dos Grandes Lagos da América do Norte. Em algum momento de sua carreira, deu-se conta de que, independentemente de onde coletasse as amostras, encontrava naqueles organismos materiais de origem artificial, produzidos industrialmente. Ocorreu-lhe que o mesmo provavelmente aconteceria em qualquer lugar do planeta e em qualquer tipo de organismo. Stoermer foi quem cunhou o termo Antropoceno, inicialmente sem maiores ambições. Foi em sua interlocução com Paul Crutzen, químico da atmosfera laureado com o prêmio Nobel, que a ideia ganhou pretensões formais. Crutzen percebeu que o *insight* poderia ser aplicado não apenas às formas orgânicas, mas a todas as dimensões do que hoje se conhece como sistema terrestre: a biosfera, a atmosfera, a composição geológica do globo (chamada de geosfera ou litosfera) e as muitas instâncias de existência da água (a hidrosfera, incluídos aí geleiras e glaciares, que conformam a chamada criosfera).

A primeira aparição pública do termo, já como proposição de nomeação de época geológica, deu-se na edição de maio de 2000 na Global Change Newsletter, uma publicação do Programa Internacional Geosfera-Biosfera, em texto assinado por Crutzen e Stoermer (2000). Crutzen reapresentou a ideia

na edição de 3 de janeiro de 2002 da revista *Nature* (CRUTZEN 2002). Em 2008, o paleobiólogo Jan Zalasiewicz e colegas (ZALASIEWICZ *et al*, 2008) propuseram que a argumentação de Crutzen poderia ser combinada com os métodos formais da geologia para a definição de períodos estratigráficos – a forma como camadas de solo ou rocha são correlacionados com períodos determinados –, e em 2009 surge o Grupo de Trabalho do Antropoceno, no âmbito da Subcomissão de Estratigrafia Quaternária, que compõe a Comissão Internacional de Estratigrafia da União Internacional de Ciências Geológicas. O Grupo de Trabalho do Antropoceno, presidido por Zalasiewicz desde sua criação até 2020, ratificou em maio de 2019 as evidências que justificam a proposição da incorporação do Antropoceno no cânone geológico e definiu as detonações nucleares das décadas de 1940 e 1950 como momento inicial para a nova época (ZALASIEWICZ *et al*, 2019).

Em termos formais, o conceito de Antropoceno faz referência a uma época geológica evidenciada por registros estratigráficos, ou seja, pela maneira como as camadas de solo se formam pela deposição de matéria. As evidências que sustentam o argumento em favor da adoção do conceito referem-se às maneiras como a atividade industrial alterou a composição química da atmosfera, seu padrão de radioatividade e parte representativa dos materiais que ocupam a superfície do planeta. Níveis excessivamente altos de dióxido de carbono, metano e outros gases do efeito estufa afetam a fisiologia das plantas e seu metabolismo, alteram os regimes de chuva e acidificam os oceanos, transformando assim todos os ecossistemas do globo. Os organismos que possuem ossos e dentes apresentam níveis alterados de radioatividade. Em 2020, a quantidade de materiais artificiais presentes na superfície do planeta, em massa, ultrapassou a de toda a biosfera. Isso significa que há mais concreto, tijolos, asfalto, metais e agregados usados em construção civil do que tudo o que é vivo no planeta. A construção civil move mais sedimentos do que todas as bacias hidrográficas do mundo somadas. A quantidade de energia usada em atividades humanas atingiu a escala dos processos geológicos, como o movimento das placas tectônicas. Todas essas coisas vêm formando uma camada estratigráfica extraordinariamente diferente de todas as anteriores (ZALASIEWICZ *et al*, 2019). O Antropoceno não indica, contudo, a passagem de um mundo puramente natural para um

puramente artificial. Não se trata da mudança de qualidades, mas sobretudo de quantidades. O conceito de Antropoceno aponta para as perigosas alterações materiais em escala e velocidade promovidas pela modernização do mundo.

O nível de atenção pública dada ao tema do Antropoceno mostra, no entanto, que há bem mais do que geologia na questão. Rapidamente o termo foi incorporado no vocabulário dos mais diversos campos de pesquisa acadêmica e da imprensa – a ponto de o próprio Zalasiewicz escrever sobre a multiplicação acelerada de significados e interpretações (ZALASIEWICZ *et al*, 2021). Um campo em que o debate tem se mostrado particularmente vivo é o das humanidades e ciências sociais¹. Se, por um lado, o termo transformou-se em palavra recorrente e muitas vezes é usado como chavão, de forma esvaziada, por outro revelou-se produtivo na quantidade de terra que revirou, na movimentação conceitual que causou (ver VIVEIROS DE CASTRO, SALDANHA e DANOWSKI, 2022). Logo diagnosticado como termo impróprio, equivocado e inconveniente, o esforço de elaboração desta crítica proporcionou desenvolvimentos conceituais importantes e com implicações que vão muito além das questões que originaram o debate. Se o Antropoceno se revelou um termo ruim pela imprecisão e desgaste que vem sofrendo, ele contudo mostrou-se bom para pensar. Esta presente coletânea pretende dar provas disso.

O ponto de partida deste debate, a partir do qual um imenso número de ramificações se constituiu no âmbito acadêmico, diz respeito ao que a geologia e as ciências da natureza imputam ao ser humano quando o sufixo *antropos* é escolhido para nomear uma época geológica. De certa maneira, o sujeito que povoa certo senso comum histórico – aquele que o representa como racional, dono do seu destino e consciente do seu entorno; mais presente nos modos de imaginação que povoaram e povoam tribunais e mercados do que no cânone filosófico, é importante que se diga, ainda que aí também se faça notar – sofreu crescente descentramento na história das ciências sociais no contexto europeu. Se o conceito marxista de alienação de alguma forma inaugura a crítica sociológica ao sujeito, a vitória durkheimiana sobre as ideias de Gabriel Tarde o traz de volta ao palco do debate analítico, mesmo

1. Outro campo em que o debate tem se mostrado produtivo é o da arquitetura, urbanismo e design – ver Escobar (2018), Taddei (2021) e Moulin *et al.* (2022).

que como indivíduo moldado por instituições. Ao longo do século 20, no entanto, em um caminhar analítico que passa pelas estruturas levistraussianas, pelo biopoder e governamentalidade foucaultianas, e ainda pela crítica pós-moderna às metanarrativas, pela crítica feminista e pela dissolução do humano nas redes sociotécnicas, o sujeito vai se desconstruindo em sua unidade, racionalidade e demais características fundantes. Frente a isso, nada poderia parecer mais anacrônico do que restituir o antropos ao centro da reflexão sobre a condição do planeta. E, ainda assim, tal ideia trafegou da ecologia à química atmosférica, às ciências do sistema terrestre e à geologia, sem qualquer desconforto ou sinal de estranhamento.

Ocorre, no entanto, que o antropos evocado, a despeito de sua inconveniência, funcionou também como atrator. O universo das humanidades e das ciências sociais percebeu-se diretamente implicado e reagiu. Por quais razões isso se deu naquele momento, e não antes, é difícil de precisar; aqui podemos apenas especular. No ano 2000, quando da publicação do texto fundante deste debate, o ambientalismo já estava vivo e atuante, como movimento internacional, há décadas (lembremos que a Conferência de Estocolmo da ONU ocorreu em 1973), sem jamais parar de dizer que o colapso ambiental era o futuro previsível do planeta e consequência das ações antrópicas – eis aí o antropos ecológico, bem mais velho do que o geológico. Não nos parece que seja apenas a dimensão escatológica da questão o que efetivamente atraiu a atenção de pensadores das humanidades. No ano 2000, o adjetivo “ambiental” associado à filosofia, sociologia, antropologia ou história ainda identificava subcampos de atuação marginalizados dentro das próprias disciplinas, e o barulho ambientalista já não era nenhuma novidade. Ou seja, o ambiente tendia a ser entendido como palco inerte da ação humana – e, portanto, pouco relevante conceitualmente – tanto nas humanidades como no resto do *mainstream* acadêmico. Que se possa nomear um pequeno punhado de exceções, com pensadores como Gregory Bateson, eis o que apenas confirma esse fato. O ponto de virada parece ter ocorrido em razão da conjunção de uma série de fatores. Além do pensamento feminista na filosofia, também muitas formas como as próprias estratégias de construção conceitual da academia, inclusive sobre o meio ambiente, foram reveladas patriarcais (pensemos no *Manifesto Ciborgue* de Donna Haraway

[1985], por exemplo). Outro foi o desenvolvimento do campo dos estudos sociais da ciência e da tecnologia, com abordagens revolucionárias como a Teoria do Ator Rede. Houve também o fato de que a questão foi entendida imediatamente como *política*, no sentido atribuído à palavra pelas abordagens da sociologia crítica, em diversos níveis e escalas: por um lado, a forma como os periódicos mais prestigiosos da ciência, como a revista *Nature*, onde Crutzen oficializou academicamente a proposição em 2002, ignoravam ruidosamente as humanidades e as ciências sociais de corte qualitativo sempre foi uma afronta. Esse apagamento produziu, de maneira mais ou menos sistemática, usos de conceitos sociológicos pelas ciências da natureza percebidos pelas humanidades como intuitivos, desarticulados e pueris. Por outro, houve a pronta identificação de que a ideia de Antropoceno poderia potencializar a reprodução de assimetrias e distorções, tal a naturalização tácita de uma certa compreensão da condição humana – positivista, liberal, branca, patriarcal e especista.

Surgem então críticas que se dispõem a jogar o jogo da nomeação eficaz. Jason Moore (2016) propõe o conceito de Capitaloceno, sugerindo que é o capitalismo, e não a espécie humana, o responsável pela condição contemporânea. Donna Haraway e Anna Tsing (2018) sugerem que Plantationoceno é ainda mais apropriado. Há mesmo elementos do modelo das *plantation*, no que concerne à domesticação da vida e os processos de escalabilidade ambientalmente devastadores, presentes igualmente (senão mais intensamente, em vários casos) em experiências *alternativas* ao capitalismo, como a soviética. Faloceno (LADANTA LASCANTA 2017), Necroceno (HAGE, 2017), Negroceno (FERDINAND 2019) – distintos nomes são propostos, em associação com reflexões críticas importantes, muitas das quais se fazem presentes em diversos capítulos desta coleção.

O termo Antropoceno, no entanto, é evasivo e se mantém em circulação, talvez em razão da ambiguidade imensa e do potencial polissêmico que carrega em si. O que exatamente o conceito comunica? Descrever o problema através dos seus sintomas é distinto de tratar de suas causas, o que, por sua vez, não é o mesmo que estabelecer responsabilidades – e o Antropoceno pode ser lido como qualquer uma das três coisas (TADDEI, SCARSO e CASTANHEIRA, 2020). Na verdade, da forma como é comumente enquadrado no debate

acadêmico das ciências da natureza, o termo favorece certa compreensão linear a respeito de como causas, sintomas e responsabilidade se vinculam, induzindo à construção retórica da inevitabilidade da abordagem técnico-científica como única legítima para lidar com o problema, como comenta Karen Shiratori no seu capítulo. É neste contexto que uma das formas de intervenção mais importantes neste jogo de nomeações é, justamente, a que desarticula as ilusões metafísicas da referencialidade, da ideia de que se faz necessário encontrar o nome correto. A nomeação, como a antropologia demonstra repetidamente, cria relações sociais e constrói mundos, e nem todos são convenientes. Não nos ajuda, neste momento, um nome que nos dê a impressão de que entendemos o problema e com isso a percepção enganosa de que temos algum controle sobre a situação. O que a nomeação neste caso faz é pouco mais do que aplacar nossa ansiedade. É frente a isso que o conceito de Chthuluceno, proposto por Haraway, desafia definições precisas ao mesmo tempo que desorganiza o próprio conceito de antrops. O ponto não é definir quem, dentre as muitas humanidades que povoam o planeta, é exatamente responsável pelas catástrofes do presente e do futuro, mas desarticular o próprio conceito de humanidade, com tudo o que ele performa no mundo, e substituí-lo por outras formas de mundificação (HARAWAY 2016). Trata-se, aqui, de privilegiar conceitos pelo que eles engendram de relações decoloniais, ou seja, pelo efeito que têm no mundo e não pelo seu conteúdo semântico (TADDEI, SHIRATORI e BULAMAH, 2022). O importante, enfim, é reconhecer aquilo que os nomes nos contam, e que problemas e reflexões eles performam para cada sujeito que os enuncia, como nos dizem Joana Cabral de Oliveira e Marisol Marini no capítulo de sua autoria.

Para entendermos como o conjunto de textos deste livro aborda esse e outros temas relativos à vida social do conceito de Antropoceno, podemos dividir a questão em dois eixos de análise. O primeiro diz respeito ao papel da ciência e da técnica, e da intervenção humana de maneira mais geral, nas formas como o mundo orientado pelas frentes de modernização está composto, se reproduz no tempo e pensa-se a si próprio. O segundo trata dos efeitos de conceitos como o Antropoceno nas formas de percepção e agenciamento das realidades no que tange aos seus componentes (como

homem, humano, regimes de temporalidade) e correlatos implicados (natureza, sociedade, cultura, poder, colonialismo, masculinismo, racismo). Isso inclui o debate sobre a relação entre os seres humanos, as demais formas de vida e os ecossistemas – isso que se convencionou chamar de *natureza* nos mundos modernos (falando aqui em termos latourianos). Tal reflexão nos direciona à questão sobre quais são as mais promissoras e eficientes alternativas de composição do mundo, e se ideias como a de Antropoceno, em última análise, são úteis. Há, obviamente, grande sobreposição entre estes dois eixos, escolhidos aqui algo arbitrariamente em função de como os capítulos do livro estão organizados.

Em sua leitura mais literal, o Antropoceno correlaciona intervenção técnica e natureza de forma intuitiva: a partir de certo grau de intervenção, desregulam-se os processos biofísicoquímicos que mantêm a natureza funcionando de forma “normal” ou “saudável”. O problema aqui é que esta forma de enunciação, no que compete ao âmbito dos temas de interesse das humanidades, naturaliza e invisibiliza um sem-número de questões e estes apagamentos são, em si, elementos fundamentais de análise. Antes mesmo disso, no entanto, há o fato de que as próprias formas de pensamento e elaboração conceitual necessárias para que essa formulação seja possível têm uma história, com suas contingências e particularidades. O chamado é por encarar as novas figurações do humano e da natureza, como sobretudo das relações entre esses dois termos, agora sob os constrangimentos das evidências do Antropoceno. Como agora esses termos se compõem? Quais as novas exigências metafísicas e políticas? Quais os novos e urgentes tabus que precisamos observar coletivamente?

Notamos que não se trata de entender como estas coisas foram descobertas e reviradas por uma ciência que existe desconectada do mundo, mas de como foram engendradas, através de esforços técnicos, filosóficos, econômicos e políticos que constituíram, ao mesmo tempo, o campo científico em que se desenvolveram. O capítulo de Pedro Paulo Pimenta nos ajuda a entender um momento fundante deste processo, no desenvolvimento das ciências da natureza na Europa. Partindo de ideia de Kant, no final do século 18, a respeito da necessidade da elaboração de abstrações esquemáticas – teorias – para o entendimento de fenômenos excessivamente complexos, Pimenta

tece em sua narrativa uma teia que passa por Buffon e a ideia de que a Terra é composta por sistemas dinâmicos e integrados que variam ao longo do tempo, por Cuvier e sua elaboração a respeito de como se transformam as espécies em relação com cataclismas, por Lyell e seu trabalho fundacional sobre geologia, até chegar em Darwin, que constrói o sistema a partir do qual uma determinada compreensão sobre espécies, população, meio, competição, recursos e transformação se estabelece. É com este ferramental conceitual que podemos pensar sobre coisas como a sexta grande extinção de espécies de plantas e animais, no momento presente, ou da extinção da megafauna no Pleistoceno. Pimenta nos mostra que, em termos históricos, a atual concepção de desequilíbrio termodinâmico do planeta causado pela ação antrópica demandou que as ideias se transformassem, distanciando-se das teleologias religiosas e caminhando rumo a uma representação do planeta que se transforma independentemente dos humanos ou outros seres vivos, mas em razão de dinâmicas físicas, químicas, geológicas e atmosféricas completamente alheias à presença destes. É na passagem do século XVIII para o XIX, nos mostra Pimenta, que a ideia de *natureza* se desvincula de princípios de intencionalidade e se associa à ideia de *história*, anteriormente reservada às questões estritamente humanas.

Da perspectiva atual, há uma trágica ironia envolvida na questão de como o mundo moderno pensa e pratica a natureza em relação aos humanos. Mais de dois séculos se fizeram necessários para a separação entre o que diz a gênese bíblica e o que pensam os atores sociais com poder político, de modo que estes últimos adotassem o conceito de natureza que funciona independente de vontades e agendas. E essa separação nunca foi inteiramente completada; não faltam exemplos recentes de governadores dos estados do sul dos Estados Unidos indo à imprensa para pedir preces em momentos de crise hídrica, por exemplo. A ironia está no fato de que a dificuldade agora é justamente convencer os agentes políticos nas estruturas de estado que a natureza é reflexo das formas de organização social humana e que, portanto, vontades e agendas retornam à equação, ainda que de forma completamente distinta. O que os relatórios do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, o IPCC, dizem repetidamente é que a composição química da atmosfera é resultado direto de como as sociedades humanas organizam-se

para gerar energia, por exemplo. Não pode existir mais distinção radical entre a química atmosférica e a sociologia – e são os climatólogos que afirmam isso!

Em sua contribuição a este volume, André S. Bailão nos mostra que, ao mesmo tempo em que o debate sobre as transformações dos sistemas terrestres, as extinções e o processo de especiação reconfiguravam o campo da biologia, uma outra controvérsia conformava aspectos da imaginação geográfica ocidental que estiveram nas raízes das críticas ambientais e ecológicas contemporâneas, deixando marcas profundas no entendimento a respeito dos efeitos das intervenções humanas no ambiente. Bailão discute, também a partir de uma perspectiva histórica e a partir da mesma geração de naturalistas e filósofos apresentada por Pimenta, uma das mais duradouras figuras da escatologia ocidental: a das terras devastadas, supostamente produzidas pela imprudência de seus próprios habitantes. O momento de desenvolvimento da imaginação naturalista sobre as diferentes eras geológicas e a história profunda do planeta, sem a qual não seria possível pensar no Antropoceno, foi contemporâneo à elaboração de observações sistemáticas sobre territórios coloniais e a construção de hipóteses a respeito das consequências das queimadas e desmatamentos em épocas passadas e também no período moderno, da Europa à África, do Oriente Médio às Américas. Como explicar que as regiões nomeadas de celeiros alimentares do Império Romano tenham se transformado em territórios áridos e desolados? Ou como dar sentido à existência de ruínas arquitetônicas monumentais em paisagens desérticas? Como explicar os efeitos nefastos nos solos, nas fontes hídricas e possivelmente também nos climas em áreas devastadas pela colonização, pelas *plantations*? O período que vai de meados do século XVIII à virada do século XIX para o XX foi momento de debates e controvérsias importantes em torno das íntimas conjunções entre história humana, paisagens e climas. E as ruínas e os desertos tiveram papéis centrais nessa imaginação científica, filosófica e literária ocidental. Bailão nos apresenta, em seu capítulo, elementos de uma arqueologia da ideia de uma era futura marcada pelo arruinamento causado por determinadas parcelas da humanidade.

Ideias a respeito da constituição do real são já ontologias. Toda ontologia tem força pragmática, no sentido de afetar como o mundo se (re)produz. Colocando de outra maneira, há sempre processos de ontogênese vinculados às

ontologias. Referir ontogênese a suas ontologias parece ser o nome do jogo na consideração do Antropoceno e, conseqüentemente, nos modos alternativos de fazer mundo. Ou, como nos diz Haraway (2016), é importante pensar que mundos mundificam mundos. Joana Cabral de Oliveira e Marisol Marini, em sua contribuição ao volume, retomam a teoria da evolução darwiniana, desta vez através da leitura de Haraway, e a colocam para conversar com a etnologia indígena e a antropologia das práticas médicas, com o intuito de evidenciar os limites e perversidades das ontogêneses estruturadas ao redor do conceito de humano. Voltando ao debate sobre o Antropoceno, não se trata aí de apenas criticar a escolha do sufixo antropos na composição do termo, sugerindo outros mais eficazes. Figurando ou não no nome da época geológica, o conceito de humano é problemático em si mesmo, argumentam as autoras, em razão das coisas que agencia (e com as quais se agencia) no mundo. Quando dotado de generalidade e universalidade, como normalmente é usado, o conceito costuma não resultar em boa unidade de análise. Presta-se a funcionar como ferramenta de redução de diferenças e, portanto, de desumanização, além de normalizar e universalizar, de forma narcisística, epistemologias euro-americanas. Trazendo elementos etnográficos dos modos de vida wajãpi, jamamadi e krahô, e também de etnografia dos oxímetros e de práticas obstétricas, as autoras mostram como, em suas próprias palavras, “a fisiologia não é dada, ela é performada”. A espécie humana não se sustenta no singular; corpos fazem corpos, em emaranhados multiespécie, e o resultado disso são quimeras holobiônticas. A partir daí se devem constituir as histórias naturais, argumentam. A noção de humano deve, desta forma, ser explodida. Não se trata, no entanto, de abandonar a noção de humano, de forma tácita e simplista, mas de entender a que essa noção se presta a cada vez que é evocada, e sobretudo o que ela oblitera, agindo, então, de forma estratégica, construindo possibilidades de resposta e “permanecendo com o problema” em estilo harawayano. Stelio Marras, mais adiante no livro, evocará ideia correlata em seu comentário sobre a dicotomia natureza-cultura.

Karen Shiratori retoma a questão de o que é suprimido e invisibilizado na forma como a ideia de ecologia e, portanto, de crise ecológica, circula nos debates contemporâneos. Um elemento comum nas discussões sobre a relação entre os combustíveis fósseis e a crise climática é a ideia de que os engenheiros

ingleses, do final do século 18, não tinham conhecimento do papel do dióxido de carbono no efeito estufa e, desta forma, não sabiam o que a inovação técnica iria acarretar no futuro. Esse equacionamento associa, de forma rasa e linear, inovação técnica, conhecimento (e desconhecimento) e efeitos ecológicos, reiterando o paradigma que afirma que basta sabermos mais e o problema se resolve. Shiratori contrapõe a esse tipo de formulação a ideia de que, na verdade, há uma história mais antiga e mais profunda da crise ecológica, visceralmente ancorada no colonialismo no mundo atlântico. Não se trata do que se sabia ou se sabe sobre os processos ambientais, mas das relações sociais, políticas e econômicas que constroem (e destroem) ecossistemas e sujeitos. No caso do colonialismo atlântico, tais relações se constituíram através de processos que Hage (2017) chama de *domesticação generalizada*, em que paisagens, ecologias, os elementos, populações humanas e não humanas são reduzidas a objetos de exploração econômica. No Caribe e no resto das américas, isto se materializou através da instituição das *plantations*. O que gera a crise ecológica, desta forma, é o que Ferdinand (2019) denominou “dupla fratura colonial”: o fato de que padrões destrutivos de relação com a alteridade, constitutivos das relações coloniais, produz uma crise que é simultaneamente humana e ecológica. A raiz do problema reside em hábitos de pensamento e ação no mundo que, a uma só vez, são naturalizados por visões reificadoras e universalizantes, e constituem imensa violência aos processos ecológicos e às relações que mantêm a vida. Uma verdadeira ecologia decolonial, argumenta Ferdinand, busca constituir um mundo sem navios negreiros e seus porões, e não uma ecologia do que o autor chama de ambientalismo Arca de Noé, onde embarcam os escolhidos e toda impureza é rejeitada. Ferdinand se refere, dentre outras coisas, ao racismo ambiental que produziu, ao longo da história das américas, parques nacionais e áreas de proteção ambiental com a remoção forçada de populações locais. Shiratori argumenta, então, que antes de pensar o Antropoceno como intrusão de Gaia, uma ecologia decolonial promove uma *intrusão do Haiti*, isto é, o reconhecimento de que atmosfera, biosfera, geosfera e hidrosfera estão profundamente imbricados em arranjos intrínsecos às dominações coloniais, raciais e misóginas de humanos e não humanos. Figuram-se, desta forma, estratégias de ação radicalmente distintas do que sugere o senso comum

tecnocrático, e que inequivocamente incluem a necessidade de recomposição da imaginação ocidental sobre o problema ambiental.

Imaginação, especulação, ficção são palavras que ganharam significados e conotações densas e importantes dentro do universo conceitual e teórico em que este debate se desenrola. A razão disto reside, em grande medida, na tradição filosófica do pragmatismo, invocada de forma implícita ou explícita por diversos dos autores que povoam os capítulos deste livro. Talvez ninguém o faça de forma tão direta como Isabelle Stengers, com suas menções a Alfred North Whitehead e William James; Haraway e Latour o fazem com mais parcimônia e frequentemente de forma indireta. A questão central, aqui, reside na adoção da perspectiva de que a validade de uma enunciação, de uma construção conceitual ou de uma ação no mundo decorre dos *efeitos* que tais coisas produzem e não de critérios abstratos e desconectados do contexto em que a vida social acontece. Pode-se verificar a presença desta atitude em distintos momentos da produção intelectual no campo dos estudos sociais da ciência e da tecnologia ou da filosofia ambiental. As etnografias do campo científico produzidas dentro do marco da Teoria do Ator Rede descrevem de forma recorrente como a noção de verdade, ou de fato científico comprovado, se constrói a partir da percepção de que certos arranjos sociotécnicos se mostram eficazes em resistir aos testes de validade a que são submetidos. O fato aceito como válido é nada mais do que uma configuração sociotécnica que se mantém estável frente aos desafios que a ele são imputados. Em outro contexto, a verdade é entendida como resultado da redução das incertezas, dentro de uma rede sociotécnica, até um nível em que são percebidas como administráveis.

Latour, em sua análise dos modos de existência dos modernos, traz da obra de J.P. Austin o importante conceito de *condição de felicidade*. Elemento central nos estudos da pragmática (aqui tomada como campo de estudo da linguística e da filosofia da linguagem), a ideia de condição de felicidade refere-se ao fato de que um enunciado, em sua dimensão performática, não é intrinsecamente verdadeiro nem falso, mas se mostra mais ou menos apropriado dentro do contexto em que a enunciação acontece. Wittgenstein, com o uso da expressão *jogos de linguagem*, já havia mencionado, antes mesmo de Austin, que esta qualidade das interações sociais não é apenas linguística.

Latour, ao estender o uso do conceito aos modos de existência, aproxima-se da abordagem do pragmatismo adotado por Haraway. No caso de Latour, o reconhecimento de que distintos modos de existência possuem, de forma perfeitamente legítima e funcional, condições de felicidade diferentes cria as condições conceituais para o reconhecimento do multiverso – sem sequer ser necessário sair do contexto moderno familiar ao autor.

Em Haraway, e também em Stengers e na obra de Elizabeth Povinelli, a proposição avança, a seu modo, outras radicalidades do pensamento, como nos mostra Renato Sztutman em seu capítulo. Se na obra latouriana há a preocupação, desde *Jamais Fomos Modernos*, de que os modos de existência – como o dos ecossistemas e das formas de vida e consciência não humanas, por exemplo – tenham direito de existência e de protagonismo nos *parlamentos das coisas*, as autoras mencionadas, cada uma à sua maneira, centram sua análise no fato de que os seres se coconstituem no mundo, invadindo limites e cruzando fronteiras. Não há pureza ontológica nos modos de existência. A questão que interessa Sztutman diz respeito ao poder ontogenético, de criação de mundos, da imaginação, da especulação e da ficção, elementos importantes nas obras de Haraway, Stengers e Povinelli. A atenção à dimensão fabulativa do pensamento emerge no contexto de que a perspectiva catastrófica de futuro para o planeta, visceralmente associada à modernidade e ao capitalismo industrial – e aqui estamos de volta ao tema do Antropoceno –, é entendida como associada a uma crise civilizacional. Ao contrário do que pregam partidários do aceleracionismo, não é mais modernidade que nos livrará das mazelas que ela nos trouxe. A imaginação e a ficção, neste contexto, permitem abandonar o deserto do real e possibilitam a exploração de mundos possíveis, nos diz Sztutman.

Na obra de Stengers, a abertura das ciências aos modos de imaginação especulativa, encontradas em outras formas de vida e pensamento, como a dos povos ditos tradicionais ou minoritários, é a base da sua *proposição cosmopolítica*. Em Haraway, a isso se adiciona o reconhecimento explícito de que o poder performativo das narrativas é ferramenta fundamental para o enfretamento da condição atual. Narrativas mundificam porque são parte integrante dos emaranhados multiespecíficos e sociotécnicos que constituem a realidade. O pensar e o narrar são elementos do metabolismo de Gaia. O

trabalho do pensamento politicamente engajado é, então, o de associar-se estrategicamente a emaranhados que, em sua narratividade performática, produzam realidades em que a ação humana seja dotada de capacidade de resposta (*response-ability*), de modo que os seres possam viver e morrer bem. Sztutman traz, como exemplo de ficção especulativa com poder mundificador, a obra de Ursula Le Guin, o famoso ensaio de Haraway sobre as Camilles e o trabalho de Povinelli em associação ao coletivo Karrabing, grupo indígena de produção audiovisual do Território Norte da Austrália, que lida com os efeitos existenciais do que a antropóloga denomina liberalismo tardio.

O capítulo de Rita Natalio segue desenvolvendo a trama iniciada por Sztutman e traz como foco uma análise da performatividade do debate antropocênico no contexto das artes. As artes abrem portas à contestação social e à reelaboração de imaginários de forma sistemática desde pelo menos o século 19. Desta forma, não surpreende que aí se tenha articulado um esforço de contraimaginação em torno do Antropoceno e da crise climática com base em interseccionalidades de raça, gênero e sexualidade, e em interlocução profunda com culturas extraocidentais, como diz Natalio. O capítulo apresenta três eixos de produção artística que trazem provocações relevantes neste esforço de contravisualizações do Antropoceno, reelaborando, respectivamente, os conceitos de natureza e de humanidade, bem como o entendimento hegemônico a respeito de como ambos se relacionam. Natalio elenca obras e artistas com importante protagonismo no debate do Antropoceno, tal a sua incontornável imbricação com a questão colonial e o capitalismo extrativista. Figuram de forma proeminente neste panorama iniciativas como o movimento Ecosex de Annie Sprinkle e Beth Stephens, o coletivo Quimera Rosa e a obra de Jaider Esbell. Nestes e demais movimentos, a interpelação crítica ao Antropoceno materializa inquietações colocadas ao tempo e ao espaço – onde o planeta é tido como cena viva, no sentido dramático, em que são convocadas novas relações entre corpo e terra. Natalio oferece ainda o exemplo de sua própria obra, uma performance-conferência intitulada *Fóssil*², que traz a proposta da elaboração de um livro em que a linguagem é ao mesmo tempo forma de extração e algo em processo

2. <https://parasita.eu/rita-natalio/fossil-2020/>

de extinção. A obra materializa, através de meios e materiais diversos, as tensões de mundos cuja materialidade opera na imaterialidade da linguagem e a partir de onde regimes de exclusão constroem distanciamento e ao mesmo tempo engendram a exploração de grupos minoritários e vulneráveis.

Em seu capítulo, Renzo Taddei retoma elemento já mencionado na contribuição de Sztutman à obra: a ideia, presente no trabalho de Povinelli e articulada, de forma mais direta, no livro *Há Mundo Por Vir*, de Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2017), de que o pensamento dos povos indígenas ocupa lugar de destaque no enfrentamento das catástrofes em curso. Os povos indígenas, afirmam Danowski e Viveiros de Castro, oferecem ferramentas de figuração de futuros possíveis mais bem alinhados com Gaia. Taddei parte de uma fala do xamã e líder yanomami Davi Kopenawa e analisa o contexto em que suas ideias interagem com as ciências ambientais, tomadas de forma genérica, em um momento no qual nunca se produziu tanta ciência sobre a Amazônia e ao mesmo tempo o desmatamento bate recordes históricos. O que exatamente existe no pensamento indígena que o diferencia do pensamento moderno, no que diz respeito à relação entre conhecer e cuidar daquilo que se conhece? Na leitura de Taddei, fundamentada nas ideias de Kopenawa e em elementos da etnologia amazônica, os povos indígenas vivendo de maneiras tradicionais são protetores da biodiversidade em razão de como a arquitetura ontológica do seu mundo produz, como subproduto não intencional, o cuidado para com outras formas de vida. O autor sugere que as ideias de Kopenawa trazem uma perspectiva revolucionária à forma como a relação entre ciência, política e meio ambiente são entendidas. A implicação mais relevante do pensamento do xamã ao debate ambiental é justamente o que é apagado nos modos mais comuns de referência a tais povos em âmbitos de governança ambiental: as suas ontologias relacionais, não exatamente em razão de como elas descrevem o mundo, mas na forma como organizam a relação entre conhecer e engendrar cuidado, de forma não voluntarista. Implicada no argumento vai a ideia de que esta relação deveria ser emulada pela ciência. Como exatamente levar isso a cabo é algo ainda por ser desenvolvido, mas é bastante possível que os trabalhos de Haraway, Tsing, Povinelli e outras e outros autores discutidos neste livro estejam em franco processo de construção das condições de possibilidade deste diálogo.

Pensando a partir da pandemia de Covid-19, Latour, por exemplo, traz em seu livro recente, *Onde estou?* (2021), ideias análogas ao argumento de Taddei, ainda que sem qualquer referência aos mundos indígenas.

A aposta é de que as ciências ambientais, como todas as demais, podem se transformar; e não a condenação de tudo e qualquer coisa que carregue em si o adjetivo *moderno*. Stelio Marras argumenta, em seu capítulo, que saber situar a distinção entre natureza e sociedade em *ecologias de práticas* é mais eficaz e realista do que a denúncia abstrata, absoluta, geral e de uma vez por todas das dicotomias, atitude que substitui uma transcendência por outra sem a devida atenção aos processos de constituição das redes que compõem a realidade. O que muitos das autoras e dos autores evocados ao longo dos capítulos deste livro propõem, e mais particularmente Latour, com quem Marras estabelece diálogo profícuo, é um foco nas ontogêneses estratégicas, e não na construção das ferramentas de distinção entre ontologias certas e erradas. Marras chama a atenção para os perigos da leitura fácil e apressada das autoras e dos autores mais influentes no debate em questão. Uma antropologia dos modernos, como propõe e realiza Latour, por exemplo, não deve equivaler, argumenta Marras, a uma antropologia *contra* os modernos.

Não se trata apenas da compreensão de como são agenciados termos e conceitos no debate intelectual, mas também de entender como estes mesmos termos agenciam realidades que nos constituem e nas quais existimos. É preciso, então, cultivar saberes de associação. Marras cita a necessidade metodológica de corte das redes mais ampliadas nas quais habitam os vírus e sua recomposição na vida do laboratório científico, ali onde a distinção entre natureza e cultura é condição de operacionalização das atividades levadas a cabo para que se produzam coisas como as vacinas. O exemplo não poderia ser mais vivo, dado que este livro é resultado de atividades que se desenrolaram, em quase sua inteireza, no âmbito da pandemia do coronavírus iniciada em 2020.

O mesmo raciocínio se aplica a outras dimensões da vida cotidiana da maior parte da população do planeta. Se sairmos do laboratório científico, com seu caráter de extraordinariedade, e pensarmos nas infraestruturas gigantescas – como a viária ou a de distribuição de água e energia elétrica, por exemplo –, sobre as quais nossas atividades ordinárias se desenvolvem,

vemos o quanto somos tributários e dependentes destes imensos arranjos sociotécnicos, que necessitam de doses generosas de epistemologias modernas para o seu funcionamento. Não se trata da aceitação tácita e política de coisas como o sistema elétrico, que reproduz em si relações coloniais brutalmente materializadas em aparatos como a hidrelétrica de Belo Monte, mas do reconhecimento de que somos constituídos e nos autoconstituímos (em processos de autocuidado e outros vinculados à reprodução do *self*) em conexão visceral com tais infraestruturas. É em razão de coisas como estas que a descolonização das relações no mundo é complicada, e demanda muito mais do que boa vontade individual. O desafio existencial se mostra, desta maneira, monumental. O argumento de Marras faz evidente que, como disse Haraway, o enfrentamento da questão inevitavelmente passa por permanecer com o problema.

A questão tem como uma de suas dimensões a tendência, tão enraizada na subjetividade moderna, de naturalizar e essencializar tudo a que fazem referência os discursos dotados de autoridade. Ou seja, trata-se de uma política das metafísicas, em que a evocação da necessidade de atitude e orientação cosmopolítica, proposta por Stengers, não implica o apagamento imediato e necessário de modos de existência específicos em todos os âmbitos possíveis da vida. A chave, aqui, reside no fato de que os modos de existência são avaliados em função daquilo que agenciam, do que fazem existir, dentro de arenas que, no argumento das autoras e dos autores aqui evocados, e diante de Gaia, não deveriam se render jamais a qualquer forma de monoteísmo.

As contribuições reunidas nesta obra trazem as marcas evidentes de que são reflexões agenciadas por inquietações. Vivemos tempos em que a solidez dos paradigmas de pensamento analítico do passado se desmanchou em atmosfera hipersaturada de carbono e metano. Com as condições de felicidade do trabalho intelectual colocadas em questão, autoras e autores agregados nesta coletânea apostam em esforços especulativos, mesmo que isso exponha vísceras, marcas de nascença e estruturas de sentimento e pensamento que se configuraram no caminhar da vida de cada uma e de cada um. Esta forma de produzir reflexão, de pensar junto e agenciar nos demais reações e respostas – como descrito em detalhe mais abaixo, os textos foram

produzidos a partir de aulas em que o diálogo ocupou sempre muito mais tempo do que as exposições -, reflete o fato de que o pensar, como todas as formas de ação, é também coreografia existencial com emaranhados de vida e de agência. Neste contexto, nada mais apropriado do que fechar a obra com a transcrição de conversa com Antônio Bispo dos Santos e Jerá Guarani, conduzida por Joana Cabral de Oliveira³. Bispo e Jerá são fontes perenes de inspiração em sua capacidade de fazer do pensamento e da palavra elementos de (re)composição da vida, multiplicando belezas através do que Bispo denomina *confluências*. Guiando-nos por um recorrido onde a palavra e a terra se fertilizam, onde a educação para o futuro e a reconstituição da vida em territórios devastados confundem-se, ambos os pensadores, cada qual a partir do seu contexto, ecoam a mensagem: o conhecimento só faz sentido se corporificado como modos de vitalização de mundos, em engajamento e aliança com solos, plantas, bichos, gentes, máquinas e histórias.

Algumas palavras sobre a história deste livro. Em 2019, um grupo de professores da Universidade de São Paulo iniciou conversas a respeito da conveniência de organizar uma disciplina de pós-graduação para discutir o tema do Antropoceno e suas implicações transdisciplinares. Stelio Marras, do Instituto do Estudos Brasileiros, Eduardo Neves, do Museu de Arqueologia e Etnologia, Renato Sztutman, do Departamento de Antropologia, e Pedro Paulo Pimenta, do Departamento de Filosofia, começaram o movimento. Renzo Taddei, da Universidade Federal de São Paulo, e Joana Cabral de Oliveira, da Universidade Estadual de Campinas, juntaram-se posteriormente ao grupo. Àquela época, ambos eram vinculados ao Laboratório de Pesquisas Pós-Disciplinares (LAPOD) da USP, coordenado por Marras e Oliveira, e colaboravam entre si desde a realização da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (React) no Instituto de Estudos Brasileiros da USP em 2017. Em seguida, agregaram-se à conversa Karen Shiratori e Rita Natálio, naquele momento desenvolvendo pesquisas de pós-doutorado junto a Renato Sztutman.

3. A transcrição foi editada e conta ainda com a participação de Gabriela Costa Lima e Renato Sztutman. Participaram também da conversa os docentes e estudantes do curso, além da audiência do Youtube, através do chat da plataforma.

O plano era oferecer o curso na USP, de forma presencial, em 2020. E então veio a pandemia de Covid-19. O mundo universitário se desorganizou e precisou de meses para recompor as condições mínimas para a retomada de atividades didáticas, agora em modo online. O curso foi então oferecido como curso livre no segundo semestre de 2020, quando o Brasil saía da primeira onda de infecções e entrava na segunda. Mais de 120 pessoas participaram diretamente das aulas, que foram também transmitidas em tempo real no canal do LAPOD no Youtube⁴. Participaram pessoas dos mais diversos perfis: poetas, escritores, cineastas, filósofos, arquitetos, biólogos, engenheiros, ativistas diversos e, naturalmente, estudantes de ciências sociais. As discussões semanais, ocorridas nas sextas-feiras à tarde, foram imensamente inspiradoras, motivadas pela riqueza dos temas tratados e da diversidade dos participantes, inclusive dos expositores que, como está documentado neste livro, possuem visões nem sempre convergentes. E também pela oportunidade de interlocução e troca, não só de ideias, mas ainda de afetos, na fase mais dramática do isolamento social. No momento em que este texto é escrito, as aulas daquela edição foram assistidas, em seu conjunto, mais de sete mil vezes.

No ano seguinte, no segundo semestre de 2021, André S. Bailão, à época doutorando no Departamento de Antropologia da USP, juntou-se ao time na qualidade de docente – ele havia estado na edição anterior como participante. Desta vez, o curso foi oferecido como disciplina de pós-graduação no Instituto de Estudos Brasileiros e no Departamento de Antropologia na USP, no Departamento de Antropologia da Unicamp e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unifesp. O número de participantes foi reduzido e as aulas foram reelaboradas. Jera Guarani e Antonio Bispo dos Santos foram convidados para a conferência de encerramento do curso e nos brindaram com seu brilhantismo poético e contundente. Novamente as atividades foram transmitidas pelo Youtube, desta vez no canal do Laboratório de Pesquisas em Interações Sociotecnicoambientais (LISTA) da Unifesp⁵.

4. <https://www.youtube.com/channel/UCZeAxJKdiXrbCIW3SgmvNHQ>

5. <https://www.youtube.com/channel/UCvE4d87bW5pzaxk3uUqZPpg>

Já estava no horizonte o plano de transformar as aulas em texto e publicá-las em forma de livro. Joana Cabral de Oliveira convidou a Marisol Marini, colaboradora de longa data, a tecerem juntas a contribuição que assinam. O auxílio editorial de André S. Bailão em diversas etapas da produção deste livro foi providencial. Os textos aqui reunidos mantêm, em sua maioria, o estilo característico das aulas de cada contribuinte.

As atividades acadêmicas presenciais foram retomadas em 2022 e com elas vieram enxurradas sucessivas de afazeres e obrigações profissionais. Em razão disso, não é parte desta edição a contribuição de Eduardo Neves – esperamos poder integrá-la em edições futuras.

Por fim, agradecemos a todas e todos os participantes das duas edições do curso. E às instituições que financiaram esta publicação: o Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo fez possível a distribuição gratuita desta obra, e o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudança Climática, fase 2^o, colaborou nos estágios finais de produção.

Bibliografia

- CRUTZEN, Paul J. “Geology of mankind.” *Nature*, vol. 415, n. 3, p. 23, 2002.
- CRUTZEN, Paul J; STOERMER, Eugene F. “The ‘Anthropocene’”. *Global Change Newsletter*, vol. 41, n. May, p. 17–18, 2000.
- ESCOBAR, Arturo. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- FERDINAND, Malcom. *Une écologie décoloniale*. Penser l’écologie depuis le monde caribéen. Paris: Seuil, 2019.
- HAGE, Ghassan. *Is racism an environmental threat?* New York: Polity Press, 2017.
- HARAWAY, Donna. “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980’s”. *Socialist Review*, vol. 80, p. 65–108, 1985.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press, 2016.

6. FAPESP, projeto 2014/50848-9. Agradecimento especial a Jose Antônio Marengo Orsini.

HARAWAY, Donna; TSING, Anna. *Refleitions on the Plantationocene*: a conversation with Donna Haraway and Anna Tsing, mediated by Greg Mittman. Madison: Nelson Institute for Environmental Studies, 2018.

LADANTA LASCANTA. “*El Faloceno*: redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista”. *Ecología Política*, n. 53, p. 26-33, 2017. Disponível em: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=9705>; acessado em 21 de outubro de 2022.

LATOURE, Bruno. *Onde estou?* Lições do confinamento para uso dos terrestres. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

MOORE, J. W. *Anthropocene or Capitalocene?* Nature, History, and the Crisis of Capitalism. Oakland: PM Press, 2016.

MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRÉS, Roberto; CANÇADO, Wellington (Org.). *Habitar o Antropoceno*. Belo Horizonte: BDMG Cultural/Cosmópolis, 2022.

TADDEI, Renzo. “Intervention of Another Nature: Resources for Thinking in (and out of) the Anthropocene”. In: GROSSMAN, Vanessa; MIGUEL, Ciro (Org.). *Everyday Matters*: Contemporary Approaches to Architecture. Berlin: Ruby Press, 2021, p. 125-141.

TADDEI, Renzo; SCARSO, Davide; CASTANHEIRA, Nuno. “A necessária indomesticabilidade de termos como Antropoceno: desafios epistemológicos e ontologia relacional”. *Revista Opinião Filosófica*, v. 11, p. 1-19, 2020.

TADDEI, Renzo; SHIRATORI, Karen; BULAMAH, Rodrigo C. “Decolonizing the Anthropocene (wbiea2519)”. *International Encyclopedia of Anthropology*, John Wiley & Sons, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael Mófreita; DANOWSKI, Déborah (Org.). *Os Mil Nomes de Gaia*: do Antropoceno à Idade da Terra, vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

ZALASIEWICZ, Jan; WILLIAMS, Mark; SMITH, Alan; BARRY, Tiffany L.; COE, Angela L.; BOWN, Paul R.; BRENCHLEY, Patrick; CANTRILL, David; GALE, Andrew; GIBBARD, Philip; GREGORY, F. John; HOUNSLOW, Mark W.; KERR, Andrew C.; PEARSON, Paul; KNOX, Robert; POWELL, John; WATERS, Colin; MARSHALL, John; OATES, Michael; RAWSON, Peter; STONE, Philip. “Are we living in the Anthropocene?”. *GSA Today*, vol. 18, n. 2, p. 4-8, 2008.

ZALASIEWICZ, Jan; WATERS, Colin N.; WILLIAMS, Mark; SUMMERHAYES, Colin P. (ed.). *The Anthropocene as a Geological Time Unit*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

ZALASIEWICZ, Jan; WATERS, Colin N.; ELLIS, Erle C.; HEAD, Martin J.; VIDAS, Davor; STEFFEN, Will; THOMAS, Julia Adeney; HORN, Eva; SUMMERHAYES, Colin P.; LEINFELDER, Reinhold; MCNEILL, J. R.; GAŁUSZKA, Agnieszka; WILLIAMS, Mark; BARNOSKY, Anthony D.; RICHTER, Daniel de B.; GIBBARD, Philip L.; SYVITSKI, Jaia; JEANDEL, Catherine; CEARRETA, Alejandro; CUNDY, Andrew B.; FAIRCHILD, Ian J.; ROSE, Neil L.; SUL, Juliana A. Ivar do; SHOTYK, William; TURNER, Simon; WAGREICH, Michael; ZINKE, Jens. "The Anthropocene: Comparing its meaning in geology (chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines." *Earth's Future*, vol. 9, n. 3, e2020EF001896, 2021.

Antropoceno. Apontamentos para a história de uma ideia

Pedro Paulo Pimenta

A expressão “Antropoceno”, cunhada por Paul Crutzen em 2002 e consagrada na terminologia científica nos últimos anos, refere-se de uma situação concreta, identificada a partir do efeito da atividade tecnológica humana sobre as condições de vida no planeta – atividade cujos vestígios são encontrados nas camadas do solo. A adoção desse termo assinala, no quadro das idades geológicas da Terra, uma ruptura no interior do Holoceno, época que, na periodização oficial, vinha marcando as condições de vida do planeta nos últimos 12 mil anos. Buscaríamos em vão por uma definição do que é o Antropoceno. Poderia ser diferente? Como ideia geral, ainda vaga, e, portanto, indeterminada, ela admite diferentes combinações de conteúdos particulares. Não é uma ideia neutra, ao contrário. Seu conteúdo encontra-se em aberto e, como acontece nesses casos, está em disputa por diferentes “partidos” – que se posicionam, assim, numa arena particular, o parlamento da cosmopolítica imaginado por Latour, Stengers e outros. Quer dizer: forças em relação, não necessariamente amistosa, mediadas por “diplomatas” que buscam mediar conflitos, e, ao mesmo tempo, expô-los e mostrar o que implicam as posições de parte a parte.

Como toda ideia, a de Antropoceno também tem sua história. Refiro-me não tanto à história de como ela foi formulada, ganhou esse nome e se tornou

corrente nas comunidades científica e acadêmica, mas, antes, à história de como ela se tornou possível, ou de como o objeto a que ela remete adquiriu um contorno e uma densidade próprios, no horizonte dos saberes positivos. Como, em suma, esse nome veio a denominar uma experiência. O planeta terra, com sua superfície, suas entranhas, sua atmosfera, seus fenômenos meteorológicos e seu clima, com seus habitantes, nem sempre foi visto, no mundo ocidental, como essa entidade que se tornou tão familiar para nós. Falar em Antropoceno implica reconhecer que o estado atual da terra e do que ela comporta é efeito de um processo cujo ritmo não é inteiramente ditado pelos humanos ou nem mesmo pelos seres vivos, mas por elementos – químicos, minerais, geológicos, atmosféricos – alheios à manutenção dessas estruturas fisiológicas e anatômicas que são os organismos. A história da terra aparece, na taxonomia geológica, em etapas indicadas pela composição de diferentes camadas do solo. Uma vez identificadas e analisadas, elas permitem que se estabeleça uma linha do tempo: a partir da sobreposição, chega-se à sucessão, o registro espacial leva à concepção temporal. O Antropoceno é uma dessas etapas, talvez a mais singular, não porque seja a mais importante (seria esdrúxulo falar assim), tampouco porque seja a primeira época a ser identificada enquanto tal pelos que vivem nela (a distinção cabe ao Holoceno), mas porque a identificação é feita pelos humanos que reconhecem que sua própria atividade é responsável por alterar as condições de vida no planeta a ponto de se tornar pertinente falar numa nova época numa sequência de tempo que, desde sempre, foi indiferente à sua atividade (muito recente) e à própria vida (também ela um fenômeno relativamente novo na história da Terra). Embora os homínídeos existam há milhões de anos, não teria sido senão nos últimos séculos ou décadas que sua presença no planeta teria trazido uma diferença à Terra como sistema.

Vivemos, então, nessa época, mas não temos de reconstitui-la por seus fragmentos, embora reconheçamos no tempo presente os vestígios da atividade humana no planeta alterando sua configuração como sistema. Outra coisa é saber como essa situação se produziu. Existem muitos critérios possíveis de classificação, ou de determinação do período de início da nova era geológica. Eu não saberia dizer qual o melhor, pois não sou especialista. O mais interessante, no entanto, do ponto de vista da argumentação, parece-

me o que recomenda a década de 1940 a 1950. Pois, além de ser um marco claramente definido em termos de estatísticas, causa também uma vertigem em seres vivos que se veem subitamente precipitados na aurora de um novo tempo. Que narrativa escrever sobre essa época? Que sentido dar a ela? São questões básicas, triviais mesmo, mas que se tornaram pertinentes. A alternativa a elas, como se sabe, é seguir em frente como se nada estivesse acontecendo: uma espécie de niilismo, com a desvantagem de não ter nenhuma consciência de si mesmo.

Para começar, seria interessante procurar saber como esse jeito de ver as coisas se tornou possível, ou quais foram, no que chamarei aqui de *história política* dos conceitos e representações filosóficas e científicas, as reviravoltas que permitiram a aquisição de certos hábitos de pensamento no que se refere à questão das idades do planeta terra. Como veremos, isso aconteceu quando, na passagem do século XVIII para o XIX, a ideia de “Natureza” (ou de experiência como sistema), desvinculada de um princípio de intencionalidade, foi associada à ideia de “História”, até então reservada à narrativa dos fatos políticos (e, portanto, estritamente humanos, indiferentes a uma ordem que se apresenta como independente do que é humano).

Escrevendo em 1775, o filósofo alemão Immanuel Kant, principal discípulo de Leibniz, observa, num ensaio “Sobre as diferentes raças humanas”, que, se há História Natural, não poderia haver História da Natureza, ou não para além de conjecturas, dada a extensão do campo dos fenômenos, a complexidade daqueles relativos à vida, e não apenas a antiguidade deles, mas também a dificuldade de os apreender integralmente no presente – sem mencionar sua indeterminação futura. A Natureza não é como a sociedade, instituída por leis, limitada por práticas ou fronteiras, finita no tempo, e, portanto, passível, no mais das vezes, de descrição exaustiva. Ao contrário, é um objeto imenso, que excede em muito a capacidade do conhecimento humano¹. Diante da insuficiência intrínseca à razão, Kant propõe uma solução

1. É preciso, portanto, reconhecer as limitações daquela posição que vê no “pensamento ocidental” ou na “razão iluminista” (duas expressões na verdade vazias) uma divisão ou

esplêndida, que haverá de parecer familiar a todo leitor de *O pensamento selvagem* ou das *Mitológicas*. Pois, para Kant como para Lévi-Strauss, a insuficiência da razão é como que a condição de possibilidade de sua potência: uma vez reconhecido o limite da apreensão exaustiva do empírico, abre-se para o investigador natural o caminho que o conduzirá aos princípios invariáveis e constantes que tornam possível *construir* uma Natureza, fazê-la e desfazê-la, reinventá-la a cada passo, em conformidade, diria Nietzsche, com as diferentes exigências fisiológicas que dão às espécies seu caráter tão variado. O conhecimento integral é substituído pela esquematização, necessariamente parcial. A metafísica, outrora tomada como ciência objetiva, torna-se, com isso, um saber de tipo novo, às voltas com uma experiência *possível*, que adquire, dentro dessas condições, o estatuto muito especial de experiência *necessária*. Kant conclui que, se a história da natureza não é uma ciência tão segura quanto a física, nem por isso deixa de aspirar ao mesmo estatuto privilegiado que o dessa ciência, por mais que, na falta de dados concretos, não possa chegar ao mesmo grau de exatidão. (Lévi-Strauss vai além de Kant: a etnologia pode ser tão rigorosamente exata quanto a linguística).

Se Kant pôde pensar essas coisas, é porque se encontrava em circunstâncias propícias. Em meados do século XVIII, os homens e as mulheres da Europa começavam a se acostumar à ideia de que, para realizar conjecturas a respeito da origem do planeta Terra, do Sistema Solar ou do Universo, a física de Newton era um guia mais confiável que as primeiras páginas do livro sagrado adotado pelas grandes religiões monoteístas de extração semita. As “teorias da terra” que começaram a ser propostas no século anterior já estavam então

oposição entre cultura e natureza, entre o humano e o natural e assim por diante. Fomentada por Rousseau, essa dicotomia não é, de modo algum, moeda corrente no século XVIII. O que Kant observa é outra coisa: que a intencionalidade humana se distingue fundamentalmente da solene indiferença de um mundo que, em última instância, inclui e engloba esse animal, com seus desejos e anseios relativos e circunscritos à própria espécie. Anos mais tarde, no livro 2 do Capital, Marx irá falar em “tecnologia natural”, evocando assim, em outro contexto, o curto-circuito kantiano a que nos referimos. A menção a Darwin, nessa mesma passagem, não é acidental: mostra que Marx está ciente de que toda ciência é no fundo um modelo, um modo de descrição que se apropria das coisas e confere a elas um sentido particular. Desnecessário lembrar que o autor d’O Capital via essa apropriação como um processo que é, por definição, de conflito e disputa pela verdade: agonístico, em suma.

consagradas, senão como ciência, ao menos como gênero científico. De Robert Hooke a Buffon, passando por Burnet e Leibniz, incluindo o próprio Kant, cada um se sentia à vontade para propor uma versão das origens do mundo. Paulatinamente, tornou-se consenso entre os doutos que a obscura história das origens deste globo, qualquer que ela seja, teria transcorrido, em todo caso, no decorrer de muitos séculos ou de milhares de anos, periodização à qual os poucos dias do Gênesis ou os esparsos séculos dos teólogos se adequavam mal. Integrada à história da formação do sistema solar, que, por sua vez, era parte da história do “mundo”, a história do planeta, ou simplesmente, da “natureza”, ela passou a mobilizar não apenas a física e a análise química (na versão anterior a Lavoisier), como também a fisiologia, a anatomia comparada e a taxonomia – esta última, o sistema da classificação dos seres vivos. Imbuída dessas disciplinas, a razão europeia se sente cada vez mais robusta, malgrado suas limitações reconhecidas, e não recua frente à tarefa de tentar desvendar, em meio a tateares, equívocos e erros, a ordem das coisas – não como elas são, mas como elas se afiguram a essa espécie de ser vivo que as perscruta com sua inquieta imaginação. Gostamos de pensar, diz Adam Smith, que a física newtoniana é mais verdadeira que outras; mas, com isso, ignoramos que ela é apenas a mais conveniente à imaginação da *nossa época*. Todo sistema, desde que bem fundamentado, tem sua razão de ser, sua pertinência, sua verossimilhança; em suma, sua coerência interna, o que muitas vezes é o suficiente para validá-lo. Com a história da natureza não é diferente: nem melhor nem pior que a história sagrada do mundo, seu objeto é outro, e ela exclui, em grande medida, a preocupação moral que está presente nas páginas sagradas. É que o “homem” ocupa, na história da formação dos astros em geral e de nosso planeta em particular, um lugar bem pequeno: como dirá Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, o “mundo” começou sem ele, e sem ele continuará a existir, quando a espécie tenha desaparecido.

Essas considerações nos levam a um paradoxo. A narrativa temporal do Gênesis é lavrada em texto, não um texto qualquer, mas o registro de uma emissão divina. O escopo da narrativa apresentada é bem conhecido: trata-se de uma escatologia, ou de uma história que tem início, com vistas a um fim. Lendo-se o Gênesis, descobre-se qual é esse fim, qual o desfecho da história do mundo de um ponto de vista divino. É uma história que começa

com a Criação, passa pela queda, por uma redenção parcial, e se resolve, em diferentes versões, numa espécie de veredito final sobre a humanidade. O “mundo” aí, é, estranhamente, uma realidade puramente humana, tudo existe para nós e se resolve em nós, apesar da finitude que perpassa nossa existência. A “natureza”, se existe nessa história, é como um palco, no qual uma espécie atua sob um diretor onisciente e sobre todas as outras espécies, que estão submetidas ao interesse da nossa. História estática, portanto, que rumo indelevelmente para um desfecho previsto que explica, inclusive o seu início e os seus desdobramentos. Escatologia que dá sentido à existência de uma espécie que se define a si mesma como portadora do sentido do mundo, à revelia do que outros seres vivos possam “pensar” (ou, mais precisamente: do modo de relação sensível que é próprio a outras variedades de vida).

Nas primeiras teorias da terra (o termo é de Thomas Burnet), o mundo se oferece como ruína da Criação, à espera da redenção final que aguarda o destino da espécie humana. Nessa fascinante especulação, o solo, suas camadas, seus acidentes, suas configurações, presta-se a ser lido pelo investigador atento, que, tomando-o como a cifra de uma história, decifra-o em busca de um sentido. Nessa exegese, o texto sagrado serve como a gramática da história da terra: com a revelação, o elemento mineral adquire um significado moral. Formulada nas últimas décadas do século XVII, a teoria de Burnet oferece uma alternativa ao modelo cartesiano da terra como máquina, criada por um Deus artífice que não tem muito em comum com a divindade dos monoteístas, e perpassada por um tempo neutro, sem direcionamento, em que os fenômenos são reiterados segundo as mesmas leis. Uma maneira de entender essa diferença é formulando-a em termos de oposição entre mito e descrição: Burnet constrói uma narrativa, ou melhor, subsume a terra a uma narrativa, Descartes a entende em termos puramente geométricos, que remetem a uma metafísica.

A contrapelo da fabulação de um e do mecanicismo de outro, a História da Natureza, herdeira da física newtoniana, começa a história da terra pela da formação do sistema solar, e, descendo ao objeto que lhe interesse de perto, identifica o dinamismo dos processos físicos, geológicos, atmosféricos e biológicos, regrados por leis necessárias e constantes, porém infinitamente ricos em variedade, no que se refere à sua configuração empírica. Instauram-

se com isso, junto ao império da necessidade, os direitos da contingência. A história não tem mais rumo, ou melhor, ele será ditado pelas determinações intrínsecas aos atores que fazem parte dessa encenação sem diretor, e não, como antes, seja em Burnet ou em Descartes, pelas exigências de um desígnio. Daí o paradoxo: só se torna possível escrever a história da natureza quando a história consagrada na escritura é posta de lado e a própria experiência é tomada como um texto ou como um livro que se escreve a si mesmo e se presta a ser lido e interpretado².

Um marco nesse sentido é o escrito de Buffon “Das épocas da natureza”, surgido em 1778 como apêndice à gigantesca *História Natural*, publicada em 36 volumes entre 1749 e 1788 (ano da morte do autor). Muito lido em seu tempo, esse opúsculo teve sucessivas edições recentes. Dentre elas, é de especial interesse a norte-americana de 2018, tendo sido elaborada no âmbito do Anthropocene Working Group. Em seu prefácio, as(os) organizadoras(es) da tradução destacam que sem Buffon não haveria ideia de Antropoceno. Ele não a inventou, mas *Das épocas da natureza* oferece uma visão da Terra como sistema dinâmico integrado que se altera ao longo do tempo, de acordo com as mesmas leis físicas e químicas, mas que, condicionadas pelas circunstâncias, produzem diferentes efeitos no decorrer do tempo. A narrativa de Buffon inaugura o gênero da história como “deep time”, em que, para explicar o estado de coisas atual, recua-se num tempo profundo, de longuíssima duração, marcado por um ritmo que se escande de modo inteiramente diferente do tempo das histórias humanas. Profundidade que Buffon, como a estratigrafia depois dele, encontra registrada no solo – que ele escava em sua propriedade em Montbard: em plena província francesa, revela-se o abismo que circunda o tempo presente e o determina de maneira imperceptível. Outro achado da edição: a sugestão de que essa revolução no modo de pensar prefigura, de alguma maneira, outra revolução, que teve início em 1789 – um ano após a morte do superintendente do Jardim Botânico Real em Paris.

2. “Nature is a language, can’t you read?”, indaga séculos mais tarde a canção “Ask”, da banda The Smiths, composta por Morrissey e Marr e publicada como compacto de 1984.

Um dos aspectos mais fascinantes da obra-prima de Buffon é o lugar consignado à vida³. Quase inteiramente conjectural, a história de Buffon tem personagens bem próprios: os processos físicos, atmosféricos, geológicos e químicos que dão ao planeta seu aspecto e suas características atuais. Eu diria, num cálculo aproximado, que em 80% do texto, não há sinal de vida em nenhuma parte. Ela surge de repente, na 5ª época, a partir da agitação casual das “moléculas orgânicas”. Seus exemplares são animais que, sugere Buffon, estariam extintos: elefantes e outros mamíferos de espécie gigantesca, cujas ossadas intrigavam a Europa das Luzes, oriundas da Sibéria, do norte da Alemanha, das margens do rio Ohio, da província do Paraguai. Quanto à espécie humana, sua entrada em cena, embora tardia, é triunfal. Na 7ª época, a derradeira, esse animal singular reconfigura o mundo natural conforme as necessidades de sua espécie, valendo-se de uma capacidade técnica que não tem par em espécies rivais (o que inclui a aptidão para a linguagem discursiva). O triunfo do homem, por inequívoco que seja, é breve. Na história de Buffon, o planeta, que de início era uma bola de fogo expelida pelo sol, se tornou favorável à vida devido ao resfriamento progressivo de sua massa e de sua atmosfera, processo que, longe de ter estagnado, continua a acontecer, o que, aos olhos de Buffon, levará indelevelmente à destruição das condições de vida, com o consequente desaparecimento das espécies. Essa especulação, que nos parece hoje descabida, não é tão fantasiosa quanto parece. Buffon viveu durante a “Pequena era do gelo”, quando o mundo se tornara mais frio do que em épocas recentes. É importante dizer que o fim da vida não está previsto desde o seu surgimento: é contingente em relação a este, e não significa o fim da história da natureza enquanto tal. Uma conclusão fica para o leitor de Buffon: o tempo geológico não é o tempo do organismo. E, no entanto, para apreender este último, perpassado por uma espécie de agitação constante, definido por uma mudança e uma variedade

3. A clivagem entre o vivo e o não vivo, entre o orgânico e o inorgânico é, para Buffon, puramente metodológica, não tem implicações ontológicas, como se o real fosse cindido ao meio ou perpassado por uma fenda. Ao contrário, ele fala em “moléculas orgânicas”, referindo-se, assim, a elementos próprios do vegetal e do animal, que, no entanto, compartilham com o mineral dessa mesma qualidade “molecular”. Terminologia provisória, que anos depois, a partir de Lavoisier, será revista, consignando-se, desta vez, ao orgânico e ao inorgânico uma mesma pertença ao químico – elemento último de toda matéria, seja ela organizada sistematicamente ou por agregação (na terminologia de Kant).

que se furtam a toda previsibilidade, é necessário projetá-lo no pano de fundo dos monótonos processos geológicos, dos quais a vida está ausente e que transcorrem na mais absoluta indiferença em relação a ela.

A beleza da fabulosa explicação de Buffon reside na recusa, da parte do autor, em tratar a terra como uma máquina. É a diferença entre o seu século e o anterior, na filosofia e na ciência: que não se confunda máquina com sistema, esta última ideia é mais abrangente que aquela e permite, inclusive, que uma ordem qualquer seja pensada sem o recurso às ideias de desígnio e intenção (os organismos, por exemplo). Toda máquina é fabricada; um sistema pode ser bem o efeito espontâneo de uma teia de relações. Até por essas implicações negativas para a teologia, a compreensão histórica da natureza não se impôs de imediato. O modelo de Buffon se mostrou, isto é certo, altamente equivocado no que tange à descrição de muitos fatos; mas a grande restrição a ele não foi essa, e sim a de abandonar, com uma arrogância espantosa, a própria ideia de Deus, que retorna com toda força em 1788 com James Hutton, que, com sua teoria da terra como máquina criada por um artesão divino, sistema em constante equilíbrio estático, é identificado por muitos como o fundador da geologia. Contestando essa reivindicação – que, espero ter mostrado, não se sustenta frente à teoria de Buffon, bem mais avançada conceitualmente –, examinemos o destino profícuo da ideia buffoniana de que a natureza, ou a experiência, ou a terra, só pode ser objeto de descrição na medida em que seja tomado como tema de uma história.

Em março de 1796 (ou no ano IV da República), em plena vigência do regime do Diretório, o jovem naturalista alsaciano Georges Cuvier ecoa a turbulência da Revolução ao demonstrar, em sessão pública no auditório do Instituto em Paris, que as espécies que Buffon supunha extintas eram, de fato, animais que desapareceram por completo da face da terra. A hipótese de extinção se reconfigura: antes local, ela se torna geral. A demonstração é um dos momentos definidores da história do pensamento biológico, e sua força se apoiava num profundo conhecimento da anatomia comparada, tal que poucos como Cuvier possuíam. Além de identificar o Mamute como variedade desaparecida da espécie dos elefantes, sem mencionar o Mastodonte, o Megatério e outros bichos que se tornaram notórios, Cuvier

foi além, propondo, a título de conjectura, o que poderíamos chamar aqui de “lógica da extinção”, submetendo a um esquema racional esse fenômeno, doravante explicado a partir da ocorrência de “revoluções da superfície do globo terrestre” (será o título de sua principal obra, surgida em 1825), eventos que alteram de maneira tão súbita e profunda as “condições de existência” das espécies numa região do planeta, que a fisiologia destas se mostra incapaz de adaptação, sucumbindo à hostilidade do meio. A ideia de extinção tem, para Cuvier, o caráter de destruição, aniquilamento, supressão irreversível; tal é, se não me engano, o cerne do que veio a ser conhecido como o “catastrofismo” desse autor. Na revolução de Cuvier, a inovação que permitiu que fósseis, ou vestígios petrificados de esqueletos animais e formas vegetais, passassem a ser tomados como indícios de um processo maior, da sucessão das formas de vida na sucessão de épocas geológicas. São processos distintos e em alguma medida autônomos, mas que vez por outra se entrecruzam, abalando o delicado equilíbrio entre a fisiologia interna dos seres vivos e sua relação com o meio. A ideia de extinção, que em Buffon era incidental, torna-se em Cuvier o fio da fabulação sobre a história da terra – narrativa que, de resto, ele fará questão de respaldar com escavações no solo da bacia da região de Paris.

Um dos resultados dessas explorações é o mapa geológico da bacia de Paris, elaborado por Cuvier juntamente com Brongniart, publicado em 1811 (o primeiro esboço viera a lume em 1808). O mapa colorido identifica os estratos do solo pelos diferentes fósseis encontrados em superposição (formando camadas mais numerosas do que as de depósitos minerais). Mais ou menos na mesma época, e, ao que tudo indica, de maneira independente, o pesquisador inglês William Smith elaborava uma “Delineação dos estratos da Inglaterra e de Gales, com parte da Escócia” (publicada em 1815), extraordinário mapa em relevo no qual o solo dessas partes do arquipélago britânico é representado em diferentes cores e tonalidades que indicam a composição mineral do solo e que, acompanhado de uma chave, permite discernir a “sucessão dos estratos e a sua altitude”. Como explicam os editores da recente edição elaborada no Museu de História Natural de Oxford, Smith pensava que a ordem de superposição dos estratos seria sempre a mesma em toda a superfície do globo terrestre, indicando assim fielmente a história da sucessão dos seres

vivos. É o princípio de Cuvier, desta vez exposto numa apresentação gráfica unitária, que pode ser apreendida, em seus contornos gerais, em um único golpe de vista. Operação engenhosa, que produz o espantoso efeito de projetar na escala cromática os longos períodos do tempo geológico necessários à sucessão das formas de vida. “A teoria da terra nasce com os fósseis”, declarou Cuvier em 1825, devem-se a eles as “principais e mesmo as únicas luzes” que essa teoria é capaz de lançar sobre aquela mesma experiência cuja obscuridade inextricável fora destacada por Kant e por Buffon. Os vestígios da vida desaparecida se tornam, assim, a cifra para a reconstituição conjectural da história da natureza. Na imaginação europeia, os silenciosos fósseis, gravados nas profundezas do solo, são a linguagem do tempo.

A essa modalidade de extinção, catastrófica, súbita, inequívoca, que traz descontinuidade e ruptura para todas as formas de vida, Darwin irá acrescentar outra, paulatina, silenciosa, dúbia, na qual o desaparecimento das espécies ou variedades é condição para a renovação da vida. Para o autor inglês, a extinção é, primordialmente, um processo de transformação, de renovação das formas de vida. Agora, a similaridade entre a espécie desaparecida e a existente é explicada por uma lei dinâmica de continuidade das formas orgânicas: a extinção, antes pensada como obliteração, é concebida n’*A origem das espécies* na chave da variação. Nesse sentido, as espécies existentes devem ser vistas como se fossem a prole das desaparecidas. Em 1859, em plena Inglaterra vitoriana, a história da vida, dirigida pela transmissão de caracteres combinada à seleção natural, adquire o aspecto de uma ramificação, à imagem de uma árvore, metáfora vegetal que ajuda a pensar o processo desvinculado, de uma vez por todas, da ideia de um plano ou desígnio (tacitamente suprimida por Cuvier e Buffon). A vida, fortuita em relação ao mundo em que desponta no mais surdo silêncio, multiplica-se e varia em ritmo próprio, tão cega quanto o das erupções vulcânicas ou tremores de terra que a ameaçam, deslocando-se pela superfície do planeta, nos ares, nas profundezas do oceano, e adaptando-se às condições de existência, que se resumem, para Darwin, não tanto a uma luta contra o meio quanto a uma disputa pelos recursos naturais. Nesse esquema, a ideia de organismo

se torna secundária em relação à de população: um ser vivo individual é sempre parte de um grupo, que, por sua vez, se encontra em relações com outros grupos, com os quais disputa, forma alianças etc. O que será dessas populações, permanece em aberto. Poderíamos dizer que a história da natureza, como, de resto, as histórias humanas, não tem cartas marcadas. Ocorre que, para pensar essa modalidade de extinção, Darwin é obrigado a trabalhar com uma escala temporal muito mais ampla e recuada que a de Cuvier ou Smith, para não mencionarmos as de Buffon ou Kant. Ele não a extrai do nada: vai encontrá-la nos *Princípios de Geologia* (1836) de Lyell, que estudara com Cuvier, mas foi além dele, entendendo, inclusive, que a extinção das espécies poderia ser explicada não apenas pelas catástrofes, mas por questões de imperfeição orgânica ou mesmo por “causas extrínsecas”, com destaque para o “aumento das populações humanas ou de animais de ordem inferior”, tudo isso dentro do que Lyell chama, talvez para nossa decepção, de “plano da natureza”.

Que essa cláusula, porém, não desvie nossa atenção. Pois, a ideia de que o crescimento da população humana ou de animais como insetos, por exemplo, seria prejudicial à manutenção das condições de vida de certas espécies em determinadas regiões geográficas, é extremamente forte, e não apenas coaduna com a concepção darwiniana de extinção lenta e gradual, como permite combiná-la à concepção de Cuvier da extinção abrupta. São perspectivas diferentes, que se mostram compatíveis quando o foco da análise se ajusta às diferentes escalas de tempo implicadas na ideia mesma de extinção. Pensemos, por exemplo, num fenômeno que permanece indeterminado na história da natureza ou da terra: a extinção da megafauna do pleistoceno. Como observa Elizabeth Kolbert, o grau de indeterminação chega a ponto de não se saber ao certo se o processo estaria terminado ou em pleno andamento. Suponhamos por um instante, como um palpite, que ele esteja em curso, o que explicaria a cada vez mais rápida extinção dos grandes mamíferos nos últimos 50 anos – quando praticamente dobrou o número da população humana, que atualmente beira a cifra dos 8 bilhões de indivíduos. Seria abrupta ou lenta essa extinção que começou há 20 mil anos atrás? Do ponto de vista humano, é um evento vagaroso; do ponto de vista biológico, um evento súbito; do ponto de vista geológico, um evento ínfimo. Em todo caso,

é um evento que confirma a teoria de Darwin e acomoda a ela a de Cuvier: se a extinção não necessariamente se dá no sentido direto do geológico para o biológico, parece certo que, uma vez afetadas as condições de existência, o planeta se torna inabitável para inúmeras formas de vida. Alguns defendem que essa extinção seja adotada como marco inaugural do Antropoceno. É a vantagem de se trabalhar com uma taxonomia que não tem pretensões ontológicas, dobrando-se, com seu nominalismo, às exigências da investigação empírica e da ciência experimental⁴.

Assim como Cuvier não pensou que as grandes extinções mais recentes poderiam ter sido ao menos em parte causadas pela ação humana (ou dos homínídeos), não ocorreu a Smith que o tempo presente poderia merecer uma cor em seu mapa. A consagração taxonômica da época do Antropoceno vem acrescentar a essas fabulações um capítulo importante, e totalmente *sui generis*: pois, agora, trata-se de reconhecer que a história da natureza é contada sempre a partir da perspectiva da nossa espécie, com sua configuração fisiológica própria, seu modo de sensibilidade distinto, que impõe assim, mais uma vez, o seu ponto de vista às demais espécies. É essa forma de vida, a espécie humana, contingente em relação às leis que governam os planetas e a geologia, que escreve e reescreve a história da natureza; que faz, portanto, a fabulação dos fenômenos, que a escreve e reescreve como mito, dando a ela uma coerência interna. Propor a ideia de Antropoceno é um modo de tornar verossímil uma trama de eventos que poderia ser organizada de outra maneira – como nos mitos hititas, gregos ou ameríndios, como na religião civil romana, como na religião dos orixás, e assim por diante. A geologia, a biologia, a arqueologia, a antropologia, como saberes positivos a serviço da imposição de valores. Poderia ser diferente? Lembremos Cuvier segundo Foucault: a vida como tensão entre a estabilidade interna e a luta pela existência, luta como agressão, mas também, e principalmente, como resistência. Estamos acostumados a pensar que os humanos agredem a natureza; mas a resposta dela a essa suposta agressão não mostra que é o

4. Praticada, como se sabe, por observadores parciais, cujos enunciados, embora aspirem à verdade, são, como dissemos, interpretações – no sentido forte que Diderot dá a essa palavra, de adivinhação do que não se deixa conhecer ou do que se furta à curiosidade; ver *Da interpretação da natureza*, 1753.

contrário? Que, por ignorarmos os imperativos de nossa fisiologia, estamos destruindo as condições em que ela pode se afirmar de maneira constante e estável?

De Buffon ao Antropoceno, mudou o panorama da ciência ocidental. As conclusões de Darwin tornaram-se a base teórica de uma nova ciência, a biologia, e foram complementadas e aprimoradas pela genética, que nas últimas décadas permitiu um aprofundamento vertiginoso no conhecimento da história geológica e biológica do planeta. A reabilitação da epigênese no âmbito da ciência experimental possibilitou, inclusive, a integração do lamarckismo à teoria da evolução. O valor desses conhecimentos, contestado pela antropologia (a começar por Tim Ingold), vem sendo defendido por filósofos (como Peter Godfrey-Smith) interessados nas implicações do “conhecimento da vida” para a metafísica em geral. Paralelamente à consolidação da biologia, deu-se também a da geologia, que substituiu a teoria da terra e propôs a rigorosa aplicação da física, da química e da geometria à compreensão dos fenômenos minerais. Com a teoria das placas tectônicas, proposta no início do século XX, as catástrofes de Cuvier foram absorvidas na escansão dos fenômenos geológicos. Erupções vulcânicas, maremotos e outras ocorrências similares, típicas da crosta e da parte superior do manto da Terra, ganharam um aspecto mais corriqueiro. A história da natureza foi projetada em dois planos complementares, porém marcados por ritmos diferentes: o da geologia, em que os fenômenos se dão por reiteração, e o da biologia, marcado pela sucessão.

Tais são, em linhas gerais, algumas das principais condições teórico-científicas que tornaram possível a emergência do campo de fenômenos demarcados pela terminologia do Antropoceno e de suas variações taxinômicas (nossa época tem um gosto pronunciado por classificações nominais!). Feita essa demarcação, a questão se torna política, há um domínio reclamado por diferentes “narrativas”, alianças são feitas e uma disputa está em curso pela definição da mitologia do tempo presente, e do futuro que se projeta a partir dele. As cada vez mais numerosas reflexões propostas a respeito, sejam elas convergentes ou contraditórias, parecem, em todo

caso, indispensáveis à compreensão de um momento crítico em que, de alguma forma, está em jogo o próprio destino da vida na terra (ou, se não quisermos exagerar: de uma parte da vida humana no planeta, o que já é suficientemente grave).

Falar em Antropoceno, ou propor termos alternativos a ele, a propósito de história geológica e biológica, é, de certa maneira, um disparate. Pois, com isso, a espécie humana – que impõe seus valores à Natureza (no sentido antes mencionado) e a reconfigura, aplicando a ela o poderoso instrumento da linguagem discursiva, enunciando-a conforme os padrões de uma racionalidade particular que, embora não seja a medida de todas as coisas, se arroga para si mesma essa prerrogativa – ressurge, mais uma vez, como o padrão ao qual a geologia e a biologia se veem absurdamente reduzidas. Com isso, estamos mais uma vez à beira de uma escatologia num mundo sem Deus, vestígio de um humanismo que muitos têm razão para julgar como um retrocesso conceitual inaceitável. E, no entanto, faz sentido, do ponto de vista geológico, introduzir o humano como elemento definidor da sucessão das épocas da natureza: os vestígios estão aí, nas camadas do solo, para que o futuro possa lê-los ou se preferir ignorá-los. Não é porque foram produzidos por uma atividade intencional que eles têm um sentido. A denominação Antropoceno, e outras correlatas, é uma tentativa de produzir tal sentido no tempo atual, de torná-lo uma marca biológica da espécie, evitando sua extinção e a das outras que vão se extinguindo à mercê da sua atividade. Paradoxalmente, portanto, os pontos de vista geológico e biológico autorizam uma nova espécie de antropocentrismo, deslocado, porém, da perspectiva onisciente de outrora, e reduzido a um imperativo fisiológico da espécie.

Pode ser útil retomar, a propósito, e à guisa de conclusão, o ensinamento de outro sábio europeu do século XIX, o fisiologista Claude Bernard. “Em todos os seres vivos”, escreve ele em 1878, “o meio interno, que é um produto do organismo, conserva as relações necessárias de troca com o meio externo; mas, à medida que o organismo se torna mais perfeito, *o meio orgânico se especifica*, e, de algum modo, se isola cada vez mais do meio ambiente”. Isolar-se, quer dizer: tornar-se independente, agir com desembaraço em condições potencialmente restritivas, integrar-se a elas numa combinação dinâmica. “A fixidez do meio interno”, acrescenta Claude Bernard, “é a condição da

vida livre e independente”: a fisiologia se impõe às divagações filosóficas e políticas, apropriando-se da ideia de liberdade. E limitando-a: “na vida dotada de constância, o ser vivo parece livre, e as manifestações vitais parecem produzidas e dirigidas por um princípio vital interno, liberado das condições físicas ou químicas externas”. Para haver independência, é preciso constância fisiológica, algo que não é facultado a seres vivos que não se sentem seguros de si mesmos no meio que habitam. Na era do Antropoceno, por efeito deliberado ou não da ação tecnológica humana, a liberdade fisiológica – que subjaz a toda outra – se tornou quase uma impossibilidade. Isso vale, evidentemente, não apenas para os humanos, mas também para todo ser vivo, dotado ou não de regulação térmica própria, e que agora se vê ameaçado em consequência da (por ora) incontestável supremacia da espécie humana sobre o planeta, a começar pelo domínio populacional em relação às suas rivais mais imediatas. Nas condições atuais, reconquistar a “vida livre e independente” não será fácil, pois, ao que tudo indica, isso exigiria a renúncia a outros tipos de liberdade - moral, política, econômica - dos quais os humanos não costumam abrir mão com facilidade. No lugar dessa liberdade abstrata, resquício da antiga teologia monoteísta, a liberdade fisiológica se põe como imperativo no domínio do corpo individual, perpassado e moldado pela história das espécies que compõem o material genético dos humanos, esses hominídeos híbridos, de origem obscura e destino incerto.

Escrevendo em 1973, falando na linguagem da época, Lévi-Strauss advertia seu leitor para “a realidade do não ser, cuja intuição acompanha inseparavelmente a realidade do ser, já que cabe ao homem viver e lutar, pensar e crer, principalmente conservar a coragem, sem que jamais o abandone a certeza adversa de que ele não esteve outrora presente na terra e não estará aqui para sempre”. Seria o caso de pensar, a partir da ética que se insinua nessas linhas, que a instauração científica da era do Antropoceno exigiria uma revolução equivalente à que abalou o mundo em 1789, justamente quando a História Natural entrou em uma nova era? Os dois eventos, sugere Rancière, estão intimamente ligados. De um lado, a reivindicação por uma igualdade radical, que permanece no horizonte das mais variadas práticas políticas e sociais; de outro, a nivelação efetiva do que não tem voz nem emite som à potência de linguagem. Desbancando as prerrogativas do discurso falado,

a revolução naturalista contribui para demolir as hierarquias que governam o modo de pensar de um “antigo regime” que, longe de ser apenas francês, vigora por toda parte, nas mais diferentes épocas – sempre que um grupo arroga para si, em detrimento de outros, o direito de impor seus próprios valores a título de verdade. É de um embate como esse, se não me engano, que se trata na reivindicação de um direito de cidadania conceitual para a expressão “Antropoceno”. Em meio a essas questões, parece certo que evitar as extinções catastróficas é também um modo de recuperar as condições para que extinções renovadoras possam acontecer, ao longo do imensurável tempo geológico, renovando as formas de vida no planeta e garantindo a silenciosa continuidade da história da natureza.

P. S. O texto desta aula já se encontrava redigido e fora inclusive submetido à apreciação prévia de um dos colegas quando deparei, no jornal Folha de São Paulo (dia 6 de agosto de 2021, à página B6), com uma notícia intitulada: “Cientistas descobrem novo dinossauro carnívoro brasileiro”. Ao ler a matéria, de autoria da jornalista Ana Bottallo, fiquei sabendo que uma equipe de pesquisadores do Museu Nacional e de outras instituições universitárias brasileiras realizara a identificação, cientificamente reconhecida (pela revista *Papers in Paleontology*), de uma nova espécie de Raptor (*Ypupiara lapoi*), que há cerca de 70 milhões de anos viveu no que hoje são terras brasileiras. O feito da identificação se deu a partir de uma ossada fóssil colhida há cerca de 80 anos e que permanecera sem identificação – um pouco como os mamutes que tiveram de esperar por Cuvier para receber seu atestado de pertença histórica à sucessão das espécies. Com esta diferença: enquanto o anatomista francês procedera a partir do exame de múltiplas ossadas que lhe haviam sido enviadas diretamente ou em desenho de diferentes partes da Europa, os brasileiros trabalharam a partir de um único grupo de esqueletos que *não existe mais*, pois foi destruído, durante a etapa final de sistematização dos dados da pesquisa, pelo infame incêndio que em 2018 consumiu as instalações do Museu Nacional na Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro. Quer dizer, os fósseis de um animal extinto foram, por seu turno, extinguidos pela catástrofe que pôs abaixo o Museu. Essa constatação desconcertante pode servir como uma cifra, dentre tantas outras possíveis, para que a imaginação teórico-política venha a cogitar um futuro diferente daquele que se desenha em nosso sombrio presente.

Referências bibliográficas

1. Clássicos

BERNARD, C. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878). Préface de Georges Canguilhem. Paris: Vrin, 1966.

BUFFON. *Les époques de la nature* (1788). Édition critique de Jacques Roger. Paris: Éditions du Muséum de Paris, 1998.

BUFFON. *The Epochs of nature*. Translated and edited by Jan Zalasiewicz, Anne-Sophie Milon, and Mateusz Zalasiewicz. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

BUFFON. *Das épocas da natureza*. Tradução Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta e Ana Carolina Soliva. São Paulo: Editora da Unesp, 2020.

CUVIER, G. *Discours sur les révolutions de la surface du globe*. Paris: Dufour et D'Ocagne, 1825.

DARWIN, C. *A origem das espécies* (1859). Tradução Pedro Paulo Pimenta. 3ª edição. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

DIDEROT, D. Da interpretação da natureza e outros escritos (1753). Tradução Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras, 1990.

KANT, I. Des différents races humaines (1775). In: *Opuscules sur l'histoire*. Tradução S. Piobetta. Paris: Flammarion, 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas 4. O homem nu* (1971). Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaif, 2011.

LYELL, C. *The Principles of Geology* (1836). Edited with an introduction by James A. Secord. Londres: Penguin, 1997.

SMITH, W. *Strata. William Smith's Geographical Maps* (1815). Edited by Douglas Palmer with a foreword by Robert MacFarlane. Chicago: Oxford Museum of Natural History/University of Chicago Press, 2020.

2. Alguns estudos

BALAN, B. *L'Évolution des idées en géologie. Des cosmogonies à la physique du globe*. Paris: Vrin, 2011.

BROTTON, J. *Great Maps. The World's Masterpieces Explored and Explained*. Londres: Dorling Kindersley, 2015.

- ELLIS, E. C. *Anthropocene. A Very Short Introduction*. Oxford: University Press, 2018.
- FOUCAULT, M. Situação de Cuvier na história da biologia. In: *Ditos e escritos vol. 2*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- GODFREY-SMITH, P. *Darwinian populations and natural selection*. Oxford: University Press, 2009.
- GOULD, S. J. *Seta do tempo, ciclo do tempo*. Tradução de Carlos Alfonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- INGOLD, T. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2011.
- JACOB, F. *A lógica da vida. Uma história da hereditariedade* (1970). Tradução Ângela Loureiro de Souza. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- KOLBERT, E. *A sexta extinção. Uma história não-natural*. Tradução Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- PIMENTA, P. P. *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- RANCIÈRE, J. *O inconsciente estético*. Tradução Mônica Costa Neto. São Paulo: Editora 34, 2009.
- ROSSI, P. *Os sinais do tempo. História da terra e história das nações de Hooke a Vico*. Tradução Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- RUDWICK, M. *Bursting the Limits of Time. The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- STENGERS, I. *Cosmopolitiques*. Paris: Éditions de la Découverte, 2022.
- TAQUET, P. *Georges Cuvier. Anatomie d'un naturaliste*. Paris: Odile Jacob, 2019.

Nos rastros de ruínas e desertos: histórias humanas de paisagens e climas no longo século XIX

André S. Bailão¹

“Ó, Terra!” Ele exclamou, “que eu vi emergir tão bela das mãos do Criador! O que houve com seus montes risonhos, seus campos resplandecentes com flores, seus recantos verdejantes? Você não é nada mais do que uma ruína imensa (...)” (GRAINVILLE, 1805, p. 16).²

Em 1805, foi publicado em Paris um dos romances inaugurais do gênero literário conhecido como ficção especulativa ou científica sobre o futuro: *Le Dernier Homme* [O Último Homem]. Escrito pelo ex-seminarista francês Jean-Baptiste François Xavier Cousin de Grainville (1746-1805), o livro foi publicado postumamente com apoio de seu amigo e admirador, o famoso viajante e escritor romântico Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814), logo após o suicídio de Grainville (CLARKE, 2002). A obra é uma fabulação

1. Este capítulo foi escrito durante minha pesquisa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), sob orientação de Lília K. M. Schwarcz e Stelio Marras, sobre a História Natural, as paisagens tropicais e os climas no século XIX no Brasil. As questões do dessecamento, do arruinamento do mundo, das queimadas e dos desmatamentos foram muito importantes para os naturalistas selecionados para a pesquisa. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

2. Todas as traduções são de minha autoria, a não ser quando explicitamente indicado.

cristã, inspirada no poema épico inglês *Paradise Lost* [*Paraíso Perdido*] de 1667, entremeada com debates científicos daquele momento e, ao contrário da alvorada do tempo declamada por John Milton (1608-1674), o épico de Grainville trata do fim do mundo, tema que se tornou favorito das ficções especulativas desde então.

A obra se inicia com um viajante europeu moderno visitando uma caverna misteriosa, próxima das ruínas de Palmira no Império Otomano. Nas profundezas o explorador recebe uma revelação mística sobre o futuro (o sentido etimológico original de *apocalipse*), em que assiste à história do último casal, Omegarus [Omégare] e Syderia, no derradeiro momento da humanidade e do próprio planeta. Como não haveria ninguém para se lembrar do último homem, era o intuito do espírito celestial responsável pela revelação que ele fosse recordado e celebrado antes mesmo de nascer (GRAINVILLE, [1805] 2002, p. 4-5). Adão, condenado após o pecado original a permanecer nas portas do Inferno e observar o desfile eterno de sua prole amaldiçoada, é convocado a voltar para a Terra e encontrar o último casal. A felicidade do primeiro homem ao retornar ao mundo que havia visto surgir no início dos tempos logo decai num lamento pela situação presente que ele encontra. Ele percorria planícies e montanhas desmatadas, sem vida, como rocha nua. As árvores se desfaziam, cobertas de cinzas – e, como o livro deixa claro, não se tratava do inverno, quando a paisagem apresenta uma fertilidade potencial, mesmo que adormecida (p. 9). Dos montes aprazíveis e campos floridos, só restava uma grande terra devastada.

Adão encontra Omegarus, celebrado por seus contemporâneos como a promessa para um planeta estéril e uma humanidade infértil, e Syderia, uma brasileira, a última mulher que poderia conceber uma criança. Ao longo do romance, o primeiro homem ouve as histórias das viagens e aventuras que conduziram a esse encontro que deveria ser responsável pelo repovoamento do mundo. Porém, seguindo um pedido divino, Adão convence o casal a não terem filhos, contra os desejos de um gênio ctônico das profundezas, Ormus, que dependia da reprodução humana para continuar existindo. Syderia morre e é decretado, assim, o fim da humanidade e Omegarus vagueia solitário pelas terras desertas. De modo bastante distinto do *Livro da revelação* bíblico, repleto de som e fúria, o mundo na revelação de Grainville termina

esvaziado num triste, mas lento arruinamento – semelhante a narrativas contemporâneas sobre o fim do mundo e da humanidade como em *The Road* [A Estrada] do autor norte-americano Cormac McCarthy (cf. DANOWSKI; VIVEIROS de CASTRO, 2014, p. 61-64).

O livro teve um certo reconhecimento entre figuras literárias importantes do XIX e chegou a ser traduzido para o inglês logo após sua publicação original – mas sem menções ao autor original. Após Grainville, os motivos do “último casal” ou do “último homem” disseminaram-se e foram criativamente explorados em inúmeras pinturas, poesias e romances, incluindo um de mesmo título, escrito pela autora de *Frankenstein*, Mary Shelley (1797-1851), duas décadas depois, *The Last Man* (1824) – que também se inicia com uma visão do futuro numa caverna misteriosa no Mediterrâneo, mas situa a causa do fim da humanidade numa pandemia global.

Com Grainville, temos a reelaboração da escatologia bíblica e dos mitos medievais da terra devastada,³ incorporando discussões científicas a respeito do arruinamento do mundo (cf. GRAINVILLE, [1805] 2002, p. 27-37). A última época seria vítima do que o autor chamou de um destino comum da humanidade e do planeta, em que a Terra decairá lentamente e o Sol perderá seu brilho, congelando as zonas temperadas – inspirado em hipóteses geológicas setecentistas, como aquelas do naturalista francês conde de Buffon (1707-1788). Além das causas extra-humanas, lemos um mundo transformado em deserto pelas próprias pessoas, que exauriram as terras de sua fertilidade original, chegando até mesmo a revolver os leitos dos rios e oceanos com grandes máquinas. Nos diálogos entre personagens, ouvimos teorias contemporâneas, como as do economista inglês Thomas Malthus (1766-1834) sobre a incapacidade das terras de sustentarem um aumento vertiginoso da população, e lemos a criação de grandes obras de geoengenharia para solucionar sem sucesso a crise – que se tornaram frequentes em romances de ficção científica posteriores, como de Júlio Verne, e em projetos mirabolantes do século XXI para solucionar a atual catástrofe climática.

3. Ver Sterzi (2009, 2014) para o tema da terra devastada ou país gasto na literatura e poesia na Idade Média e na Modernidade.

Na escatologia religiosa-científica de Grainville, os futuros desertos dominados pela fome não seriam, portanto, apenas frutos de uma punição divina, como aquela paisagem empoeirada e repleta de espinhos e ervas-daninhas encontrada por Adão e Eva após a expulsão do Paraíso, mas eram também decorrentes das atividades humanas, como a agricultura, a mineração e a superpopulação. Alguns textos da Antiguidade, como a *Epopéia de Gilgámesh*, *Crítias* de Platão e as *Metamorfoses* de Ovídio (I, 89-162), já comentavam de diferentes formas um passado edênico fértil decaído num presente devastado (GLACKEN, 1967). Mas as ruínas e os desertos, como decorrências históricas imprevistas da presença humana no planeta, ganham um novo ímpeto imaginativo com a geração romântica na virada dos séculos XVIII e XIX e passam a povoar obras científicas, filosóficas, literárias e artísticas (TYNAN, 2020). Naquele período, a própria atividade de caminhar em meio às ruínas tornou-se propícia para uma série de fabulações filosóficas e naturalistas sobre o passado, o presente e o futuro. Para Robert Macfarlane, escritor e professor de estudos literários na Universidade de Cambridge:

Ecologicamente falando, as ruínas oferecem nichos para espécies: sua combinação de abrigo e exposição, e suas texturas materiais quebradas fornecem pontos de apoio ideais para ervas e flores selvagens. Culturalmente falando, as ruínas também oferecem nichos para narrativas: suas estruturas quebradiças, e suas alusões ressoantes a passados colapsados e futuros sonhados fornecem pontos de apoio ideais para escritores e artistas, que por séculos foram atraídos às ruínas como lugares peculiarmente geradores de histórias e tropos (MACFARLANE, 2014, p. 126-127).

O que Macfarlane batizou de “ruinismo” foi uma tradição nas artes, na literatura, na história e arqueologia e também na filosofia política que passou por um momento bastante ativo a partir do Romantismo. Segundo a pesquisadora argentina Natalia Brizuela, as ruínas se mostravam atraentes à geração romântica por indicarem uma constante batalha entre a natureza e a cultura, em que as forças naturais impedem ou derrotam as tentativas humanas de domá-la: “através das ruínas, a natureza aparece como uma fera selvagem, interrompendo e dilacerando a produção da cultura”; “as

ruínas não são apenas o resto de alguma coisa, mas um dos emblemas da modernidade” (BRIZUELA, 2012, p. 154).

O sociólogo alemão Georg Simmel já havia notado o equilíbrio tenso entre construções humanas e as forças naturais como o motivo da atração das ruínas entre artistas, escritores e filósofos (SIMMEL, [1911] 1998). Diferente de uma pintura arruinada, que perde seu valor estético com o decaimento, as ruínas ganham novos sentidos a partir da irrupção de elementos naturais em meio aos desígnios humanos. Trágicas, ao indicarem a inevitabilidade do fim de todas as coisas, um *memento mori* material, o significado e o valor das ruínas situam-se a meio caminho entre a história humana e os fenômenos naturais. Criadas pelas pessoas, elas tornam-se parte da paisagem em constante transformação, sob efeito da ressurgência natural em meio aos escombros, através da ação das plantas, da chuva e do vento, assemelhando-se cada vez mais às rochas e às montanhas.

Porém, além dos sentimentos de nostalgia apontados por Simmel, as ruínas tornaram-se não apenas objetos da imaginação de um passado perdido, mas também permitiram fabulações de um tempo vindouro inevitável. Para a geração romântica, elas se tornaram diagnósticas, sinais de alerta de fantasias futuroológicas e de ansiedades antecipatórias sobre a devastação em larga escala do planeta pela humanidade e sobre o próprio fim do mundo (MACFARLANE, 2014, p. 130).

Além das ruínas arquitetônicas, naquele período houve esforços paralelos e independentes nas ciências, na História e nas artes no Ocidente de compreender o arruinamento das paisagens, isto é, a degradação ambiental histórica. Muitas das primeiras pesquisas e escritos que hoje chamaríamos de ambientais perceberam as íntimas relações entre o colonialismo e as práticas extrativistas, como *plantations* escravistas e a mineração, e os processos de desmatamento, de erosão, de perda de fertilidade do solo e de esgotamento de fontes hídricas. De acordo com historiadores como Richard Grove (1995) e José Augusto Pádua (2004), ao longo dos séculos XVIII e XIX foram feitas as primeiras críticas ambientais, num processo intimamente relacionado ao imperialismo ocidental: a expansão colonial havia agido de maneira devastadora em territórios ao redor do mundo e parte das elites coloniais passaram a documentar suas consequências. E, como escreveu Diana Davis

(2016), as terras áridas e os desertos pareciam propícios para essas narrativas de arruinamento do mundo, como se essas paisagens fossem enormes vestígios das ações humanas imprudentes ao longo do tempo – como veremos ao longo deste capítulo.

O intuito deste capítulo é trazer à tona fragmentos históricos da “mito-anthropologia” de nossa cultura contemporânea e ocidental, seguindo os passos de Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014, p. 107). O final do século XVIII e o século XIX testemunharam uma profícua elaboração literária, científica e política sobre os desertos e as ruínas como terras devastadas, oriundas das atividades humanas. Para muitos naturalistas, filósofos, escritores e gestores coloniais, a humanidade parecia ter se tornado uma força em escala planetária, antecipando e abrindo caminho para o atual debate acerca do Antropoceno.

Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro refletiram sobre ideias, textos, romances, filmes, produções artísticas – mitos, enfim – do Antropoceno, numa “tentativa de levar a sério os discursos atuais sobre o “fim do mundo,” tomando-os como experiências de pensamento acerca da virada da aventura antropológica ocidental para o declínio, isto é, como tentativas de invenção, não necessariamente deliberadas, de uma mitologia adequada ao presente” (2014, p. 17). Os autores se propuseram a organizar as diferentes variantes cosmotópicas dessas experiências ocidentais e analisaram como certas narrativas elaboram e orientam o tempo e o espaço, as composições de gentes humanas e não humanas do fim do mundo, assim como o antes e o depois do fim. Busco, desse modo, expor uma arqueologia do Antropoceno não apenas como a era geológica em que os seres humanos se tornaram fatores naturais, mas também a da criação de uma Terra devastada pela imprudência humana. Apresento uma breve história das ciências e artes que fabularam sobre as conjunções entre as culturas humanas, as paisagens e os climas e seu arruinamento no passado, no presente e no futuro.⁴

4. Agradeço aos comentários inspiradores de Joana Cabral de Oliveira, que chamou minha atenção ao fato de que eu fazia uma leitura da história do Antropoceno como um mito ocidental.

No final do século XIX, o conde de Buffon, diretor do Jardim das Plantas de Paris, escreveu uma fabulação geológica chamada de *As épocas da natureza* (1780). Para sua história profunda das origens e do desenvolvimento do mundo, conforme apresentada por Pedro Paulo Pimenta nesta coletânea, o planeta havia se resfriado, ao longo de diferentes épocas, de um estado original de rocha quente rumo a um futuro frio e morto no fim dos tempos. Na última parte do livro, a respeito do que ele chamou de sétima e derradeira época, o naturalista tratou da possibilidade de a humanidade se tornar uma força entre os fatores naturais (geológicos, climáticos, químicas, etc.). Ao alterarem a superfície terrestre, os seres humanos poderiam modificar o clima e talvez retardar o inevitável resfriamento do globo terrestre (BUFFON, [1780] 1854, p. 587-589, p. 659). E em suas palavras, isso não apenas era uma possibilidade, mas já havia sido feito de maneira localizada em diferentes regiões do mundo.

Leitor de relatos de viajantes e de naturalistas britânicos que escreveram sobre circulação atmosférica e fisiologia botânica, Buffon discutiu como os extensos desmatamentos tinham a capacidade de alterar o clima, ao expor o solo das antigas florestas à radiação solar e expulsar a umidade acumulada sob o dossel florestal. Como exemplos para sua discussão, o naturalista citou relatos da colônia britânica da Pensilvânia e da colônia francesa de Caiena, na atual Guiana Francesa, assim como medições meteorológicas instrumentais feitas em Paris que já indicavam a formação do que hoje chamamos de “ilha de calor” na aglomeração urbana em relação ao entorno rural.

Apesar de Buffon não elaborar longamente a respeito, sua interpretação não estava isolada dos debates daquele momento. Inúmeros viajantes, naturalistas, funcionários estatais e administradores coloniais escreviam sobre as possíveis consequências dos rápidos e extensos desmatamentos causados pela colonização desde o século XV, mas mais frequentemente entre o final do século XVIII até o final do XIX (COEN, 2018; DAVIS, 2016; FLEMING, 1998; GLACKEN, 1967; GROVE, 1995; PÁDUA, 2004; PYNE, 1997). Em ilhas como as Canárias, Madeira, Açores e Santa Helena, e nas colônias americanas, muitos observavam como a produção de cana-de-açúcar, algodão e a pecuária praticada pelos colonizadores europeus afetavam os solos, os cursos d’água e os mananciais e possivelmente até mesmo os

climas. Conforme as plantações escravistas avançavam violentamente sobre a paisagem, os rios e fontes secavam, os solos eram lavados e erodidos, deixando para trás terras inférteis e pedregosas, pondo em risco a própria continuidade das colônias e entrepostos marítimos.

Esse foi o caso do naturalista britânico Edmond Halley (1656-1742), conhecido por desenvolver um modelo de ciclo hidrológico sobre a circulação da umidade dos oceanos, que se condensa no encontro com montanhas e morros litorâneos. Após um período no entreposto da Companhia Britânica das Índias Orientais na ilha de Santa Helena, no oceano Atlântico, Halley escreveu como esse ciclo atmosférico e oceânico poderia estar sendo perturbado pela destruição das florestas nativas e queimadas excessivas, observando que a ilha enfrentava secas, erosão, esgotamento de fontes hídricas.⁵ Como demonstrou o historiador Richard Grove (1995), o modelo do chamado dessecaçãoismo, que ligava os desmatamentos à devastação das paisagens e climas, além das observações em campo nas fronteiras coloniais, também foi baseado em experimentos de agronomia e fisiologia botânica, como aqueles dos britânicos John Woodward (1665-1728) e Stephen Hales (1677-1761). Com uso de instrumentos e medições em laboratórios, naturalistas chegavam à conclusão que as taxas de transpiração das plantas eram bastante elevadas, o que os faziam se perguntar sobre as possíveis conexões entre extensas florestas e a umidade atmosférica – e consequentemente entre o desmatamento e as secas. Woodward chegou a se corresponder diretamente com colonizadores na América do Norte e na Irlanda sobre a remoção das florestas praticadas pelos ingleses, para saber suas impressões sobre o clima local e suas possíveis transformações.

Segundo o historiador da climatologia James Fleming (1998, p. 21-32), indagações filosóficas sobre as relações entre os climas e as sociedades mobilizaram uma geração de escritores e políticos do final do século XVIII

5. Essa foi uma interpretação que circulava desde o final do século XV, com a recuperação e tradução para o latim e italiano de textos sobre as plantas e vegetações da Antiguidade, como do aluno de Aristóteles, Teofrasto (GLACKEN, 1967, P. 129-130; HUGHES, 1985, p. 302-304), que escreveu sobre os efeitos de desmatamentos sobre o clima local de certos vales e montanhas. Outros comentários ao longo da expansão colonial europeia, inclusive de Colombo, levantaram o problema de as ilhas atlânticas estarem secando após a substituição das florestas nativas pelas plantações de cana-de-açúcar (GROVE, 1995, p. 6).

nas colônias britânicas na América. Para os europeus, os invernos muito frios e uma umidade excessiva caracterizavam a América do Norte, cuja culpa estava, para eles, na presença de grandes florestas e na suposta falta de cultivos dos povos indígenas, num silenciamento de sua densa ocupação histórica na região. Muitos nomes da geração da Guerra de Independência dos Estados Unidos patrioticamente defenderam a influência que sua sociedade estaria exercendo sobre a paisagem e o clima, após a drenagem de áreas alagadas, a derrubada de florestas e disseminação de pastagens e cultivos de trigo e milho. Entre os inúmeros autores que deram corpo a essas ideias, Hugh Williamson (1735-1819), escritor e naturalista abolicionista, um dos citados por Buffon, escreveu nos anos 1770 como as terras desmatadas absorviam mais a luz e o calor do sol do que as florestas sombreadas – opinião também defendida pelo fazendeiro escravista e futuro presidente, Thomas Jefferson (1743-1826).

Do outro lado do Atlântico, além dos relatos das fronteiras coloniais, Buffon e outros filósofos e naturalistas recuperaram textos e relatos da Antiguidade e Idade Média para afirmar que a disseminação da agricultura, a construção de canais, os desmatamentos e a drenagem de áreas alagadas haviam possivelmente moderado o frio no continente europeu ao longo dos milênios (FLEMING, 1998, cap. 1-2) – o que parecia estar ocorrendo num ritmo acelerado na Virgínia e na Pensilvânia.

Nas zonas temperadas da Europa e dos Estados Unidos, a interpretação corrente era que os desmatamentos poderiam ser benéficos para moderar o clima frio e úmido. Já nas terras mediterrâneas e de clima mais quente, a opinião era inversa e havia uma ansiedade entre os colonizadores de que a remoção das florestas e as queimadas pudessem estar degradando as terras, transformando-as em desertos (GROVE, 1995, p. 194-223). Segundo Grove e Stephen Pyne (1997), as primeiras legislações que hoje chamaríamos de ambientais surgiram justamente nesses locais, muito antes de serem aplicadas na Europa e nos Estados Unidos, como na Ilha de França (atual Maurício) no oceano Índico, graças ao botânico e intendente francês Pierre Poivre (1719-1786); na ilha de São Vicente no Caribe; e na já mencionada ilha de Santa Helena. Essas medidas conservacionistas visavam proibir as queimadas,

proteger as florestas e estimular o plantio de árvores de modo a impedir a erosão, as voçorocas, a perda de fertilidade do solo e até mesmo buscavam atrair chuvas. Seu propósito, contudo, não era a defesa das vegetações nativas, como no conservacionismo contemporâneo, mas garantir a sobrevivência a longo prazo das próprias plantações e das colônias.

As ilhas degradadas pelo colonialismo tornaram-se exemplos de alerta para outras regiões. Muitas das medidas de conservação florestal adotadas nesses locais se difundiram no início do século XIX e regulamentos similares de conservação ou recuperação das matas foram aplicados nas metrópoles e em outras colônias. Ao longo do século, circulavam inúmeros relatos e observações dos efeitos das queimadas e derrubadas das florestas nos Alpes, na península Ibérica, na Índia, na América do Sul, no sul da África e no Mediterrâneo, no que o historiador do fogo Stephen Pyne (1997, p. 92-93) chamou de o “paradigma decadentista” (*declensionist paradigm*). Estava em jogo a ideia de uma harmonia entre as vegetações, os climas e os ciclos hidrológicos e atmosféricos, harmonia esta perturbada pelas atividades humanas, especialmente pelo uso do fogo. Ao longo do século XIX, o Mediterrâneo em especial tornou-se um dos principais exemplos históricos para a elaboração de discursos, ciências e políticas do dessecamento.

O engenheiro agrônomo francês François-Antoine Rauch (1762-1837) foi um dos principais responsáveis por disseminar a hipótese da “harmonia hidro-vegetal e meteorológica” e alertar para o risco de as paisagens históricas do Mediterrâneo serem um exemplo nefasto que poderia se repetir no mundo todo, caso as sociedades não fizessem nada para modificar as práticas agrícolas. Trabalhando no sul da França na época da Revolução, Rauch observava com nervosismo a venda de florestas reais para aumentar os cofres públicos e as práticas de pastores e agricultores de queimarem bosques e campos para novos plantios ou pastagens para seus rebanhos. A partir da hipótese do entrelaçamento entre paisagens e climas, em que as florestas atraíam nuvens e chuvas e bombeavam a umidade de volta para a atmosfera, além de assegurarem a permanência dos cursos e fontes hídricas e regularem as temperaturas, ele se posicionou fortemente contra as queimadas e desmatamentos. Eles estariam mutilando a harmonia da natureza e, para

remediar, defendeu o plantio de novas árvores e a proteção dos bosques que ainda restavam (RAUCH, 1802, 1818).

Como um naturalista “cidadão”, enviou exemplares de seus livros para representantes de governos de toda a Europa, inclusive de Portugal, buscando chamar atenção para o problema. Sua maior preocupação era de que as terras desmatadas repetissem o que havia ocorrido na Mesopotâmia, Egito, Pérsia ou Líbia, se transformando em amplos desertos – analogia que foi usada também para Portugal e o Brasil pelo seu contemporâneo, José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) (1815, p. 10-11; cf. PÁDUA, 2004). O norte da África e o Oriente Médio tornavam-se, entre escritores e naturalistas, interessantes exemplos para pensar na história da humanidade e do mundo, no mesmo momento em que viagens filosóficas, naturalistas e incursões coloniais das potências militares europeias renovavam o interesse ocidental nessas regiões (DAVIS, 2016).

Uma interpretação sobre a história do Mediterrâneo e do Oriente foi formulada à luz da teoria dessecação, no que Pyne (1997) definiu como um encontro tenso entre diferentes práticas agrícolas, de regimes de fogo e de gestão da terra. Engenheiros, naturalistas, agrônomos e administradores públicos das terras úmidas do norte da Europa encontravam a bacia do Mediterrâneo, com uma estação seca mais longa, ciclos longos de baixa precipitação e uma vegetação adaptada ao fogo, onde as queimadas foram historicamente utilizadas pelos habitantes de diferentes culturas e línguas para a agricultura e a pecuária. Inúmeras questões filosóficas e empíricas mobilizaram gerações de autores naquele momento: por que os chamados antigos “celeiros de Roma”, expressão que remonta à época de Cícero e Plínio, as províncias do norte da África produtoras de grãos do Império Romano, haviam perdido seu antigo estado de riqueza e fertilidade? Como ler as fontes textuais antigas, que indicavam a presença de florestas, plantações e uma rica fauna, e comparar com as paisagens áridas no período moderno? Como compreender a presença de ruínas majestosas em meio a desertos? Os desertos eram naturais ou frutos da presença humana? Ou haviam se expandido historicamente por conta das queimadas praticadas por seus habitantes?

Para Stephen Pyne, o Mediterrâneo, como tantas outras terras ao redor do planeta, é um mosaico de paisagens em que é impossível distinguir a história natural da social, onde há milhares de anos humanos pirófitos, que carregam o fogo, encontraram-se com plantas pirófilas, que dependem do fogo para brotar (1997, p. 83). As paisagens áridas também compõem esse mosaico, se expandindo e se retraindo de maneira pendular, devido aos longos ciclos de transformações climáticas. Como afirmou Fernand Braudel, o “deserto também é uma das faces do Mediterrâneo” ([1946, 1979] 2016, p. 76), bacia localizada entre as massas de ar úmido do oceano Atlântico e aquelas secas e quentes dos desertos do Saara, da Síria e da Arábia. Mas até meados do século XVIII, os desertos e suas origens não tinham muito destaque em debates na Europa. Para citar um exemplo, no verbete sobre a Líbia na *Encyclopédie* de Diderot e d’Alambert (1795, “Libye”), é mencionado apenas o fato de a região ter sido antigamente um dos celeiros da Itália, sem explicações para seu estado atual. Já no verbete sobre as revoluções naturais (“*Terre, révolutions de la*”) no 16º volume, a Líbia é mencionada para exemplificar situações em que ventos carregados de areias e detritos vulcânicos seriam capazes de transformação uma região fértil num deserto árido, mas sem menções à suposta causa humana da aridez (HOLBACH, 1765).

No final do século um autor destaca-se por seus escritos sobre as ruínas no Oriente como analogia para a humanidade. Constantine Francis Chassebœuf, conde de Volney (1757-1820) escreveu um famoso ensaio filosófico em 1791 após sua viagem pelo Império Otomano na década anterior, *As Ruínas, ou meditações sobre as revoluções dos impérios*. O viajante francês dedicou parte de sua visita às monumentais ruínas de Palmira, antigo entreposto comercial entre o Mediterrâneo e a Ásia Central, para fabular sobre o destino de todas as sociedades. O que a existência de uma rica cidade antiga em meio ao deserto significava para a humanidade?

Segundo o crítico literário Aidan Tynan (2020), a figura do deserto sempre foi ambígua e complexa, frequentemente utilizada na religião, filosofia, artes, literatura e ciências para pensar as crises do sujeito, das civilizações e ecológicas. Até o século XIX, possuía um sentido mais próximo ao de abandono e falta de povoamento do que propriamente de paisagens arenosas e áridas. No Novo Testamento e em textos clássicos, a palavra grega *eremos*

significava um lugar ermo, abandonado, sem cultivo ou sem habitantes – traduzida para a latina *desertum* pela tradição cristã. Na Idade Média, assumiu o papel de um espaço afastado, como cavernas, ilhas e florestas, oposto ao mundo urbano, para religiosos escaparem dos males sociais, para meditação, provação ou cura (LE GOFF, 1985). O sentido elaborado por Volney possuía ainda uma outra associação: as vastidões (*vastus*) e as imensidões vazias – de origem etimológica comum com os termos *Wüste*, deserto em alemão, e *waste* e *wasteland* em inglês, lugares que haviam sido *devastados*.

Imaginação orientalista, curiosidade historiográfica e uma certa dose de ansiedade civilizacional se entrelaçam no texto de Volney, que se tornou clássico para a geração romântica naquele momento – inclusive no Brasil. O autor narra um desfile de inúmeros povos, dos sumérios na Antiguidade aos otomanos no período moderno, que o autor imagina numa montagem acelerada ocupando Palmira um após o outro para em seguida desaparecerem. Típico da literatura de viagens, o deslocamento espacial é acompanhado por um deslocamento temporal de ordem especulativa (HARTOG, 2013). Volney caminha pelas ruínas e imagina a própria história do mundo, e o deserto encapsula a passagem do tempo. Onde ele via os indícios de império antigo, agora só restavam a solidão e a pobreza, com palácios e templos servindo de tocas para chacais e répteis – silenciando e esvaziando das inúmeras caravanas, guias e pastores locais que o conduzem até ali. Para o escritor, a causa do deserto e das ruínas estava nas invasões, no despotismo político e nas guerras sucessivas ao longo de séculos dos habitantes que haviam deixado de cultivar a região como os antigos.⁶

6. Figuras de cidades arruinadas cercadas de terras inóspitas aparecem naquele momento na obra do historiador inglês Edward Gibbon (1783, p. 20) e do filósofo alemão Johann Gottfried von Herder ([1774], 1800, p. 413). Em sua *História do declínio e queda do Império Romano*, Gibbon não oferece explicações para o motivo de as terras em volta de Cartago terem se tornado menos propícias para a agricultura no período moderno, mas duvidava que os invasores germânicos houvessem destruído a produção agrícola das terras em que buscavam se estabelecer. Já Herder, contrário a seus contemporâneos, afirma que foram os próprios romanos os responsáveis pelo arruinamento do norte da África, exaurindo as terras e roubando os grãos para abastecer o restante do Império. Em ambos os autores há uma interpretação orientalista, já que imaginavam uma região habitada pelos árabes e berberes como uma terra abandonada ou vazia.

O sonho acordado de Volney sobre o passado do mundo, andando pelos vestígios antigos, logo se transforma numa visão do futuro, em que ele imagina os rios Sena e Tâmesa e o golfo de Zuiderzee – onde estão localizadas Paris, Londres e Amsterdã – visitados por um viajante que, sentado em suas ruínas silenciosas, chora solitário pela memória de sua antiga grandeza (VOLNEY, 1791, cap. 2). O passado oriental serve assim, para o viajante europeu, como uma história exemplar de um perigo político e social – e todas as civilizações estavam fadadas à mesma lei da ruína. Não é acidental, portanto, que um dos romances inaugurais da ficção especulativa, *Le Dernier Homme* de Grainville, inicia a história justamente com uma visita a Palmira. Para os europeus, o futuro distópico de um planeta transformado pelos humanos num grande deserto era possível de ser imaginado a partir de uma viagem oriental – e orientalista, nos termos de Said (1978, 1995] 2007).⁷ E essa imagética foi um verdadeiro tropo para outras obras de ficção, poemas, romances, filmes, pinturas e ilustrações a partir de então.⁸

Na década seguinte à distopia de Grainville, dois sonetos foram escritos com o mesmo título, *Ozymandias*, o nome grego para o faraó Ramsés II, e que ajudaram a consolidar esse tipo de imaginação ocidental. Publicados após uma competição entre dois amigos, Percy Shelley (1792-1822), marido de Mary Shelley, e Horace Smith (1779-1849), ambos partem da figura de uma

7. Essa é uma atitude orientalista, conforme exposta por Edward Said (1978, 1995] 2007). O autor analisa discursos textuais, mas também podemos ver a elaboração do orientalismo nas imagens do período, como as gravuras produzidas após a invasão napoleônica do Egito no álbum *Description de l'Égypte* (JOMARD (ed.), 1809-1828), em que uma série de ruínas antigas são apresentadas como soterradas pela areia, mas agora desenterradas e estudadas com detalhes pelos franceses, enquanto os árabes são mostrados sempre sentados, fumando, deitados, de costas para o que elas tinham a oferecer: como ícones opostos de progresso e decadência. O álbum encontra-se em domínio público e pode ser visualizado integralmente em inúmeras bibliotecas digitais, como a da Universidade de Heidelberg.

8. A desertificação torna-se um dos mais frequentes motivos da ficção científica, como nos romances *The Burning World* de 1964 do escritor britânico J. G. Ballard (republicado como *The Drought* em 1965); na série de filmes australianos *Mad Max* (1979, 1981, 1985 e 2015), de George Miller e Byron Kennedy; e no filme norte-americano *Interstellar* (2014), dos irmãos Jonathan e Christopher Nolan. Para criar a imagem de uma Terra moribunda, abatida pela desertificação, a produção de *Interstellar* se valeu de fotografias, filmagens e entrevistas documentais sobre o *Dust Bowl* nos anos 1930, uma série de tempestades de poeira nas pradarias nos Estados Unidos, que ocorreram em meio às variações climáticas, mas também após décadas de intensa exploração agrícola pelos colonizadores brancos (para um comentário sobre esses eventos ambientais, ver CRONON, 1992).

estátua grandiosa construída no ápice de um império, mas hoje destroçada e solitária num deserto.

In Egypt's sandy silence, all alone,
Stands a gigantic Leg, which far off throws
The only shadow that the Desert know: —
“I am great OZYMANDIAS,” saith the stone,
“The King of Kings; this might City shows
The wonders of my hand.” — The City's gone, —
Naught but the Leg remaining to disclose
The site of this forgotten Babylon.

We wonder, —and some Hunter may express
Wonder like ours, when thro' the wilderness
Where London stood, holding the Wolf in chase,
He meets some fragment huge, and stops to guess
What powerful but unrecorded race
Once dwelt in that annihilated place (SMITH, 1818).⁹

O soneto de Smith repete a figura de Volney de um futuro viajante numa Europa em ruínas. Saindo dos desertos no Oriente, o texto termina numa Londres futura, mas esvaziada. A ansiedade com as ruínas durante o período de expansão do capitalismo e imperialismo britânico eram tamanhas que datam desse período uma série de poemas, pinturas e ilustrações imaginando a capital destroçada, com seus prédios tomados pela vegetação, e figuras de viajantes solitários vagando pelas ruas devastadas, num misto de voyeurismo e nostalgia por um passado agrícola em meio à expansão industrial e urbana (cf. MACFARLANE, 2014).

9. “No silêncio arenoso do Egito, solitária / Encontra-se uma perna gigantesca, que lança distante / A única sombra que o deserto conhece:– / “Eu sou o grande Ozimândias,” dizia a pedra, / “O Rei dos Reis; e esta poderosa cidade mostra / Os encantos feitos pela minha mão” – A Cidade se foi,– / Nada além da perna restou para revelar / O local dessa Babilônia esquecida. / Nós nos surpreendemos,–e algum caçador poderá / Como nós também se surpreender, quando pela selva / Perseguindo o lobo, onde Londres esteve, / Ele encontrar algum gigantesco fragmento e parar para imaginar / Qual raça poderosa, mas esquecida / Um dia habitou esse lugar aniquilado.” Poema em domínio público.

Desse modo, as ruínas e desertos deixavam de ser apenas uma curiosidade para viajantes e leitores e passam a servir de história exemplar. E a imagem de uma estátua enterrada na areia como ícone de uma antiga civilização e sinal de sua queda graças aos descuidos de seus próprios habitantes foi reelaborada inúmeras vezes. Avançando um século e meio, temos a famosa sequência final do filme norte-americano *Planet of the Apes* [*Planeta dos Macacos*] (1968), escrito por Michael Wilson e Rod Serling e adaptado de um romance homônimo francês, e dirigido por Franklin J. Schaffner. O personagem interpretado pelo ator Charlton Heston chora ao ver a Estátua da Liberdade soterrada, fazendo as vezes da esfinge egípcia das ilustrações e poemas oitocentistas europeus. Ele grita e amaldiçoa a humanidade, cujas ações imprudentes teriam sido responsáveis por seu próprio fim – o que ressoava com a enorme tensão no momento de lançamento do filme pelo risco de uma guerra nuclear com um potencial catastrófico global entre os Estados Unidos e a União Soviética.

Algumas décadas depois, é interessante notar uma mudança de imaginações ambientais entre o filme *Blade Runner* de 1982, dirigido por Ridley Scott, adaptado por Hampton Fancher e David Peoples de um romance de Philip K. Dick, e sua continuação recente de 2017, *Blade Runner 2049*, dirigida por Denis Villeneuve. Enquanto no primeiro Los Angeles do futuro aparece constantemente abatida por uma chuva incessante e uma névoa poluída, no filme recente, lançado em meio às secas históricas, à desertificação e às grandes queimadas que vêm abatendo anualmente o Oeste dos Estados Unidos, vemos também uma sequência em Las Vegas totalmente tomada pelo deserto, com mãos e faces de enormes estátuas soterradas na areia, rememorando Volney e os sonetos de Shelley e Smith.

O avanço da colonização europeia pelo norte da África, com a invasão francesa e a conquista da Argélia a partir de 1830, que perdurou até as guerras de independência nos anos 1960, resultou na organização tecnocrata e na entrada do aparato científico ocidental na região, o que estimulou ainda mais o discurso dessecação e o paradigma decadentista para o Oriente. Esse empreendimento imperial violento se tornou referência para uma

geração de escritores, cientistas e políticos na Europa, nos Estados Unidos e também no Brasil.

Ao longo da ocupação colonial, houve a recuperação de fontes antigas sobre a região e de dados romanos sobre produção e exportação agrícola e impostos; a tradução de textos geográficos e naturalistas romanos e árabes, como do filósofo Ibn Khaldun (1332-1406); o estudo minucioso das ruínas púnicas e romanas, incluindo vestígios de cidades e vilas, fazendas, estradas, aquedutos, cisternas, poços, prensas de azeite (SHAW, 1981; DAVIS, 2004, 2016). Naturalistas, arqueólogos, historiadores, geógrafos e cartógrafos buscavam indícios da antiga fertilidade e umidade da região, como fósseis de animais marinhos e de vegetação, presença de árvores isoladas indicando remanescentes de florestas e a existência de rios efêmeros e sinais de erosão. Elaborava-se, assim, uma história ambiental de uma paisagem antigamente fértil, cultivada e povoada, mas atualmente decadente e degenerada pela ocupação árabe e pelo uso de queimadas para criação de pastagens para os rebanhos (cf. PÉRIER, 1847, p. 29-30).¹⁰

O código florestal francês, criado para as experiências em regiões úmidas no norte da França, com precipitações regulares, foi aplicado *ipsis litteris* nas regiões semiáridas e áridas magrebínas, com solo arenoso, regime de poucas chuvas e periodicidade errática, e uma vegetação adaptada às secas e ao fogo (PYNE, 1997, p. 120-124). O francês buscaram proibir o pastoreio, o nomadismo e as queimadas e criminalizar os modos de vida de árabes e berberes, de modo a expulsá-los das melhores terras e abrir caminho para a agricultura de exportação de cereais, uvas e oliveiras (DAVIS, 2004) – com consequências diretas, muitas vezes terríveis, para o estado do solo e da vegetação que eles tentavam proteger. O intuito era recriar o antigo

10. Shaw (1981) e Davis (2004, 2016) apontam como a região continuou sendo produtora e exportadora de grãos até o final do século XVIII, um dos motivos para a ocupação francesa, e que a diminuição da produção agrícola se deveu a fatores complexos, como flutuações de preços nos mercados internacionais. Além disso, a região do Saara passa por longos ciclos pendulares úmidos e secos, e é muito provável que a fauna e a flora de regiões úmidas apontadas por fontes antigas fossem refúgios de um período úmido anterior. Essa é uma controvérsia climatológica ainda muito disputada, com algumas pesquisas apontando para uma piora das condições secas decorrentes dos séculos de propagação de pastores e seus rebanhos e do uso indiscriminado do fogo, e agora com as mudanças climáticas globais, oriundas da queima industrial-urbana de combustíveis fósseis.

celeiro de Roma, com os franceses modernos vendo a si mesmos como os sucessores naturais de Roma.

Essas políticas foram replicadas em diversas regiões de clima árido ou semiárido, como na Córsega, no sul da África, na savana ocidental africana, no oeste dos Estados Unidos, na Austrália, criminalizando práticas nativas e abrindo caminho para as grandes fazendas dos colonizadores. A pesquisadora australiana Kate Rigby (2015, p. 115-116) indica como políticos, agrônomos e gestores coloniais passaram a considerar as práticas de coivara como sinônimas do atraso, do nomadismo e da rebeldia social. A autora, assim como Pyne, apontaram as contradições históricas dessa pirofobia, desse medo do fogo pós-Iluminista, já que, naquele mesmo momento, o Ocidente se tornava a civilização mais pirófita da história, com a substituição das queimadas agrícolas e de pastoreio pela queima incessante de combustíveis fósseis com a Revolução Industrial e a urbanização. As consequências da criminalização das práticas agrícolas nativas foram profundas, com a explosão de incêndios descontrolados de larga escala em paisagens ressecadas, onde o fogo anteriormente manejado pelas populações deixou de existir. Esse é o caso atual, por exemplo, da Califórnia, do sul da Europa e também da Austrália, atingidos frequentemente por incêndios descontrolados, estimulados também pelo aumento global das temperaturas, pela piora das secas, pelo plantio desenfreado de árvores não nativas, como eucaliptos australianos, e pela degradação do solo e dos recursos hídricos por grandes latifúndios, subúrbios e empreendimentos comerciais e turísticos.

Como no romance de Grainville, quanto mais os franceses envolvidos na colonização buscavam lutar contra o deserto, soluções tecnológicas cada vez mais grandiosas, mirabolantes e ineficazes eram propostas. No caso do norte da África, chegou-se a debater a criação de um mar interior no Saara, que nos anos 1870 resultou num projeto de engenharia proposto por Ferdinand de Lesseps (1805-1894), o diplomata que dirigiu a construção do canal de Suez. O projeto visava escavar uma ligação entre o mar Mediterrâneo e um vale no Saara localizado abaixo do nível do mar de modo a inundar o deserto (RECLUS, 1886, p. 346-347). Seu intuito era estimular o deslocamento da umidade para o interior árido e talvez futuramente cultivá-lo. Mesmo sem

ter se concretizado, foi debatido na Academia Francesa e o governo chegou a financiar estudos preliminares. O projeto virou notícia nos jornais de todo mundo e tornou-se assunto do último romance de Júlio Verne, *L'Invasion de la mer* (1905).

Um projeto que saiu do papel foi a Liga do Reflorestamento na Argélia, cujo objetivo era o plantio de árvores pelo território, em áreas que os franceses acreditavam terem sido cobertas de matas na Antiguidade, para impedir o avanço do deserto. A culpa recaía na suposta preguiça dos árabes e nas suas atividades de pastoreio e de coivara – sendo que ecologistas franceses do início do século XX já indicavam como a maior parte dos desmatamentos eram decorrentes da própria colonização europeia e da expulsão dos habitantes de suas terras, que os levaram a desmatar e queimar as florestas nas montanhas. A Liga recebeu apoio do Senado francês e do Ministério da Agricultura, disseminando suas ideias e políticas e um vasto conjunto de plantas, incluindo não nativas, como eucaliptos e acácias australianas (RECLUS, 1886, p. 365).

O tema do arruinamento histórico das paisagens e dos climas no Saara e na Mesopotâmia tornou-se uma controvérsia e, apesar de majoritária entre aqueles relacionados ao Estado colonial, para alguns naturalistas e escritores era difícil afirmar que a ocupação histórica árabe havia ampliado o deserto ou dessecado o clima. Entre os mais conhecidos dissidentes, o naturalista dinamarquês Joachim Frederik Schouw (1789-1852), um dos seguidores de Humboldt e que havia viajado pelo Mediterrâneo, afirmava que os climas teriam sido áridos no passado, o que era indicado pela presença dos vestígios e ruínas de obras hídricas na região (SCHOUW, 1852, p. 238). O famoso geógrafo francês Élisée Reclus (1830-1905) considerava que era difícil afirmar com dados da época se o clima havia sido alterado pelas ações humanas, mas defendia o reflorestamento colonial como uma boa solução para recuperar o solo, ao mesmo tempo em que criticava a expulsão dos habitantes de suas terras (RECLUS, 1886, p. 356, 603-604). Para Gaston Boissier (1823-1908), secretário da Academia Francesa e especialista em história romana no Collège de France, após visita oficial em escavações arqueológicas na Tunísia, as ruínas de aquedutos, canais de irrigação, diques e cisternas eram a prova de que os romanos já haviam passado séculos lutando contra os desertos e as secas (BOISSIER 1899, p. 145-155).

A hipótese foi divulgada por um dos mais renomados defensores do conservacionismo florestal no século XIX, o escritor norte-americano George Perkins Marsh (1801-1882). Em seu livro clássico, *Man and Nature* de 1864, dedicou inúmeras passagens ao mundo Mediterrâneo e às suas paisagens dessecadas, que ele visitou durante os anos que passou como diplomata dos Estados Unidos no Império Otomano e na Itália. Para ele seriam resultantes da exploração de uma sociedade pela outra ao longo dos séculos, dos romanos aos árabes e europeus modernos, e não culpa exclusiva dos pastores nativos (cf. OLWIG, 1980, p. 38). Para Kenneth Olwig (HARAWAY *et al.*, 2016), Marsh ajudou a estabelecer os fundamentos para a ideia do Antropoceno, ao dar à humanidade um dos papéis preponderantes entre os fatores históricos de transformação do mundo. A ideia já se anunciava no prefácio de sua obra, em que Marsh cita uma passagem de H. Bushnell, teólogo norte-americano: “Nem todos os ventos, e tempestades, e terremotos, e mares, e estações do ano, fizeram tanto para revolucionar a terra como o Homem (...)” (MARSH, 1874, p. i).

Marsh inicia sua obra com uma descrição do mundo antigo como as terras da opulência, da fertilidade, da abundância, das benesses e boa temperança dos ares, da temperatura e das chuvas, como na Idade do Ouro de Ovídio, mas comparadas a seu atual estado desértico, destituídas dos antigos cultivos e da vegetação por guerras e pelo despotismo, transformadas numa grande desolação sem esperança (1874, p. 2-4). Essa é uma imaginação secularizada da narrativa da queda do Éden, em histórias de terras ocupadas e degradadas há milênios pela humanidade (PYNE, 1997, p. 91-92). Se as ruínas, para Simmel, eram as construções humanas que passavam para o domínio do fenômeno natural, aqui os desertos e terras devastadas são as paisagens naturais que passaram para o domínio da história humana. E uma expressão oitocentista tornou-se um tropo que resume bem a formulação: “*les forêts précèdent les peuples, les déserts les suivent*” [as florestas precedem os povos, os desertos os seguem].¹¹

11. Expressão anônima e erroneamente atribuída ao escritor viajante Chateaubriand (LE BOT, 2012). Esse tropo era um lugar-comum e ressurgiu inúmeras vezes ao longo daquele século.

A mais famosa reelaboração desse tropo no Brasil foi a obra de Euclides da Cunha (1866-1909), um seguidor da poética das ruínas (HARDMAN, 2009, p. 131) – e podemos dizer também dos desertos (cf. MURARI, 2007, cap. 1; VENTURA, 1998). Diferente das imagens e descrições de uma terra de natureza exuberante e fértil, o Brasil de Euclides “aparece como uma terra desolada” (BRIZUELA, 2012, p. 152).¹² Após visitar Canudos como jornalista pelo periódico *O Estado de São Paulo*, Euclides da Cunha parte de exemplos do Norte da África para elaborar em *Os sertões* sua hipótese de um dessecamento antropogênico das terras e do clima – são as únicas paisagens que suas leitoras percorrem naquela obra para além do sertão baiano. Euclides parafraseia estudos e notícias da colonização francesa da Argélia e Tunísia que circulavam nos jornais cariocas à época, e reproduzia acriticamente a acusação colonialista do desleixo dos árabes pelo estado de ruína, celebrando os franceses que copiavam os trabalhos de irrigação, açudes e barragens dos antigos romanos, revigorando a região ([1902] 2016, p. 65-67). Mais do que um detalhe menor, a comparação com o mundo mediterrâneo embasa sua conhecida interpretação do homem sertanejo como “agente geológico notável” (p. 62) – mas que parece ter escapado da fortuna crítica sobre *Os Sertões*.

Nas passagens que introduzem sua viagem terrestre pelos sertões brasileiros, em meio aos restos mortais de homens e montarias, mumificados pelo calor ressecante, casas abandonadas, vegetações queimadas e agonizantes, antigos lagos secos e vales esculpidos pela erosão, Euclides introduz a figura do homem sertanejo como elemento formador da terra devastada, herdeiro de práticas agrícolas atrasadas que haviam esterilizado a região, destruindo as matas e fazendo surgir arbustos enfezado. Como já apontou Walnice Nogueira Galvão ([1994] 2016, p. 626-629), a narração descritiva de Euclides segue a tradição cristã apocalíptica de imagens invertidas, em vez de paraíso tropical, o deserto e o rio seco; no lugar do Jardim, a vegetação dura e espinhenta caatinga, e os animais que comiam cadáveres: a Terra transformada pelos homens em fogo e seca. Na virada do século XX, era a imagem do homem

12. Outros escritores brasileiros, anteriores a Euclides da Cunha, também pensaram as secas no país a partir de exemplos das ruínas do Oriente, inclusive a obra de Volney, como o político e geógrafo cearense Tomás Pompeu de Sousa Brasil (1818-1877).

“terrível fazedor de desertos” (p. 62) que ficou eternizada entre os leitores brasileiros.¹³

Para George Perkins Marsh, cabia aos homens de seu tempo pagar a dívida com a natureza dos séculos de abuso que haviam transformado antigas terras férteis numa superfície estéril semelhante à da Lua. Como na escatologia de Grainville, “a terra está rapidamente se tornando um lar pouco impróprio para seu mais nobre habitante” (MARSH, 1874, p. 43), e mais uma era de imprudências e crimes da humanidade teriam a capacidade de reduzi-la a uma paisagem devastada, ameaçando a própria continuidade da espécie.

Na disputa entre os diversos nomes para caracterizar os impactos duradouros das atividades capitalistas-industriais no planeta, o biólogo conservacionista e escritor Edward O. Wilson (1929-2021) propôs que o futuro poderá decair no Eremoceno, a era da solidão, dos desertos, caso a perda de biodiversidade generalizada não seja revertida (WILSON, 2013). Diferente de outros termos propostos na última década, como Antropoceno, Capitaloceno e Plantationceno, explorados em outros capítulos desta coletânea, e cujo foco recai no reconhecimento das causas, seja a espécie humana, o sistema capitalista ou o modelo de exploração agrícola-industrial, a versão de Wilson descreve as consequências dessas transformações. Se nada for feito para reverter as mudanças climáticas, o estado de degradação geral dos ecossistemas decorrentes da poluição industrial-urbana e do avanço da produção monocultora capitalista, assim como da extinção massiva de

13. Essa interpretação não consta dos artigos publicados em 1897 no jornal *O Estado de São Paulo*, nos quais Euclides situa a causa das secas na disposição geográfica e na geologia dos sertões (CUNHA, [1897] 2000, p. 46) – por isso que defendo que foi com a leitura das notícias francesas na fronteira colonial africana que Euclides dá a chave antropogênica (e –cênica) da causa das secas. A teoria dessecaçãoista também foi exposta pelo autor em artigo para o mesmo jornal e intitulado “Fazedores de desertos”, também de 1902 como *Os sertões*, mas nesse sobre os efeitos da economia cafeeira no Vale do Paraíba do Sul (CUNHA, [1902] 2009, p. 86-90). Para Euclides, o tempo da harmonia de uma natureza que nos trópicos do Sul do país circulavam a umidade e a energia da vegetação agora havia passado, extinto pelo homem, “agente geológico nefasto”.

espécies, a humanidade se encontrará solitária ou acompanhada apenas de poucas outras espécies num mundo empobrecido.

Recentemente Margaret Atwood, escritora canadense de ficção científica, explorou o imaginário do decaimento de uma idade fértil original num derradeiro deserto. O conto foi publicado como um exercício de pensamento às vésperas do encontro da Conferência das Partes (COP) da ONU em Copenhague em dezembro de 2009, numa campanha do jornal britânico *The Guardian* para reunir escritos, na maioria fictícios, de modo a estimular o debate público sobre a gravidade da situação. Em *Time capsule found on the dead planet* [Cápsula do tempo encontrada no planeta morto], publicado em 25 de setembro de 2009, Atwood narra a passagem das quatro diferentes eras da humanidade, recontadas numa cápsula do tempo encontrada na Terra devastada.

Imaginando um futuro visitante alienígena lendo a derradeira mensagem escrita pelas últimas pessoas, a escritora descreve como primeiro houve a era dos deuses, das florestas e da agricultura. Foi um período de abundância e fertilidade. Em seguida inicia-se a era do dinheiro, objeto que se transforma em Deus na terceira época. Dotado de agência, passa a criar e falar, e devorava florestas, roças e populações inteiras. Na quarta e última era, “criamos desertos”. Eram de todos os tipos, de cimento, de terra queimada, de paisagens, atmosferas, rios e oceanos envenenados, onde nada crescia. Mas serviam para a contemplação. Como Volney caminhando entre as ruínas de Palmira ou as personagens de Grainville, a escritora imagina os últimos habitantes percorrendo montes de pedras, onde nenhuma criatura se rastejava e nem mesmo o mato crescia, e especulando. “Ficasse no deserto tempo o bastante e você poderia apreender o absoluto. O número zero era sagrado” (ATWOOD, 2009).

Referências

ANDRADE E SILVA, José Bonifácio. *Memória sobre a necessidade e utilidades do plantio de novos bosques em Portugal*. (...). Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias, 1815.

ATWOOD, Margaret. "Time capsule found on the dead planet", *The Guardian*, 25 de set. 2009. Dossiê 10:10 Review climate change special. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2009/sep/26/margaret-atwood-mini-science-fiction>.

BOISSIER, Gaston. *Roman Africa, archeological walks in Algeria and Tunisia*. Trad. Arabella Ward. Londres: C. P. Putnam's sons, 1899. Disponível em: <https://dl.tufts.edu/concern/pdfs/2514nx69v>.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II* [1946, 1979]. Trad. Gilson C. de Souza. Vol. 1. São Paulo: Edusp, 2016.

BRIZUELA, Natalia. *Fotografia e Império. Paisagens para um Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras; IMS, 2012.

BUFFON, Le comte de. Les époques de la nature [1780]. In: BUFFON, Le comte de. *Œuvres complètes de Buffon*. Revues sur l'édition in-4to de l'Imprimerie Royale et annotées par M. Flourens. Vol. 9. Paris: Garnier Frères, 1854, p. 455-660.

CLARKE, I. F. "Introduction. "This is the Way the World will End"" In: GRAINVILLE, Jean-Baptiste François Xavier Cousin de. *The Last Man* [1805]. Trad. I. F. Clarke; M. Clarke. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 2002, p. xix-xli.

COEN, Deborah R. *Climate in Motion*. Science, Empire, and the Problem of Scale. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

CRONON, William. "A Place for Stories: Nature, History and Narrative," *The Journal of American History*, 1992, p. 1347-1376.

CUNHA, Euclides da. "A nossa Vendéia" [1897]. In: *Diário de uma Expedição*. Walnice Nogueira Galvão (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 43-62.

CUNHA, Euclides da. "Fazedores de desertos" [1902]. In: *Obra completa*. Paulo Roberto (org.). 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009, p. 86-90.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões* [1902]. Ed. crítica e org. Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Edições Sesc, Ubu, 2016.

DAVIS, Diana K. "Desert 'wastes' of Maghreb: desertification narratives in French colonial environmental history of North Africa," *Cultural Geographies*, 11, 2004, p. 359-387.

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

DAVIS, Diana K. *The Arid Lands*. History, Power, Knowledge. Cambridge, MA: The MIT Press, 2016.

DIDEROT, Denis; D’ALAMBERT, Jean le Rond (eds.), “Libye (géog. anc.),” *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. IX (JU-MAM). Paris, 1765, p. 481a. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>.

FLEMING, James Rodger. *Historical Perspectives on Climate Change*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GALVÃO, Walnice Nogueira. “Polifonia e paixão” [1994]. In: CUNHA, Euclides da. *Os Sertões* [1902]. Ed. crítica e org. Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Edições Sesc, Ubu, 2016, p. 616-633.

GIBBON, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. 6. Londres: W. Strahan & T. Cadell, 1783. Disponível em: <https://books.google.com/books?id=PW-QtwqAdwoC>.

GLACKEN, Clarence J. *Traces on the Rhodian Shore*. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century. Berkeley: University of California Press, 1967.

GRAINVILLE, Jean-Baptiste François Xavier Cousin de. *Le dernier homme*. Ouvrage posthume (...) [1805]. Paris: Vve Barthe, 1859. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83202k.texteImage>.

GRAINVILLE, Jean-Baptiste François Xavier Cousin de. *The Last Man* [1805]. Trad. I. F. Clarke; M. Clarke. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 2002.

GROVE, Richard. *Green imperialism*. Colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism 1600-1860. Cambridge: The White Horse Press, 1997.

HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noboru; GILBERT, Scott F.; OLWIG, Kenneth; TSING, Anna L.; BUBANDT, Nils. “Roundtable. Anthropologists are talking – about the Anthropocene”, *Journal of Anthropology*, 81 (3), 2016, p. 535-564.

HARDMAN, Francisco Foot. *A Vingança da Hileia*. Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade*. Presentismo e experiência do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2009.

HERDER, Johann Gottfried. *Outlines of a Philosophy of the History of Man* [1774]. Trad. T. Churchill. Londres, 1800. Disponível em: <https://books.google.com/>.

HOLBACH, Paul Henri Dietrich. “Terre, révolutions de la.” In: DIDEROT, D.; D’ALAMBERT, J. (ed.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XVI. Paris, 1765. Disponível em: <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>.

HUGHES, J. Donald. “Theophrastus as Ecologist,” *Environmental Review: ER*, 9 (4), 1985, p. 296-306.

JOMARD, Edme-François (ed.). *Description de l’Égypte*: ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l’expédition de l’armée française, publié par les ordres de Sa Majesté l’Empereur Napoléon le Grand. Paris: L’Imprimerie Impériale; L’Imprimerie Royale, 1809-1828. Disponível em: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/jomard1809ga>.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.

MACFARLANE, Robert. “Life in ruins.” In: BROWN, William; FABIAN, Andrew (ed.). *Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 124-146.

MARSH, George Perkins. *The Earth as modified by human action*. Nova York: Scribner, Armstrong & Co., 1874

MURARI, Luciana. *Brasil, ficção geográfica. Ciência e nacionalidade no país d’Os Sertões*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig, 2007.

OLWIG, Kenneth. “Historical geography and the society/nature ‘problematic’: the perspective of J. F. Schouw, G. P. Marsh and E. Reclus”, *J. Hist. Geog.* VI (1), 1980, p. 29-45.

PÁDUA, José Augusto. *Um Sopro de Destruição*. Pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PÉRIER, J.-A.-N. *Exploration scientifique de l’Algérie*. Sciences médicales: De l’hygiène en Algérie. 2 vol. Paris: L’Imprimerie Royale, 1847. Disponível em: <https://books.google.com/books?id=b9sKcR3TkGMC>.

PYNE, Stephen. *Vestal Fire*. An environmental history told through fire, of Europe and Europe's encounter with the world. Seattle: University of Washington Press, 1997.

RAUCH, François-Antoine. *Harmonie hydro-végétale et météorologique, ou recherches sur les moyens de recréer avec nos forêts la force des températures et la régularité des saisons, par des plantations raisonnées*. Vol. 1. Paris: Levrault, 1802. Disponível em: <https://books.google.com/books?id=GENT900000001374>.

RAUCH, François-Antoine. *Régénération de la Nature Végétale, ou Recherches sur les moyens de recréer dans tous les climats, les anciennes températures et l'ordre primitif des saisons, par des plantations raisonnées, (...)*. Vol. 1. Paris: P. Didot L'Ainé, 1818. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/>.

RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*. La Terre et Les Hommes. XI. L'Afrique Septentrionale. Deuxième partie. Tripolitaine, Tunisie, Algérie, Maroc, Sahara. Paris: Librairie Hachette et cie, 1886. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/>.

RIGBY, Kate. *Dancing with Disaster*. Environmental Histories, Narratives, and Ethics for Perilous Times. Charlottesville: University of Virginia Press, 2015.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* [1978, 1995]. Trad. Rosaura Eichenberg. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHOUW, J. F. *The Earth, Plants, and Man*. Popular pictures of nature. Trad. Arthur Henfrey. London: Henry G. Bohn, 1852. Disponível em: <https://books.google.com/>.

SHAW, Brendt. "Climate, environment, and history: the case of Roman North Africa." In: WIGLEY, T. M. L.; FARMER, G. (ed.), *Climate and History*. Studies in past climates and their impact on Man. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 379-409.

SIMMEL, Georg. "A ruína" [1911]. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. *Simmel e a modernidade*. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 137-144.

SMITH, Horace. *Ozymandias*, 1818. Disponível em: [http://wikisource.org/wiki/Ozymandias_\(Smith\)](http://wikisource.org/wiki/Ozymandias_(Smith)).

STERZI, Eduardo. "O reino e o deserto. A inquietante medievalidade do moderno", *Letterature d'America (Brasiliiana)*, XXIX (125), 2009, p. 61-87.

STERZI, Eduardo. “Terra devastada: persistências de uma imagem”, *Remate de Males*, 34 (1), 2014, p. 95-111.

TYNAN, Aidan. *The Desert in Modern Literature and Philosophy*. Wasteland Aesthetics. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020.

VENTURA, Roberto. “Visões do deserto: selva e sertão em Euclides da Cunha”, *Hist. cienc. saúde-Manguinhos*, 5 (supl.), 1998, p. 133-147.

VOLNEY, C. F. *The Ruins, or, Meditation on the Revolutions of Empires: and the Law of Nature* [1791]. New York: Twentieth Century Pub, 1890. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/1397/>.

WILSON, E. O. “Beware the Age of Loneliness”, *The Economist*, 18 de nov. 2013. Disponível em: <https://www.economist.com/news/2013/11/18/beware-the-age-of-loneliness>.

Filmes

Blade Runner. Direção: Ridley Scott. Produção: Michael Deeley. Roteiro: Hampton

Fancher; David Peoples. Los Angeles: Warner Bros., 1982.

Blade Runner 2049. Direção: Denis Villeneuve. Produção: Andrew Kosove; Broderick

Johnson; Bud Yorkin; Cynthia Sikes Yorkin. Roteiro: Hampton Fancher; Michael

Green. Los Angeles: Warner Bros., Sony Pictures, 2017.

Planet of the Apes. Direção: Franklin J. Schaffner. Produção: Arthur P. Jacobs. Roteiro:

Michael Wilson; Rod Serling. Los Angeles: 20th Century Fox, 1968.

Estilhaços do humano. Fabulações especulativas sobre por onde podemos caminhar

Joana Cabral de Oliveira e Marisol Marini

“Povoada é um..., um nome curioso, né?
Porque a gente sempre fala de povoada em relação à Terra né?
A terra é povoada
Mas, também sou terra
A gente também é terra de povoar [...]”

- Sued Nunes

A presente reflexão é fruto de andanças. Seu contorno foi dado por conversas ao longo de uma trajetória, a partir de múltiplas preocupações que têm ocupado um conjunto de trabalhos. Seu corpo principal se constituiu inicialmente como uma aula, que pretendia ser diálogo com outros pensamentos. Aqui, não apenas uma certa oralidade foi preservada, mas também o propósito de interlocução. Por isso, pedimos que as palavras que seguem sejam acolhidas com uma premissa em mente: trata-se de uma reflexão povoada. Deixamos também o convite para que as ideias aqui sejam habitadas por quem as lê, tecendo seus próprios contornos e amarrações.

Com isso, mantém-se viva a proposta especulativa, aberta a novas trilhas, atualizada a cada novo passo, potencializando o movimento pretendido¹.

O argumento que aqui se apresenta tomará como substrato um problema anunciado em um trabalho que é, sem dúvida, um marco na emergência de uma compreensão e consolidação do que estamos chamando provisoriamente de Antropoceno. Referimo-nos ao artigo “O Clima da História: Quatro Teses” do historiador Dipesh Chakrabarty ([2009] 2013). Iremos nos debruçar basicamente em sua Terceira Tese: “A hipótese geológica do Antropoceno exige que coloquemos em diálogo as histórias globais do capital e a história da espécie humana” (p. 14). Um dos pontos dessa tese é que apenas a crítica ao capital não é suficiente para dar conta da complexidade da crise climática. O autor não cai na falácia de responsabilizar a humanidade *em si* como causadora do aquecimento global, e reconhece que há formas de agrupamento e socialidades, modos de existência e sistemas produtivos que em nada contribuíram para o desastre que vivemos. Ele aponta, contudo, que os efeitos vão resvalar sobre todos, por isso afirma: “Sem tal conhecimento da história profunda da humanidade seria difícil alcançar uma compreensão secular de porque as mudanças climáticas constituem uma crise para os seres humanos” (p.15).

Chakrabarty parte do texto fundador do Antropoceno - da dupla de cientistas naturais Stoermer e Crutzen (2000; CRUTZEN, 2002) - que aporta dados para uma reflexão sobre como as mudanças geológicas e da química atmosférica atuais são resultados de ações da espécie humana, isto é, do *Homo sapiens*, delimitado como uma unidade fisiológica e morfológica constituída historicamente em um processo dialógico entre organismo e ambiente (ou seja, no processo evolutivo). A aposta desses autores é que a

1. Gostaríamos de agradecer aos alunos e alunas que têm nos feito pensar em sala de aula. Alguns dos quais, em específico, foram importantes por trazerem questões e referências: Mariana Cruz, Gabriela Costa, Joaquim Araújo e Nicollas Pinheiro; também as parcerias de pensamento e trabalho: Ana Gabriela Morim de Lima e Karen Shiratori; e, por fim, aos colegas de coletânea e sala de aula: André Bailão, Eduardo Neves, Karen Shiartori, Pedro Pimenta, Renato Sztutman, Renzo Taddei, Rita Natálio e Stelio Marras.

categoria espécie humana é útil para pensar e agir diante a crise atual, que não reconheceria as diferenças entre humanos em seus efeitos. É diante desse quadro que o nosso historiador interroga: “Se o modo de vida industrial foi o que nos levou a esta crise, a questão é: por que pensar em termos de espécie, uma categoria que certamente pertence a uma história muito mais longa? Por que a narrativa do capitalismo – e, portanto, sua crítica – não seria suficiente como quadro de referência para interrogar a história da mudança climática e compreender suas consequências?” (p.18). E a resposta que encontramos é: “A descoberta pelos cientistas, entretanto, do fato de que os seres humanos, nesse processo, tornaram-se um agente geológico aponta para uma catástrofe comum de que todos somos vítimas” (p.19). É assim que Chakrabarty conclui que é preciso unir as histórias sociais a uma história natural da espécie.

Mas outra pergunta nos ressoa: seremos de fato todos vítimas iguais? Se a humanidade não se sustenta enquanto unidade causadora, porque ela se sustenta enquanto unidade que sofre as consequências? E, por fim, porque não enfatizamos igualmente as tantas outras formas de vida que estão também ameaçadas? As consequências certamente não incidem somente sobre os humanos; menos ainda de modo idêntico sobre todos os indivíduos dessa espécie. Basta olharmos para a pandemia de Covid-19, fruto de um desequilíbrio ecológico que se encontra na esteira da crise climática, para notar que ela não afetou todos da mesma maneira. A incidência letal do vírus foi potencializada por quadros políticos, econômicos e sociais, algo vivenciado de forma explícita no contexto brasileiro².

2. Os dados são inquestionáveis: a distribuição da doença e a incidência de mortes é desigual. Etnografias a respeito do cotidiano da Covid têm demonstrado que a doença fez mais vítimas em determinados bairros, com maior concentração de população autodeclarada negra, como destacam Flávia Medeiros e Priscila dos Anjos (2020), a respeito da pesquisa realizada na cidade de Florianópolis nos primeiros meses da pandemia. Ou ainda, como demonstram Vera Rodrigues e Mona Lisa da Silva (2020), em pesquisa realizada entre mulheres negras cearenses, na qual o território mais atingido pela pandemia foi o periférico, e o grupo mais afetado foi a população negra, principalmente as mulheres negras responsáveis pelo trabalho do cuidado. E isso quando não há dificuldade de reconhecimento desses dados, como é o caso apresentado por Fabiane Vinente dos Santos (2020) a respeito dos impactos do Covid-19 entre os povos indígenas em contexto urbano em Manaus. Em seu relato, a autora evidencia como os indígenas em contexto urbano sofreram com o avanço da doença, ao mesmo tempo que eram invisibilizados pelas estatísticas.

Consequências são repartidas de forma desigual.

Nossa sugestão é que a noção de humano, seja ela ancorada em um aparato biológico de espécie ou filosófico de condição, não é uma boa unidade de reflexão e análise – ao menos não de forma genérica e universalizada. Por isso, é preciso tomá-la como alvo de indagação, uma vez que ela está no cerne das problemáticas que nos tomam. Insistir no termo é corroborar um mecanismo de homogeneização de diferenças que se presta, há tempos, à dominação de muitos. Firmamos a trilha aberta por Donna Haraway (2009) a propósito da persistência dos dualismos, que são essenciais para a prática de dominação das mulheres, das pessoas negras, de dissidentes de gênero e sexualidade, da natureza, dos trabalhadores e dos animais, plantas etc.; em suma, de todos aqueles que foram constituídos como “outros”.

Determinar o que conta como humanidade tem sido tarefa de poucos. Homogeneizá-la a partir de uma matriz branca, masculinista, cisgênero e heterossexual coloca-se a favor da redução das diferenças e da desumanização. Sustentá-la enquanto totalidade homogênea encobre sua heterogeneidade e a desigual distribuição de responsabilidades, exposição à vulnerabilidades e suscetibilidades. Tomá-la como unidade biológica dada de antemão põe em risco a existência material de corpos, enquanto sua unidade conceitual acaba por reduzir as diferenças e recusar modos de existência. São essas homogeneizações e dominações que vêm sendo insistentemente apontadas por teóricas feministas como Haraway, e por um tanto de outras teóricas antirracistas. Ângela Figueiredo e Ramón Grosfoguel (2009) destacam que as relações de poder assimétricas entre grupos produziram uma geopolítica do conhecimento responsável por normalizar a epistemologia branca como neutra e universal. O trabalho da Maria Aparecida Silva Bento (2002) torna incontornável olhar para os pactos narcísicos da branquitude - acordos tácitos que produzem a branquitude como um lugar de vantagem estrutural.

Estilhaçar o humano como categoria genérica universal pretende a um só tempo ser efeito e possibilitar equalizar essa geopolítica do conhecimento.

Os estilhaços são produto da explosão de uma imagem homogênea que se quebra, uma humanidade forçadamente unificada que se torna insustentável, à medida em que dá sinais de sua crise. Com isso não sugerimos que os estilhaços devam ser compostos, reunidos. Não há integridade simples a ser formada. Não se trata de lamentar uma fragmentação que se deve reconstituir.

Com a imagem de estilhaços pretendemos, primeiro, apontar para uma crise, um cenário de transformações radicais, que nos coloca diante da tarefa de imaginar e abrir outras trilhas; mas também destacar a impossibilidade de unificação simples, que acabaria por reduzir a heterogeneidade de formas humanas e seus entrelaçamentos. “Ficar com o problema” (HARAWAY, 2016) é ficar com a imagem fragmentária; é tomar a dissolução em partes como unidades múltiplas que carregam integridade.

A humanidade que se quer explodir aqui, portanto, de uma vez por todas, e a cada novo ato, é a unidade da espécie como homogênea, que conteria em si unidades discretas compostas por indivíduos também fechados, coerentes e autônomos. Explodir esse conceito de humanidade se aparenta ao projeto de longo prazo empreendido por um extenso coletivo que tem buscado evidenciar os processos de produção dessa homogeneização e dessa unidade como um dispositivo normalizador de uma epistemologia não marcada.

Sugerimos que explodir o conceito de humanidade acompanha o estilhaçar do indivíduo como unidade apartada de suas relações, recortado pelos limites da pele, como sugere Haraway.

Se não se trata de redução ou homogeneização fechada em uma unidade; pode se tratar de adição, como sugere Annemarie Mol (2002), que é uma maneira poderosa de criação de singularidade. Como coordenar essas adições será o problema político, mas também epistemológico, que colocará essas proposições, que põe em questão, novamente, a universalidade do humano, o indivíduo como autônomo, a espécie como isolada e o organismo como puro. Anna Tsing nos questiona: “Como os humanos podem agir como uma força autônoma se o nosso ‘nós’ inclui outras espécies que fazem de nós quem somos?” (TSING, 2019, p.73).

É isso que nos move: propor um exercício de estilhaçar o humano. Estilhaços - fragmentos postos em movimento pela explosão - nos permitem elaborar uma crítica imagética e sensível. Estilhaços não se encaixam na

composição de uma totalidade. Enquanto projéteis, nos levam a movimentos. É de movimentos, às vezes abruptos, que essa reflexão é feita; de uma inquietude que não nos deixa quedar em um lugar único.

Se com as teóricas feministas e antirracistas podemos olhar criticamente as formas de conhecer e de produzir a humanidade enquanto categoria universal, escolhemos ir aos mundos indígenas para fertilizar os entendimentos que problematizam o humano, para em seguida passar por caminhos constitutivos de nossa pretensa modernidade, tais como a teoria da evolução e práticas médicas, explorando limites, produtividades e problemas dessas abordagens.

Feito esse preâmbulo, circunscrevendo a questão que nos toma, passamos aqui por um mergulho em reflexões etnográficas junto a alguns povos ameríndios, buscando pensar a partir do encontro de algumas antropólogas com alguns indígenas. A aposta é que a etnografia possa mais do que desestabilizar nossas certezas e compreensões, que antes permita que nossos aparatos conceituais se retorçam em vida.

Iniciemos pelo encontro entre Joana Cabral de Oliveira e os Wajãpi (grupo Tupi que habita no Estado do Amapá) (CABRAL DE OLIVEIRA, 2012), recuperando algumas cenas e narrativas que permitem cercar o problema do conceito de humano.

Na aldeia Okora'yry, Joana estava junto de Pisika quando ela destrinchava uma anta. A avó estancou a atividade e chamou: “Venham meus netos, para eu lhes passar unguentos”. Com as crianças ao seu redor, esfregou a mão no humor melado do joelho de anta e untou os pés de cada criança dizendo: “Que você seja forte ao carregar *panakô* (mochila de folhas de palmeira)”. Ao indagar o motivo de tal ação, Joana recebeu a seguinte resposta: “Assim, eles serão fortes para carregar *panakô*. Nas montanhas não se cansarão, não se acidentarão. Tal como a anta”.

Ações como essa, no processo de maturação e crescimento de crianças são muito comuns entre os Wajãpi. Durante o ócio do resguardo do nascimento de seu filho, Japaita, reflexivamente ponderando sobre os cuidados empreendidos pelo seu próprio pai, contou sobre os procedimentos pelos quais passou

durante a infância. Seu pai lhe dera o coração do pássaro *waratãjẽã* para comer, dentro de uma cachoeira, e explicou: “Assim você vai ouvir bem as palavras dos antigos, seus cantos, e você também vai falar bem, *waratãjẽã* imita bem diferentes cantos de pássaros, é por isso”. Quanto à cachoeira, devido a sua força, ao barulho intenso, ela potencializa a fala e a escuta. Seu pai também o fez comer o coração da ave *sigau*, com o intuito de que ele ficasse sabido como o pássaro que anuncia com seu piado um infortúnio: “Você vai saber se você vai se acidentar. Quando você estiver embriagado você vai se acidentar, aí você vai saber igual como *sigau*, como ele você será”. Quando Japaita começou a ficar de pé, o pai passou as patas da rã *juiso* por seu corpo, repetindo: “Para você caçar bem no futuro, quando você tiver crescido. Para você matar diferentes tipos de caça, para você não ter panema”; depois assou o *juiso*, tirou um pedaço e colocou dentro do fígado de caititu para que o filho ingerisse. No tempo em que a rã *juiso* falava, ela contou aos antigos que se alimentava com farinha de carne de caça, ela era grande caçadora. Seu pai também fez uma mistura com colmeia, mel e o passarinho *eiraruvira* – famoso por comer abelhas – e untou os olhos e joelhos de seu filho com o composto, dizendo: “para você não ter panema de mel, assim como *eiraruvira*. Abelha *jeëay* você verá dentro da árvore pequena, abelha *waraku* você também verá, abelha *jupara*, *eimãẽ*, *tataira*, *mojeira*, *waraira*, *eipirã* tudo isso você verá”.

Tais procedimentos, onde corpos animais e de outros seres são misturados ao corpo de pessoas ainda em formação, é justamente o que possibilita que alguém se torne um adulto (*mirã tuwerã*). Um adulto pleno é repleto de saberes e capacidades que fazem dele o que poderíamos chamar, nós aqui, de humanos, uma das traduções correntes para a palavra *mirã*, que também é traduzida como gente (o que parece mais apropriado).

Podemos dizer que os Wajãpi, juntamente com outras tantas referências, nos conduziu a pensar a pessoa como uma quimera³, uma mistura de muitos entes, inclusive de humanos entre si, uma vez que saberes e capacidades

3. A ideia de quimera é trabalhada em outro campo de discussão dos estudos dos povos das terras baixas da América do Sul, a saber as reflexões de Els Lagrou sobre como os Hunikuin pensam os grafismos advindos da jiboia e outros seres, na composição de corpos (LAGROU e SEVERI, 2013).

também são compartilhados por meio de palavras e fluidos corporais como a saliva e o suor. Cada pessoa é uma mistura entre heterogêneos.

O corpo é poroso. A porosidade é a textura da composição.

Muitas narrativas do começo dos tempos falam sobre corpos de pessoas que, retalhados, se transformaram em seres diversos. Conforme ouvi muitas vezes sobre o surgimento das plantas da roça, elas vieram de uma velha sogra que dava aos seus genros caxiri (bebida fermentada de mandioca) que na verdade era pus de suas feridas, já que não havia ainda mandioca. Ao descobrirem o segredo da sogra, eles resolvem se vingar queimando-a no meio de uma clareira. De seu corpo nasceu tudo que hoje encontramos em um belo e diversificado roçado: de sua canela surgiu a mandioca, de seus olhos os grãos de milho, de seu pé o cará, do seio o mamão, da vagina as vagens de feijão, dos testículos⁴ o cará-de-árvore...

Corpos geram corpos.

Gostaríamos de trazer aqui também alguns elementos do encontro entre Karen Shiratori (2018 e mimeo) e o povo Jamamadi, que habita na região do rio Purus. Nesse contexto nos deparamos com roçados que são elaborados de forma análoga a um cemitério. Plantar e enterrar mortos são para o encontro Jamamadi-Shiratori⁵ atividades correlatas e simétricas. Os Jamamadi, ao plantarem seus cultivares, o fazem de forma figurativa a um sepultamento de partes de corpos mortos: “da mandioca e da macaxeira plantam um pedaço da ‘perna’; do milho o ‘dente’; da banana, a ‘orelha’ etc. O que brotam desses corpos enterrados são crianças pequenas que necessitam de cuidados” (SHIRATORI, mimeo). Com uma etnografia detalhista, Shiratori afirma:

“No sudoeste do Amazonas, há uma interessante coincidência do vocabulário usado na morfologia e na fisiologia dos corpos humanos, animais e vegetais. A indiscernibilidade terminológica mostra que não cabe decidir taxativamente se são os humanos que têm partes de plantas

4. Algumas versões dessa narrativa mencionam o cará-de-árvore como advindo do saco escrotal, dada a semelhança do fruto com essa parte anatômica. Nunca vi qualquer comentário ou espanto em relação a essa sogra mítica ter partes genitais masculinas compondo seu corpo.

5. Ao insistir num encontro nos apoiamos aqui na forma como Alfred Gell (1999) fala do trabalho de Strathern como um “sistema M” de Melanésios e Marilyn, que parece valer para qualquer boa etnografia.

ou se são as plantas que têm estruturas humanas. Dada a similitude das etapas do crescimento e das categorias etárias, em especial, entre humanos e plantas, parece-me razoável que a morfologia e a fisiologia reiterem uma indistinção ou assemelhamento, pondo em xeque, a fixidez da linha divisória entre esses seres, dito de outro modo, uma fronteira prévia que delineia a humanidade” (op. cit.).

Mudando de cores etnográficas, passamos para o encontro de Ana Gabriela Morim de Lima (2016) com os Krahô, que nos fala sobre como as batatas-doces possuem “cabeças”, o que nós chamamos de tubérculos, e “braços fortes”, que a botânica reconhece como raízes absorventes. As raízes tuberosas da batata-doce são compreendidas e designadas também, em especial quando ainda pequenas, como filhos⁶. As batatas são tinhosas e requerem um jeito certo de serem colhidas, ou para sermos precisas com o que nos relata o sistema Morim de Lima-Krahô, necessitam as vezes serem caçadas. Após o plantio de batatas com uma família krahô, uma mulher explicou sobre os cuidados na colheita: “Você vai apontar o pau, igual mesmo facão, e cavar! [...] fazer uma ponta na madeira [...] e cavar. Se você cavar com o facão ela vai se esconder e a batata irá retribuir outra pessoa e então você não vai ter nada. [...] Quando ela vê você pela primeira vez [ela diz], ‘êh, essa minha mãe, que é boa pra mim!’. Essas coisas não são bicho, são gente... Se você furar com facão elas irão embora por causa da dor” (op. cit. p.162). Aqui, além da comensurabilidade de corpos humanos e vegetais no léxico, encontramos também movimento, intenção, cuidado e afeto, elementos que uma certa constituição moderna, com seu mito da excepcionalidade humana e um tom de zoocentrismo, afirma serem ausentes em vegetais.

Ainda que estejamos nesse momento deslizando por materiais de grande complexidade e por universos díspares, podemos notar duas insistências com as quais queremos seguir. A primeira é que pessoas são misturas (algo como corpos constituem corpos; ou, não existe unidade que seja homogênea) e

6. Um dos temas já clássicos dos estudos das terras baixas da América do Sul é o que ficou conhecido por “comunidade de substância”, que diz respeito a como um grupo de parentes que convive e come junto, constitui uma relação corporal (de substância), a ponto de ser necessário, no caso de uma pessoa doente, que outras prescrevam resguardo e se abstenham para a melhora daquele que convalesce.

aqui estamos em consonância com o pensamento antropológico que opera com o primado da relação. A segunda insistência é que não há nada que seja atributo exclusivo do que nós designamos como humano e aqui estamos diante da consolidada discussão do perspectivismo ameríndio formulada por Tania Stolze Lima (1999) e Eduardo Viveiros de Castro (2002), que afirmam que se a humanidade está em toda parte, ela não está em lugar algum - não há nada de especial em ser humano nesses universos ameríndios.

Se fomos longe, passando por povos amazônicos e do Brasil Central, talvez essas insistências possam ressoar mais próximas se nos voltarmos para teorias nativas dos modernos euroamericanos (lembrando que só há teorias nativas). O movimento aqui é reflexivo, aos moldes do projeto stratherniano, que propõe a reflexividade não como autoconsciência, mas como empreendimento conceitual, que diz respeito ao processamento antropológico do conhecimento que é informado pelos conceitos pertencentes a outras socialidades. “Os euro-americanos estão sendo convidados a se tornarem conscientes de suas continuidades com os outros” (STRATHERN, 2014, p.323). Com isso, podemos pensar em uma socialidade ampliada, que se dedica à inclusão de novos e muitos sujeitos.

Tomamos aqui, nesse movimento reflexivo, dois conjuntos de problemáticas: a primeira, apresentada na seção anterior, relativa à recorrência em materiais ameríndios de uma certa mistura e arranjo de uma heterogeneidade que constitui uma composição da pessoa; e agora a segunda, a *teoria da evolução*, com seus rendimentos e potencial para além de homogeneização do humano enquanto espécie e mesmo do próprio conceito de espécie enquanto mônada - nesse caso, estamos mais voltadas ao rendimento das proposições desse processo como coevolução (THOMPSON, 1994). Nesses deslizamentos entre melanésios e modernos, Strathern faz cruzar os mundos, não para reduzi-los, mas para deliberadamente exagerar suas diferenças. Se os mundos ameríndios nos levam a afirmações que podem ressoar as proposições de Haraway (2000 e 2003), isso não se faz a propósito da redução dessas diferenças, mas antes para contrastar suas especificidades,

vislumbrando lampejos de ideias que permitam complexificar ou colocar em questão o projeto que temos em vista: explodir o humano. Prescindimos desses outros mundos para colocar em questão o nosso próprio? É provável que não. Mas à medida em que as concepções dos euro-americanos têm consequências também para outros mundos, trazer essas outras vozes e corpos torna o projeto de colocá-la em questão mais robusto e politicamente interessado. Aqui não pretendemos evidenciar uma ruptura entre campos conceituais alicerçados na divisão nós e eles, mas antes apontar como há consonâncias que se fazem em meio as diferenças, o que em si faz ruir a diáde nós/eles.

O encontro entre organismos e a produção de alterações mútuas é algo constitutivo do processo evolutivo que, por isso, é melhor nomeado como coevolução. Olhemos para um caso emblemático. No processo de emergência do grande grupo dos eucariontes (organismos que possuem células organizadas internamente por membranas), um passo fundamental foi intrusão da organela chamada mitocôndria, uma bactéria fagocitada que permitiu a respiração celular que dá fôlego aos nossos corpos (WILLIAMS & EMBLEY, 2015). Que somos holobiontes⁷, uma verdadeira comunidade, composta com bactérias (que habitam nossos intestinos possibilitando a absorção de nutrientes, bem como povoam outras superfícies e interioridades de nosso corpo), já é algo bem conhecido, mas há também que lembrar dos processos de coevolução onde diversos seres nos moldaram tanto quanto nós os moldamos, algo sobre o qual Haraway (2003) é insistente. De algum modo, a noção de “espécie companheira” é uma saída para romper com a noção de espécie enquanto mônada ou unidade estável - afinal companhia exige complemento. Acompanhar é verbo transitivo. A evolução nada mais é que um contínuo diferenciar-se de si mesmo e Haraway, como filha de Charles Darwin, é rigorosa em não cair na falácia de promover uma noção taxonômica de espécie a uma essência - a uma unidade dada, fixa e estática. Haraway se incomoda com unidades desse tipo e sua ideia de ciborgue é uma outra solução parcial e temporária que ela nos fornece à noção de humano.

7. Holobionte é um termo usado por Lynn Margulis para pensar que o processo evolutivo opera em um conjunto de organismos intimamente associados, uma comunidade orquestrada por relações simbióticas.

Somos feitos de acoplamentos.

Só há quimeras.

Eis o que entrevemos a partir dos mundos ameríndios aqui percorridos, mas também do entendimento de Haraway a respeito da constituição dos corpos no mundo regido pelo capital, com sua resistência em corroborar uma certa pureza ou inocência primeira. Não há, por isso, suposição de retornar a uma unidade dita original.

Passamos agora para trilhas adjacentes, que também colocam em questão o suposto fechamento do corpo nos limites do indivíduo e de uma fisiologia dada, pronta e determinante. A prática biomédica e científica historicamente produziu entendimentos e intervenções que promulgam a fisiologia como universal. O olhar atento e politicamente interessado e comprometido, no entanto, revelam as corporeidades como processos, desmontando uma natureza unificada que tem implicações concretas nas vidas das pessoas e decorrem em processos de exclusão. Investigações no âmbito dos estudos sociais da ciência e da tecnologia, assim como perspectivas voltadas para a prática e para a multiplicidade ontológica têm acumulado evidências a propósito da insustentabilidade da divisão entre natureza e cultura e da recalcitrância da mistura e da multiplicidade.

Se tudo é mistura, não há pureza, não há plenitude, unidade, que são pressupostos que o excepcionalismo humano alimenta e pelo qual é alimentado. Essa ânsia por uma plenitude que se realizaria no apocalipse, como uma redenção a um estado originário é próprio do dispositivo do Falogocentrismo do ocidente, relacionado ao monoteísmo e à adoração ao fálico. Por isso Haraway sugere no manifesto ciborgue: “Toda história que começa com a inocência original e privilegia o retorno à inteireza imagina que o drama da vida é constituído de individuação, separação, nascimento do eu, tragédia da autonomia, queda na escrita, alienação; isto é, guerra, temperada pelo repouso imaginário no peito do Outro” (2000, p.89, 90).

A figura do ciborgue não é parte de qualquer narrativa que faça apelo a um estado original: “As narrativas de origem, no sentido <ocidental>,”

humanista, dependem do mito da unidade original, da ideia de plenitude, da exultação e do terror, representados pela mãe fálica da qual todos os humanos devem se separar” (2000, p.38). Ciborgue é uma imagem que não tem qualquer fascínio por uma totalidade orgânica, de modo que, aquilo que conta como natureza, como promessa de inocência, é abalado. Não há inocência ou pureza originária, assim como não há salvação ou fim redentor. Haraway advoga em seu manifesto por um mundo sem gênero e sem fim.

Sugerimos que explodir o humano não significa promulgar o seu fim.

Tais tessituras dessa bióloga de formação a conduziram a um deslocamento acerca da epistemologia, da forma como se conhece o mundo; afinal, o conhecimento requer um sujeito, sujeito esse que imperiosamente foi definido como humano. Mas é preciso perguntar que humano é esse. Em “Saberes Situados” (1988) texto emblemático da autora, escrito após o “Manifesto Ciborgue” ([1985]2000), vemos a potência da questão epistêmica que se apoia sobre o ideal de um humano uno e transcendente. Essa noção de humano aporta um saber designado Ciência, que se diz universal justamente por se alicerçar em um dado, o humano. Um humano que se assenta em nossa teoria biológica sobre a unicidade do corpo orgânico, da espécie em seus atributos fisiológicos e morfológicos. A ciência se forma, como nos mostram também as narrativas de Stengers (2002) e Latour (2000 e 2001), sobre a estabilização do sujeito do conhecimento que passa então a ser anulado justamente por essa estabilidade, criando uma ilusão de objetividade que se finca em um mundo apresentado aos olhos biológicos daqueles que ocupam a posição de sujeito universal. Eis a forja de um conhecimento objetivo que por isso não varia conforme o sujeito cognoscente, uma vez que este é uno. Haraway, em “Saberes Situados”, resolve marcar a posição do sujeito universal: trata-se do Homem, Branco e Euro-Americano (e Cisgênero, podemos acrescentar hoje);⁸ é essa a posição que historicamente produz a

8. O mecanismo da episteme moderna é explicitado e questionado por Susan Stryker (2021), que reivindica expressamente as consequências produzidas pelos modos de conhecer, sugerindo que as preocupações epistemológicas estão no cerne da crítica transgênero e motivam grande parte da luta por justiça social: “Fenômenos transgênero, em síntese, apontam para um entendimento diferente de como corpos significam, como representação funciona, e o que conta como conhecimento legítimo. Essas questões filosóficas têm consequências materiais na qualidade de vidas transgênero” (2021).

Ciência, deixando um sem-número de sujeitos de fora e/ou na posição de objetos. Sua proposta, em linhas resumidas, é que possamos compreender que o dito Universal é parcial.

Só há parcialidade.

Buscando um outro regime de objetividade, mais robusto, Haraway insiste que quanto mais parcial e marcada a posição do sujeito cognoscente, mais objetividade se aporta ao saber produzido, uma vez que se mostra o jogo e a relação entre um dado sujeito e um dado objeto. Visibilizar a atuação do sujeito cognoscente fornece mais fiabilidade. Todo conhecimento é parcial, e isso é a força de um saber.

Por isso a insistência: só há teoria nativa.

Contudo, se Haraway escreve “Saberes Situados” em 1988, algumas feministas negras, que apenas nos últimos anos ganham os mercados editoriais brasileiros, já colocavam um problema similar. Em 1986 Patricia Hill Collins (2016) escreve o texto “Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do feminismo negro”. A ideia de *outsider-within* aponta para a posição paradoxal que mulheres negras pesquisadoras ocupam, algo que podemos traduzir como “estrangeira de dentro” ou uma “alteridade interna” (*outsider within*). A autora argumenta que a marginalidade das mulheres afro-americanas deve ser encarada como um estímulo à criatividade na medida em que permite um olhar diferente e deslocado sobre os objetos e questões pesquisadas, sobretudo aquelas das ciências humanas. Inspirando-se na ideia de estrangeiro de Georg Simmel, a autora sugere que o estrangeiro não compartilha dos mesmos pressupostos e compreensões de um grupo no qual está inserido, podendo por isso questionar o que seria inquestionável - ou seja, a epistemologia branca constituída como não marcada, como universal. Aqueles aqui familiarizados com a antropologia sabem que esse é o motor do conhecimento antropológico, por isso é como se Collins operasse com um princípio de alteridade em suas compreensões da sociedade americana. Ocupar essa posição minoritária (num sentido deleuziano) é produzir por isso um outro saber, e um saber criativo (uma vez que torna visível o que a perspectiva branca masculinista não vê ou invisibiliza), transgressor em relação as leituras hegemônicas. Algo que Haraway chama de saber parcial,

lembrando que os saberes hegemônicos também são parciais a despeito de seu esforço de apagamento das marcações sociais que carregam.

Conforme Collins: “Em resumo, onde sociólogos tradicionais veem a sociologia como ‘normal’ e definem o seu papel como sendo o de aprofundar o conhecimento sobre um mundo normal com suposições avaliadas como certas, as *outsiders within* podem naturalmente enxergar as anomalias” (COLLINS, 2016, p. 119). E quais são as anomalias? Ao menos duas, a autora ressalta: a ausência das mulheres negras nos paradigmas sociológicos (como se elas não existissem na sociedade); e quando notadas, a distorção do que se descreve sobre elas, distorção essa que justamente permite seguir explorando o trabalho e os corpos de mulheres negras. Assim a autora aposta na potência dessa posição de “estrangeira de dentro”, que está pautada nas experiências biográficas e culturais, isto é na apresentação e circunscrição do sujeito cognoscente, o que garantiria uma outra objetividade, similar à sustentada por Haraway. “Ao contrário de abordagens que exigem submergir essas dimensões do *self* durante o processo de se tornar um cientista social objetivo, supostamente não enviesado, as *outsiders within* reintroduzem essas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa” (COLLINS, 2016, p.123).

Cabe também trazer aqui a proposição de Angela Figueiredo e Ramón Grosfoguel, para quem, quando se alude à posicionalidade, não se trata de referir apenas aos “valores sociais” na produção do conhecimento. Para além do fato de que nossos conhecimentos são sempre parciais, seu alerta é: “O ponto central aqui é o lugar da enunciação, isto é, a localização étnica, sexual, racial, de classe e de gênero do sujeito que enuncia. Na filosofia e nas ciências ocidentais, o sujeito que fala está sempre encoberto; a localização do sujeito que enuncia está sempre desconectada da localização epistêmica. Por meio desta desconexão entre a localização do sujeito nas relações de poder e a localização epistêmica, a filosofia ocidental e suas ciências conseguiram produzir um mito universalista que encobre o lugar de quem fala e suas localizações epistêmicas nas estruturas de poder” (2009, p.228).

Ghassan Hage (2017), em “Racismo é uma ameaça ambiental?”, argumenta que a crise ambiental e os racismos são efeitos de uma mesma estrutura, algo que ele busca percorrer, demonstrando como ambos podem ser lidos como práticas de dominação proporcionadas por uma mesma engrenagem - que ele designa como “governamentalidade de exploração”. Ao nos lembrar que “racismo envolve ao menos duas experiências: a daqueles que perpetraram e daqueles que são afligidos por ele”, o autor busca justamente enfrentar a experiência, compreensão e imaginário daqueles que rodam a engrenagem do racismo e do abuso ambiental. Essa engrenagem, por vezes denominada por Hage de “domesticação generalizada”, tem como um de seus fundamentos o que poderíamos designar de objetificação, algo que passa por um desencantamento de outras formas de vida e de entes. Em uma das suas passagens argumentativas ele insiste que os processos coloniais seriam um marco da gênese dessa dominação e expropriação da vitalidade, ou melhor, da ânsia de distintas formas de vida e do que nós, modernos, consideramos inorgânico. Algo que pode nos levar a outras referências tal como a potência de uma retomada do animismo, como propõe Stengers em seu ensaio “Reativar o animismo” (2017).

Hage insiste em passagens a princípio simples da constituição de uma imaginação branca e colonial, que possui equações aparentemente anedóticas, mas extremamente nefastas como a equivalência de povos africanos (e indígenas) aos animais, algo que remete a um processo de objetificação na chave de uma ausência de humanidade plena. Hage nos diz: “A metáfora animal não é apenas uma observação de uma categoria racista, mas a declaração de uma intenção” (2017, p.11). Collins anos antes insiste em algo similar, mas olhando também para gênero; ela nos diz: “Tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os ‘outros’ – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana” (2016, p.106). Quando essa redução se volta aos debates epistemológicos, Angela Figueiredo nos lembra: “qualquer demanda de acadêmicos negros que reivindique sua própria geopolítica e corpo-política do conhecimento é imediatamente rechaçada pela grande maioria dos universitários brancos como uma perspectiva particular e parcial, quando não a denominam de essencialista” (2009, p.228).

Aqui especismo e racismo se encontram. O especismo enquanto uma compreensão da humanidade como espécie excepcional, se alicerça em muitas prerrogativas exclusivistas: a presença de cultura, linguagem, pacto social e alma. A famosa anedota histórica recuperada por Viveiros de Castro (2002) é um bom exemplo de como essa última prerrogativa foi amplamente usada para deixar muita gente de fora da categoria de humano pleno. Se na chegada dos portugueses ao Novo Mundo, enquanto a Igreja questionava a humanidade dos povos encontrados na costa por meio da dúvida se essas pessoas tinham alma, os Tupinambá se questionavam se aqueles barbudos pálidos e fétidos recém-desembarcados tinham corpos, pois não tinham dúvida de serem/terem espírito. Nessa investigação, os povos da costa deixavam e observavam os corpos europeus apodrecendo na água, enquanto os portugueses saqueavam e assassinavam em busca de incutir alma (católica) nos gentios.

Antônio Bispo dos Santos (2015) coloca a Igreja e o catolicismo como um dos cerne do processo colonial e da violação de diferentes povos “afropindorâmicos” (para usar seus termos). Investigando as Bulas Papais do século XVI, Nego Bispo nos mostra como a Igreja justificava a escravidão e o esbulho dos pagãos, o que constituía uma guerra de extermínio do império monoteísta sobre os povos politeístas. Mais do que isso, Bispo argutamente nos mostra como no imaginário bíblico há um alinhamento entre a humanidade, o salvamento de almas e o trabalho. Os povos encontrados na costa do que hoje chamamos Brasil eram aos olhos da Igreja e do Estado (pois versões de uma mesma engrenagem, que juntando Bispo com Pierre Clastres-Guarani podemos designar como a forma do Um), eram dito serem preguiçosos, vivendo do que conseguiam alcançar com as mãos nas redondezas: caças, frutos tropicais e uns parques tubérculos. Colocando lado a lado um trecho do sermão de Padre Vieira e da Carta de Pero Vaz de Caminha, Antônio Bispo nos mostra essa equação entre escravidão, paganismo e trabalho. Pero Vaz de Caminha escreve ao rei sobre os tupi da costa dizendo: “Eles não lavram nem criam. Nem há aqui boi ou vaca, cabra, ovelha ou galinha, ou qualquer outro animal que esteja acostumado ao viver do homem. E não comem senão deste inhamé, de que aqui há muito, e dessas sementes e frutos que a terra e as árvores de si deitam” (*apud*. BISPO DOS SANTOS, 2015, p.35).

Vemos aqui algo que podemos entender na chave do que Hage denomina de “domesticação generalizada” como um traço de uma humanidade plena, de uma “alma salva”. Padre Vieira, em seu sermão, conclui: “é melhor ser escravo no Brasil e salvar sua alma que viver livre na África e perdê-la” (*apud*. BISPO DOS SANTOS, 2015, p.35).

Bispo dá mais um e importante passo em sua análise. Da perspectiva cristã, a humanidade, entendida aqui de forma generificada, o Homem, padece por conta da mulher, conforme a famosa passagem do gênese, onde por castigo divino terá que trabalhar na terra. Bispo nos diz que na ausência de um contato direto com Deus, afinal há àqueles que falam por ele (reis e sacerdotes), rapidamente (e nós diríamos, junto com Stengers, de modo feiticeiro) o produto do castigo ao não servir ao seu produtor (uma vez que é uma expiação do pecado original) é tomado por senhores e pelo Estado. Assim o autor nos sugere: “Talvez por isso o produto concreto do trabalho (castigo) tenha evoluído facilmente para a condição fetichista de mercadoria sob o regimento do ‘Deus dinheiro’” (2015, p. 41). Bom, não é à toa que Davi Kopenawa (2015) nos chama de “povo da mercadoria”, reconhecendo como um traço identitário nosso apego, proliferação e louvor aos bens e dinheiro.

Bispo ainda tece importantes fios da história acerca dos processos de modernização do estado brasileiro, em políticas de expulsão de comunidades rurais dos campos para cidade, liberando terras para versões modernas do que foi uma das engrenagens da colonização no Novo Mundo, o monocultivo. Nessa prática agrícola, seja em suas versões históricas como as *plantations* de cana-de-açúcar ou nos atuais campos do agronegócio com seus mares de soja transgênica, encontramos mais uma vez a figura do “Um” - para falar com Pierre Clastres (1982) e os profetas Guarani - ou o “monísmo verticalizado”, para falar com Bispo. Como insiste Vandana Shiva (2018), a monocultura possui também uma epistemologia e cultiva pessoas monistas.

É fundamental assim nos voltarmos para os terrenos férteis das formas de vida e pensamento que são contra-monoculturas. Entre esses territórios estão as muitas filosofias afro-pindorâmicas, mas também as teóricas feministas e antirracistas, e até mesmo a teoria da evolução lida na chave da coevolução.

Toda essa gente em seus territórios férteis, traz a pólvora necessária para explodir a um só tempo as fronteiras corporais individuais e interespecíficas. Somos lançadas a novos entendimentos do que conta como relação social; toda socialidade é necessariamente mais que humana.

Em sua etnografia sobre os cogumelos matsutake, Anna Tsing (2015) percorre a densa rede pelas quais os matsutake trafegam e se constituem de diversas formas. Forragear cogumelos foi a forma que alguns Mien, etnia do sudeste asiático, encontraram para não se submeterem aos subempregos destinados aos imigrantes nos Estados Unidos. Por meio da coleta de cogumelos esses imigrantes construíram uma vida caminhante nas florestas do Oregon, retomando uma experiência de liberdade tal como vivenciada em seus territórios de origem. Os cogumelos vendidos seguem para uma rede de comércio internacional, tornando-se mercadorias de luxo no Japão, onde depois passam a integrar um sistema de dádivas.

Os matsutake crescem em ambientes florestais perturbados pela ação humana, pois a derrubada de árvores para pequenos plantios e retirada de lenha promovem alterações nos regimes de luminosidade e disposição de matéria orgânica que permitem a emergência dessa iguaria em forma de cogumelo. No Oregon, as florestas nativas foram alteradas pelo mercado madeireiro, não só pelo corte de árvores nativas, mas pelo plantio de pinus, uma espécie companheira dos matsutakes, que crescem associados às suas raízes. Tais florestas são moldadas pelo capitalismo, por estruturas transnacionais de comércio. Já no Japão os matsutake são encontrados nas *satoyamas*, florestas alteradas pela vida camponesa, em especial pela retirada de lenha e por ações agrícolas de pequena escala.

Em ambos os casos, apesar das formas e ações distintas que produzem as modificações dessas paisagens florestais, o que Tsing nos apresenta e insiste é que estamos diante de paisagens onde diversas formas de vida se emaranham: pinus, carvalhos, cogumelos e mãos coletoras (para citar alguns dos poucos entes que compõem essas florestas perturbadas). Algo que a autora caracteriza como uma polifonia vital que é a antítese das *plantations* e seu anseio por homogeneidade.

No argumento da autora, a noção de *plantation* é alçada a um elemento reflexivo a partir da materialidade histórica dessa forma de agricultura monista. Enquanto um conceito fundado em uma experiência histórica, a *plantation* tem a cana-de-açúcar - uma espécie exótica, plantada por clonagem, em um sistema de cultivo que estabelece poucas relações interespecíes - somada à mão de obra escrava - pessoas que foram intencionalmente desumanizadas e arrancadas de seus territórios constituintes. Cana-de-açúcar e escravos são articulados para produzir algo que tem como fundamento a retirada violenta desses seres de seus enredamentos locais. As *plantations* são um sistema de alienação, onde o corte das relações é realizado duplamente, produzindo isolamentos. Há mais, as *plantations* ainda operam com um modelo de produção em grande escala que foi replicado em distintas localidades atravessando os oceanos. Essa capacidade de aumentar a produção, mudando de escala, sem ajustes do projeto e de suas estruturas às condições locais é o que a autora denomina de “escalabilidade”, um *modus operandi* do capital que seria uma das causas da crise.

A escalabilidade é indiferente à indeterminação dos encontros, são projetos que não se alteram no encontro, que passam por cima das diferenças. Uma tradução que não se afeta. Tsing busca pensar com e como cogumelos, por meio de um passeio em florestas perturbadas como “*anti-plantation*”, uma vez que as florestas de cogumelos permitem construir uma crítica à escalabilidade.

Se as *satoyamas* e as florestas do Oregon são uma antítese das *plantations*, por se constituírem enquanto assembleias polifônicas, os coletores de cogumelos também estão distantes da escravidão ao produzirem uma vida mais autônoma. Apesar disso, em sua cadeia de comércio global e sua ecologia (ligada aos pinus, que segundo ela é a nova cana-de-açúcar) os matsutake são dependentes da escalabilidade, mas da escalabilidade em sua condição de ruína, uma vez que a assembleia polifônica de vidas emaranhadas conspurcam a homogeneidade pretendida - cogumelos insistem em brotar. Por isso os cogumelos seriam bons aliados para lidar com o mundo que perece.

O que faz dessa uma etnografia potente, na nossa leitura, é ter como cerne os cogumelos entranhados em cadeias relacionais diversas: encontramos diálogos com imigrantes e suas condições de trabalho, seus conhecimentos

refinados sobre a ecologia florestal, passando por um enfrentamento das cadeias comerciais, o que a conduz a encarar os processos capitalistas. Com uma inspiração marxista das ideias de alienação do trabalho e do fetichismo da mercadoria, Tsing descreve e narra os processos de invisibilização das cadeias produtivas em uma economia global, onde mercadorias são produzidas em países com legislações trabalhistas e ambientais frouxas. A crise ambiental em que nos encontramos advém desse *modus operandi* do capitalismo, dos processos de escalabilidade (inaugurados pelo colonialismo via *plantation*) e que tem como marca a imposição de projetos globais sobre as singularidades locais.

Podemos pensar que a ideia de humanidade, que esteve na base do processo colonial e permitiu a escravização e a conversão (assassinato) de povos indígenas e negros, operou igualmente de forma escalável. A escalabilidade de Tsing, nos ajuda a compreender os efeitos e operacionalização de um conceito, que ao ter como cerne o homem branco europeu cristão, foi estendido e aplicado como régua para definir e constituir os outros como menos humanos e por isso passíveis de serem violentados. Aqui podemos compreender os efeitos dos processos de escalabilidade de um conceito.

Ideias não são inocentes, promovem e constituem práticas.

Não por acaso alguns desses autores recorrem a alguns elementos do campo filosófico de Karl Marx, que fundamenta uma primeira crítica ao Capital. Se Tsing olha para os conceitos de alienação e fetichismo, Hage se volta a acumulação primitiva que, segundo ele estabelece a exploração e o extrativismo como a forma da relação no nosso mundo. A acumulação primitiva é o modo como o Capitalismo integra a exploração racial e ecológica, uma vez que é a engrenagem que opera a conquista de pessoas, florestas, territórios etc., tornando certos sujeitos (homens brancos europeus) senhores do que não lhes pertencia, de tudo aquilo que é “outro” – dos negros, das mulheres, dos povos indígenas e da natureza. A pilhagem é o início do Capital, que transforma o que fora obtido ilegalmente em propriedade legal de alguns, num processo de “lavagem” e “grilagem” que, segundo Hage, é designado de forma mais apropriada em francês como “blanchissage” (algo como “embraquecimento”), por marcar o caráter racializado do Capital.

É possível considerar também, e cabe aqui essa lembrança, que na gênese do capitalismo e da acumulação primitiva, na transição do feudalismo para o capitalismo, como destaca Silvia Federici⁹ (2017) encontram-se fenômenos relacionados à desigualdade de gênero que produz outras formas de expropriação e exploração dos corpos e do trabalho feminino, especialmente relacionados ao desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; à construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens; e à mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores.

A expansão capitalista opera por meio da acumulação primitiva que tem um caráter escalável, algo que podemos entender como uma forma universal de produção, uma vez que permite expansão sem levar em conta especificidades locais. Universalização essa que se replica, como já vimos, para além dos modos produtivos, forjando também um projeto epistêmico: a Ciência com C maiúsculo de que fala Stengers (2017). Essa Ciência, com C maiúsculo, é aquela que insiste no jogo de obliteração do sujeito cognoscente que passa a ser ancorado no humano enquanto espécie, apagando, contudo, de forma cínica tantos outros sujeitos. Daí a insistência de Stengers em uma “outra ciência possível”, de tecer novas alianças e fortalecer o que ela denomina de “práticas aventureiras”. Uma ciência que dança, que justamente reage e compõe com as diferenças emergentes localmente. Uma ciência que

9. É preciso destacar que no cerne da sua proposta de investigar e renovar o entendimento a respeito de formas de cercamentos sofridos historicamente está a preocupação com uma nova série de cercamentos que expropriou milhões de produtores agrários de suas terras, além da pauperização massiva e da criminalização dos trabalhadores por meio de políticas de encarceramento, além de uma intensificação da violência contra as mulheres, inclusive o retorno da caça às bruxas em alguns países. A caça às bruxas apresenta-se como uma ferramenta fundamental para a acumulação primitiva no argumento de Federici: “coloquei no centro da análise da acumulação primitiva a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII: sustento aqui que a perseguição às bruxas, tanto na Europa quanto no Novo Mundo, foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras.” (FEDERICI, 2017, p.26) Apesar de acharmos difícil corroborar sua sugestão de que a caça às bruxas tenha sido tão importante quanto a colonização – uma vez que vemos com os próprios olhos os efeitos nefastos do empreendimento colonial constantemente atualizado no Brasil em termos de estrutura de classe e racismo, consideramos importante reivindicar a exploração específica sofrida por corpos femininos.

se faz no encontro, por isso parcial, localizada e corporificada. Uma ciência que se abre à variação, à multiplicidade e à diferença.

Nos parece que uma forma de seguir dançando uma ciência é ter como ponto de partida uma crítica, no sentido de duvidar e problematizar, sobre a noção de humano. Estilhaçar. Notar o que o conceito de humano eclipsa, mesmo quando apoiado em uma ideia de fisiologia que lhe garante uma estabilidade tida como inquestionável, pois da ordem da biologia, da Natureza. Não nos esqueçamos que de Crutzen a Chakrabarty se advoga por uma narrativa histórica da espécie. Para dar um exemplo entre muitos da não universalidade da fisiologia, queremos contar uma última história com ajuda de outras pessoas.

Essa história é aqui evocada para refletir sobre como se produz, de forma emblemática, corpos e fisiologias distintas. Com ela buscamos iluminar o modo como operam os arranjos entre as estruturas capitalistas, as formas de gestão de vidas nos e pelos aparatos tecno-médico-científicos-industriais, evidenciando a que se prestam as estratégias de homogeneização da humanidade enquanto espécie, excluindo do acesso ou benefício aqueles considerados menos humanos – corpos e fisiologias instituídas e reificadas como de segunda classe.

A pandemia nos pôs diante de um novo dispositivo fundamental para garantir a vida, o oxímetro. Oxímetro é um aparelho que permite medir a saturação de oxigênio no sangue, sendo esse um dos índices centrais para acompanhar o desenvolvimento de uma pessoa com Covid-19. O oxímetro consegue medir o oxigênio por meio da emissão de luzes infravermelhas que possibilitam uma leitura da química cromática do sangue. Segundo um estudo publicado esse ano no *New England Journal of Medicine* os oxímetros não funcionam com precisão em corpos negros, isso porque o dispositivo foi desenvolvido e testado em pessoas de pele branca, tendo a emissão de raios infravermelhos calibrados apenas para esses corpos. Isso gera um erro na leitura da oxigenação de pessoas pretas em uma taxa significativa. Citando os resultados da pesquisa: “[...] os pacientes negros tinham quase três vezes

a frequência de hipoxemia oculta que não foi detectada pela oximetria de pulso do que os pacientes brancos” (SJODING *et. al.* 2020).

Aqui evidencia-se o modo como os arranjos industriais dão pouca ou nenhuma atenção às diferenças produzindo discriminação e permitindo entrever quais vidas e corpos interessa cuidar e salvar. Recusar a diversidade corporal, alçando a matriz branca como universal, é um dispositivo de homogeneização que a um só tempo produz uma fisiologia universal e discrimina uma gama de outros corpos.

Outro caso emblemático, e que se tornou referência para a militância, e que demonstra como um processo similar se processa também na prática médica, e não só no arranjo industrial, é a pesquisa de Maria do Carmo Leal, Silvana Granado Nogueira da Gama e Cynthia Braga da Cunha (LEAL *et al.*, 2005). Ao comparar a situação de mulheres negras em relação às brancas nos serviços de saúde à população de gestantes no Rio de Janeiro, o trabalho constatou uma situação desfavorável às mulheres pretas e pardas, que tiveram menor acesso no pré-natal à atenção adequada de acordo com os padrões estabelecidos pelo Ministério da Saúde. Além disso, no momento do parto, não foram aceitas na primeira maternidade que procuraram e, durante o parto, receberam menos anestesia. O entendimento forjado no senso comum discriminatório de que mulheres negras teriam corpos mais “fortes” – intrinsecamente diferentes das brancas, generalizadas em termos raciais, como se resistência à dor fosse algo instituído fisiologicamente, algo quase como uma herança biológica, uma materialização da experiência de escravidão – acarretava às mulheres negras uma maior exposição à dor e maus-tratos.

Se os modos modernos de conhecer e instituir a fisiologia como uma universalidade de funcionamento do corpo humano definido em termos de espécie homogênea e unificada são ampla e reconhecidamente operantes, ou seja, apresentam uma produtividade estratégica, um olhar próximo e cuidadoso pode evidenciar sua heterogeneidade. Tudo se passa como se, a despeito mesmo dos esforços e políticas de homogeneização, na prática ela insistisse em produzir ruídos.

Outra evidência é apresentada na etnografia das práticas médicas desenvolvidas por Annemarie Mol (2002), a quem interessa argumentar a respeito do modo como diferentes disciplinas e práticas biomédicas e clínicas produzem não representações diferentes de corpos, mas distintas ontologias. O trabalho de Annemarie Mol coloca-se justamente a tarefa de descrever a maneira como os objetos são ordenados na prática, evidenciando a existência de uma multiplicidade de corpos no âmbito das distintas práticas médicas, combatendo uma perspectiva que reduz essas diferenças a representações.

Ao invés de criar uma posição externa à medicina para criticá-la, Mol tenta envolver-se intimamente com sua normatividade, buscando abrir as diferenças dentro da medicina e torná-las acessíveis.

Partindo de um campo bem circunscrito, Mol busca “mover a filosofia” para longe de formatos que carregam pretensões universalistas, mas que na verdade escondem a localidade a que pertencem. A questão filosófica que a mobiliza não é mais “como encontrar a verdade?”, mas sim como os objetos são manipulados na prática. Trazer as práticas para o primeiro plano, e não mais considerá-la como suporte dos objetos, tem efeitos de longo alcance: a realidade se multiplica.

Não existe unidade que seja homogênea. A fisiologia não é dada, ela é performada. Fiar a noção de humano na fisiologia, apostando que ela garante a universalidade é esquecer-se de que toda teoria é nativa e de que teorias performam corpos tanto quanto corpos performam pensamentos.

Juntar toda essa gente aqui nesse texto, onde ainda caberiam tantas outras convidadas, povoá-lo de tantas perspectivas e percorrer muitas trilhas não teve como intuito construir um caminho largo, afirmar que toda essa gente está olhando para o mesmo lugar e fiando uma mesma história. Muito pelo contrário. Queremos insistir nos muitos caminhos possíveis. Acompanhar estilhaços. Andar por paradas diferentes nos possibilita justamente visões parciais do problema, colocando a dúvida em primeiro plano. Coloca-se aqui uma precaução fundamental: a necessidade de uma crítica, à cada vez, à noção de humano.

Não se trata, pois, da saída simplista de abandonar a noção de humano, mas de pensar a que essa noção se presta, e sobretudo o que ela oblitera. A noção de humano carrega em sua face oculta um processo histórico de desumanização de muitas gentes e apaga uma infinidade de seres que se co-formam.

Outra precaução que se buscou destacar ao longo dos caminhos traçados é a necessidade de cautela e responsabilidade nas disputas conceituais, porque elas têm implicações reais e concretas nas vidas de pessoas.

Não é trivial que o nome Antropoceno esteja em disputa. Há quem opte por chamar de Capitaloceno ou Plantationceno, em busca de marcar os sujeitos históricos responsáveis pelo aquecimento global; há quem busque um nome que produza uma outra relação com esse tempo de crise: Haraway sugere Chtuloceno e Hage, Necroceno. Mais importante do que aderir a um ou outro nome é preciso pensar o que cada um desses nomes nos conta, que problemas e reflexões eles performam para cada sujeito que o enuncia.

Por fim, voltando à trilha da qual partimos: a terceira tese desse texto importantíssimo de Chakrabarty, ao qual não queremos nos opor, mas apenas fazer com que seu argumento se retorça em vida. Para lembrar trata-se da seguinte afirmação: “A hipótese geológica do Antropoceno exige que coloquemos em diálogo as histórias globais do capital e a história da espécie humana” (2013, p.14). Não nos parece mais possível seguir com A história da espécie humana, pois a espécie humana não é senão uma história possível de ser contada.

Se pensarmos com os Wajãpi, com os Jamamadi ou com os Krahô, bem como com tecnologias médicas e com teoria da evolução em sua versão forte, de encarar processos relacionais de coevolução e epigênese (algo que se tivéssemos fôlego para recuperar nos levaria a outras paragens), a espécie humana não se sustenta no singular, nem como unidade homogênea de análise em canto algum. Se corpos fazem corpos, se só há quimeras, esse sem dúvida é um ponto de partida que nos levará à muitas histórias naturais.

Aqui não é difícil ecoar os pensamentos de Ailton Krenak (2020) que aponta o narrar de múltiplas histórias como um contrafeitiço para adiar o fim do mundo.

Contudo, não podemos nós, povo da mercadoria, agora usar povos que foram violentados como uma tábua de salvação para o martírio em que nos encontramos. A crise é nossa, temos que encará-la; “ficar com o problema”. Precisamos estar atentos para que o nosso medo e (uma fragilidade branca) não nos leve ao que Hage (2017) chama de “colonização reversa”, algo que ele reconhece a partir de quem encara a islâmofobia nos discursos de nações euro-americanas diante da crescente onda de imigrações por refúgio que, segundo essa perspectiva, colocaria em risco, por meio de uma inundação cultural, a identidade nacional de tais países. Esse receio de “colonização reversa” aparece de forma muito explícita na fala de diversas figuras públicas e em políticas que buscam apertar as leis de imigração e extraditar pessoas em massa. Como racismo e exploração ambiental estão articulados, ele aponta que o imaginário branco e ocidental (e masculino) também está povoado de narrativas que pensam a distopia como um lugar em que animais e entes não humanos tomem o poder, algo que pode ser visto em muitos filmes como “Planeta dos Macacos”, mas também em “Blade Runner” com seus androides insurgentes. Mas o receio de uma revolta dos não humanos, uma exploração reversa, não fica apenas à cargo da ficção científica. Em uma alfinetada à Bruno Latour, Hage sugere que a ideia de Gaia se revoltando e aniquilando a vida no mundo, seria uma versão filosófica dessa ideia de “colonização reversa”. Não vamos desdobrar aqui esse possível debate, mas queremos seguir com a precaução da dúvida.

Talvez, e há diversas pessoas que começam a insistir nisso, precisamos pensar que o fim do mundo não é o fim do mundo propriamente, mas de um certo mundo. Crutzen, Stoermer e Chakrabarty falam de forma precisa no fim “das condições da vida humana na terra” e não do mundo. Se estamos seriamente desejando nos implicar em outros “modos de existência”, precisamos apoiar o fim de um determinado mundo, ou melhor, das condições de vida forjadas pela forma do Um. Talvez as palavras de Ailton Krenak não sejam para o povo da mercadoria, mas para o povo Krenak e tantas outras gentes subalternizadas que seguem narrando suas histórias e plantando seus mundos à revelia da narrativa monista.

Referências bibliográficas

- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2002.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, Quilombos. Modos e Significados*. Brasília: Editora da UnB, 2015.
- CABRAL DE OLIVIERA, Joana. *Entre plantas e palavras*. Tese de Doutorado Universidade de São Paulo, 2012.
- CHAKRABARTY, Dipesh. “O Clima da História: Quatro Teses”. *SOPRO* 91, 2013 [2009].
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1982.
- CRUTZEN, Paul J. “Geology of Mankind”. *Nature* 415, 2002.
- CRUTZEN, Paul J. and Eugene. F. Stoermer. “The Anthropocene”. *Global Change Newsletter* 41, 17-18, 2000.
- FEDERECI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FIGUEIREDO, Angela; GROSGOUEL, Ramón. “Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário”. In: *Revista Sociedade e Cultura*. Goiânia, v. 12, n. 2. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/9096> 2009.
- GELL, Alfred. “Strathernograms, or, the Semiotics of Mixed Metaphors”. In: *The art of anthropology*, Alfred GELL and Eric HIRSCH (org.). Londres: Routledge, 1999.
- HAGE, Ghassan. *Is racism an environmental threat?* Polity Press, 2017.
- HARAWAY, Donna. *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARAWAY, Donna. “Saberes Situados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 2009.
- HARAWAY, Donna. *The companion species manifesto: dogs people and significant otherness*. Pric kly Paradigm Press: Chicago, 2003.

HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue - ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX”. In: *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Hari Kunzru e Tomaz Tadeu (org.). Autentica, Belo Horizonte, 2000.

HILL COLLINS, Patricia. “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”. In: *Revista Sociedade e Estado* – v. 31, n.1, 2016.

IBGE. “Desigualdades sociais por cor e por raça no Brasil”. In: *Estudos e Pesquisas - Informação demográfica e socioeconômica*, n. 41, IBGE, 2019.

KOPENAWA, Davi & Albert, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAGROU, Els & SEVERI, Carlo. *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígena*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2013.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Editora 34, Rio de Janeiro, 2000.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora*. EDUSC, Bauru, 2001.

LEAL, Maria do Carmo, GAMA, Silvana Granado Nogueira da e CUNHA, Cynthia Braga da. 2005. “Desigualdades raciais, sociodemográficas e na assistência ao pré-natal e ao parto, 1999-2001”. In: *Revista de Saúde Pública*, v. 39, n. 1, pp. 100-107. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-89102005000100013>. 2001.

LIMA, Tania. Stolze. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia jururna”, *RBCS*, São Paulo, vol 14, n. 40, 1999.

MOL, Annemarie. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. “Brotou batata para mim”: Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese de Doutorado em Antropologia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

SHIRATORI, Karen. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus/AM)*. Tese doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

SHIRATORI, Karen. mimeo. “Plantar os mortos, sepultar as plantas: hipóteses sobre a vegetalidade humana”.

- SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente. Perspectivas da biodiversidade e biotecnologia*. Gaia, São Paulo, 2018.
- SJODINIG, Michael W.; DICKSON, Robert P.; J. IWASHYNA, Theodore; GAY, Steven; VALL EY, Thomas S. “Racial Bias in Pulse Oximetry Measurement”. In: *N Engl J Med* 383:2477-2478. 2020.
- STENGERS, Isabelle. *A Invenção das Ciências Modernas*. Ed 34, São Paulo. 2002.
- STENGERS, Isabelle. *Reativando Animismo*. Chão de Feira, Belo Horizonte. 2017.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STRYKER, Susan. “Saberes (des)sujeitados: uma introdução aos estudos transgênero”, *Ponto Urbe* [Online], 28 | 2021, posto online no dia 27 julho 2021.
- THOMPSON, John N. *The coevolutionary process*. The University of Chicago Press: Chicago, 1994.
- TSING, Anna. *The mushroom at the end of the world*. Nova York: Princeton University Press, 2015.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify, São Paulo, 2002.
- WILLIAMS, Tom A.; EMBLEY, T. Martin. Changing ideas about eukaryotic origins. *Phil. Trans. R. Soc. B*, vol. 370, n. 1678, 20140318, 2015.

No olho do furacão: plantation e contradomesticação

Karen Shiratori

Em 9 de novembro de 1790, o *Nègre* [Negro], navio francês de 395 toneladas, zarpa do porto de Nantes em direção ao golfo da Guiné, deixando no cais os tumultos políticos. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não resiste aos ventos úmidos e salgados do Atlântico. Nos arredores de Ubani, ao sul da Nigéria, 263 vozes são confinadas no porão da Revolução Francesa. Em 16 de junho de 1791, após 41 dias de travessia, o *Nègre* chega à cidade de Cabo Francês, atual Cabo Haitiano, no Haiti, para abastecer a indústria colonial. Homens, mulheres e crianças embarcam, mas somente uma matéria indistinta e combustível embarca : Negro, madeira de ébano. Entretanto, algumas semanas mais tarde, em agosto de 1791, essa matéria falante ergue o punho em revolta, e as *plantations* das planícies do Cabo incendeiam-se pelo desejo de liberdade.

- Malcom Ferdinand

Introdução: a tempestade colonial

“The slave ship” ou “O navio negreiro” é o nome pelo qual o quadro pintado por William Turner, em 1840, ficou conhecido. A pintura serve de frontispício ao livro “Uma ecologia decolonial: pensar a ecologia a partir

do mundo caribenho”, de Malcom Ferdinand (2022). O quadro conjuga os elementos da figura conceitual responsáveis por estabelecer um ponto de partida para a reflexão, a saber, o navio negreiro, além de operar como matriz de transformação das imagens que o estruturam. Turner retrata em cores dramáticas uma calamidade, não a tempestade que ocupa boa parte da tela, mas o insidioso hábito de fazer dos fenômenos ditos naturais um pretexto para se livrar dos pobres da Terra. Eis uma falácia antiga: naturalizar as causas dos desastres e, com isso, eximir a responsabilidade da ação humana através de uma cadeia causal oportunista cuja assunção corresponderia a alguma agência imperiosa, externa e irrefreável.

O mar tempestuoso fustiga o navio que vacila sob o céu carregado; a bordo, os corpos de africanos escravizados acorrentados são atirados à água, onde bestas marinhas os devoram. O título original do quadro descreve o aspecto fulcral da cena: “Escravistas jogando ao mar mortos e moribundos, tufão se aproximando”. Do porão do navio, as pessoas acorrentadas são lançadas ao mar pela tripulação sob o prenúncio de nuvens escarlates, ventos impetuosos e do céu revoltado. Contudo, Turner não chega a retratar o tufão, anunciado apenas pela tormenta que o antecede. Nossa atenção, portanto, se desloca para o verdadeiro foco da ação que a cena revela: o “lançar” que engendra a ordem causal nefasta, desencadeada por escravistas que atiram os corpos à água e, assim, fazem com que o ciclone se aproxime. Em outras palavras, o ato de atirar em alto mar os corpos escravizados seria o verdadeiro indutor da tempestade. O que Turner desvela é que longe de ser uma fatalidade, um desastre natural, a verdadeira gênese das catástrofes advém dos abusos e crimes contra a humanidade. O tráfico negreiro produz o ciclone colonial como uma “oportunidade sórdida para se livrar daquelas e daqueles a quem o mundo é recusado”, nas palavras de Ferdinand (2022: 94). Em outro excerto, o referido autor assevera:

Turner – que, aliás, era especialista na pintura de tempestades – não retrata o ciclone nesse quadro, mas o gesto pelo qual os escravizados acabam de ser lançados ao mar, os grilhões nos tornozelos e nos punhos, as mãos estendidas em direção ao céu, buscando uma fenda no mundo pela qual possam escapar daquele mar pintado com seu próprio sangue (idem: 92)

A turbulência da tempestade colonial acelera o mundo com a força de seus ventos desatados, expondo as fraturas que aprofundam as formas de desigualdade e opressão. O navio negreiro opera como uma metáfora política da cena inaugural deste mundo e inscreve um modo de enfrentar a crise climática, auspiciosa aos que nela veem a oportunidade de justificar seus crimes. A despeito da cadeia intrincada de eventos, não restam dúvidas de que os desastres não resultam de causas naturais mas, em maior ou menor grau, de habitar a terra e explorá-la tirando proveito dos destroços e das calamidades humana e não humana. Não custa insistir: a crise ambiental não afeta a todos da mesma maneira e de modo algum apaga os colapsos sociais em curso, tampouco as iniquidades pretéritas.

Turner pintou em seu quadro o massacre de Zong, nome do navio negreiro britânico do qual foram atirados ao mar, ao longo de 10 dias a partir de 29 de novembro de 1781, cerca de 150 pessoas, sob as ordens do comandante Luke Collingwood. Após sucessivos erros de navegação que prolongaram sobremaneira a viagem rumo ao porto de Black River, na Jamaica, resultando na morte de muitas pessoas escravizadas por sede, maus-tratos e as péssimas condições a bordo, o comandante achou oportuno compensar tais custos se valendo da “lei da média geral”, *general average*, a fim de garantir que a companhia recebesse indenização da seguradora. Conforme essa lei, se a tripulação lançasse ao mar sua “carga” a fim de reduzir o peso do navio, recurso adotado em situações de tempestade, a perda seria compartilhada proporcionalmente. Caso contrário, se se tratasse de “morte natural”, os embarcadores não teriam direito à restituição indenizatória. Portanto, pelos cálculos do capitão, o massacre seria mais vantajoso para os donos do navio. Esse é o horror do oportunismo que imputa à natureza a responsabilidade de um crime lucrativo. O massacre está documentado no relatório da audiência entre Gregson vs. Gilbert, a saber, os proprietários do navio e a companhia de seguros. Outra perspectiva do mesmo evento pode ser lida em Zong! (2008), livro da poeta caribenha Marlene Nourbese Philip que, à diferença da perspectiva de Turner, no mais um observador externo, escreve “a bordo” do navio, mais precisamente a partir de seu porão¹.

1. Leituras e performances desta obra podem ser vistas no site da autora: <https://www.nourbese.com/>.

A dupla fratura colonial

Quais os efeitos de se mobilizar a figura conceitual do navio negreiro como ponto de partida para compreender a emergência climática? Nesse mar turbulento, a modernidade colonial é enquadrada no epicentro da crise ecológica, por ser a força que produz suas tempestades, o que nos permite entender, de forma evidente, de qual crise se trata. Uma crise simultaneamente humana e ecológica, não uma crise das sociedades humanas, por um lado, e uma crise ambiental, por outro, mas uma crise das nossas relações com os seres vivos e não vivos, do nosso hábito relacional, um modo de relação pretensamente universal com a alteridade. A “dupla fratura colonial” (FERDINAND, 2022) entre questões humanas e ambientais, história humana e história ambiental, esgarça o tecido intersticial que conecta os seres humanos e não humanos, vivos e não vivos, seres que estão dentro e fora de nós. Portanto, é no abismo dessas questões, na aparência, incomunicáveis que reside a crise.

O trabalho de Ferdinand conceitualiza a lógica comum das agressões ao meio ambiente e da violência racista. Contudo, não se trata somente de explicitar a maior vulnerabilidade de pessoas racializadas à poluição e outros impactos ambientais, mas de mostrar que o mundo capitalista e sua exploração ambiental foram forjados pelo colonialismo e pela escravidão. De modo complementar, o prefácio de Angela Davis à obra de Ferdinand adverte:

(...) o racismo não adentra o cenário simplesmente como fator determinante da maneira como os perigos ambientais são vividos de forma desigual pelos seres humanos, ele cria as próprias condições de possibilidade de ataques contínuos ao meio ambiente, inclusive aos animais humanos e não humanos, cujas vidas são sempre desvalorizadas pelo racismo, pelo patriarcado e pelo especismo (2022:13).

Em sua rota transatlântica, o navio negreiro opera uma mudança ou um deslocamento conceitual com a força da história, decisiva em mostrar a convergência, ou melhor, a origem comum e a inseparabilidade das lutas antirracistas e anticoloniais com as lutas ecológicas uma vez que essa dupla fratura é o fator preponderante do colapso. Persistem as violências psíquicas e

sociais, a pestilência tóxica dos desarranjos ecológicos e políticos inclusive nas ruínas dos impérios erigidos durante a primeira modernidade ocidental. Fato é que somente através da descolonização efetiva, da ruptura da hierarquização, bem como do questionamento de critérios exclusivistas de regimes de verdade que aniquilam as práticas de conhecimento nativos, será possível trilhar um caminho real para lidar com a crise ecológica (GODDARD, 2021).

Não é de hoje que as ecofeministas insistem em apontar as causas comuns – ou certa porosidade do hábito relacional e sua tendência a se difundir de um conjunto de experiências a outras, seguindo análise do filósofo Jean-Baptiste Morizot (2017:130) – dessa crise que, nos termos de sua linguagem, não se restringe à mera equivalência entre mulheres e natureza, mas assume que as formas pelas quais os homens se relacionam com a natureza, os não humanos, guardam um parentesco com as formas de opressão pelas quais os homens se relacionam com as mulheres. Lembremos um dos clássicos fundadores do ecofeminismo, “Woman and nature: the roaring inside her” (1978) de Susan Griffin, poema em prosa construído com trechos da história da filosofia ocidental, que trata dessa naturalização conjunta das mulheres e do mundo não humano forjada com ferramentas patriarcais. Essas duas formas de opressão estão interligadas como uma fita de Möebius: de um lado, às mulheres são imputados os atributos de inferioridade/impureza/irracionalidade/sensibilidade, visto que estariam mais próximas da natureza; de outro, a exploração do mundo natural se sustentaria na sua feminização. Essa dupla desvalorização (correlata à dupla fratura colonial) foi alvo de uma rejeição crítica contundente cuja história ultrapassa em muito o escopo deste breve ensaio. Não obstante, a questão fundamental permanece: como rejeitar essa identificação sem, com isso, rejeitar a natureza? O gesto ecofeminista consiste em se reapropriar (*reclaim*) do conceito de natureza, bem como regenerar/inventar/reparar os vínculos com a realidade que ela descreve (HACHE, 2016:20).

Emerge das reflexões ecofeministas um elo entre humanos e não humanos que alude as objeções antropomorfistas (a projeção de aspectos humanos aos não humanos), as acusações de anti-humanismo (a valorização de não humanos em detrimento dos humanos, mais dignos) e outros sofismas que conduzem o debate ao beco sem saída da hierarquização entre humanos e não

humanos, num dualismo patriarcal, na insistência da natureza empobrecida. Não há hierarquia ou competição entre seres e causas, questões humanitárias e causa ambiental, pois a emancipação humana e a luta ecológica configuram uma só luta. Os caminhos através dos quais essas pautas se reaproximam resultam diferentes modos de suturar a cisão entre história humana e natural.

Um argumento semelhante fundamenta a análise de Ghassan Hage em “Is racism an environmental threat?” (2017). No livro, o autor aproxima duas figuras, o lobo e o muçulmano, entendidos como dois modos de relação com o Outro, não uma equivalência de natureza – o que seria moralmente questionável e, no limite, irrelevante para a análise – mas uma semelhança no modo de se relacionar com ambos. Ao longo do percurso analítico de sua “etnografia dos hábitos relacionais” (MORIZOT, 2017:131), Hage desvela a origem comum das questões ecológicas e decoloniais, dos problemas ambientais e do racismo; afinal, trata-se da mesma crise dos modos de relação que se expressa pelo seu conceito de “domesticação generalizada”. No posfácio à edição francesa do livro, cujo título “Le loup et le musulman” destaca a relação central acima mencionada, Morizot assevera que a domesticação como forma de vida é de fato o nome do problema (2017: 133). Voltaremos a esse tópico adiante.

A Hipótese Haiti

A ecologia decolonial formulada a partir do Caribe, o olho do furacão, permite não somente entrever a partir dos porões da modernidade, mas também através da imaginação crioula de resistência e de suas experiências de luta pós-coloniais a existência permeável entre o natural e o social. Ademais, o fato de que nossos ideais políticos já não estão assentados sobre uma natureza produtiva, conhecida e estável. Como observa o filósofo Pierre Charbonnier de maneira perspicaz: “Uma vez que o sistema de direitos e o sistema material são vistos como duas dimensões de um mesmo processo histórico, então não há mais razão para reservar o qualificador ‘político’ para o primeiro”. A face da liberdade e da igualdade em jogo não são mais aquelas do pensamento político moderno, notadamente uma utopia liberal de melhoria dos indicadores de desenvolvimento humano e econômico que

advoga pela possibilidade de bem-estar num mundo que se deteriora. Um humanismo baseado e tributário de uma apropriação cada vez mais eficiente de não humanos. Politizamos assim a ecologia.

Uma vez comprometida a base da nossa existência política, o acesso ao território, a um futuro comum e a condições básicas de justiça, persistiria o enigma sobre a base material que poderia sustentar a liberdade. Assim, questiona Charbonnier (2021), como a construção jurídica e técnica de uma sociedade de crescimento impregnou e orientou o sentido que damos à liberdade? E ainda, como as lutas por emancipação e pela autonomia política investiram no uso intensivo dos recursos para se desenvolver?

O significado que damos à liberdade e os meios empregados para instituí-la e preservá-la não são construções abstratas, mas sim produtos de uma história material em que os solos e os subsolos, as máquinas e as propriedades dos seres vivos fornecem alavancas de ação decisivas. A atual crise climática revela de maneira espetacular essa relação entre abundância material e o processo de emancipação (idem:12)

Dito de outro modo, é premente reformular, em termos materiais e geográficos, um projeto de outra autonomia política e somente assim – quem sabe – desfazer o abismo que separa as agendas ambientais e anticoloniais ante a crise ecológica. O diagnóstico dessa fratura clama pela busca de novas traduções políticas e modos de pensar, outras gramáticas, conceitos, genealogias, bem como uma escrita que suture essas fendas. Outro efeito seria a reaproximação das lutas até então consideradas alheias umas às outras, tendo em vista a pluralidade ou anarquismo ontológico constitutivo do mundo (ALMEIDA, 2021) – jamais um princípio de identificação com exigências de conformidade. A busca por uma ecologia decolonial é aquela de cuja luta antirracista participam nosso imaginário e vocabulário ecológicos; passo importante contra uma pirataria cognitiva na qual o sul global se limita à condição de campo experimental de conceitos exógenos ou à manancial para a extração dos saberes locais e outras imaginações políticas convertidas em matérias que, por sua vez, seguirão sustentando a produção da ciência colonial. Situar o pensamento ecológico nas lutas locais nos exige o deslocamento epistêmico de nossos hábitos reflexivos que não

soem vincular o pensamento a um cenário, a um mundo, a uma história, a um corpo, a uma cor, etc.

Uma imagem colonial persistente é aquela de um Caribe onde se encena a síntese de um único mundo no encontro entre o Antigo e o Novo, por essa razão, é justamente o local de onde a fenda que produziu a dupla fratura colonial começou a ser aberta, ampliando-se em direção ao sul. Contudo, o Caribe também proporciona uma conceituação da crise ecológica associada à busca de um mundo livre da escravidão, da violência social e da injustiça política: uma ecologia decolonial como um caminho em direção ao horizonte de um mundo comum onde não se produzam novos polos.

Nesse sentido, trata-se de uma proposta localizada numa experiência histórica e num cenário. Portanto, não convém importá-la tal como é, mas antes buscar uma continuidade não redutível, bem como suas possíveis conexões. A ecologia decolonial é, por esta razão, uma ecologia de luta, não aquela do ambientalismo da “Arca de Noé” – segunda figura conceitual de Ferdinand – aonde embarcam os escolhidos, aqueles que dão as costas às impurezas do mundo decaído. Deste outro modo de lidar com o dilúvio é possível extrair uma política de exclusão complementar àquela do navio negreiro. E quem é mesmo Noé? É aquele que amaldiçoa seu filho Cam e os descendentes dele – aqueles que povoariam a África. Maldição bíblica reiteradas vezes utilizada pela história no intuito de justificar a escravidão e o racismo. Vista através desse prisma, a humanidade unificada na figura de Noé é discriminatória desde sua gênese. Assim, contra um ponto de vista de fora do navio, que observa a tempestade em segurança, a ecologia decolonial é pensada de dentro do mundo, da pluralidade de lugares, das histórias, das formas de habitar, por parte daqueles e daquelas que foram excluídos. Essa perspectiva da ecologia não admite a harmonia que precede à catástrofe, tampouco uma catástrofe por vir, uma vez que a violência e a opressão são a força motriz das tempestades de hoje e estão no cerne da compreensão política da crise.

Para tanto, é preciso deslocar – “desenfundar” na tradução brasileira (2022:202) -, *décaler*, o Antropoceno. A acepção do termo original, em francês, conserva uma polissemia importante: i. *décaler* é deslocar/alterar; ii.

é tirar da cale, dos porões, no sentido de emancipação; iii. em *créole*, *dékalé* significa destruição. Portanto, segundo o autor:

(...) mais do que o esvaziamento do porão, mais do que a libertação dos escravizados, deslocar o Antropoceno designa a desconstrução dos agenciamentos políticos de vigas e de pranchas que formam um porão sob o convés, onde são regularmente despejados novos Negros. Dékalé o Antropoceno abre a possibilidade de outro mundo, de outra construção do viver-junto, de um navio sem porão (Idem: 210).

Há ainda outra camada semântica em que deslocar é alterar ou renomear num gesto decolonial, pois já não se trata apenas de substituir um nome por outro, mas de, no ato de nomear, restituir o vínculo com o território e a participação dos não humanos no processo de nomeação². No Caribe, renomear faz emergir alguns dos nomes usados pelos povos indígenas para designar suas diferentes ilhas: Madinina, “ilha das flores” para Martinica; Karukera, “ilha das belas águas” para Guadalupe; Ayiti, “terra de altas montanhas” segundo os Taínos, para a ilha outrora denominada Espanhola/São Domingo (FERDINAND, 2022: 204-205). Ao nomear a ilha de Haiti, os revolucionários recuperam a memória dos povos nativos e o vínculo com a terra e com as montanhas a partir das quais lutaram e resistiram contra o modo de habitar colonial.

Lembremos, de acordo com Stengers em “No tempo das catástrofes” (2015), que nomear é uma operação pragmática, não equivalente a dizer a verdade ou a estabelecer definições, “e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita” (idem :37). Não é um ato arbitrário, mas um gesto de apropriação. Nomear Gaia, aquela diante da qual estamos e a que faz a intrusão, destaca um modo de designar a presença dos não humanos que escapa ao nosso controle e, por isso, demanda serem levados em conta. O nome Gaia alude claramente à proposição de James Lovelock e Lynn Margulis ainda na década de 1970, ou seja, de considerar a Terra como um “planeta vivo”, cuja atmosfera é modificada pelos viventes que

2. Val Plumwood elabora uma reflexão interessante sobre os nomes ferais e a renomeação como ato de descolonização no contexto aborígine da Austrália em “Decolonizing relationships with nature” (2002).

a regulam. Os viventes produzem a atmosfera através de relações simbióticas que, por sua vez, garantem as suas condições de existência. Disso resulta que o ambiente não é um dado, mas um produto das interações simbióticas, de interdependência e de coevolução entre vida e não vida. Gaia é, então, nas palavras da autora, “uma transcendência desprovida das altas qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, garantia ou recurso; um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos” (STENGERS, 2015:41).

Na proposta de Ferdinand, a intrusão Haiti implica reconhecer a imbricação ecológica-política na constituição colonial da modernidade e seus modos de habitar a terra. Os modernos, tendo decolado/embarcado em sua nau, encontram-se fora, desterritorializados, sem compartilhar um chão comum com outros seres, devendo, portanto, retornar para descobrir outra vez sua condição de habitantes terrestres. Nessa busca, torna-se imperativo, no entanto, antes de aterrar/aportar na Europa, aterrar/aportar no Haiti. E a quem diz respeito essa angústia do retorno? Certamente, não àqueles que foram embarcados no navio negreiro, mas àqueles que puderam embarcar na “Arca de Noé” e conseguiram zarpar. A arrogância dessa volta que reclama um solo apaga as marcas daqueles que jamais saíram. Nos termos do autor: “A Hipótese Haiti é antes de tudo a proposta de que a Terra é o alicerce de um mundo no qual seus sistemas físico-químicos, estratos geológicos, oceanos, ecossistemas e atmosfera, estão em arranjos intrínsecos às dominações coloniais, raciais e misóginas de humanos e não humanos” (FERDINAND, 2022:202). Essa hipótese nos lembra que lidar com a crise ecológica requer refazer os vínculos com a terra, desfazendo com isso a constituição colonial da modernidade no confronto com seus racismos, desigualdades e formas de opressão patriarcal. Citando novamente o autor (idem:206):

A intrusão do Ayiti é ao mesmo tempo um testemunho dessas expansões coloniais do globo e um apelo. Ela não é uma entidade que se sustenta por si só: ela deve ser redescoberta por meio dessas lutas, por meio do ‘agir-junto’, por meio dos mutirões [coubites], ela é o apelo conjunto de uma matrigenese (reconhecimento da Mãe Terra) e de uma metamorfose crioula (reconhecimento dos filhos dessa Mãe Terra). Encarar Ayiti é,

portanto, confrontar as mudanças ambientais do mundo, bem como as desigualdades legadas pela constituição colonial da modernidade entre Norte e Sul, que o Haiti nos lembra fervorosamente.

Seria nosso pensamento político-filosófico, que fundamenta a reflexão ecológica contemporânea, totalmente desprovido de elos com a exploração de humanos e não humanos? Seria preciso retornar aos modos de ocupação do espaço e do uso da terra, ao habitar colonial com sua ecologia correlata a fim de estabelecer os vínculos entre a história do pensamento político moderno e a questão dos recursos e, de forma mais ampla, das condições materiais de existência. O Antropoceno, segundo não poucas críticas, revela ser o fardo do homem branco tentando se salvar de si mesmo revitalizando caducas ilusões sobre a natureza humana, usurpando sua pluralidade e um destino comum com a partilha das responsabilidades desiguais. Não é de se estranhar que a luta ambiental assim formulada produza engajamentos vacilantes e desconfiança, afetos fracos, daqueles que lutam por reconhecimento identitário, por igualdade e justiça como se a agenda ambiental fosse uma “utopia branca” perante um “antropoceno branco” (YUSSOF 2018). O distanciamento promovido pela dupla fratura colonial se expressa num renitente bloqueio cognitivo e político produtor de uma simpatia sem vínculos (*sympathies-sans-lien*, nos termos de Malcom Ferdinand) no mais muito comum nos movimentos ambientais. Uma simpatia que ignora que seus laços materiais, políticos e sociais suprimem a colonização da genealogia do pensamento ecológico. Esse discurso ambiental desconsideraria que o mundo das pessoas, suas histórias, sofrimentos e lutas importam e geram consequências em qualquer elaboração sobre a história da Terra. Onde a absurdidade e insuficiência dos discursos de preservação nos quais estão ausentes aqueles sem os quais a “Terra não seria a Terra” (CÉSAIRE *apud* FERDINAND, 2019).

Ao reconhecimento das transformações sem precedentes, em dimensões e escalas, das condições que tornam possível a vida na terra (habitabilidade), nomeou-se Antropoceno a “nossa” era geológica, numa associação do *anthropos* como seu agente geológico maior. É notável a carreira de sucesso dessa ideia desde o seu lançamento e divulgação por Paul Crutzen no artigo

“Geology of mankind” (2002). Muitas de suas polêmicas concentraram-se em torno de quando teria ocorrido a passagem do Holoceno ao Antropoceno: com a revolução industrial no século XVIII, mais precisamente em 1784 com o projeto da máquina a vapor de James Watt, segundo a proposição de Crutzen; com os primeiros testes nucleares; com o capitalismo; com a colonização; com o manejo do fogo e da agricultura; e por aí vai. De qualquer modo, é consenso a responsabilidade do homem em desencadear esses desarranjos irreversíveis do sistema Terra que, no entanto, ao que tudo indica, ele não será capaz de impedir.

Contudo, talvez estejamos indo rápido demais, impelidos a aceitar o consenso que o conceito parece produzir sem desconfiar de seu “valor estratégico”. Somos pressionados a aceitar o Antropoceno, a despeito ou graças à heterogeneidade de suas definições e apropriações, como se ele fosse a última bandeira a ser defendida se quisermos enfrentar as mudanças climáticas. Porém, o Antropoceno, tanto em suas causas quanto em suas “soluções”, mobiliza uma racionalidade técnico-científica que desconsidera questões raciais e sociais; e assim, novamente, voltamos ao ponto de partida: ou se busca igualdade e justiça social, ou bem a preservação e o equilíbrio dos ecossistemas do planeta, anticolonialismo ou ambientalismo. Esse sucesso neutraliza ou não problematiza a questão sobre quais alianças o termo encoraja e quais os modos produtivos capazes de mobilizá-las. A força do conceito possui uma qualidade problemática, por supor que a crise ecológica possa ser traduzida de maneiras semelhantes em todos os lugares, uma suposição de universalidade, a despeito da variabilidade da percepção dos fenômenos.

Portanto, os termos que designam a nova era geológica, sua crise e suas mudanças não são politicamente neutros e podem revelar um apelo à gramática colonial. Antropoceno devolve ao *anthropos* o posto de sujeito central dessa nova era geológica, um novo antropocentrismo e um Humano apolítico despido de suas violências e desigualdades. Delineia-se um sujeito global, uma humanidade e um homem. É revelador que todos esses homens passam a se chamar Noé, como propõe Michel Serres em seu “Contrato Natural” (SERRES *apud* FERDINAND, 2022: 103). Essa pretensão de universalidade, bem sabemos, esconde o particularismo de seu lugar de

enunciação. Assim, em resposta, proliferam termos como Capitaloceno, Plantationceno, Fagoceno, Angloceno, etc. Não se trata de fixar um termo capaz de suplantar seus “correlatos”; pelo contrário, cada maneira de nomear o problema permite um novo modo de se relacionar com ele. Quais lutas se conjugam e se fortalecem quando escolhemos pensar a crise climática a partir dos legados da *plantation*, da colonização? Podemos pensar – e nunca será demais – a crise climática numa perspectiva histórica que não se limita ao século XVIII, à máquina a vapor e à Revolução Industrial, ou seja, não é o uso de combustíveis fósseis, mas a colonização/escravidão, o navio negreiro, os elementos cruciais para entender as mudanças de escala, velocidade, sincronicidade e complexidade da “natureza barata” como pré-requisito de sua exploração.

Plantationceno: o habitar colonial

A *plantation* é a infraestrutura do sistema colonial cujas bases estão fincadas numa política de dominação territorial subordinada geograficamente ao habitar metropolitano, uma dependência ontológica orientada pela exploração intensiva da “natureza” e dos humanos. Dito de outro modo, trata-se de um “altericídio” ou da impossibilidade de habitar na presença de um outro, alguém diferente de si (MORIZOT, 2017). Isto posto, o habitar colonial se realiza no habitar sem o outro, cujo destino é ser convertido, reduzido a uma versão impossível do mesmo, pois a assimilação jamais se completa. O primeiro gesto dessa política territorial é agrícola, através da derrubada das árvores, óbvio mecanismo de gestação da propriedade privada. Não a derrubada que limpa o terreno da nova roça, mas o desmatamento repetido à exaustão.

Os processos políticos e ecológicos na *plantation* mostram-se interdependentes: violência racial, escravidão, exploração da terra e dos povos indígenas, desmatamento, exploração do solo e de seus minérios; em suma, um projeto colonial baseado no extermínio, na produção de seres “nonsoels” (TSING, 2019) sem vínculos (“desenredamento da polifonia vital das paisagens”, na expressão de Joana Cabral de Oliveira, comunicação pessoal), na repetição em grande escala e indiferente às particularidades e

que, para tanto, depende da aniquilação da vitalidade local não apropriável. O Plantationceno nos obriga a pensar a *plantation* como um sistema multiespecífico de trabalho forçado/escravização/mercantilização dos corpos que promove tanto a simplificação ecológica radical quanto a redução das redes simbióticas de seus participantes; acarreta a despossessão e o deslocamento de grandes contingentes de mão de obra provenientes de outros locais; depende da substituição de pessoas e outras formas de vida pelo desordenamento geracional (ruptura dos laços, das possibilidades de cuidado); enfim, produz controle, disciplina e policiamento. Vai se tornando evidente que a crise ambiental é indissociável da violência racial e da exploração ecológica se esta crise é vista pelo que é: a imposição de uma engenharia violenta, um padrão ecocida e genocida de habitar a Terra, reproduzida em escala global.

A qualidade escalar da ecologia colonial depende também, dentre outras coisas, da difusão em escala global de substâncias tóxicas empregadas como tecnologia de controle, conforme nos mostra Ferdinand (2022). O caso da contaminação por clordecona, um inseticida organoclorado da família do DDT e de comprovado efeito cancerígeno e teratogênico, ficou conhecido depois de seu uso intensivo por mais de duas décadas nas plantações de banana da Martinica e Guadalupe, embora já fosse proibido nos EUA desde 1975. Um sexto da produção mundial desta molécula foi usado nessa pequena área insular densamente povoada. Sabe-se que a clordecona permanece ativa no solo de forma persistente por muito tempo e hoje é encontrada em praticamente todo lugar da região: no solo, no mar, nos aquíferos, nos corpos animais, vegetais e humanos. Estimativas de 2018 mostram que as vítimas desse sistema agroquímico batem os 90% da população em certas regiões das Antilhas: a título de exemplo, 92% estão contaminados na Martinica e 95% em Guadalupe.

O caso supramencionado não é senão um exemplo cabal da poluição sistêmica e duradoura, fruto da imposição de uma vida tóxica – expressão característica do habitar colonial. Em virtude da presença difusa do pesticida, o cultivo de tubérculos e raízes, assim como o manejo do pescado foram proibidos em diferentes regiões do Caribe. Mesmo aqueles que jamais haviam usado o veneno foram impedidos de seguir com suas atividades. Muito

usada na fruticultura, a clordecona, curiosamente, não afeta as bananeiras, sua poluição se restringe ao solo, o que garante a manutenção da produção de bananas para exportação e impede o cultivo das roças e tubérculos, base da alimentação local (FERDINAND, 2022:129-135). Os venenos asseguram terras para as monoculturas ao custo da fome dos caribenhos. Desta feita, um outro modo de qualificar nossa era geológica, na proposta do autor, é chamá-la Negroceno. Nas *plantations* se produz o Negro, *Nègre*, enquanto figura estrangeira, exterior (*hors monde*) e sem vínculos com a terra, a fim de estender a habitação colonial (Idem:148-149). Extrai-se a força, os nutrientes e a vitalidade da terra e das pessoas convertidas em mercadorias de modo a romper os ciclos metabólicos, impedir a regeneração dos solos paulatinamente exauridos e tolher uma existência sã.

A dimensão material e energética da escravidão colonial já é visível no vocabulário colonial utilizado para se referir à chamada “carga” dos navios escravos. Como atesta o poema de Jacques Roumain Bois d’ébène (Ebony Wood), os africanos que foram capturados, vendidos, transportados e escravizados eram comumente chamados de “negros” ou “madeira de ébano”, de modo que os termos “comércio transatlântico de escravos” e “comércio de madeira de ébano” são intercambiáveis. Não se trata, porém, apenas de uma evocação entre a semelhança da cor da pele com a cor do interior das árvores de ébano, madeira muito dura de cor preta. Aqui não é a comparação com as radiantes árvores de ébano que formavam vastas florestas em diversas partes da África, mas a madeira vista como recurso, matéria viva a ser consumida para alimentar e abastecer usinas e *plantation*, um desmatamento humano visto como recurso energético no vocabulário colonial. (FERDINAND, 2022: 79)

Jardins botânicos dos despossuídos e contradomesticação

Mesmo no mundo organizado e policiado das *plantations* há espaços de resistência nas “margens indomáveis” (TSING, 2015), onde florescem outros modos de existir, de recriar alianças e redes de cuidados. Práticas

de luta pela terra pautadas por tradições agrícolas negras organizadas em perseverantes *sistemas de contraplantation*, na expressão do sociólogo haitiano Jean Casimir. As hortas cultivadas nos espaços chamados de *terrenos de provisão* (ou jardins botânicos dos despossuídos, na expressão de Judith Carney) constituíam espaços de resistência repletos de cultivares trazidos pelos africanos escravizados e de cultivos de origem indígena, notadamente o milho e a mandioca. Por meio das alianças vegetais, uma experiência de autonomia permitia moldar a paisagem em arranjos distintos da monocultura. Essas áreas de cultivo são um primeiro momento de construção de território nas colônias (FERDINAND, 2022), uma visão da liberdade e expressão da criatividade agrícola, cujo legado é importante tanto para a cultura alimentar nas Américas quanto para estabelecer um modo de vida contra a *plantation* que segue ressoando na Afro-América hoje (MOORE *et al.*, 2021). Essa experiência subalterna de resistência fez florescer os saberes e cultivos sem supervisão ou coerção, um arranjo relacional de outra ordem com a terra. Isso contrasta com as narrativas dos colonizadores segundo as quais as pessoas escravizadas teriam vindo apenas com seus corpos, desprovidos de habilidades e conhecimentos que seriam de posse exclusiva dos colonizadores.

Como os abundantes comentários europeus indicam repetidamente, as introduções botânicas africanas ganharam inicialmente sua base no Novo Mundo nas áreas de cultivo dos africanos escravizados. Nesses pequenos e fragmentados espaços de produção de alimentos, os africanos desenvolveram uma visão botânica alternativa às plantações de exportação de *commodities* que eram investidas com as práticas desumanizantes da plantocracia. Aqui, os escravos organizavam o cultivo para seus próprios fins, selecionando plantas que melhoravam sua dieta, curavam seus corpos e lhes forneciam apoio espiritual nas práticas litúrgicas das religiões baseadas na África. Como estações experimentais informais para a transferência, estabelecimento e adaptação de culturas alimentares e preferências dietéticas africanas, estas parcelas se tornaram as hortas botânicas dos despossuídos do mundo atlântico (CARNEY, 2009: 135).

Junto ao esforço de contar outras histórias dos povos não europeus se conjuga aquele de desvelar histórias de plantas e animais, de sua circulação entre os continentes, chamada por Alfred Crosby de “troca colombiana” (1972). Porém, as plantas não viajam sozinhas, dependem de saberes especializados de cultivo, assim como de processamento e de consumo. Judith Carney escreve sobre a diáspora de pessoas e plantas em vista de enfocar o legado botânico africano na América, os conhecimentos e práticas que transformaram as paisagens e os hábitos alimentares. Uma história mal conhecida, na contramão da narrativa de protagonistas viajantes europeus, sempre os únicos reconhecidos por promover a circulação ultramarina da flora e da fauna e pioneiros na descrição de suas propriedades e usos. A difusão dos cultivos africanos entre pessoas escravizadas (amiúde de forma velada, em seus corpos, conforme nos mostra Carney sobre as narrativas Saramaka a respeito do arroz) engendrou uma transformação no sistema alimentar da *plantation* através de suas tradições agrícolas e seus cultivos. Temos assim uma miríade de novos cultivos: berinjela, gergelim, quiabo, feijão-roxo, feijão-fradinho, sorgo, painço, inhame, noz-de-cola, arroz, dendê, caruru, tamarindo, dentre outros³. A importância da dinâmica de uma agricultura pautada na autonomia promovida nos terrenos de provisão é um tema complexo que conta com vasta bibliografia.

A *plantation* leva ao limite a noção de domesticação – domesticação de plantas e animais, mas também da paisagem e dos seres humanos. As acepções do dicionário relacionam a domesticação ao lar e à casa, uma transformação através da qual algo é convertido em uso doméstico (domesticado) ou feito para “se sentir em casa” (naturalizado). Ambos os sentidos implicam a criação de um dentro e um fora através da fixação de limites entre algo que está contido dentro da casa e algo que ainda não pertence a esse ambiente.

A história das práticas de domesticação de plantas e animais parece sugerir uma pluralidade de acepções que impediriam a unificação do conceito “domesticação”. De fato, e como demonstram diferentes autores em seu recente reinteresse pela questão, a complexidade do fenômeno poderia torná-lo irredutível (SAUTCHUK, 2018; TADEI *et al.*, 2022; SANTOS & SOARES, 2021;

3. Ver “In the shadow of slavery: Africa’s botanical legacy in the Atlantic world” (CARNEY, 2011:136-137).

dentre outros). Um efeito dessa complexidade, que se soma à sua abordagem interdisciplinar, é a proliferação de conceitos alternativos e neologismos que buscam expressar sua amplitude fenomenológica e semântica. Hage fala de “domesticação generalizada” ao descrever o cerne do hábito relacional de desprezo pela alteridade; Morizot (2017: 133), por sua vez, prefere falar de “sobredomesticação” a fim de circunscrever os seus efeitos perniciosos; por fim, Anna Tsing adota uma noção historicamente mais circunscrita a fim de fundamentar uma crítica à economia política (2018); Carneiro da Cunha (2019), a partir das práticas de cultivo indígenas e das relações de parentesco vegetal que implicam fala de antidomesticação.

Aqui, convém enfatizar o deslocamento do foco analítico operado por Hage, uma vez que o autor não nutre um interesse especial pelos efeitos biológicos do fenômeno. O que importa, para ele, é que uma certa forma de transformar plantas e animais constitui um índice de um modo mais geral de relação com a alteridade, a despeito da natureza dos seres envolvidos. Embora o enfoque do autor resida no “entre”, a matriz relacional que se replica entre humanos e não humanos, para nós é de interesse determinar quem ocupa os polos dessa relação, a saber, quem são os que domesticam e quem são os seres domesticados. Ou ainda, quem é o sujeito que opera a ação domesticadora. Um dos desdobramentos do conceito de domesticação generalizada aproxima-se da ideia proposta por Ferdinand (2022), de “habitar colonial”, entendido como o modo de ocupar um território pautado na eliminação dos demais, sejam eles humanos ou não humanos, bem como na supressão das condições que sustentam a vida e os vínculos ecológicos e sociais.

Por um lado, há a já solapada ideia de liberação dos constrangimentos ambientais de uma natureza alienante; por outro, a terra arrasada é o primeiro passo para estabelecer a infraestrutura ecológica e econômica de qualquer *plantation*. O gesto civilizacional do colono impõe uma nova disciplina que visa controlar, através da vigilância e da disciplina o trabalho, o crescimento e a reprodução. Dito de outro modo, o habitar colonial recusa o contínuo gesto diplomático e cosmopolítico de negociar e compor com outras agências animais, vegetais, meteorológicas, etc. Trata-se da solidão cósmica derivada da impossibilidade de coabitar com a diferença, em detrimento de outras formas de vida.

Muito embora a domesticação admita sentidos múltiplos e dissonantes, a história e aposta em outras imaginações conceituais certamente descortinam outros horizontes analíticos menos comprometidos com o vocabulário herdeiro da colonização. O conceito de domesticação passa atualmente por nova revisão crítica por autores da chamada etnografia multiespecífica ou interessados nessa abordagem que redimensiona a distribuição das agências nas interações entre humanos e não humanos, como a antropologia das técnicas. A desvantagem de sua reabilitação, seguindo a crítica de Tsing (2018), é que o termo recupera sua antiga força e passa a englobar toda a diversidade de relações multiespecíficas, embotando suas diferenças. Ademais, o termo ainda assim prescinde de referência a um regime de historicidade, isto é, ampliar o termo não lhe permite conferir força histórica às relações multiespecíficas de co-constituição e dependência mútua.

Para os autores que ampliam o sentido de domesticação e insistem no seu uso, o conceito passa a ser entendido de outras formas: como práticas marcadas por intimidades inesperadas, incertezas ontológicas e co-constituição corporal entre os seres. As narrativas sobre domesticação podem, portanto, ser outras, sobretudo se vistas das margens, de um ponto de vista descentrado (SWANSON *et al.*, 2018). A ecologia histórica empreende uma revisão similar ao dissociar a domesticação de plantas da dependência de formas de cultivo agrícolas intensivas, consagradas com a chamada “revolução neolítica” neotropical (CLEMENT *et al.*, 2015), esgarçando o entendimento do conceito para toda forma de modificação vegetal decorrente da relação entre humanos e plantas, sem primar pela existência de um ponto final estático. Domesticação, neste sentido atualizado, é um processo contínuo de transformações (SHIRATORI *et al.*, 2021).

Contudo, nos orientamos pela crítica formulada por Carneiro da Cunha (2019), cujo ponto de partida é a relação problemática entre agricultura e propriedade na filosofia política, a fim de mostrar um outro cenário relacional na Amazônia, onde a agricultura não se faz às expensas da floresta mas se configura como ciência *da* e *na* floresta. Assim, a relação entre os povos indígenas e seus cultivares não se pauta no controle e na subordinação, pois as plantas têm suas volições e, se mal cuidadas, vão embora. Os povos indígenas, deste modo, resistem ao ato de domesticar e àquele de ser domesticado. Isso

nos interessa sobremaneira pois se trata de repensar o habitar a terra, uma vez que o objeto de conflitos é o solo, ou seja, não é a crise da natureza, mas aquela do fundamento material a responsável por redefinir nossas visões de liberdade.

Refletindo a partir da Amazônia, antidomesticação diz respeito a um modo de relação não proprietária com a terra, um modo de habitar não colonial, não controlador/domesticador portanto, em tudo oposta à domesticação generalizada cujo habitar se faz em detrimento dos outros seres e seus modos de fazer mundo:

A domesticação é, antes de tudo, um modo de habitar o mundo ocupando-o. A ocupação aqui é significado no sentido colonizador-colonial. De fato, a partir de uma perspectiva inter-espécies, toda ocupação humana é um ato de assentamento colonial, uma vez que ocupa um espaço que já está sempre ocupada por outros domesticadores, sejam insetos, animais, plantas ou árvores. Cada um destes habita o mundo com algum grau de instrumentalização também: uma árvore se espalha por cima e por baixo do solo em sua luta para extrair nutrição, sol, e assim por diante. As formigas também organizam e transformam seu entorno de uma forma específica. O que define a domesticação humana generalizada é o ato de ocupar um espaço, declarando *o próprio interesse como seu princípio organizador primário*. Como tal, ela se refere a ocupantes anteriores do mesmo espaço de acordo com a forma como seu ser pode ser explorado para o avanço de nosso próprio ser. O que vem no caminho é excluído ou exterminado. (HAGE, 2017: 94-95)

Assim compreendida, domesticação não é somente uma narrativa, mas um processo de fabricação de mundo (*world-making*), efetivamente, nosso mundo de *plantation*, expansão colonial, genocídio, violência racial, simplificação ecológica e expropriação de terras tradicionais e refúgios. Assim, insistimos com Tsing que, no caso da domesticação, não basta produzir outras narrativas para livrá-la das inflexões de controle e progresso entranhadas nos corpos, paisagens e instituições. Precisamos de sementes selvagens para revitalizar o deserto da nossa imaginação, talvez demasiadamente domesticada.

Bibliografia

- ALMEIDA, Mauro. “Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno”. In: *Revista Ilha*, v.23, n.1, 2021.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Antidomestication in the Amazon Swidden and its foes”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 9, n. 1, pp. 126–136, 2019
- CARNEY, Judith. *In the shadow of slavery: Africa’s botanical legacy in the Atlantic world*. University California Press, 2011.
- CHARBONNIER, Pierre. *Abundância e liberdade - Uma história ambiental das ideias políticas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.
- CLEMENT, Charles; DENEVAN, William M.; HECKENBERGER, Michael; JUNQUEIRA, André B.; NEVES, Eduardo G.; TEIXEIRA, Wenceslau G.; WOODS, William. “The domestication of Amazonia before European conquest.” *Proceedings of the Royal Society Biological Sciences* vol. 282, n. 1812, 20150813, 2015.
- CRUTZEN, Paul J. “Geology of mankind.” *Nature*, vol. 415, n. 3, p. 23, 2002.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.
- GODDARD, Jean-Christophe; SHIRATORI, Karen “O Branco estrangeiro: Contra- antropologias amazônicas do capitalismo colonial”. *Das Questões, [S. l.]*, v. 11, n. 1, 2021.
- GRIFFIN, Susan. *Woman and nature: the roaring inside her*. New York: Harper colophon books, 1978.
- HAGE, Ghassan. *Is racism an environmental threat?* London: Polity Press, 2017.
- MOORE, Sophie Sapp; ALLEWAERT, Monique; GÓMEZ, Pablo F.; MITMAN, Gregg. “Interrogating the Plantationocene,” *Edge Effects* January 22, 2019. Disponível em <https://edgeeffects.net/plantation-legacies-plantationocene/>; acessado em 21 de outubro de 2022.
- PHILIP, Marlene Nourbese. *Zong!* , 2008
- PLUMWOOD, Val. “Decolonising relationships with nature”. *PAN: philosophy activism nature*, v. 2, p. 7-30, 2002.
- SANTOS, Gilton; SOARES, Guilherme. “Amazônia indomável: relações fora do alcance da domesticação”. *Mundo Amazônico*, vol. 12, n. 2021, p. 281-300.

- MORIZOT, Jean-Baptiste Morizot. “Postface”. In: *Le loup et le musulman*. Marseille: Wildproject, 2017.
- SAUTCHUK, Carlos E. “Os antropólogos e a domesticação: derivações e ressurgências de um conceito”. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (ed.), *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018, p. 85–108.
- SHIRATORI, Karen *et al.* “Life in three scenarios: Plant controversies between Jamamadi gardens and Hi-Merimã patauí palm orchards (Middle Purus River, Amazonas, Brazil)”. *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 64, 2021. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2021.101358>.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2015.
- SWANSON, Anne Heather *et al.* *Domestication gone wild: politics and practices of multispecies relations*. Duke University Press, 2018.
- TADDEI, Renzo; SHIRATORI, Karen; BULLAMH, Rodrigo. “Decolonizing the Anthropocene”. In: *The International Encyclopedia of Anthropology*, 2022. [no prelo]
- TSING, Anna. “Margens indomáveis”. *Revista Ilha*, v.17, n.1, pp. 177-201, 2015.
- TSING, Anna. “Nine Provocations for the Study of Domestication”. In: *Domestication gone wild: politics and practices of multispecies relations*. Duke University Press, 2018.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. CARDOSO, Thiago Mota e DEVOS, Rafael Victorino (org.), Brasília, IEB Mil Folhas, 2019.
- YUSOFF, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

No limiar entre ciência e ficção: especulação e imaginação para responder ao Antropoceno¹

Renato Sztutman

“Nossa época turvou as fronteiras que separavam a especulação do pensamento sério.”

– Isabelle Stengers

“Science describes accurately from outside; poetry accurately from inside. Science explicates; poetry implicates. Both celebrate what they describe. We need the languages of both science and poetry to save us from merely stooockpilling endless ‘information’ that fails to inform our ignorance or our irresponsibility.”

– Ursula Le Guin

“It matters which world worlds worlds.”

– Donna Haraway

O problema que desejo perseguir neste ensaio é o lugar da especulação e da imaginação na elaboração de respostas à crise instaurada pelo chamado

1. Este ensaio é o desenvolvimento de uma aula proferida em 29 de outubro de 2021 no curso “Antropoceno: abordagens transdisciplinares”. Agradeço aos organizadores desta coletânea pelo convite, bem como a todos os colegas que participaram do curso pelos comentários instigantes e pelo debate estimulante. Agradeço especialmente a Karen Shiratori pelo diálogo ao longo deste período pandêmico.

Antropoceno, época geológica na qual a humanidade se tornou a força predominante, colocando em risco a integridade do planeta. O nome Antropoceno foi cunhado pelos cientistas Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000), tendo em vista o diagnóstico relativo às mudanças climáticas, que prevê cenários de grande transformação, incluindo riscos de extinção de inúmeras espécies. Reflexões subsequentes colocaram em dúvida se essa força geológica seria mesmo o “antropos” – a humanidade em geral – ou se não seria melhor especificar o momento em que uma determinada parcela da humanidade passou a se converter em uma ameaça real. Não seria melhor falar de Capitaloceno (MOORE, 2016), Plantationceno (HARAWAY, TSING, 2018) ou então Chthuluceno (HARAWAY 2016)? Nomear, renomear já é parte decisiva de um trabalho de especulação e imaginação.

Por imaginação compreendo a capacidade de criar ou fabular a partir de situações vividas. Não tomo aqui imaginação como sinônimo de fantasia, como imaginário que se opõe ao real. Por especulação compreendo a capacidade de levantar possibilidades, elencar mundos possíveis. Trata-se de uma operação engajada em pensar o que as coisas poderiam ser, partindo sempre de um “e se...” Não tomo especulação como um raciocínio totalmente abstrato e que perde o pé dos fatos, mas como um raciocínio que se pergunta sobre o que pode se tornar real.

O Antropoceno exige, antes de tudo, uma reflexão sobre o lugar das ciências: como explicar, prever e evitar catástrofes? Mas o fato de ele ser um fenômeno que nubla as fronteiras entre “natureza” e “ação humana” muda significativamente o lugar das ciências modernas. O mundo natural não mais se deixa apreender como uma realidade inerte, visto que passa a responder – ou mesmo revidar – à ação humana. Eis, por exemplo, o que Isabelle Stengers chamou de “intrusão de Gaia”. E como ela adverte em *No tempo das catástrofes* (2009), é preciso imaginar saídas coletivamente, o que exige dos cientistas se conectarem com diferentes praticantes, que eles mesmos haviam desqualificado ao longo da história das ciências. Como insiste Davi Kopenawa, em *A queda do céu* (2010), ambientalistas brancos (*napë*) têm de dar o braço a torcer e começar a escutar as lições do xamã yanomami, que conseguem ver o mundo invisível dos espíritos *xapiripë*, guardiões da terra-floresta. Nesse sentido, a ciência não pode mais se pensar

como detentora de um acesso único à verdade (o que não significa de modo algum dizer que ela perdeu o acesso a verdades de fundamental importância); ela precisa abrir-se para a conexão com outras práticas de conhecimento, ancoradas por sua vez em outros modos de existência.

Alexandre Nodari (2015) alega que estamos diante, senão de uma crise dos grandes relatos – como havia proposto Lyotard –, de uma crise do relator. Ele propõe recuperar a noção de “ficção”, como enunciada pelo escritor argentino Juan José Saer. Segundo Saer, a ficção “põe em evidência o caráter complexo da situação, caráter complexo que o tratamento limitado ao verificável implica uma redução abusiva e um empobrecimento” (*apud* NODARI, 2015: 80). Diante de perspectivas catastróficas de fim do mundo, a ficção científica, por exemplo, permitiria escapar do deserto do real e ir além do controle do imaginário, levando adiante a vocação da literatura enquanto “antropologia especulativa”, isto é, cartografia de mundos possíveis.

Sabemos que as sociedades que os antropólogos estudam também projetam mundos possíveis para além da experiência – eis, por exemplo, o que fazem as narrativas míticas. Como lembrou Claude Lévi-Strauss (1959), a mitologia não oferece, como propuseram diversos autores, o reflexo do “real” (o ambiente, a sociedade), ela é, antes de tudo, uma reflexão sobre o que existe. Ela pode, inclusive, inverter ou deformar a realidade. O que ela faz é elencar possíveis, que podem existir de fato ou que podem ganhar existência em outros lugares ou tempos.² Lévi-Strauss começa *História de Lince* (1991), afirmando que mito e ciência, separados por tanto tempo, voltam a se encontrar na segunda metade do século XX. Isso porque as ciências também se transformaram: a quântica e a relatividade, a consideração do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, por exemplo, afastam-se da ideia de leis imutáveis e invariáveis e passam a falar de incompletude, indecidibilidade, mundos estranhos que coexistem. A imaginação mítica

2. Em “Da possibilidade mítica à existência social”, Lévi-Strauss analisa a dinâmica entre a mitologia e a organização de diferentes povos da Colúmbia Britânica para afirmar que “os mitos erguem por vezes uma tábua dos possíveis em que grupos sociais empiricamente observáveis [...] encontram fórmulas próprias para resolverem seus problemas de organização interna, ou para realçarem o seu prestígio face aos seus rivais. As fórmulas elaboradas pelos mitos são então suscetíveis de aplicações práticas e pode dizer-se, nesse sentido, que a especulação mítica se adianta à ação” (1982: 244).

deixaria assim de ser estranha às ciências, que passam a rever suas certezas e buscar novas narrativas. Talvez seja esse mesmo o sentido da noção de “cosmopolítica” em Stengers: fazer com que as práticas científicas modernas se abram para um diálogo edificante com outras práticas, que elas sempre julgaram “não sérias”, presas à especulação e à imaginação.

Arts of living in a damaged planet, coletânea organizada por Anna Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan e Nils Bubandt (2016), aposta na potência da imaginação para enfrentar o tempo das catástrofes em que vivemos, o que Tsing (2015) insiste em chamar de “mundo em ruínas”. Os organizadores da coletânea salientam a necessidade de buscar narrativas não antropocêntricas, povoadas por personagens mais que humanos, capazes de fazer o leitor imaginar conexões possíveis entre diferentes sortes de seres – conexões multiespecíficas, mas também relações entre vivos, não vivos e espíritos. Eles dividem o livro em dois grandes blocos, fazendo referência a dois tipos de seres mais que humanos: monstros – seres que desafiam as categorias modernas de humanidade, animalidade, vegetalidade e divindade – e fantasmas – espíritos, mortos, desaparecidos. Como escreve Ursula Le Guin, em um dos ensaios contidos na coletânea: “Precisamos reaprender a estar no mundo (...) conhecer nosso parentesco como animais com animais”. Le Guin critica as narrativas modernas de “animais como máquinas” (Descartes), de “plantas como seres não sencientes” (Aristóteles), propondo “subjeter o universo”: é possível ouvir árvores e rochas. Mas subjeter, ela adverte, não significa nem cooptar, nem colonizar, mas sim “envolve uma grande busca para fora da mente” (2016: M16). Para Le Guin, se a ciência distingue-se da poesia – uma vê de fora, a outra, de dentro –, ambas *celebram* aquilo que descrevem. “Precisamos, conclui, da linguagem tanto da ciência como da poesia para nos salvar de uma informação infinita que vamos acumulando e que fracassa em informar nossa ignorância e nossa irresponsabilidade” (idem: M17).

Este ensaio visa acompanhar – e em alguma medida comparar – a reflexão de diferentes autores que se debruçaram sobre o lugar da especulação e da imaginação na elaboração de respostas à crise instaurada pelo Antropoceno. Elegi aqui o trabalho de três autoras – Isabelle Stengers, Donna Haraway e Elizabeth Povinelli – e de um par de autores, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. Ainda que partam de diferentes

áreas de conhecimento, e que cultivem cada qual um vocabulário conceitual bastante singular, situam-se todas de alguma maneira na fronteira entre antropologia, filosofia, *science studies* e ficção (aí incluídos, especialmente, a literatura e o cinema). Todas estão comprometidas em pensar diferentes mundos possíveis diante da catástrofe social e ambiental. Interessam-se menos por “o que é” (uma ontologia propriamente dita) do que por “o que poderia ser” (uma ontoespeculação, uma ontoimaginação). Todas parecem admitir, mesmo as não antropólogas, a necessidade de se pensar *com* povos não modernos, aqueles para quem o “tempo das catástrofes”, o “tempo do fim”, o “fim do mundo” teria começado há muito tempo. Aqueles para quem a Terra jamais foi um conjunto de recursos a ser explorado, e dicotomias tipicamente modernas como natureza e cultura, fato e invenção, vida e não vida sempre estiveram em apuros. Como diria Viveiros de Castro (2002), o que fazem os antropólogos é “experimentar uma (outra) imaginação”. Imaginar mundos possíveis ganha potência na conexão com a imaginação de “outros”. Tempo de antropologizar o pensamento.³

Gaia e o gesto especulativo

Para Stengers, “uma ciência triste é aquela em que não se dança” (2017: 162), isto é, uma ciência que não envolve paixões, engajamentos, que não supõe experimentos, que não é atravessada pela imprevisibilidade. Stengers prefere referir-se a ciências no plural que à Ciência, aquela que teria acesso exclusivo à verdade. Nas ciências, a qualidade experimental, a possibilidade de interrogar o mundo seria mais importante que a obtenção de uma verdade unívoca e de resultados imediatos. As ciências seriam, antes de tudo, práticas heterogêneas; compreendê-las seria seguir os caminhos de uma “ecologia das práticas”. Em vez de uma Ciência não localizada, porta-voz da racionalidade, práticas científicas situadas, que respondem a

3. É certo que essa antropologização exige hoje, mais do que nunca, a consideração de autores não brancos. Ainda que a discussão aqui realizada não os traga diretamente para o primeiro plano, é importante ter em mente que um certo pensamento não branco – contracolonial, contramonoteísta (no dizer de Antonio Bispo, 2015) – jamais deixou de estar no centro das minhas preocupações. A pergunta central que guia este ensaio poderia ser a seguinte: como esse pensamento poderia fecundar e subverter uma tradição reflexiva – a da filosofia, a da antropologia, a dos *science studies* – que hoje se encontra diante de duros impasses?

diferentes exigências e obrigações. Nesse sentido, cientistas poderiam ser vistos menos como autoridades inquestionáveis que como “praticantes”, sujeitos ao risco, à aventura.⁴ Como filósofa da ciência, Stengers recusa o lugar da epistemologia como juiz das ciências, habilitado para medir o seu grau de objetividade. O que importa, para ela, é seguir essa ecologia das práticas, acompanhar experimentos, contar a história de como certas ideias foram estabelecidas. Nesse sentido, ela compactua a ideia de Bruno Latour (1993) de que as ciências devem ser apreendidas sempre em ação, de que fatos são também feitos em laboratórios ou em campo, são “fatiches”, o que não nega de modo algum sua realidade.

Stengers tem se dedicado, mais recentemente, a refletir sobre o lugar das ciências e da filosofia diante do desastre social e ambiental, diante daquilo que ela denominou “intrusão de Gaia”. Gaia corresponde a uma teoria científica proposta por James Lovelock e Lynn Margulis nos anos 1970, baseada na ideia da Terra como entidade viva, das primeiras formas de vida como agentes de produção da atmosfera. Tal teoria, repudiada por pesquisadores *mainstream* de sua época, parece ter se tornado palpável no tempo em que vivemos e que está associado ao Antropoceno. Segundo Stengers, Gaia deve ser recuperada não no sentido de um sistema homeostático, em equilíbrio, como defendido por Lovelock, mas como uma espécie de revide da Terra, algo que nos obriga a pensar.⁵ Como para outros autores, para Stengers, o problema não é o “antropos” em si mesmo, mas a sujeição das ciências ao Estado e às empresas, a uma “economia do conhecimento” que determina

4. Como sinaliza Stengers, os sete volumes de *Cosmopolitiques* (1997) foram escritos como resposta à “guerra das ciências”, à desqualificação de certas obras de ciências humanas e de filosofia por certos cientistas, que tomavam para si a exclusividade do acesso à verdade e dos fatos. Stengers visa desmontar a suposta superioridade de certas ciências, como a Física, evidenciando que cada ciência se comporta como uma prática, guiada por exigências e obrigações particulares, não devendo ser concebidas de maneira hierárquica. Contra a guerra das ciências, a ecologia das práticas.

5. Para Stengers, a “intrusão de Gaia” – o tempo das catástrofes – é um sentimento de transcendência que produz uma hesitação e obriga a pensar em conjunto, a conectar práticas distintas. Latour, inspirado por Stengers, escreve *Diante da Gaia* (2015) sob inspiração da teologia política: a Gaia de Lovelock e Margulis aparece como entidade profana capaz de convocar um novo *demos*, não mais o “povo da natureza”, os humanos, mas o “povo de Gaia”, os terranos. Há certas divergências entre o pensamento dos autores que não poderão, contudo, ser discutidas aqui.

o rumo das pesquisas a partir dos interesses do mercado e do crescimento econômico. Em vez de pensar saídas para a devastação social e ambiental, as ciências se veriam reféns do capitalismo, esse sim o motor principal da destruição.

Como escreve Stengers no Prefácio à nova edição de *Cosmopolitiques*:

“A ciência não nos salvará certamente, mas as práticas científicas elas mesmas, a fim de partilhar essa perplexidade, terão de desfazer o laço entre suas obrigações e o *business as usual* do ‘avanço do conhecimento’ em nome do qual elas fazem a triagem entre as questões que ‘realmente’ contam e as outras” (2022: 16).

“Resistir à barbárie” instalada (ou que está por vir) seria desfazer esse laço, buscar novas alianças capazes de potencializar o pensamento e a ação. Em *No Tempo das Catástrofes* (2009), Stengers lança luz a controvérsias, como aquela que se desenrolou na França no final dos anos 1990 em torno dos Organismos Geneticamente Modificados (OGM). Essa controvérsia acabou por desacelerar decisões supostamente favoráveis à economia, mas que prejudicariam pequenos agricultores em favor de campos agrícolas mecanizados, agentes de destruição ambiental, isso sem falar nos prováveis riscos à saúde relativos ao pacote transgênicos e agrotóxicos. Em vez de se aliar à indústria dominante, cientistas preocupados com o destino da Terra ganhariam mais se aliando com outros praticantes, que cultivam diferentes saberes; por exemplo, camponeses, indígenas, programadores, entre outros tantos. Em vez de levar adiante a desqualificação das práticas não científicas, algo que se mantém na base da gênese das ciências modernas, cientistas poderiam compor com os “outros”, levando a sério formas distintas de habitar o mundo.

Essas novas alianças pressupõem um lugar especial dado ao trabalho de imaginação e especulação. Eis no que reside a “proposição cosmopolítica” de Stengers (1997, 2007): tomar as práticas científicas na sua relação com a incerteza, com a indeterminação, como envolvidas num processo aberto e não acabado, que se interroga permanentemente sobre a constituição do mundo. Não haveria práticas científicas descoladas de “situações questionantes”, que obrigam a pensar. A “proposição cosmopolítica” preza menos por “o que

é” do que por “o que poderia ser”, pelo elenco de possíveis. Ela combate a “maldição da tolerância”, a oposição entre a Ciência como saber verdadeiro e as demais práticas como meras “crenças”. A tolerância seria, para Stengers, um assassinio de possíveis, tolerar é subtrair de outros pensamentos a sua dignidade ontológica. Contra a tolerância, um cosmos capaz de articular práticas heterogêneas, sem recair na hierarquia e na totalidade, sempre atrelado a “gestos especulativos”.

Stengers distingue o que denomina “gesto especulativo” de uma “filosofia especulativa” que rompe com a experiência. O “gesto especulativo” não se desvincula das práticas, confronta a experiência para se perguntar sobre como aquilo poderia ser diferente. Seria um engajamento “por e para um possível que devemos ativar” (STENGERS e DÉBAISE, 2017: 4), um pensamento das consequências, e não uma utopia imaginária que projeta um mundo ideal. O “gesto especulativo” responderia ainda a uma crise profunda do que Stengers chama de “narrativa épica do progresso”, que pressupõe um desenvolvimento linear da racionalidade humana e da sociedade e que se ergue pela desqualificação de certas práticas, tidas como irracionais, inferiores, ilógicas. Essas últimas não são concebidas sequer como possíveis, como alternativas; e não por acaso foram combatidas em diferentes momentos da história do Ocidente moderno. O exemplo talvez mais pungente evocado por Stengers é o da erradicação das práticas de bruxaria na Europa no momento mesmo de nascimento do capitalismo. Daí o seu diálogo com a ativista neopagã Starhawk, para quem essas práticas precisam ser retomadas (*reclaimed*) como forma de resistência à globalização capitalista e como modo de imaginar que “um outro mundo é possível”, “um mundo onde caibam muitos mundos”, como diz o jargão zapatista.⁶

No campo da filosofia, Stengers relaciona a esse “gesto especulativo” o trabalho de três “copensadores”: Gottfried W. Leibniz, Alfred N. Whitehead e William James. Todos eles, pensadores minoritários, menos interessados em deter a Verdade do que em aventar mundos possíveis. Como diria Leibniz, apenas Deus teria acesso ao “melhor dos mundos possíveis”; e se retirarmos Deus deste raciocínio, o melhor dos mundos possíveis deixa de fazer sentido.

6. Para uma discussão sobre a relação entre a “proposição cosmopolítica” de Stengers e o ativismo de Starhawk, que une política e práticas neopagãs, ver Sztutman (2018).

O pensamento de Stengers vê-se estreitamente ligado ao pragmatismo de Whitehead e James, para os quais a realidade está sempre se fazendo, permanecendo rebelde à bifurcação entre um sujeito do conhecimento e um objeto inerte. As ideias devem, assim, ser tomadas pelas suas consequências e não pela sua adequação à realidade. A ideia de “intrusão de Gaia”, por exemplo, seria tomada pela sua capacidade de nos fazer pensar e agir, de nos fazer questionar, por exemplo, o papel das ciências.

Com Latour, outro copensador, Stengers aproxima-se também do pensamento de Etienne Souriau, autor de *Les différents modes d'existence* (1943). Se para Whitehead, a realidade é processo, para Souriau, a realidade, o Ser, têm de ser instaurados. “Nenhum ser, afirma Souriau, tem substância, se eles subsistem é porque são instaurados” (STENGERS e LATOUR, 2007: 11). Existir seria instaurar, algo sempre incompleto. Os cientistas instauram fatos – como “fatiches” (LATOUR, 1993) – e não simplesmente desvelam coisas e acontecimentos. Assim como James, Souriau defende um multirrealismo, erguendo-se contra a ideia de substância; proclama a pluralidade de “modos de existência”, apontando candidatos ao estatuto de ser. Não haveria mais *uma* ontologia no sentido filosófico do termo, mas ontologias se fazendo, no plural; candidaturas ontológicas. O problema, frisam Stengers e Latour, é sempre de ordem pragmática, só pode vir à tona mediante uma “situação questionante”. Para Souriau, o Ser é feito ao modo de uma obra de arte, sua realidade é instaurada de acordo com seu êxito, com a capacidade que tem de agir sobre algo ou alguém, sobre o efeito que pode surtir.⁷

Stengers corrobora com Whitehead a ideia da filosofia como “aventura”, sempre imprevisível, e jamais como conquista. Nenhum pensamento seria inocente, destacado de determinadas situações. Seria preciso pôr em risco a autoridade que muitas vezes se confere a algumas abstrações, que não podem ser desvinculadas de seu contexto eto-ecológico. Como escrevem

7. Souriau descreve cinco “modos de existência”, cada qual mantendo uma relação diversa com a instauração, implicando diferentes graus de risco. São eles o “fenômeno”, a “coisa”, a “alma”, os “seres da ficção” e os “seres virtuais”. Para Souriau não haveria hierarquia entre esses modos, mas sim um mundo multimodal sem transcendência, no qual pode ocorrer a passagem entre os modos de existência. Note-se que Latour (2012) inspira-se na filosofia de Souriau para pensar a modernidade enquanto cruzamento de múltiplos modos de existência, jamais como um modo de existência singular. Fazer uma antropologia dos modernos seria perseguir esses cruzamentos.

Stengers e Debaise, “tudo o que existe deve sua existência a uma decisão de dar importância a algo, mas nenhuma decisão tem o poder de se impor como determinante final” (2017: 7). A “aventura” de Whitehead se oporia, assim, à moral odisséica, que projeta um caminho de salvação, rumo a uma verdade sem morada.

A oposição whiteheadiana enviaria à “teoria bolseira da ficção”, de Le Guin, outra copensadora importante de Stengers. Vemos aqui como Stengers une a especulação filosófica à ficção científica, muitas vezes apontada como gênero menor da literatura e o que dirá do pensamento. Tanto de um lado como do outro temos o trabalho de aventar mundos possíveis. Stengers (1997) inclui aí também a antropologia, desde que despida da “maldição da tolerância”, algo que a teria acompanhado durante um grande período. O que interessa a Stengers, engajada na crítica feminista da epistemologia, é fugir das narrativas de conquista, que terminam por hierarquizar os possíveis e projetar totalidades. Em sua “teoria bolseira”, Le Guin propõe narrativas que não recaiam sobre a figura do herói, aquele que vem para trazer a salvação. Em vez da metáfora da caça e da guerra de conquista, ela introduz a metáfora da coleta, que pressupõe a presença de continentes, recipientes. Em vez das armas, a bolsa, em que são carregados alimentos, objetos, crianças. Para Le Guin, a ficção científica seria uma

“forma de tentar descrever o que de fato está acontecendo, o que as pessoas realmente fazem e sentem, como as pessoas se relacionam com tudo neste vasto saco, nesse bucho do universo, neste útero das coisas a ser e tumba das coisas que foram, esta história sem fim” (2021: 24).

Para Le Guin, escreve Juliana Fausto, “a ficção científica não se refere nem ao futuro, nem se pretende uma predição, mas consiste em um mergulho na contingência – ‘e se...’” (2021: 6). Le Guin pretere a História – história do homem conquistador, história teleológica – às estórias (*stories*, *storytelling*), que buscam se estabelecer para além da perspectiva masculina e do antropocentrismo, dando lugar a múltiplas vozes. A ficção científica de Le Guin estaria, assim, associada ao que Haraway (2015) chama a um só tempo de “fabulação especulativa” e “feminismo especulativo”: contar estórias não estruturadas a partir da primazia do homem e do humano, pensar outros devires possíveis.

No ciclo de Hainish, no qual figuram livros como *A mão esquerda da escuridão* (1969) e *Os despossuídos* (1974), Le Guin conta histórias de relações diplomáticas entre diferentes planetas, todos eles colonizados pelo planeta Hain, originalmente humano, e que teriam dado lugar a diferentes tipos de humanidade, com traços genéticos diferentes. A humanidade como condição seria mantida a despeito da implosão da noção mesma de espécie humana. Em um desses planetas, pessoas sonham acordadas; em outro, são andróginas, podendo manifestar um sexo ou outro a depender da situação. Não haveria uma só humanidade, tampouco sexos ou gêneros fixados; o que se sobressai não é uma narrativa heroica, de conquista de um mundo pelo outro, mas exercícios de diplomacia interestelar, em que a coexistência de mundos e naturezas é o desafio mais importante. Lembremos que *diplomacia* é um conceito-chave no pensamento de Stengers (em diálogo com Latour, apesar das divergências), a diplomacia cosmopolítica sendo uma maneira de conectar mundos e modos de existência diversos, sem recair na hierarquia e na totalização. Diplomacia que não está baseada na certeza nem de uma natureza, nem de uma racionalidade comum, universal, mas que se faz na divergência. Poderíamos dizer que Le Guin passa do multiculturalismo herdado de seu pai, o antropólogo Alfred Kroeber, que a fez conviver com pessoas indígenas na Califórnia, para um multinaturalismo interestelar, algo que aliás não se distancia sobremaneira de modos de pensar daquelas pessoas. Le Guin narra, sobretudo, a batalha desse multinaturalismo contra projetos de hierarquia ontológica, da colonização, da assimilação de uma humanidade pela outra.⁸

Stengers explora uma metáfora oferecida por Le Guin na coletânea de contos *Changing planes* (2003), que mais uma vez remete ao tema da diplomacia cosmopolítica. Le Guin afirma ali que a ficção científica não é exatamente sobre o futuro, mas sobre intervalos – como o tempo de espera entre voos num aeroporto. A ficção científica falaria sobre a operação de “desabituação”, de desestabilização, sobre o que é estar “entre” – entre mundos reais ou possíveis. Esse estar “entre” é também a definição da “diplomacia cosmopolítica”. Tanto Latour como Stengers se aferram ao personagem

8. Essa ideia de “multinaturalismo estelar”, que aqui proponho, é claramente inspirada no conceito de “perspectivismo multinaturalista” de Viveiros de Castro (2002, 2015).

conceitual do diplomata: aquele capaz de passar de um mundo a outro, mediação jamais isenta de riscos e perigos de traição. A diplomacia é também aquilo que Stengers exige da antropologia no sétimo volume de *Cosmopolitiques* (1997): não tomar os conhecimentos dos outros povos como meras crenças (saída pela tolerância), mas conectá-los com as práticas científicas. A diplomacia, esse elogio da conectividade, seria algo também necessário para resistir à barbárie que advém com a intrusão de Gaia. Se a antropologia revela mundos possíveis por meio da observação, da experiência, a ficção científica criaria mundos possíveis por meio da imaginação. E não por acaso, experiência e imaginação podem habitar terrenos comuns. Le Guin, na Introdução a *Floresta é o nome do mundo* (1972), relata que Charles Tart, psicólogo especializado em “estados alterados de consciência”, teria lhe alertado que sua descrição dos habitantes do planeta Athshe – que desenvolveram a faculdade de sonhar acordados – em tudo se assemelhava à de um povo da Malásia, os Senoi.

No Prefácio à última edição de *Cosmopolitiques*, Stengers escreve: “nossa época turva as fronteiras que separavam a especulação do ‘pensamento sério’” (2022: 18). Nossa época, a da intrusão de Gaia; pensamento sério, este que promulga que não há versões do real, que é preciso explicar os fatos de uma vez por todas. Como salientado, Stengers aproxima a especulação filosófica – os chamados “experimentos de pensamento” – à imaginação, à ficção, às fabulações. Para ela, não há pensamento ou ciência sem a tarefa especulativa, sem exercícios imaginativos. Com os experimentos de Galileu em mente, ela afirma:

“Todas as experiências de pensamento precisam de um ambiente ficcional, em que tudo que pode barrar a consequência a ser dramatizada foi eliminado. Mas o que não é ficcional é a relação que eles estabelecem entre uma hipótese e suas consequências. O “e se” hipotético é interessante apenas se ele gera novas possibilidades de endereçar o que pode ser realmente observado: ele deve ser seguido por conjunturas verificáveis do tipo ‘e então’” (2018: 4).⁹

9. Seria possível aproximar a relação entre ciência e ficção em Stengers com a definição de M. Strathern (1987, 1988) da antropologia como “ficção controlada”, como criadora de “ficções persuasivas”. Em ambos os casos, os “experimentos de pensamento” (*thought experiments*) são ressaltados.

As práticas científicas nascem da especulação e da imaginação, passando desse “e se...” ficcional para o “e então” relativo aos efeitos dos experimentos. Para Stengers, a proliferação da ficção científica – essa “arte das consequências” – contribui para a democratização das ciências, à medida que traz, para um grupo de leitores mais amplo, exercícios que se mantinham exclusivos a um grupo de *experts*, ajudando assim a conceber esses “e se...”. Ao explorar possíveis, ergue-se como um modo de questionar visões *mainstream* sobre a ciência e de desfazer dogmatismos. A ficção científica, resume Stengers, “explora a capacidade de uma época para testar outros modos de consistência do mundo” (2018: 11); inventa sem ser meramente uma invenção, mas sim para produzir

“uma resposta à insistência intersticial do que pode ser possível contra a afirmação *mainstream* de que o mundo atual é o poder que define o que deve ser levado em conta e com o que se deve pensar” (2018: 12).

Stengers vê o tempo em que vivemos – o tempo da “intrusão de Gaia”, das catástrofes – como uma segunda Renascença, isto é, um tempo de angústia e incertezas, mas também aberto a especulações que se projetam para além de afirmações *mainstream*. De acordo com Stephen Toulmin, autor de *Cosmopolis* (1992), o Renascimento foi o tempo da abertura, da dúvida por definição. “Que sei?” era a máxima de Montaigne que, na “Apologia a Raymond Sébond”, escreveu que “toda certeza tem a forma a priori de uma contradição e não há nada a buscar por trás disso” (*apud* LÉVI-STRAUSS, 1993: 196-197). O Renascimento coincidiu também com o encontro dos europeus com uma outra humanidade, a dos povos americanos, num momento em que na Europa reinavam as guerras de religião.¹⁰ Tudo isso daria origem ao mundo moderno e ao que Toulmin reconhece como sua “agenda escondida”. Para Stengers, a segunda Renascença coincide com a crise da modernidade – que inclui a crise das ciências e sua relação com as catástrofes ambientais – gerando indagações sobre o que tomamos como verdade. Assim como as pessoas

10. Lévi-Strauss associa o ceticismo de Montaigne ao encontro dos europeus com o Novo Mundo. Ele analisa, em seguida, as especulações dos povos ameríndios sobre a chegada desses colonizadores, que passam pela imaginação mitológica.

do século XVI projetavam novas utopias,¹¹ no século XXI tateamos novas formas de imaginar mundos possíveis, lançando-nos à

“fabricação ativa de mundos que dá à hipótese especulativa o poder de desdobrar as suas consequências, que criam a possibilidade de experimentar não apenas com uma realidade alternativa, mas também com uma diferente relação com aquilo que chamamos de realidade.”
(s/d: p. 4)

Se a primeira Renascença está associada à gênese do humanismo moderno, a segunda estaria associada à sua crise – ao triunfo das máquinas sobre as pessoas, às catástrofes ambientais que põem em risco os habitantes da terra. É nessa crise que Stengers reconhece a potência da ficção científica contemporânea. O movimento especulativo que esteve na base da criação das ciências modernas retornaria com ímpeto no momento de sua crise. Poderíamos dizer que, na esteira de Stengers, nessa segunda Renascença não se trata exatamente de reativar o ceticismo, de afirmar a impossibilidade de comunicação com o Ser, mas sim de multiplicar o Ser e de se aproximar daquilo que Gabriel Tarde (1893) chamou de “miriateísmo”.

Aqui seria importante distinguir enfaticamente imaginação e especulação e o chamado regime da “pós-verdade”, que advém da crise das ciências, da modernidade e do humanismo.¹² Eu diria que a pós-verdade – como qualquer regime absolutista de verdade – é inimiga da imaginação e da especulação, pois estas se guiam pelo espírito da experimentação, ao passo que aquela eleva um fato desprovido de teste a uma nova certeza. A teoria da terra plana, por exemplo, não parece resultar de um ato de especulação e

11. Como sugeriu Oswald de Andrade em “A marcha das utopias”, autores como Vespúcio, Morus, Campanella e Bacon foram estimulados de diferentes maneiras pelo encontro com a outra humanidade vinda das Américas. Conclui Oswald: “A geografia das utopias situa-se na América” (1955: 151). E ainda: “Tenho a impressão de que o encontro com a humanidade nua da Descoberta muito influiu sobre o movimento geral das ideias daquele instante histórico” (idem: 165).

12. Concorro com Stelio Marras quando ele escreve que “as concepções tanto do pós-social como do pós-natural – muitas das quais sob indução etnográfica – nada têm a ver com isso que se denomina hoje pós-verdade” (2019: 40). Marras identifica um “reacionarismo modernista” que reage justamente à promoção de pautas sociais e ambientais, produzido factoides e fake News por meio de uma politização negativa das ciências, que as reduzem a mera “ideologia de esquerda”.

de imaginação, ela é estabelecida como verdade absoluta em detrimento – e sobretudo em *negação* – das verdades científicas. Ela não emerge de um ato de experimentação, de uma controvérsia sociotécnica nem mesmo de um debate teológico. O que poderia ser decorrência de um espírito imaginativo, obtido em assembleia, resvalaria em dogma e fascismo. Esse ponto mereceria decerto ser mais bem esmiuçado. De todo modo, é importante frisar que Stengers e outros autores ligados aos assim chamados *science studies* cultivam uma crítica das ciências que é, antes de tudo, uma defesa aguerrida delas, uma defesa do espírito de experimentação, da interrogação incessante sobre o mundo, sempre atentando para as consequências, para os efeitos. Com Stengers, as ciências devem dar respostas à altura das situações questionantes. E a chamada “intrusão de Gaia” obriga-as a uma revisão e a novas alianças, obriga-as a encontrar novos parceiros de dança.

Variações sobre o fim do mundo

O livro *Há mundo por vir?*, de Danowski e Viveiros de Castro (2014), oferece uma notável reflexão sobre o que seria uma escatologia dos nossos tempos – um discurso sobre o fim dos tempos. O caminho dos autores, uma filósofa e um antropólogo, é o de comparar – conectar – especulações sobre o tema do fim do mundo. Para tanto, reúnem textos das mais diferentes proveniências: filosofia e metafísica, metafísica pop, literatura, ficção científica, cinema, mitologia. De certo modo, tudo é tratado como mito: trata-se de versões ou transformações de um mesmo problema, variações sobre um mesmo tema. Como escreveu Viveiros de Castro, “toda metafísica” – discurso sobre o Ser – “é uma mitofísica” (2017: 261), isto é, uma reflexão sobre as condições da existência.¹³ Se a mitologia oferece uma “esquematisação de condições transcendentais em termos empíricos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 261), a metafísica busca escapar da empiria. O fim do mundo apresenta-se, em suma, como um problema metafísico-mitofísico que obriga a pensar o que é o mundo e o que significa habitá-lo enquanto sujeito.

13. Escrevendo sobre *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes* (2012), Latour, Patrice Maniglier (2013) aproxima a ideia da antropologia como uma “metafísica comparada” à da filosofia como uma “metafísica experimental ou especulativa”. Viveiros de Castro (2016), por sua vez, lembra da definição de Borges da metafísica como “ramo da literatura fantástica”.

Publicado em 2014 no Brasil, *Há mundo por vir?* não deixa de ser uma resposta às insatisfações em relação ao pensamento de esquerda tradicional, ancorado no modelo desenvolvimentista. Uma outra esquerda seria possível, eis um subtexto que percorre o livro, desta vez orientada pela crítica ao desenvolvimentismo e pela busca de uma resposta para a crise ambiental e para as mudanças climáticas, resposta que exige conectar imaginações, especulações sobre mundos possíveis e possíveis fins de mundo. Como escreveu Viveiros de Castro, o altermundialismo que eclode nas manifestações de Seattle – sob a bandeira zapatista de que “um outro mundo é possível”, “um mundo onde caibam muitos mundos” – seria uma conversa a um só tempo com Leibniz, para quem só Deus tem acesso ao melhor dos mundos, e com a ficção científica, para a qual “o melhor mundo possível é onde outro mundo é possível” (2017: 255).

Ao longo do livro, Danowski e Viveiros de Castro debatem com a chamada “nova metafísica”, um conjunto de correntes filosóficas e antropológicas contemporâneas que se colocam como contrárias à subordinação da ontologia (o discurso sobre o Ser) à epistemologia (o discurso sobre o conhecimento), algo que teria se tornado tendência hegemônica desde Kant. Note-se que muitas dessas correntes veem no próprio Viveiros de Castro e em seu conceito de “perspectivismo ameríndio” uma inspiração decisiva, uma “bomba epistemológica” (LATOURET, 2009). Em poucas palavras, Viveiros de Castro (2015) propõe que os povos ameríndios invertem a ideia de que haveria muitas representações (“culturas”, epistemologias) para um só mundo (“natureza”, ontologia); para eles, haveria muitos mundos (pluralismo ontológico, multinaturalismo) para um só modo de representá-lo (monoculturalismo).¹⁴ Para esses povos, em vez de uma separação rígida entre sujeito cognoscente e mundo, tudo pode ser sujeito – animais, plantas, objetos –, isto é, tudo pode ser humano, a humanidade passando a ser uma condição e não uma espécie. Seria possível ter acesso a essas subjetividades outras jamais ensimesmadas – por exemplo, a humanidade que existe por trás do corpo de um jaguar

14. Sobre o impacto do realismo especulativo e desse retorno às ontologias na filosofia, ver Alloa e DURING (2018). Sobre a “virada ontológica” na antropologia, ver HOLBRAAD e PEDERSEN (2017). Para um diálogo entre perspectivas antropológicas e filosóficas, ver Charbonnier, Salmon e Skafish (2016).

– por meio de uma troca de perspectivas, de alterações corporais, da ação xamânica. O mundo do jaguar como um verdadeiro outro mundo ao qual é possível aceder, e as condições para tal acesso sendo dadas pela mitologia.

Em Há mundo por vir?, Danowski e Viveiros de Castro dão atenção especial a uma corrente filosófica, associada a essa crítica do primado da epistemologia sobre a ontologia, que é o “realismo especulativo”. Essa corrente, que reúne autores com ideias bastante heterogêneas, como Quentin Meillassoux, Ray Brassier e Graham Harman, parte de uma crítica radical do antropocentrismo e da ideia de que não é possível ter acesso às coisas, mas apenas à maneira pela qual elas aparecem aos sujeitos. Se um acesso direto ao mundo não é possível, ao menos se poderia especular: levar a sério os não humanos, ou ainda, todo o mundo independente dos humanos. Danowski e Viveiros de Castro veem no “realismo especulativo” uma metafísica tipicamente forjada no Antropoceno, no qual a ameaça de destruição do mundo pelo homem, que haverá de gerar a destruição também do homem, se combina com o advento de uma tecnologia que promete tornar o sujeito humano supérfluo. Diferentemente do “perspectivismo ameríndio”, o “realismo especulativo” não declara que tudo pode ser sujeito (e, portanto, humano); pelo contrário almeja conhecer uma exterioridade radical livre do “círculo da correlação”, isto é, do vínculo entre mundo e sujeito.

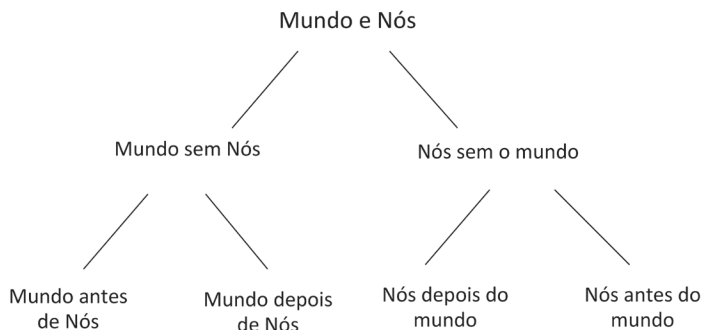
O livro de Meillassoux, *Après la finitude* (2006), seria uma reivindicação de acesso ao mundo, um mundo que poderia ser pensado independente de qualquer sujeito. Meillassoux aposta na possibilidade de pensar um mundo ancestral, um universo anterior à humanidade e mesmo a qualquer forma de vida. A ancestralidade seria o que está antes do advento da espécie humana e de seu aparato simbólico, podendo se manifestar por meio dos chamados “arquifósseis”, justamente essas testemunhas de uma realidade independente. A ancestralidade seria um estado de contingência absoluta, um Fora absoluto. Danowski e Viveiros de Castro corroboram com Meillassoux a refutação do antropocentrismo e do kantismo, mirando um retorno às coisas e ao debate ontológico, no entanto não abrem mão do vínculo entre mundo e sujeito, bem como de um antropomorfismo agora livre do antropocentrismo e de qualquer hierarquia ontológica. Estão menos interessados em estabelecer uma metafísica única, geral do que em comparar especulações e, portanto,

metafísicas-mitofísicas. Poderíamos acrescentar que eles recusam uma “metafísica autoritária” (HOLBRAAD e PEDERSEN, 2017), concentrando sua atenção, ao menos na segunda parte do livro, no trabalho mesmo da comparação entre especulações metafísicas, situando-se no interstício das variações.¹⁵ Se é possível voltar à alguma metafísica e ao Ser, é porque, como sugeriu Patrice Maniglier (2015), a verdade do Ser é a própria variação. Nesse sentido, o “realismo especulativo” de Meillassoux e outros filósofos da nova geração não seria mais que uma variação, buscando responder à relação mundo e sujeito em um tempo tingido pelas catástrofes, em que o homem, como bem lembrava Lévi-Strauss no “Finale” (2011), está fadado ao desaparecimento, à sua dissolução na matéria.

Toda a análise de Danowski e Viveiros de Castro em *Há mundo por vir?* gira em torno do par mundo e sujeito, par que pode ganhar diferentes acepções. Que é o mundo? O conjunto da biosfera? O cosmos como um todo? A realidade em sentido metafísico? O Ser como tal? O *Umwelt*? O mesmo poderia se perguntar sobre o sujeito. Seria a espécie humana? Ou uma virtualidade antropomórfica universal, a humanidade como condição? Que dizer sobre o problema do fim do mundo? O fim conduziria também à pergunta sobre o começo. Haveria tempo antes do tempo? Haveria tempo depois do fim? A partir da comparação de diferentes modos de especular sobre a relação entre mundo e sujeito, mundo e “nós” (primeira pessoa do plural, inclusiva ou exclusiva), Danowski e Viveiros de Castro geram uma matriz por assim dizer “estrutural”. Do par “mundo e nós” derivam outros dois pares: “o mundo *sem* nós” e “nós *sem* o mundo”: a primeira revela a possibilidade de pensar um mundo sem sujeito, a segunda, sujeitos livres de um mundo. “O mundo sem nós”, de sua parte, bifurca-se em “o mundo *antes* de nós” e “o mundo *depois* de nós”; no primeiro caso, um mundo pensado como anterior a qualquer sujeito, no segundo, um mundo que resta após

15. Holbraad e Pedersen distinguem o “realismo especulativo” de Meillassoux da “ontologia orientada pelo objeto”, de Harman. Para eles, ambos desembocam em uma “metafísica autoritária”, aquela que se julga no poder de definir o Real. Inspirando-se nos trabalhos de Viveiros de Castro, Roy Wagner e Marilyn Strathern, eles opõem essa “metafísica de autoridade” filosófica à “ontografia” como método antropológico. O ponto seria “fazer perguntas ontológicas sem tomar a ontologia como resposta” (HOLBRAAD e PEDERSEN, 2017: 37).

o desaparecimento ou extinção da humanidade. “Nós sem o mundo”, por sua vez, bifurca-se em “nós *antes* do mundo” e “nós *depois* do mundo”; no primeiro caso, sujeitos sem mundo, que criam eles mesmos um mundo, no segundo, sujeitos que sobrevivem à aniquilação, à destruição de seu mundo. Cada uma dessas possibilidades especulativas, vale acrescentar, podendo corresponder a alternativas mais utópicas ou mais distópicas.



Matriz estrutural do livro *Há mundo por vir?*, de Danowski e Viveiros de Castro.

O “mundo antes de nós” pode ser a imagem do Éden bíblico ou da “natureza selvagem” ou o mundo ancestral dos arqui-fósseis, como concebidos por Meillassoux. Já o “mundo depois de nós” bifurca-se na visão otimista de Alan Weisman, autor de *The world without us*, no qual o fim da espécie humana é a promessa de sobrevivência do planeta, e na visão pessimista de Brassier, com seu *Nihil Unbound*, que fala da iminente aniquilação da espécie humana. O otimismo de Weisman coaduna-se com o movimento de extinção voluntária da espécie humana almejado pela “deep ecology”, ao passo que o pessimismo de Brassier conecta-se com todo um conjunto contemporâneo de ficções distópicas, como os filmes *Melancholia*, de Lars von Trier, *4:44*, de Abel Ferrara, e *O cavalo de Turim*, de Béla Tarr: a destruição é inevitável e pode ter até hora marcada, não há o que fazer.

“Nós depois do mundo” tem versões claramente distópicas (perda de mundo, desolação) e utópicas (promessa de emancipação). No polo da distopia, destaca-se a ficção científica de Gabriel Tarde, *Fragmentos de uma*

história futura, no qual por conta do congelamento da crosta terrestre e da extinção de toda forma de vida, humanos são obrigados a migrar para o centro da terra. No polo da utopia, destacam-se narrativas de progresso de diversos vieses (que não deixam de replicar a “narrativa épica” de que fala Stengers). De um lado, a tese da Singularidade, que imagina uma forma superior de consciência maquínica a serviço do desígnio humano e capaz de eliminar a morte. De outro, os “tecnófilos cornucopianos” do Breakthrough Institute, que atacam os ambientalistas em nome de um capitalismo pós-industrial. Estes ganhariam uma versão de esquerda na Europa com o “Manifesto Aceleracionista” (2013), que advoga que a única forma de derrotar o capital é o progresso, algo que Danowski e Viveiros de Castro leem como “paixão de abolição”.¹⁶ Por fim, “nós antes de mundo” reenvia à mitologia ameríndia, para a qual “pode ter havido uma humanidade antes do mundo; mas não pode haver um mundo antes da humanidade, um mundo, em suma, desprovido de relação e de alteridade” (2014: 106). Aqui é a humanidade que faz o mundo, já que no mundo tudo pode ser humano, inclusive seres inanimados. É um sujeito – demiurgo, animal, par de irmãos – que faz o mundo, não como um deus ex-máquina, mas como uma aranha que vai tecendo sua teia. Reinaria aí o que Viveiros de Castro (2017) chamou de um “antropo-polimorfismo” de fundo.¹⁷

O “nós antes do mundo” da mitologia ameríndia estaria, em suma, em forte oposição ao “mundo antes de nós” da filosofia de Meillassoux. De um lado, tudo é humano, tudo é relação; de outro, o grande Fora, um mundo carente de qualquer intencionalidade. Nesse ponto, Danowski e Viveiros de Castro demonstram uma inclinação para a formulação ameríndia. Se para eles não se trata de estabelecer uma metafísica única, mas de compará-las, e de refletir justamente sobre o que permanece “entre”, em variação, é verdade também que eles fazem uma escolha sobretudo ética e política pelas metafísicas ameríndias – “metafísicas canibais”, diria Viveiros de Castro (2015). Isso porque elas ofereceriam uma solução pragmaticamente mais

16. Sobre a questão de “abolir a morte” e as maneiras como as mitologias ameríndias respondem a ela, ver o ensaio de Roberto Romero (2019).

17. Viveiros de Castro (2017) discute as objeções à ideia de que nas diferentes cosmologias ameríndias é sempre o humano a forma de fundo.

interessante para a “situação questionante” dada pelo tempo das catástrofes. Elas permitiriam pensar que se o mundo foi feito ele também pode ser refeito, tal uma bricolagem, e isso permitiria escapar dos niilismos e paixões de abolição presentes em outras versões especulativas. Se elas não oferecem o “melhor dos mundos possíveis”, ao menos podem sinalizar um “bom mundo possível”, transmitir uma lição.

Na última parte de *Há mundo por vir?*, Danowski e Viveiros de Castro discutem especialmente com Latour sobre como compor um mundo comum diante do “tempo do fim” (expressão de Gunther Anders), da iminência da catástrofe. Em *Diante de Gaia* (2015), Latour vislumbra a possibilidade da criação de um novo povo, o povo de Gaia, alternativa ao “povo da natureza”. Se Gaia, na teoria de Lovelock e Margulis, é a terra senciente, o sistema-terra que integra vida e não vida, a natureza é aquilo que na partilha moderna mantém-se fixo ao polo objeto, ao polo inerte. Para Latour, no pensamento modernista, a ideia de natureza funda uma espécie de teologia política: a natureza é por definição transcendente, é o que se mantém imutável. O povo convocado pela natureza são os humanos, e eles a veneram, pois ela é inatingível. Gaia, de sua parte, convoca um outro povo, o povo dos terranos. A teologia política que daí emerge pertenceria à imanência: se a relação entre humanos e a natureza é de corte e contraste, a relação de terranos com Gaia é de composição e alinhamento. É preciso compor com Gaia, constituir uma Gaia-política (variação sobre o tema stengersiano da cosmopolítica) para responder ao Antropoceno, para reverter o “tempo do fim”.

Latour alega serem os terranos um “povo por vir”, povo que enfim se libertará das amarras da modernidade para compor um novo mundo comum, não mais fundado na partilha entre a natureza e a política, entre as qualidades primeiras e as qualidades segundas. Ao anunciar esse novo povo, Latour lança uma profecia de certo modo salvacionista. Danowski e Viveiros de Castro, de sua parte, rebatem a ideia de “povo por vir”, voltando-se para a experiência dos povos indígenas, estes que já viveram o fim do mundo há muito tempo, que sobreviveram a sucessivos apocalipses e que se constituem hoje sob o signo da resistência. Nesse ponto, os autores deflagram um certo evolucionismo em Latour, para quem os terranos não poderiam ser os assim chamados “pré-modernos”, pois de algum modo teria sido

necessário passar pela modernidade. Não seria possível voltar atrás. Voltar atrás? Como afirmam Danowski e Viveiros de Castro, os povos indígenas não seriam o retrato de um passado, mas pelo contrário a figuração de um futuro. Em vez de um porvir terrano, por que não pensar um devir-indígena capaz de sinalizar um maior alinhamento com Gaia?

Em *Há mundo por vir?*, o pessimismo distópico, baseado na iminência das catástrofes ambientais e sociais, combina-se a um otimismo utópico, ancorado nesse chamado ao “devir-indígena” do mundo.¹⁸ Nesse ponto, Danowski e Viveiros de Castro efetuam uma crítica severa à perspectiva do Acelerationismo de esquerda, que leva às últimas consequências a filosofia da história, a narrativa épica do progresso predominante do mundo moderno: a de que se não é possível voltar atrás, é melhor caminhar cada vez mais rápido, intensificando os avanços da tecnologia. Para Danowski e Viveiros de Castro, é preciso questionar as bases dessa filosofia da história e recolocar o lugar dos povos indígenas não como representantes de um passado do desenvolvimento das forças produtivas, mas como um futuro *possível* para um planeta ameaçado.

Falar em um devir-indígena não seria incorrer num simples primitivismo, seria supor, por exemplo, que grande parcela da população brasileira foi obrigada a se desfazer ou a recalcar ideias e práticas em nome de um ideal de “civilização”. Como comentou Viveiros de Castro (2008), fazendo referência às cada vez mais constantes reivindicações de pertencimento indígena, “no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. O que esteve encoberto volta agora a aparecer, sobretudo com os inúmeros movimentos de retomada de terras, mas também de rituais e de línguas. E isso se dá muito em razão da busca de um modo de vida que faz da terra algo além de recurso ou fonte de renda, algo habitado por diferentes existentes, com os quais é preciso tecer relações diplomáticas. Essa mudança de perspectiva deixa de ser interessante apenas para indígenas, mas também para todos aqueles que se preocupam

18. De modo análogo, Achille Mbembe (2018) fala de um devir-negro do mundo. Como os indígenas, os negros seriam sobreviventes de um apocalipse. À diferença daqueles, estes possuem uma vantagem demográfica que redundaria num “afropolitismo”.

com o destino do planeta. Devir-indígena seria, em suma, um horizonte para compor com Gaia.¹⁹

Note-se que esse chamado de devir tem sido entoado nos dias de hoje por respeitadas vozes indígenas. É nesse sentido, por exemplo, que a organização do Acampamento Terra Livre de 2022 fala atualmente em “aldear a política” nacional brasileira: trazer para o debate público o que antes era visto como “crença” ou “cultura”. E que uma liderança como Jera Guarani (2019) fala na possibilidade de muitos *jurua* (não indígenas) “tornarem-se selvagens”. Ela diz isso a partir de sua aldeia na Terra Indígena Tenonde Porã, extremo sul do município de São Paulo, onde os habitantes têm se empenhado para regenerar uma terra danificada e recriar roças com uma grande diversidade de cultivares, incluindo várias espécies de milho tão valorizadas pelos Guarani e ameaçadas pela proliferação de sementes transgênicas. Esse convite para se tornar selvagem, devir-indígena em plena metrópole estaria menos próximo de um primitivismo ingênuo do que do motivo do “bárbaro tecnizado”, evocado por Oswald de Andrade em seu “Manifesto Antropófago” de 1928, aquele que alia a tecnologia da urbe ao manejo da floresta, renegando qualquer filosofia da história calcada no elogio do progresso e do desenvolvimento a qualquer custo.

Fabulações especulativas no Chthuluceno

Como florescer novamente em um planeta vulnerável que ainda não foi assassinado? Eis a pergunta perseguida por Donna Haraway em *Staying with the trouble* (2016). Ela propõe rebatizar o Antropoceno de Chthuluceno, inspirando-se numa aranha de oito patas, *Pimoa Cthulu*, que ela associa a criaturas tentaculares, e no universo mitológico dos seres ctônicos (do grego *khtonios*), seres das profundezas da terra e do oceano.²⁰ Como Stengers, Haraway não se satisfaz com a ideia do antropos como foco

19. Essa ideia de “devir-indígena” é de certo tributária da ideia de “devir-minoritário”, de Deleuze e Guattari (1980).

20. Haraway lembra que o cientista que nomeou essa espécie de aranha tomou o nome emprestado da obra de ficção científica de H. P. Lovecraft, *The Call for Cthulhu*, donde Cthulhu seria um composto de humanoide, polvo e dragão. No entanto, Haraway prefere afastar essa referência devido ao seu conteúdo racista e patriarcal. Ela inclusive muda a grafia para Chthulu, Chthuluceno para impedir a associação. (Ver HARAWAY, 2016, nota 4, p. 173-174.)

do problema. “O *anthropos* é um amigo demasiadamente paroquial, ele é grande demais e pequeno demais para as histórias que precisamos contar” (2016: 174, nota 4). Com Tsing (2018), Haraway salienta que mais valeria pensar em um Plantationceno, associando a ação humana destrutiva ao advento da colonização, que combina o modelo ecocida da monocultura ao etnocídio e genocídio das populações indígenas e negras. Em *Staying with the trouble*, porém, a autora inclina-se pelo nome de um ser tentacular, que une o universo da zoologia (com aracnídeos, polvos, caravelas, corais) com o da mitologia e da ficção (com suas Medusas e Hidras). Chthuluceno é decerto uma época de monstruosidades, mas o que é aterrorizante também pode dar pistas de seu próprio antídoto.²¹ O humano que afeta o mundo natural, colhendo catástrofes e entidades ferais, pode também dar lugar a um mundo mais que humano que resiste. Os tentáculos do monstro que causam terror também podem emprestar-se para a criação de uma nova sensibilidade e de um novo pensamento, “pensamento tentacular”, atento a tudo o que se passa, que não se confina à esfera da humanidade.²²

A menção a esses seres tentaculares, que unem a ciência ao mito e à ficção, remete ao lugar central da “fabulação especulativa” no pensamento e na obra de Haraway. Fabular, imaginar, especular para pensar, para “ficar com o problema”, habitá-lo, e não simplesmente resolvê-lo ou descartá-lo. Haraway brinca com as iniciais SF, essas que designam “speculative fabulation” e “science fiction”, mas também “speculative feminism”, “string figures”, “science fact” e “so far”. O encontro entre especulação e feminismo dá à sua reflexão um caráter situado: assumir-se feminista seria também assumir o corpo de onde se fala, afastar-se da ideia de um conhecimento não localizado,

21. Como escrevem Swanson, Tsing, Bibandt e Gan, “monstros são figuras úteis para pensar o Antropoceno, essa época de transformações humanas massivas da vida multiespécie e de seus efeitos desiguais. [...] Monstros nos pedem para considerar os desejos e os terrores do emaranhamento simbiótico no Antropoceno” (2017: M2).

22. Compare-se o “pensamento tentacular” de Haraway com a imagem dos “lançadores de sonda” de Pignarre e Stengers (2005). Seres tentaculares, como águas vivas, medusas, polvos são “bons para pensar” esses tempos atuais de grande incerteza. Veja-se uma menção criativa a essas criaturas no documentário *Storytelling for earthly survival*, de Fabrizio Terranova (2016).

um ponto de vista de Sirius.²³ Note-se também a aproximação entre ficção e fato científico: não se trata de dizer que fatos são inventados, mas de insistir na ideia do “fatiche” latouriano: o fato de o fato ser (também) feito não o faz menos real. Se fato e ficção são coisas diferentes – apesar de terem a mesma raiz nas línguas latinas –, isso não exclui concebê-los como complementares ou coconstitutivos. Por fim, os *naʼatłʼo* têm um lugar fundamental nas análises de Haraway: são as figuras de barbante (ou “camas de gato”) que os Navajo (Diné) manipulam para narrar eventos mitológicos, histórias multiespecíficas que falam da emergência de seu povo, visando restaurar o *hozbó* – princípio de harmonia, beleza, relações boas com o mundo. “As camas de gato são como as estórias: propõem e executam motivos que fazem com que aqueles que delas participam possam habitar uma Terra vulnerável e ferida” (HARAWAY *apud* PIERON, 2019: 18). Como Danowski e Viveiros de Castro, Haraway aproxima a ficção científica da mitologia indígena, e estas das ciências e da filosofia. A arte da SF é aquela da especulação e da imaginação para habitar o monstro, signo de nossos tempos.²⁴

Bióloga de formação, Haraway não separa sua reflexão sobre a biologia, sobre a ciência e tecnologia, sobre relações de gênero e multiespécies, da arte de contar *estórias* (*storytelling*).²⁵ “Contar estórias com criaturas historicamente situadas é algo carregado de riscos e alegrias na composição de uma cosmopolítica mais vivível” (2016: 15). Já em “Ciborgues para a sobrevivência na terra”, o famoso *Manifesto Ciborgue* (1985), Haraway salienta a importância da ficção científica e da mitologia para lidar com impasses contemporâneos, no caso, a corrida espacial e a extrema militarização transcorrida durante o governo Reagan nos Estados Unidos. Para ela, o advento de poderosas tecnologias poderia ser usado contra seu propósito

23. Para um desenvolvimento dessa crítica feminista da epistemologia e das ciências, ver Haraway (1995).

24. A hidrelétrica de Belo Monte no rio Xingu foi, não por acaso, apelidada pelos habitantes da região de Belo Monstro, esse que destrói o rio e o modo de vida de pessoas que sempre viveram ao seu lado. Nenhuma imagem melhor do Chthuluceno. Ver, sobre isso, a conferência de Tânia Stolze Lima, “Parecida com os peixes: um relato etnográfico de Belo Monte a partir de um apelo do povo Juruna da Volta Grande do Xingu”, realizada em abril de 2019 no Centro de Estudos Ameríndios da Usp. Acessível em <https://cesta.fllch.usp.br/node/1340>

25. Bióloga de formação, Haraway dedicou seu primeiro trabalho às metáforas no discurso da embriologia, fronteira entre história das ciências, biologia e filosofia.

inicial: em vez do humano submetido à máquina, um humano-máquina, ciborgue, capaz de subverter convenções e dominações. O ciborgue ofereceria um “sistema mitológico esperando tornar-se uma linguagem política que se possa construir na base de uma forma de ver a ciência e a tecnologia e de contestar a informática da dominação – a fim de poder agir de forma potente” (1985: 98). A ordem daria origem a uma antiordem, uma forma de contestação, que não nega a tecnocultura, mas a potencializa. Para Haraway, a tecnologia não deve ser vista nem como salvação, nem como danação: é preciso compreendê-la de maneira situada.²⁶

Estórias que tematizam personagens compostos – gente-máquina, gente-bicho – fazem com que a própria humanidade seja posta em questão: “em uma ficção em que nenhum personagem é simplesmente humano, o significado do humano torna-se extremamente problemático” (idem: 94). O interesse de Haraway no *Manifesto Ciborgue* é o de problematizar junto com a humanidade o gênero: se a humanidade, se os corpos podem ser transformados pela tecnologia, isso significa também romper o sistema sexo e gênero vigente. Não por acaso, a parte final do *Manifesto Ciborgue* concentra-se em trabalhos de ficção científica, fabulações especulativas que integram o que ela chama de feminismo especulativo: a possibilidade de imaginar mundos marcados pela revolução tecnológica e pela expansão espacial, em que diferenças de gênero, bem como diferenças anatômicas e genéticas passam a significar outra coisa, revertendo esquemas de convenção e dominação. Haraway cita especialmente os trabalhos de Le Guin, com seu ciclo de Hainish, em que humanidades, diferentes em sua natureza, se espalham pelo universo, e de Octavia Butler, com suas comunidades compostas e seu viés afrofuturista.²⁷ Haraway sinaliza, assim, como a ficção científica pode aliar questões de tecnocultura e biotecnologia com questões

26. Nesse sentido, seria interessante cruzar a discussão de Haraway sobre a técnica com o que Yuk Hui (2020) chama de “cosmotécnica” ou “tecnodiversidade”.

27. O termo afrofuturismo foi cunhado por Mark Dery nos anos 1990 para “caracterizar as criações artísticas que exploram futuros possíveis para as populações negras por meio da ficção especulativa” (FREITAS & MESSIAS, 2019: 49-50). A questão de fundo desse afrofuturismo seria: “Como a comunidade negra diaspórica, que teve seu passado deliberadamente roubado e apagado pela escravidão, consegue, sem esse acervo de imagens [de arquivos], vislumbrar futuros?” (idem: 50).

pungentes de raça e gênero, desfazendo supremacias sexistas e racistas. A fabulação especulativa encontra-se com o feminismo especulativo de maneira decisiva: modos de imaginar mundos em que a normatividade relacionada ao gênero, à raça e à sexualidade perde lugar.

O *Manifesto das espécies companheiras* (2003), escrito quase duas décadas depois do *Manifesto Ciborgue*, desloca o par humano-máquina para o par humano-animal. A passagem para o século XXI é marcada pelo alerta ecológico e pela crítica altermundialista: o avanço do capitalismo e da globalização dos mercados conduzirá à destruição do mundo. O antídoto para tanto residiria em imaginar novas alianças entre as espécies, sob o intento de regenerar, fazer reflorescer o mundo. Talvez a pergunta mais importante de Haraway neste segundo Manifesto seja como pensar relações entre as espécies que não passem pelo modelo da domesticação, isto é, pelo controle exercido pelos humanos. Ela parte de novos estudos na biologia que se concentram na ideia de “coevolução”: em vez de tomar a evolução das espécies separadamente, como preferem fazer os neodarwinianos, faz-se necessário compreender o processo evolutivo a partir de relações de mutualidade. Não se trata, por exemplo, de pensar simplesmente a domesticação dos cães pelos humanos, mas sim de como essas duas espécies coevoluíram ao longo dos tempos, e como isso redundou na diferenciação entre cães e lobos.

A história da vida seria uma história emaranhada de coevoluções, uma história de espécies companheiras e não de evoluções paralelas.²⁸ Para Haraway, todo devir seria um processo de mão dupla, seria um “devir-com” (*becoming-with*). Nesse sentido, tudo se passa como na “dupla-captura” estabelecida entre a vespa e a orquídea, exemplo explorado por Deleuze e Guattari (1980) no célebre texto sobre o conceito de rizoma: em sua dança de mutualidade, a vespa devém-orquídea e a orquídea devém-vespa. Elas

28. A etimologia de companheiro vem do latim *cum-panis*, o que divide o pão. Juliana Fausto (2021), percorrendo a história da filosofia ocidental, sinaliza uma distinção importante entre o Amigo e o Companheiro, ambos podendo ser tomados como figuras-chave da filosofia política. O Amigo, no sentido aristotélico de um “outro-Eu” que funda a política, contrasta com o Companheiro, no sentido de Haraway de um “Eu-outro”, aquele que “devenho-com”, coabito, componho uma cosmopolítica.

coevoluem, como o fariam cães e humanos.²⁹ Essa dupla-captura, esse “devir-com” também é tematizado no texto de Le Guin, “A autora das sementes de acácia e outras passagens da Revista da Associação de Therolinguística” (1974), que parodia a escrita científica para contar uma história de mutualismo, simbiose, coevolução e companheirismo entre espécies diversas. Um certo grupo de linguistas empreende uma reflexão curiosa sobre a linguagem e a comunicação examinando mensagens de formigas transmitidas por sementes de acácias. Formigas espalham sementes de acácias, e esse ato de perpetuação de uma espécie vegetal deve ser visto também como comunicação, como linguagem. Isso é o que Haraway chamaria de uma “boa estória”, que nos ajudaria a pensar o impasse que vivemos no Chthuluceno.

O conceito-chave para pensar as relações multiespecíficas é, para Haraway, o de simbiose e, mais especificamente, o de *simbiogênese*. Em *Staying with the trouble* (2016), Haraway se orienta pelos estudos de biólogos como Margulis e Scott F. Gilbert, para quem não seria possível pensar nem em evolução das espécies nem em desenvolvimento de organismos sem levar em conta as interações entre espécies diferentes em ambientes determinados. Se os conceitos de evolução e seleção natural de Darwin, no século XIX, eram tributários de uma ideia de economia política, que pressupõe divisão de papéis e competição, remontando a Adam Smith no século XVIII,³⁰ o que biólogos como Margulis e Gilbert pretendem pôr em evidência, na passagem para o século XXI, é a relação entre evolução e simbiose, o que os aproximaria curiosamente de Piotr Kropotkin e sua ideia de “ajuda mútua”, que está na base de muitos movimentos anarquistas. Em vez de competição, cooperação; em vez de indivíduos lutando para se

29. Em *When species meet* (2007), Haraway distingue o sentido do “devir-com” do conceito de “devir-animal” em Deleuze e Guattari (1980). Para Haraway, o conceito de “devir-animal” não enfatiza uma verdadeira mutualidade. Se o humano devém-animal, que se passa com o animal? Deleuze e Guattari não iriam além da afirmação que o animal devém outra coisa, e acabam de algum modo repondo a excepcionalidade humana. Fausto lembra que, para Haraway, “devir-com” é também mundificação (*worlding*): “isto é, não se trata de um termo tornar-se outro, mas de ambos, juntos e pragmaticamente, criarem mundos” (2021: 255).

30. Devo essa menção à relação entre Smith e Darwin à aula ministrada por Pedro Paulo Pimenta sobre o conceito de “População” no curso “Antropoceno: uma abordagem transdisciplinar”, ocorrido no segundo semestre de 2022 e coordenado por Karen Shiratori e Stelio Marras.

autoperpetuar, como enfatizam os neodarwinistas, relações de cooperação (na qual a perpetuação de uns depende da de outros) e organismos compósitos. Nessa outra perspectiva, que Gilbert batizou de “eco-evo-devo” (biologia do desenvolvimento evolucionária e ecológica), organismos seriam eles mesmos resultantes de simbiogêneses. Criaturas como a *mixotricha paradoxa*, protozoário que vive nos intestinos de térmitas e que possuem flagelos (variações sobre o tema dos tentáculos) produzidos por bactérias, são talvez o exemplo mais explícito de uma existência que não pode ser reduzida à individualidade. Como evidenciou Margulis, bactérias seriam simbiontes presentes nos mais distintos seres, moldando a forma dos animais modernos. O corpo humano, por exemplo, seria composto por mais de 160 espécies de bactérias. Isso implicaria, por extensão, uma crítica à ideia de corpo político homogêneo, uma vez que os estrangeiros, os invasores, os bárbaros podem ser muito bem-vindos. Onde há vida haveria uma miríade de arranjos multiespecíficos, multirreinos. O mundo estaria já repleto de histórias de cooperação e simbiose. Como insiste Haraway, diante do Chthuluceno é preciso pensar e agir simpoieticamente, com a cabeça não em espécies e indivíduos, mas em arranjos múltiplos potentes.

No capítulo final de *Staying with the Trouble*, Haraway apresenta sua fabulação especulativa, a ficção científica intitulada “Camille Stories”, resultado do ateliê ocorrido num encontro coordenado por Stengers em 2013, “Gestos especulativos”. Trata-se de uma estória de simbiogênese, de simbiontes; uma “sym-ficção”. As protagonistas da narrativa são as cinco gerações de Camilles (de 2025 a 2425), “crianças da compostagem”. Haraway usa “compostagem” como alternativa a “pós-humano”, termo que ela rejeita. Tudo o que existe – o humano, inclusive – seria resultado de uma compostagem, da combinação de materiais e organismos heterogêneos. O humano se revelaria húmus, honrando sua etimologia. Com a estória de Camille – Haraway faz questão de contrastar *stories* e *history*, o *storytelling* e a História oficial – ela se entrega ao exercício de imaginar futuros possíveis em um planeta danificado, que resulta na “sym-ficção”, que não tem mais o humano como centro, mas sim as sucessivas simbiogêneses. Haraway desdobra o slogan “Make kin not babies”, “faça parentes, não bebês”, sinalizando uma outra definição para

parentesco (*kinship*), que inclui as relações entre as diferentes espécies e não pressupõe necessariamente a reprodução. No *Manifesto Ciborgue*, ela falava em relações de gênero para além do sexo biológico, da ideia de reprodução e da genealogia patriarcal. Com as histórias de Camille, além de falar em gêneros ambíguos, andróginos, ela aposta num *odd kinship*, unindo humanos a outras espécies. Para tanto, refere-se e se inspira em histórias já existentes, como o anime de Hayao Miyasaki, *Nausicaä do vale do vento*, na qual uma menina pode voar pela floresta, entender a linguagem das plantas e dos animais e regenerar a terra biodiversa.

Na ficção de Haraway, as comunidades de compostagem, de onde vêm as cinco gerações de Camilles, são criadas sob o intuito de refazer o mundo em ruínas. Estamos próximos de 2025 e a explosão da população humana contrasta gravemente com a ameaça de extinção de inúmeras espécies, algo que Elizabeth Colbert (2014) havia reconhecido como “Sexta Extinção”, processo que poderia resultar na destruição de uma porção imensa da biodiversidade na Terra. A solução encontrada pelas comunidades de compostagem é a de gerar crianças humanas, usando material genético de espécies ameaçadas, produzindo gerações de criaturas compósitas. No caso de Camille, o animal simbiote em questão são as borboletas monarcas (*Danaus plexippus*). A comunidade de Camille muda-se para as montanhas Apalache (Virgínia Ocidental, nos EUA), terra devastada pela extração de carvão, onde fundam a vila de New Gale. A ameaça às monarcas se intensifica por conta da ação dos herbicidas produzidos pela Monsanto, que prejudicam significativamente as serralhas, plantas fundamentais para alimentação desses insetos. Note-se, ainda, que as monarcas são migrantes: no começo do inverno costumam voar em direção ao sul, mais especificamente, para a região do estado de Michoacán, no México. Elas subvertem, assim, uma das fronteiras mais sensíveis da geopolítica norte-americana, conectando não apenas ecossistemas, mas países e povos diversos.

A história de Camille segue um percurso de 5 gerações, indo de um futuro próximo até 2425. Haraway faz um chamado à imaginação, sugerindo que sua história seja recontada de diferentes maneiras e sob diferentes linguagens. Ela nomeia o período compreendido entre 2000 e 2050, isto é, o tempo em que vivemos, de “A grande hesitação”, tempo de imensa ansiedade e

incerteza diante de um cenário de destruição ambiental, mudanças climáticas, extinção em massa, refugiados sem refúgio. É também o tempo da criação das comunidades de compostagem, estas que se agarram a um projeto de ressurgência coletiva e regeneração contra o movimento de extinção. A comunidade de Camille, uma dentre outras comunidades de compostagem, busca dar às borboletas monarcas a chance de ter um futuro.

As gerações de Camilles não se aferem ao modelo de parentalidade cis-heterossexual, não constituem famílias nucleares. Tampouco Camille é uma pessoa unissexuada que atende a pronomes e nomenclaturas binárias.³¹ O objetivo das comunidade de compostagem é o de gerar criaturas compósitas, humanos com aspectos de borboletas, diminuir a população humana e com isso dar chance para outras espécies perseverarem. A cada geração, essa simbiose entre humano e monarca vai se intensificando, Camilles mais velhas tendo por obrigação iniciar as mais novas. Segunde Camille, por exemplo, já é capaz de acompanhar as migrações das monarcas até o México, e é iniciada ao ritual dos mortos do povo Mazahua, com quem desenvolve uma relação de forte cumplicidade política e espiritual. Com terceira Camille, dois terços da comunidade já são compostos por simbiotes, o que representa uma revolução por assim dizer ontológica no fazer parentesco, bem como um fenômeno de ressurgência de ecossistemas então ameaçados. Quarta Camille (2225-2355) vive, no entanto, uma ruptura nesse quadro utópico: novas doenças virais vêm à tona, afetando simbiotes fúngicos de plantas alimentares e parasitas protozoários de borboletas. O resultado é catastrófico: vivencia-se mais uma extinção em massa, que culmina no desaparecimento das monarcas. Os personagens simbióticos perdem seus simbiotes.

Quarta Camille inicia quinta Camille sob o intuito de trazer à presença as criaturas desaparecidas, desta vez por meio de um certo “animismo experimental”. Haraway faz referência, nessa passagem, ao álbum *Animism* (2014), da cantora inuit Tanya Tagaq, que retoma práticas de memória e

31. Escrevendo sobre Haraway em francês, Pieron (2019) nota que Camille é propositalmente um nome francófono que não marca gênero. Haraway usa o pronome neutro em inglês “per”. Daqui em diante, tentarei usar a linguagem não binária em português ao me referir às histórias de Camille, fazendo jus ao desafio de Haraway. Para tanto, oriento-me pelo *Manual para o uso da linguagem neutra em língua portuguesa* (2020), de Gioni Caê Almeida.

luto de seu povo, capazes de trazer à presença espíritos de seres falecidos. A geração de quinte Camille vivencia mais uma grande extinção, à diferença que os humanos permanecem com as propriedades dos simbios dos animais extintos, tornando-se guardiões não apenas de uma memória, mas de habilidades. É então que quinte Camille volta ao México, para se encontrar com o povo Mazahua, para quem as monarcas que migram do norte no começo do inverno são na verdade simbios de seus mortos. Para os Mazahua, o dia dos mortos corresponde a uma cerimônia de boas-vindas aos espíritos dos ancestrais, sempre recebidos com muita comida e bebida. Os mortos voltam sob a forma de monarcas, ou melhor, são *syms* das monarcas. Quinte Camille aprende com os Mazahua como se tornar porta-voz dos mortos, e mais uma vez engaja-se em suas lutas para perseverar em um mundo danificado. Com eles, leva adiante uma herança que vem desde segunde Camille, que é a habilidade *devir-com* os espíritos, algo que poderia ser chamado de *symanimogenesis* (2016: 154).

O fim das histórias de Camille coincide com uma reflexão, sempre ao lado dos Mazahua, sobre a importância do luto e da expressão da dor; no caso, o luto pelos mortos do grupo e por uma espécie extinta. Em toda a sua narrativa, Haraway atenta para a importância de conectar o problema multiespécies ao decolonial, pois a simbiose humano-monarca sempre existiu entre os Mazahua dos estados de Michoacan e Querétaro, povo que persiste em sua árdua luta por terra e por água. Não haveria como desvincular a luta contra a extinção das monarcas da luta desses povos. Ao longo de “Camille’s stories”, Haraway não poupa referências a povos indígenas norte-americanos com seu conhecimento do mundo multiespécie e suas lutas para se esquivar da expansão do capital e seus projetos de desenvolvimento econômico.

Haraway conclui sua fabulação especulativa com a evocação de um canto, desta vez emprestado de Starhawk, “canto ensinado pelos porta-vozes dos mortos”. Este canto fala, dentre outras coisas, da importância de sentir dor, de fazer o luto, de chorar os mortos. (Algo que parece ressoar no momento em que escrevo este ensaio, quando ainda não nos recuperamos da imensa dor e morticínio causados pela pandemia de Covid-19.) As histórias de Camille parecem, enfim, oscilar entre a utopia – a promessa de simbiogêneses restauradoras – e a distopia – nada seria capaz de conter as catástrofes,

veja-se a capacidade de um vírus de pôr tantas espécies em risco. De todo modo, como alerta Tsing (2015), é preciso cultivar essa arte de viver num planeta danificado, nas ruínas deixadas pelo capitalismo, na precariedade, na profusão de feralidades, das quais o vírus é um dos exemplos mais fiéis. Essa arte consiste, sobretudo, em promover ressurgências e coexistências multiespecíficas.

Uma questão delicada que perpassa “Camille’s Stories” é a do crescimento populacional. “Make kin not babies” poderia ser dito também “Make kin not population” (CLARKE & HARAWAY, 2018). O mundo de Camille é aquele no qual o decrescimento da população humana se faz em benefício de outras formas de vida do planeta. Haraway admite que “a crise climática é uma crise reprodutiva” (2018: 27), uma vez que o crescimento populacional desenfreado compete com a vida de outras espécies e instaura um mundo exclusivamente, demasiadamente humano. Ela toma como desafio a proposta de reverter o crescimento da população humana sem com isso recair numa biopolítica autoritária, calcada na economização da vida, tampouco em práticas coloniais, que não raro redundam em atitudes racistas, para as quais a vida de alguns importa mais que a de outros. Para Haraway, o feminismo combinado ao ativismo reprodutivo e ambiental contrasta radicalmente com o que Foucault (1976) chamou de “governança da vida e das populações”, o biopoder. Não se trata, como no biopoder, de normalizar, homogeneizar a vida, mas sim multiplicá-la: cada comunidade com seus simbioses e estratégias de compostagem.

Sob o biopoder, nem todos os seres humanos teriam o mesmo direito de nascer. Haraway distingue os “nascidos” dos “desaparecidos”, aqueles que podem ser sacrificados. E na maior parte das vezes esses desaparecidos são membros de comunidades sacrificáveis, que resistem, cada qual à sua maneira, à gramática do Estado-nação: povos indígenas, refugiados, presos, “gerações roubadas”, pretos, pardos e tantos coletivos de não humanos. “Todos os bebês, conclui Haraway, devem ser preciosos, não apenas aqueles de ‘valor’ para os estados nacionalistas, eugênicos, grupos culturais/étnicos poderosos” (2018: 79). Contra essa biopolítica, inseparável de uma necropolítica, seria preciso imaginar “futuridades alternativas”. Falar em justiça reprodutiva implicaria

falar em justiça ambiental, e para pensá-la seria importante imaginar outros possíveis. Uma das lições das fabulações especulativas harawayanas seria a de que não haveria como resistir verdadeiramente ao Chthuluceno sem a aliança com as lutas indígenas e de outros coletivos resistentes, estes que jamais se deixaram levar pela narrativa do excepcionalismo humano, revelando concepções simpoiéticas de parentesco, que forjam uma outra política, compromissada com a vida como fenômeno múltiplo, plural.³²

Improvisações Karrabing

Gostaria de dedicar esta última seção à experiência do coletivo Karrabing, coletivo de produção audiovisual composto pela antropóloga Elizabeth Povinelli e seus interlocutores indígenas, advindos de diferentes povos do Território Norte da Austrália. Poderíamos afirmar que estes filmes são “fabulações especulativas”, no sentido de Haraway, fabulações tecidas de maneira colaborativa e que estabelecem com os textos filosoficamente densos de Povinelli uma relação de mutualidade. Os filmes Karrabing são antes de tudo reflexões indígenas sobre as condições de vida e de existência num mundo marcado pelo que Povinelli chama de “liberalismo tardio”, regime que opera pela governança das diferenças. De modo geral, estão diretamente engajados na luta pela terra, na defesa dos territórios originários, ameaçados constantemente por interesses extrativistas. Territórios que são estranhos ao conceito de propriedade e que são coextensivos aos *durlg*, termo na língua batjemalh, traduzido para o inglês como *dreamings* (“sonhares”). Antropólogos costumaram traduzir tais conceitos por “totens”, incorrendo em certas simplificações e reificações. Como indica Povinelli (2016), os *dreamings* estão na base da criação da topologia da região, descrevendo o trajeto que culminou no estabelecimento de lugares e acidentes geográficos.³³

32. Dialogando com Haraway, Kim Tall Bear (2018), pensadora Dakota, vê a imposição do casamento heteronormativo ao seu povo depois da II Guerra como uma violência contra os sistemas de parentesco nativos e como uma estratégia para aumentar as populações brancas (não indígenas) da região.

33. O “sonho” em questão não coincide com o objeto psicanalítico, não advém do trabalho de um inconsciente psíquico, mas sim de acontecimentos virtuais, que existem para além do sujeito e sua consciência. Os sonhares seriam, na glosa de Barbara Glowczewski (2015), inspirada em Félix Guattari, “territórios existenciais” – virtuais, porém reais, já que atuam

Karrabing não é o nome de um povo, mas sim de um coletivo, de um “projeto social” – forma de “ação coletiva baseada em um agenciamento entre mundos humanos e mais que humanos” (2021: 190) – formado por pessoas de famílias diversas, que foram removidas de seus territórios originários e reunidas na comunidade de Beluyen. Essas famílias passaram por um processo violento de sedentarização, algo que se intensificou depois de 1976, com a promulgação do Aboriginal Lands Right Act do Território Norte da Austrália. Como sinaliza Povinelli, essa lei de reconhecimento de terras faz uso do pretenso totemismo para associar famílias – grupos de descendência, clãs – a lugares fixos, algo que contradiz suas práticas de mobilidade. A origem do coletivo Karrabing, por sua vez, remonta à Emergência Nacional do Território Norte, ação do governo australiano para aumentar o controle sobre as comunidades indígenas, o que incluiu proibição de consumo de álcool, aumento de policiamento, imposição de um padrão residencial, entre outras coisas. Essa ação, mais conhecida como “The Intervention”, acabou por gerar conflitos entre as famílias em Beluyen, muitas delas optando por retornar a antigos territórios.³⁴ O coletivo Karrabing seria formado dois anos depois dessa onda de conflitos, reunindo pessoas que se contrapunham a essa política de controle e cerceamento, e que tinham interesse em voltar para antigos territórios, estreitando os laços com os “sonhadores”.

Na língua emmiyengal, o termo karrabing quer dizer “maré baixa”. Para povos que vivem no litoral, os períodos de maré baixa implicam momentos de conexões entre famílias. Trata-se, antes de tudo, de uma metáfora de conexão, “separate, separate but connected”, conexão entre os povos do Território Norte da Austrália, o que revela uma luta em comum contra projetos extrativistas, contra a política de confinamento e, de modo mais amplo, contra o assujeitamento das populações indígenas pelo Estado colonial, que produz conflitos e desunião.

Segundo Povinelli, os filmes Karrabing não são filmes etnográficos, não consistem em um olhar de fora sobre a vida de um determinado povo

fortemente na vida das pessoas. O tempo do sonhar não se dissocia do tempo da experiência. Parece-me ser nesse entrelaçamento de tempos – ou melhor, de espaço-tempos – que se inscreve o desafio maior do coletivo Karrabing.

34. Este processo é retratado no filme *The Riot* (2017).

ou conjunto de povos. Tampouco consistem num trabalho de salvaguarda de “culturas” em risco. Os filmes são, antes de tudo, experimentos, que unem o documental ao ficcional, visando refletir sobre as condições atuais de vida e de existência sob um regime de colonialismo de ocupação (*settler colonialism*). São contradiscursos dotados de forte criatividade, transitando mais no circuito das artes visuais que em festivais de filme etnográfico e documentário.³⁵

Poderíamos talvez associá-los ao que Roy Wagner chamou, tendo em vista os *cargo cults* melanésios, de “antropologia reversa”. Segundo Wagner, os antropólogos ocidentais costumam estender aos povos estudados o seu conceito de cultura – atado a metáforas de cultivo e de “alta cultura” – ao passo que estes povos, os Daribi da Papua Nova Guiné, por exemplo, estendem ao mundo dos brancos suas próprias metáforas, pois são ao seu modo, e reversamente, antropólogos procurando analisar aquilo que se lhes impõe. Com os “cultos da carga”, reinvenção de trocas cerimoniais a partir da introdução das mercadorias dos brancos no circuito nativo, os povos melanésios põem em prática um modo de analisar a opulência de seus invasores.³⁶ Povinelli também está interessada nas análises de seus interlocutores Karrabing, desta vez sobre o “liberalismo tardio”, sobre o capitalismo extrativo. Não por acaso, ela se concentra em seus textos nas “analíticas de existência” que eles lançam mão para dar consistência à sua crítica e à sua luta contra os poderes que os tomam como obstáculo ao crescimento econômico e à expansão do mercado. Essas analíticas da existência lançariam um “outro modo” (*otherwise*), contrapondo-se às armadilhas do liberalismo tardio.³⁷

Nos filmes Karrabing, o mundo ancestral, o mundo dos *dreamings* não é tomado como algo do passado, nem como “cultura” (CARNEIRO da CUNHA,

35. A primeira exposição solo do coletivo Karrabing ocorreu no PS1 Moma, em Nova York, na primavera de 2019. <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/5057>

36. Ver Stuart Kirsch (2007), que estende a ideia de antropologia reversa para pensar análises indígenas do extrativismo mineral nas terras altas da Papua Nova Guiné e a situação de refugiados na fronteira com o Iran Jaya, Indonésia.

37. Note-se que Povinelli não identifica essas “analíticas da existência” e esse “outro modo” (*otherwise*) a ontologias, no sentido que esse termo tem sido empregado por autores simpáticos à “virada ontológica”. Para ela, ontologias estão sempre associadas a um poder, que define fronteiras. Voltaremos a esse ponto na seção final.

2009), mas sim como algo que insiste sobre o presente e que está na base de uma luta contra a devastação, luta menos por sobrevivência do que por uma “supervivência” – tradução desajeitada que encontro para o termo *survivance*, proposto pelo pensador chippewa Gerald Vizenor (POVINELLI, 2021). Supervivência como reinvenção de si e como resistência, jamais resignação. Os filmes Karrabing dão a ver um “presente ancestral”, no qual passado, presente e futuro se embaralham. Os ancestrais, associados aos *dreamings*, tempo do sonhar que é também tempo do mito, não pertencem ao passado, mas atuam no presente e indicam caminhos para o futuro. Não por acaso, os filmes usam e abusam de sobreposições visuais e loops narrativos, brincando com esse emaranhamento de tempos e espaços. A presença dos próprios ancestrais nos filmes indicam que eles estão lutando sem cessar para permanecerem num território cobiçado por forças do capital.

Segundo Povinelli, os filmes Karrabing adotam como estilo um “realismo improvisado”, fortemente inspirado no teatro do oprimido de Augusto Boal. Isso significa que um pré-roteiro é construído coletivamente, mas as cenas são permeadas por exercícios de improvisação, oscilando entre a linguagem da ficção e a do documentário. Esses exercícios ganham força, especialmente, em discussões em torno de temas controversos – por exemplo, teria um motor de barco quebrado por conta de um descuido ou da vingança dos ancestrais? –, discussões que reúnem diferentes pontos de vista, versões sobre os fatos, jamais chegando a propriamente um consenso. Os filmes karrabing não apresentam cosmologias, mas debates cosmológicos, interpretações de acontecimentos, que implicam controvérsias, hesitações. Esse seria também um traço fundamental dos textos de Povinelli, que recusam qualquer forma de reificação do pensamento e das práticas de seus interlocutores.

Os filmes Karrabing têm um lugar de destaque nas duas últimas obras de Povinelli, que dão continuidade ao seu projeto de compreender o “liberalismo tardio” à luz da analítica da existência dos povos indígenas do Território Norte da Austrália. Esses filmes dão a ver a operação dessa analítica diante de situações as mais diversas, desde o motor de barco quebrado até os indígenas sendo usados como cobaias para experimentos feitos por brancos em um futuro próximo, passando pelo debate em torno de um “sítio sagrado” e

pelo refúgio de jovens rebeldes em um terreno contaminado com material radioativo. Em *Geontologies* (2016) e *Between Gaia and Ground* (2021), Povinelli busca articular o tema do Antropoceno e das catástrofes ambientais com essas analíticas da existência, estreitamente ligadas com o domínio dos *dreamings*. O que, por exemplo, para o capitalismo seria recurso mineral, manganês, poderia ser, para os povos dos Karrabing, sangue de ancestrais, algo que não pode ser simplesmente extraído da terra.³⁸ É nesse sentido que Povinelli concebe a analítica Karrabing como contraponto ao “liberalismo tardio”, inseparável do que ela chama de “geontopoder”.

Povinelli distingue o liberalismo tardio do neoliberalismo, contrastando a governança das diferenças sociais, que irrompe com os movimentos anticoloniais, e a governança dos mercados.³⁹ Já o geontopoder seria tomado em contraste com o biopoder, governança da vida, como proposto por Foucault (1976). O geontopoder implicaria justamente a governança da distinção entre vida e não vida, *bios* e *geos*, passando a atuar abertamente no colonialismo de ocupação (*settler colonialism*) contemporâneo, marcado pelo avanço das atividades extrativistas. Não se trata simplesmente de um geopoder, mas um geo-*onto*-poder, a ontologização de noções de vida (e morte) e de não vida (o inerte) pelo poder liberal. Aquilo que é estabelecido como não vida permaneceria, assim, à disposição dos interesses do capital.⁴⁰

38. No capítulo 2 de *Geontologies*, Povinelli analisa o confronto dos indígenas com uma mineradora que visava extrair manganês em um sítio conhecido como “Two Women sitting down”, em 2004 eles saem finalmente vitoriosos depois de anos de luta. O manganês cobiçado era associado ao sangue dos ancestrais, havendo uma forte demanda para que os indígenas exprimissem sua analítica de existência sob a forma de crenças culturais. Eis aí um caso exemplar de como procede o liberalismo tardio. Esse caso é retomado em *Between Gaia and Ground*.

39. Povinelli reconhece a gênese do liberalismo tardio nos anos 1950, com a ascensão dos nacionalismos liberais e a eclosão de novos movimentos sociais – sobretudo anticoloniais. Este liberalismo estaria diretamente associado a práticas de reconhecimento multicultural, ao que costumamos chamar multiculturalismo. O que F. Fanon descreve como desejo dos dominados de serem reconhecidos pelos dominantes, esse jogo de reconhecimento, Povinelli associa ao liberalismo tardio. O ponto, e Fanon concordaria com isso, é que o reconhecimento pelo liberalismo tardio não altera a hierarquia e a substância do poder colonial, nem oferece condições efetivas para autodeterminação (POVINELLI, 2021).

40. Do mesmo modo, o biopoder seria um biontopoder, aquele que ontologiza a vida, o que permite controlá-la. O geontopoder, por sua vez, visa o controle (e exploração) da não vida, e portanto precisa estabelecer uma fronteira entre o que é vivo e o que não é.

Se em *Geontologies*, Povinelli desenvolve esse conceito de geontopoder, contrastando-o com a analítica da existência de seus interlocutores, em *Between Gaia and Ground*, ela associa a “catástrofe por vir” – a intensificação das catástrofes ambientais que põem em risco a “humanidade inteira”, a “Terra como um todo” – à “catástrofe ancestral” representada pela invasão das Américas, que implicou a remoção e a expropriação de inúmeras populações, bem como a escravização de um imenso contingente de pessoas. As histórias que os filmes Karrabing contam são também histórias da indissociação destas duas catástrofes. Povinelli escreve:

“Agora sabemos que o geontopoder estava escondido no aberto, dizendo para todos não se preocuparem com a grande expansão da não vida, solos e subsolos, aquíferos e ozônio, até que de repente o brilho radiante deles nos cercou como o químico-capital fez seu trato vicioso com o capitalismo consumptivo e com o capitalismo informacional.” (2021: 59)

No capítulo 3 de *Geontologies*, Povinelli promove um curioso diálogo entre as analíticas de existência de seus interlocutores e o chamado “realismo especulativo” na filosofia contemporânea, examinado também por Danowski e Viveiros de Castro (ver acima). Esse diálogo se dá a partir do problema da identificação de vestígios arqueológicos, fósseis de animais pré-históricos e materiais radioativos em sítios compreendidos como ancestrais, povoados por *dreamings*. Filósofos e indígenas especulam, cada qual ao seu modo, sobre o que havia naqueles lugares antes da presença das pessoas, sobre de que maneira seria possível interpretar vestígios de um mundo antes dos sujeitos. Em sua análise, Povinelli recorre a dois filmes da chamada “Trilogia da Intervenção” do coletivo Karrabing: *When dogs talked* (2014) e *Windjarrameru* (2015), nos quais a natureza de certos elementos materiais – um poço de pedra, garrafas contendo um líquido radioativo – é posta em discussão.

Povinelli mostra-se em princípio simpática ao que ela vê como um novo movimento teórico, o “realismo ou materialismo especulativo”, que aposta na possibilidade de pensar uma realidade independente da mediação de um sujeito. Como se viu acima, esse movimento, bastante heterogêneo, carrega como ponto em comum a reação ao correlacionismo de matriz

kantiana, o “retorno às coisas”. Como apontam Danowski e Viveiros de Castro, trata-se sempre de especulações que buscam pensar como objetos podem existir independentemente do pensamento humano, reflexo de uma época de catástrofes, em que se faz urgente imaginar um “mundo sem nós”. Povinelli destaca a proposta de Meillassoux, em *Après la finitude*, que busca a compreensão da realidade baseada numa “contingência absoluta”: realidade anterior não apenas à emergência dos humanos, mas também de todas as formas de vida na Terra. Para Meillassoux, haveria um Ser contingente independente de qualquer sujeito, que ele denomina arquifósseis: é partir deles que se poderia chegar à “ancestralidade”, à existência indubitável do universo anterior à humanidade.

Povinelli buscou descrever os debates do realismo especulativo para seus interlocutores Karrabing que, segundo ela, manifestaram forte estranhamento em relação à ideia da “indiferença” das coisas em relação aos humanos. Diferentemente de Meillassoux, eles preferem não separar geografia, território e biografia, e estão interessados em analisar como a Terra reage aos deslocamentos violentos promovidos pelo colonialismo. Para eles, por exemplo, objetos como conchas ofereceriam evidências da passagem de ancestrais por um dado território, compondo redes locais e translocais, visto que acontecimentos pressupõem “coenvolvimentos substanciais”. Para os Karrabing, em suma, “objetos se manifestam e se retiram. Têm sua própria razão, mas não são indiferentes” (2016: 84).

Voltemos aos filmes e, mais especificamente, à “Trilogia da Intervenção”, focada no embate cotidiano dos indígenas com os agentes do governo e nos debates sobre a natureza das coisas e dos acontecimentos, sempre ancorados em análises da existência. Em *When dogs talked* (2014), primeiro filme da trilogia, Gigi Lewis divide-se em explicar para o filho a história do *dreaming* do cão e resolver problemas burocráticos, como a ameaça de ser despejada de sua própria casa por conta de superlotação e barulho. Enquanto ela vai à cidade de Darwin para tratar desses últimos assuntos, seus parentes saem à sua procura e, no meio de seu trajeto, acabam por visitar um “sítio sagrado”, identificado à manifestação (*durlgmo*) do *dreaming* do cão, um enorme poço de pedras. Ao chegarem lá, jovens iniciam uma discussão, questionando se aquele buraco, contendo marcas que se assemelham a pegadas de patas,

teria sido realmente cavado por um cão ancestral ou se, na verdade, teria sido obra de uma máquina ou de um animal pré-histórico, um dinossauro.

A cena reproduz um debate, que em momento algum chega a uma conclusão final, a uma verdade definitiva. O tom especulativo toma conta da cena.

A cena final de *When dogs talked* repete a inicial: Gigi frita um ovo enquanto conversa com o filho sobre o *dreaming* do cão. Na primeira cena, ela conta para o filho a história do cão gigante que falava e que andava a procura do fogo para cozinhar inhames. Na cena final, tendo ouvido sobre a visita dele ao poço de pedras, ela lhe pergunta: “qual a sua conclusão sobre aqueles buracos que os cães fizeram? Você acredita nisso?”. Mais uma vez, o debate e a dúvida se fazem presentes. Passamos deste diálogo para os créditos, e no final de tudo vemos a família de Gigi toda reunida, na praia, sob o pôr-do-sol, comentando o blockbuster *Stargate* (1994), no qual um egiptólogo descobre um buraco de minhoca que dá acesso a outros planetas e que torna evidente o trânsito de extraterrestres na Terra. A última cena retoma a discussão sobre a relação do buraco do poço com outros mundos, com os *dreamings*. Em *When dogs talked* (2014), em suma, o poço de pedras serve como esse arquióssil que permite especulações sobre o que havia antes da presença da humanidade atual, sobre o que seria esse mundo ancestral. No entanto, a discussão não conduz ao atestado de uma contingência radical, mas ao vislumbre de um mundo povoado por seres nada indiferentes: *dreamings*, dinossauros, extraterrestres.

Outro filme a que Povinelli se refere em seu diálogo com o realismo especulativo é *Windjarrameru: os ladrões filhos da p*t** (2015), no qual um grupo de jovens, para fugir da polícia que os acusa de roubar duas caixas de cerveja, se esconde em um pântano contaminado por material radioativo advindo de uma empresa de mineração ilegal. Eles encontram garrafas contendo um líquido verde, e se perguntam se aquilo teria sido deixado ou não pelos ancestrais. Que tipo de manifestação seria aquela? A mineradora ilegal estaria explorando jazidas de ferro em um território de *dreamings*? O fato é que os jovens preferem correr o perigo de se contaminarem com o material radioativo do que serem presos pela polícia australiana. Enquanto se escondem, seus parentes vão procurá-los e flagram mineradores ilegais,

que se esquivam. Escondidos, os rapazes encontram-se com os *dreamings* das sereias, que os impedem de beber o líquido verde e os alertam para o perigo daquele local. Nas cenas seguintes, imagens se sobrepõem: o campo contaminado revela-se morada de ancestrais, sítios sagrados, enfim, local povoado e em risco. Os rapazes ficam aterrorizados com as visões e resolvem se entregar para a polícia. A cena final os mostra entrando em um tribunal em Darwin. Imagens da vida urbana e moderna contrastam com a música dos ancestrais. A cena que sucede os créditos volta para a praia, trazendo um grupo de ancestrais, que têm o rosto e o corpo pintados com um pigmento branco e que se perguntam sobre o que afinal teria acontecido àquele lugar, então lotado de lixo eletrônico, arquivósseis de uma humanidade que talvez teria deixado de existir.

Em *Between Gaia and Ground*, Povinelli refere-se a *Windjarrameru* como reflexão Karrabing sobre a “toxidade” e a violência do liberalismo tardio, que congrega eventos nucleares e mudanças climáticas, reservando zonas de insegurança para aqueles que sofreram a “catástrofe ancestral”. Em *Windjarrameru*, com efeito, uma área radioativa pode ser mais segura que uma área de trânsito entre humanos. Jovens são falsamente acusados por roubo de latas de cerveja – resultado da política da Intervenção – enquanto uma mineradora ilegal polui rios, matas e o mar. Um deles exclama: “Estamos seguros [em relação à polícia]. Pois há muita radiação aqui!”. Mundos intoxicados evidenciam que o lucro sempre importou mais que a vitalidade dos corpos e da terra. Eis o que Povinelli vê como expansão do geontopoder: enquanto a biopolítica – fazer a vida – permanece como cobertura ideológica para a necropolítica – deixar morrer, matar – a não vida ganha lugar.

A “Trilogia da Intervenção” conta ainda com um terceiro filme, *Wutthar: saltwater dreams* (2016). Como nos demais, um acontecimento por assim dizer material – a quebra do motor de um barco durante a visita a um território ancestral – desperta controvérsias. Qual teria sido a causa do ocorrido? A água do mar que corroeu o motor? A fúria do sonhar das águas salgadas? As dívidas com o governo? Dois personagens apresentam a sua versão da história. A terceira versão é a dos antepassados, que se mostram descontentes com os vivos, que deixaram de visitá-los e de lhes prestar homenagens. Como escrevem Povinelli e Lea (2016: 162): “é uma sinuca de bico: para cumprir as

suas obrigações territoriais no contexto do colonialismo contemporâneo, eles precisam violar a lei estatal, ou vice versa. Eles não podem evitar que uma instância ou a outra os punam”.

Em *Wutthar*, faz-se uso de imagens de arquivo, que remontam aos anos 1950. Esse recurso seria utilizado também em filmes posteriores, como *The riot* (2017) e *Night time go* (2017), ambos debruçados sobre a história das famílias que deram origem ao coletivo. O primeiro fala do motim em Beluyen, ocorrido em 2007, que separou famílias e originou o coletivo Karrabing, sempre apresentando versões, pontos de vista de diferentes personagens. O segundo retrocede no tempo para falar da participação dos antepassados dos Karrabing na II Guerra, quando da invasão japonesa na Austrália. As imagens documentais são atravessadas por elementos ficcionais, que questionam justamente à ausência de registro pelos agentes do Estado australiano de imagens de revoltas indígenas. Contra o arquivo colonial, eles propõem a história de uma grande rebelião contra o controle nos campos, que contou com a união dos povos subalternizados. O resultado disso seria a expulsão dos brancos daquele território e a celebração da vitória indígena, aliás representada no filme por meio de imagens de danças dos antigos. O que era uma apresentação folclórica feita para os colonizadores converte-se em signo de uma vitória, de uma reversão da história de subordinação. Na última cena, na praia, vemos crianças perguntando à sua avó sobre o significado do termo *berragut* (brancos), afinal estes teriam sido varridos de suas terras. *Night time go* modifica o passado dos antepassados Karrabing para imaginar um futuro sem os brancos, sem colonizadores.⁴¹

A imaginação e a especulação sobre o futuro viriam mesmo à tona com *Mermaids: Aiden in Wonderland* (2018), uma ficção científica, que conta a história de um futuro próximo marcado pela devastação. Como em *Windjarrameru*, territórios ancestrais encontram-se contaminados pelo lixo tóxico. Curiosamente, os indígenas permanecem imunes a essa toxidade, mas não os brancos, que precisam manter-se sob total proteção, usando roupas especiais e mantendo-se confinados. (Algo próximo, poderíamos pensar, do que aconteceu na pandemia da Covid-19, que no entanto não poupou

41. Kênia Freitas (2021) aproxima *Night time go* de narrativas (literárias e cinematográficas) afrofuturistas, em que o tema do “mundo sem os brancos” é não raro tematizado.

povos indígenas, bem ao contrário.) No entanto, os brancos permanecem no poder, passando a submeter os indígenas a testes forçados, para encontrar neles o segredo da imunidade. Como se não bastasse, capturam também *dreamings*, dentre eles, as sereias, cooptadas para colaborar com eles. Aiden, o protagonista, é um rapaz, que manteve-se sob cativeiro dos brancos, em um hospital, servindo-lhes de cobaia. O filme começa com a cena de sua libertação, quando ele parte junto ao seu tio e primo em uma viagem por sítios ancestrais. Surpreendemo-nos com imagens apocalípticas: incêndios de matas, fumaça tóxica, usinas por todos os cantos. Imagens de fim do mundo, o próprio protagonista reconhece. Trevor, tio de Aiden, atribui àquele cenário a incapacidade dos brancos de compreenderem as consequências da violação da lei negra, lei dos *dreamings*.

Como em outros filmes Karrabing, a narrativa de *Mermaids* abole o tempo linear. Vários tempos se entrelaçam: o tempo atual da viagem de Aiden em companhia dos familiares, o tempo passado da infância dele, evocado pelos *flashbacks* e, finalmente, o tempo dos *dreamings*, com os quais ele se encontra à medida que vai cortando diferentes territórios. Aqui, mais uma vez, o coletivo faz uso das sobreposições de imagens. Aiden recorda-se do momento em que, criança, fora raptado pelas sereias, que o levaram aos brancos. Recorda-se também que elas foram escravizadas e depois cooptadas pelos não indígenas, aliando-se às moscas varejeiras, *dreaming* mais perigoso, pois capaz de destruir o mundo.

Mermaids também deu origem a instalação, *Mermaids, mirror worlds*: desta vez usando duas telas, uma com a projeção do filme, outra com imagens de material de promoção de grandes empresas, como a Monsanto e a Dew Chemical Corporation, material contendo mensagens sobre responsabilidade social, preservação ambiental, saúde e segurança. Nada mais contraditório que empresas que promovem o envenenamento da terra e dos corpos tentando se mostrar responsáveis, empenhadas em reverter o processo de destruição. No entanto, essa contradição estaria no coração do liberalismo tardio que, segundo Povinelli, não cansa de se desculpar. A figura dos brancos em *Mermaids: Aiden in Wonderland* é a de pessoas que produziram o envenenamento da terra e agora buscam salvar sua própria pele fazendo experiências com indígenas e seus *dreamings*, que eles sempre

afirmaram inexistentes, imaginários, que sempre buscaram reduzir a coisas não vivas, inertes, exploráveis.

Em *Between Gaia and Ground*, Povinelli associa o futuro próximo de *Mermaids* à situação de povos indígenas do deserto central australiano que, em meados dos anos 1950, tiveram de conviver com testes nucleares em seus territórios. Povinelli faz referência à Warburton Ranger Controversy, oriunda de um relatório redigido por jornalistas e antropólogos sobre a situação dos povos desta região, contendo denúncias de abuso por parte de pecuaristas, bem como de testes nucleares. Isso teria desencadeado, na Austrália, um processo de reformulação dos direitos e das políticas relativas aos povos aborígenes, dando início ao período do liberalismo tardio, essa governança das diferenças que se alia ao geontopoder. É também nesse cenário de liberalismo tardio que se enquadram as sereias do filme: elas são cooptadas pelos brancos a capturar crianças indígenas. Elas sobrevivem, mas não podem mais ser o que eram antes: “lutam para preservar e durar em um terreno sempre cambiante de racismo tóxico e colonialismo de ocupação” (2021: 81).

Mermaids é decerto uma distopia, que conta a história de um mundo destruído pelos brancos. Se os corpos indígenas escapam da contaminação, eles não escapam de serem cooptados para experiências médicas e podem acabar no lamaçal habitado pelas moscas varejeiras. Nem mesmo os *dreamings* escapam da captura do liberalismo tardio, que impõe o geontopoder e leva adiante a catástrofe ancestral. Não haveria catástrofe horizontal, que atinge a todos num mesmo grau, como o meteoro que colide com a Terra em *Melancholia*, de Lars Von Trier. A catástrofe é, nos filmes Karrabing e nos textos de Povinelli, desigualmente distribuída. Isso não espelha, contudo, um derrotismo. Haveria sempre um “outro modo” (*otherwise*) pulsante. A criatividade do coletivo Karrabing seria a maior propulsora desse “outro modo”, seria a evidência de uma busca incessante de como responder ao cataclismo. E essas responsabilidades (essas *response-abilities*, para voltarmos à Haraway) jamais se encerram em si mesmas. No final do filme, em *blackout*, ressoa em *off* a pergunta de Aiden para seu tio e primo: “Isso é verdade? Não será tudo uma ilusão?”. Pergunta que percorre o filme desde o início e que coloca o espectador num estado de dúvida e hesitação.

Palavras finais

Partiu-se aqui da reflexão de três autoras e de um par de autores (uma autora e um autor) sobre um problema comum. As conexões permanecem parciais: é possível falar tanto de convergências como de divergências entre esses autores e suas reflexões, povoadas por um vocabulário conceitual muito próprio. Como propôs Stengers, divergências existem para serem honradas. Não pretendo aqui apresentar algo como uma conclusão, mas apenas alinhar alguns fios soltos. O que conecta todas essas reflexões é o interesse pelo lugar da especulação e da imaginação para responder a uma situação questionante, que é o tempo das catástrofes gerado pelo Antropoceno em seus diferentes aspectos, Capitaloceno, Plantationceno, Chthuluceno, entre outros tantos. É o que Haraway chamou de *response-ability*, capacidade de responder que é também ato de se reconhecer responsável pelo que está acontecendo. Não se trata de dizer, vale insistir, “o que é”, “o que será”, mas “o que pode ou poderia ser, ter sido”. O fio que pretendi percorrer diz respeito a esse possível, que pode ser inventado, como a ficção científica, que pode ser algo empírico, realização de um coletivo ou povo, ou que pode estar num entre-dois. O mais importante é que esse possível não perca o pé da experiência, não perca a sua responsividade.

Esse apreço pelo possível lança luz também sobre o que se chamou de “virada ontológica”, a defesa da ideia de que não podemos partir da certeza de um só mundo, mas sim nos deixar guiar pela pluralidade de mundos possíveis. A incerteza que invade nossa época nos faria voltar a questões metafísicas. Como defendem Holbraad e Pedersen (2017), a “virada ontológica” na antropologia não visa, como em muitas filosofias, restabelecer uma “metafísica única”, um juízo de autoridade sobre o que é o mundo, mas fomentar “ontografias”, reflexão sobre diferentes modos de descrever o que existe. A questão não é, portanto, de Ser, mas do que pode ou poderia ser: ontoespeculação e ontoimaginação. Especular, imaginar alternativas para o estado de coisas atual seria, antes de tudo, a “política da virada ontológica” (VIVEIROS de CASTRO, HOLBRAAD & PEDERSEN 2014). De modo análogo, Maniglier (2015) recoloca essa discussão para a filosofia, alegando que o mais importante reside na comparação: é preciso comparar verdades

para chegar a uma verdade da comparação. Como os mitos analisados por Lévi-Strauss, o Ser é algo que varia.

O “gesto especulativo” de Stengers conecta o pragmatismo filosófico de Whitehead e James – que pensam uma “ontologia processual” e um “pluralismo ontológico” – com a ficção científica de Le Guin, essa multiplicadora de mundos. O “gesto especulativo” encontra-se com a “proposta cosmopolítica”: não se trata de reconhecer um mundo comum, uma ontologia, mas de instaurar uma hesitação, o reconhecimento de nossa própria ignorância. Tudo se passa como se estivéssemos, para guardar a imagem de Le Guin, em um intervalo de voos. Pensar é habitar esses intervalos, é estar entre mundos.

Danowski e Viveiros de Castro propõem um experimento de comparação, passeando pelo intervalo entre diferentes modos de especular sobre e imaginar o fim do mundo. Mas entre os extremos, entre o “mundo antes de nós” – a contingência absoluta a que se refere Meillassoux – e o “nós antes do mundo” das mitologias ameríndias, eles se inclinam para o segundo, não porque isso reflita uma metafísica geral mais verdadeira, mas porque nos fornece elementos para lidar com a situação questionante posta pelo Antropoceno. Melhor que o mundo inerte, indiferente, são os mundos que podem ser construídos, reconstruídos, recriados, retomados. O ponto não é discernir qual o melhor dos mundos possíveis, mas qual seria um bom mundo possível, qual seria potente, capaz de responder ao presente.

Povinelli contrasta o realismo ou materialismo especulativo com as “analíticas da existência” karrabing, conceito que ela não equipara a ontologias, pois, para ela, afinando-se com o pensamento de Foucault, toda ontologia seria um efeito de poder (daí a ideia de biontopoder e geontopoder). Para o coletivo Karrabing, nenhum objeto poderia manter-se indiferente, daí sua recusa ao corte que o liberalismo tardio tende a fazer entre o vivo e o não vivo. Os filmes karrabing operam com sobreposições de tempos: o tempo atual e o tempo dos sonhos (*dreamings*). Os acontecimentos são sujeitos a uma especulação que não atinge uma verdade última, mas sempre aponta para o universo desses sonhos. É nesse sentido que tendo a compreender o conceito de “outro modo” (*otherwise*): como pontua Povinelli, não se trata de outra ontologia, mas uma prática de especulação sobre mundos possíveis, em que a fronteira entre o eu e o outro permanece incerta.

Haraway refere-se a processos de “mundificação” (*worldings*). Ela se volta a uma nova biologia que toma os organismos como bricolagens e a evolução como emaranhamento. Essa não seria a biologia do biontopoder, a que faz referência Povinelli e Foucault, mas sim uma ciência complexa que toma a vida como algo aberto, por fazer, biologia mais interessada em emergências que em determinismos, como sugeriu Stengers no volume 6 de *Cosmopolitiques* (1997). Biologia que, como toda ciência, não está desvinculada de um *storytelling*, de uma narrativa. Que história da vida queremos contar? *Camille's stories*, como vimos, é uma fabulação especulativa sobre um novo processo de mundificação que responde ativamente ao Chthuluceno. Para tanto, se ancora na biologia de Margulis e Gilbert, nas ideias de simbiogênese e, por extensão, *simbioanimogênese*. Ora, a fabulação de Haraway, que fala de humanos e monarcas simbios, não se afasta da mundificação de povos como os Mazahua, para quem as borboletas monarcas são *sym* dos mortos, por isso sua chegada deve ser celebrada com uma grande festa. As gerações de Camilles entenderam, eis o que nos indica Haraway, que lutar contra a extinção de espécies é também engajar-se na luta de povos, para quem, diga-se de passagem, a *sympoiesis* não é uma absoluta novidade. Enveredar pelos modos SF exige uma certa dose de engajamento.

A ideia de que o tempo das catástrofes que vivenciamos hoje não pode ser desvinculado de mais de 500 anos de história colonial é um ponto enfatizado por Povinelli. Para ela, Gaia – a “Terra inteira” que se torna evidente – deve ser compreendida em relação à catástrofe ancestral vivida por indígenas e negros. Povinelli contrasta reflexões sobre as catástrofes atômicas e ambientais de pensadores europeus com reflexões sobre colonialismo e racismo de pensadores caribenhos negros, conectando estas últimas com as reflexões do coletivo Karrabing, centradas sobretudo nos efeitos do liberalismo tardio em suas vidas. O que europeus, pessoas brancas estão vivendo hoje como desespero de perder o mundo, populações negras jamais teriam deixado de viver, e isso há mais de 500 anos. Negligenciar esse fato seria incorrer em teorias racistas.

Nesse ponto, Povinelli defende a necessidade de os intelectuais europeus, filhos de imigrantes europeus, brancos se colocarem em perspectiva. Isso é corroborado por Stengers, para quem as ciências modernas devem se sentir

envergonhadas perante os Outros que elas sempre desqualificaram, Outros que incluem povos não modernos. É nesse sentido que ela convida a um combate à maldição da tolerância. Como filósofa, como herdeira de uma certa tradição europeia de pensamento, ela se vê no papel não de falar sobre os Outros, mas de “civilizar os modernos”.

Danowski e Viveiros de Castro propõem um diálogo entre saídas para o fim do mundo, fim dos tempos, vislumbradas por pensadores acadêmicos, como Anders, Chakrabarty e Latour, e saídas experimentadas por povos indígenas. Se estes acadêmicos projetam um fim iminente, os povos indígenas já teriam atravessado o fim do mundo, e não só uma vez. Eles seriam, no mais, especialistas em catástrofes, aqueles que poderiam, quem sabe, ajudar os modernos a atravessarem a crise. O futuro seria indígena, seria devir-indígena. E para tanto é preciso que os povos indígenas continuem a existir.

Poucos anos depois da publicação de *Há mundo por vir?* (2014), o “mundo inteiro” se deparou com a pandemia de Covid-19, gerando uma crise sanitária que, todos sabem, não pode ser desvinculada da crise ecológica. No Brasil pandêmico, reflexões de intelectuais indígenas, como Davi Kopenawa e Ailton Krenak, se popularizaram como nunca. Reflexões indígenas, antes apenas toleradas, ganham a atenção de um público mais amplo, passam a fazer mais e mais sentido à medida que apresentam respostas instigantes para o que está se passando (já que ainda não passou). Krenak (2020) insiste na ideia de que é preciso “sonhar para adiar o fim do mundo”. Na mesma direção, Kopenawa enfatiza que os brancos não sabem sonhar, só sonham consigo mesmos, não conseguem ver os *xapiripë*, imagens invisíveis da terra-floresta, floresta-mundo. Já os Yanomami têm a *yâkoana*, o que lhes faz sonhar acordados, como os Athseanos de *Floresta é o nome do mundo*, romance de Le Guin. O sonho, como o mito, seria para muitos povos indígenas um dispositivo para refletir sobre e para experimentar outros mundos (e outros tempos) possíveis, por exemplo, o mundo dos espíritos, dos ancestrais, dos mortos, dos animais.⁴²

42. A relação entre sonho e mito entre os Yanomami foi analisada de maneira original por Hanna Limulja (2022). Para os Yanomami, o que chamamos de mito é muitas vezes a história de uma experiência vivida em sonho.

Jamais podemos esquecer do alerta de Povinelli, sobre o fato de que esse interesse dos leitores não indígenas pode estar incluído em estratégias do liberalismo tardio para capturar as analíticas de existência indígenas, para transformar lições de fim do mundo em mercadorias, em peças de autoajuda. De todo modo, uma nova sensibilidade parece estar emergindo, há algo que sempre logra em escapar. O mais importante, parece-me, é evitar qualquer narrativa salvacionista. A geração de cinco Camilles entendeu que para regenerar a terra era preciso engajar-se com as causas de povos indígenas com a sua luta pela terra e pela água. Se esses povos já continham o saber simpoiético que interessou às comunidades de compostagem, se eles podem efetivamente ajudar aqueles que sabem que estão perdendo o seu mundo, é verdade também que eles precisam de ajuda para não perderem o seu, ameaça vivida há muitos séculos e que se intensifica mais e mais com o avanço de um capitalismo predatório ou do que Povinelli chamou de geontopoder. Como conectar mundos perdidos e associá-los à imagem de uma morada comum, a Terra? Esse parece ser o desafio mais importante.

Nenhuma das reflexões aqui reunidas parece ter escolhido entre saídas exclusivamente utópicas e distópicas. Elas apresentam, isso sim, um vaivém entre os dois polos. Dialogando com Anders, Latour (2015) se fia à ideia de um “apocalipse profilático”. Falar no fim do mundo não implica incorrer num pessimismo sem volta, mas em antecipar o pior para evitá-lo. “Antecipação” é também um conceito que Deleuze e Guattari (1980) utilizam para desdobrar a ideia de “sociedade contra o Estado”, de Pierre Clastres: as sociedades indígenas conjuram o Estado porque elas o prefiguram. A antecipação não deixa de ser um exercício de especulação e de imaginação – e se um meteoro se chocar com a terra, e se os espíritos se zangarem com os humanos e puserem tudo a perder? Os sonhos, voltemos a eles, são pensados por muitos povos como prefigurações, que demandam respostas: tal o alerta de um filme do cineasta guarani Alberto Alvares, *O sonho de fogo* (2020): o fogo como um sinal da chegada da pandemia de Covid-19, algo que demanda a ação dos *xeramoi* ou *karai*, xamãs guarani que experimentam um devir-divindade por meio do canto, da dança e da meditação.

Não se trata nem de utopia, nem de distopia, mas sim de ativar respostas, de ativar habilidades para responder ao problema, tão prezadas por Haraway. E para voltar uma última vez à sua “Camille’s story”, essas habilidades passam tanto pelo trabalho do luto – pela necessidade de chorar os mortos, os mortos de agora, mas também aqueles de toda a história colonial – como pelo trabalho da festa – pela alegria de novos encontros e conexões possíveis.

Referências bibliográficas

ALLOA, Emmanuel & DURING, Élie (ed.). *Choses en soi: métaphysique du réalisme*. Paris: PUF, 2018.

ALMEIDA, Gioni C. *Manual para uso da linguagem neutra em língua portuguesa*. Ms, 2020. Acessível em: https://www.academia.edu/43853544/Manual_para_o_uso_da_linguagem_neutra_em_L%C3%ADngua_Portuguesa

ANDRADE, Oswald de. “A marcha das utopias” In: *A utopia antropofágica*. Rio de Janeiro: Globo, [1953]1990.

BISPO dos SANTOS, Antonio. *Colonizações, quilombos: modos e significados*. Brasília: Ed. Da UnB, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

COLBERT, Elizabeth. *Sixth Extinction: an Unnatural History*. Nova York: Macmillan Publishers, 2014.

CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas & SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London, New York, Rowman & Littlefield, 2017.

CRUTZEN, P. J. & STOERMER, E. F. “The Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, v. 41, 2000.

DANOWSKI, Débora & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins*. São Paulo/Florianópolis: ISA/Cultura e Barbárie, 2014.

DELEUZE, Gilles & Felix GUATTARI. *Mille plateaux: capitalisme e schizophrénie II*. Paris: Eds. de Minuit, 1980.

FAUSTO, Juliana. *Cosmopolítica dos animais*. São Paulo: N-1, 2021a.

FAUSTO, Juliana. “Prefácio”. In: LE GUIN, Ursula. *A teoria da bolsa da ficção*. São Paulo: N-1, 2021b.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1976

FREITAS, Kênia. “Sobreposições e rotas alternativas do espaço-tempo”. In: *Catálogo forumdoc.bh.2021 - 25 anos*. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, 2021.

FREITAS, Kênia & MESSIAS, José. “O futuro será negro ou não será”. *Piseagrama*, v. 14: Futuro, 2019.

GILBERT, Scott. “Holobiont by Birth: Multilineage Individuals as the Concretion of Cooperative Processes”. In: TSING, A; SWANSON, H; GAN, E. & BUBANDT, N. (ed.). *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

GLOWCZEWSKI, Bárbara. *Devires totêmicos: cosmopolíticas do sonho*. Tradução de Jamille Pinheiro. São Paulo: Ed. N-1, 2015.

GUARANI, Jera Giselda. “Tornar-se selvagem”. *Piseagrama*, v. 14: Futuro, 2019.

HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX”. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H. & TADEU, T. (org.) *Antropologia Ciborgue: vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, [1985]2017.

HARAWAY, Donna. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, v. 5, 1995.

HARAWAY, Donna. *Manifesto das espécies companheiras*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, [2003] 2021.

HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2007.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chtulucene*. Durham: Duke Press, 2016.

HARAWAY, Donna. “Making kin in the Chthulucene: reproducing multispecies justice” In: CLARKE, Adele & HARAWAY, Donna (ed.). *Making kin not population*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2018.

HARAWAY, Donna & TSING, Anna. *Refleitions on the Plantationcene*: a conversaion with Donna Haraway and Anna Tsing, mediated by Greg Mittman. Madison: Nelson Institute for Environmental Studies, 2018.

HOLBRAAD, M. & PEDERSEN, M. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017

HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ed. Ubu, 2020.

KIRSCH, Stuart. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Standford: Standford University Press, 2006.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, [2010]2015.

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

LATOUR, Bruno. *Petite refléxion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1993.

LATOUR, Bruno. “Perspectivism: type or bomb?” *Anthropology Today*, v. 25, n. 2, 2009.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Vozes, [2012]2019.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ed. Ubu, [2015]2020.

LEA, Tess & POVINELLI, Elizabeth A. “Karrabing: um ensaio em palavras-chave”. In: *Catálogo forumdoc.bh.2021 - 25 anos*. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, [2009]2021.

LE GUIN, Ursula. *A mão esquerda da escuridão*. São Paulo: Editora Aleph [1969], 2019.

LE GUIN, Ursula. *Floresta é o nome do mundo*. São Paulo: Ed. Morro Branco, [1972]2020.

LE GUIN, Ursula. *Os despossuídos*. São Paulo: Editora Aleph, [1974]2019.

LE GUIN, Ursula. *A teoria da bolsa da ficção*. São Paulo: Ed. N-1, [1990]2021b.

LE GUIN, Ursula. *Changing planes*. London: Ed. Gollancz, [2003]2004.

LE GUIN, Ursula. “The Author of the Acacia Seeds. And Other Extracts from the Journal of the Association of Therolinguistics”. In: HARTWELL, David G. & CRAMER, Kathryn (ed.). *The Ascent of Wonder: The Evolution of Hard SF*. Nova York: Orb Books, [1974]1997.

LE GUIN, Ursula. "Deep in admiration" In: TSING, A; SWANSON, H; GAN, E. & BUBANDT, N. (eds). *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "La geste d'Asdiwal". In: *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, [1959]1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "De la possibilité mythique à l'existence sociale" In: *Le regard éloigné*. Paris: Plon, [1982]1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Finale" In: *L'homme nu*. Paris: Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.

LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ed. Ubu, 2022.

MARRAS, Stelio. "O vozerio da pós-verdade e suas ameaças civilizacionais". In: Cabral de OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A.G.; SHIRATORI, K.; MARRAS, S. & EMPERAIRE, L. (ed.) *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ed. Ubu, 2020.

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.

MANIGLIER, Patrice. "Un tournant métaphysique?" In: *Critique* (Especial "Bruno Latour ou la pluralité des mondes"), v. 786, 2012.

MANIGLIER, Patrice. "Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie". *Les Temps Modernes* n. 682, v. 1, 2015.

MBEMBE, Achille. "Afropolitanismo". *Aksesis* v. 4, n. 2, 2013.

MOORE, Jason M. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.

NODARI, Alexandre. "A literatura como antropologia especulativa". In: *Revista da Anpoll*, v. 38, 2015.

PIERON, Julien. "A comme Haraway, B comme bécédaire, C comme..." In: CAYEMAEX, Florence; DESPRET, Vinciane & PIERON, Julien (ed.). *Habiter le trouble avec Donna Haraway*. Paris: Eds. Dehors, 2019.

PIGNARRE, Philippe & STENGERS, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: a Requiem to Late Liberalism*. Durham: Duke Press, 2016.

POVINELLI, Elizabeth. *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Castastrophe of Late Liberalism*. Durham: Duke University Press, 2021.

ROMERO, Roberto. “Demiurgos californianos: mitocríticas ao ecomodernismo”. *ClimaCom – Fabulações Miceliais* [Online], Campinas, ano 6, n. 14, 2019 .

SOURIAU, Étienne. *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF, [1943]2009.

STENGERS, Isabelle. *L'invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte, 1993.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques I e II*. Paris: La Découverte, [1997]2003.

STENGERS, Isabelle. “La proposition cosmopolitique”. In: LOLIVE, Jacques & SOUBEYRAN, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.

STENGERS, Isabelle. *Au Temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

STENGERS, Isabelle. “L'insistence pour le possible”. In STENGERS, I. & DÉBAISE, D. (ed.) *Gestes spéculatifs*. Paris: Les Presses du Réel, 2015.

STENGERS, Isabelle. “Préface: vingt cinq ans après”. In: *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, [1997]2022.

STENGERS, Isabelle. “Reclaiming Imagination: Speculative SF as an Art of Consequences: an Interview with Isabelle Stengers”. *Entrevista realizada por Casper B. Jensen e Line Marie Thorsen. Natureculture*, v. 5, 2019.

STENGERS, Isabelle. “*Science fiction and the second Renaissance*”. Ms, s/d.

STENGERS, Isabelle & DÉBAISE, Didier. “Avant-propos”. In: STENGERS, I. & DÉBAISE, D. (ed.) *Gestes spéculatifs*. Paris: Les Presses du Réel, 2015

STENGERS, Isabelle & LATOUR, Bruno. “Le sphinx de l'oeuvre”. In: SORIAU, Etienne. *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF, 2009.

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, [1986]2013.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Da Unicamp, [1988]2006.

SZTUTMAN, Renato. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 69, 2018.

TALLBEAR, Kim. "Making love and relations beyond settler sex and family" In: CLARKE, Adele & HARAWAY, Donna (ed.). *Making kin not population*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2018.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naif, [1893]2007.

TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: SZTUTMAN, R. (org.). *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2008

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Metaphysics as Mythophysics: or, Why I Have Always Been an Anthropologist". In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas & SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London, New York, Rowman & Littlefield, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; PEDERSEN, M. & HOLBRAAD, M. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Fieldsights – Theorizing the Contemporary*. *Cultural Anthropology Online*. <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>, 2014.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

TSING, Anna. *Mushroom at the end of the world: on the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, Anna; SWANSON, Heather; GAN, Elaine & BUBANDT, Nils. "Introduction: Bodies Tumbled into Bodies" In: TSING, A; SWANSON, H; GAN, E. & BUBANDT, N. (ed.). *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

TSING, Anna; SWANSON, Heather; GAN, Elaine & BUBANDT, Nils. "Introduction: Haunted Landscapes of the Anthropocene" In: TSING, A; SWANSON, H; GAN, E. & BUBANDT, N. (ed.). *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

Antropoceno ou o eterno garimpo de ou(t)ro

Rita Natalio

Ao mesmo tempo que escrevo este texto¹, 39 corpos são encontrados num caminhão em Essex, na zona leste de Londres, numa tentativa interrompida de migração. Uma gigantesca mancha de petróleo invade o litoral brasileiro atingindo centenas de praias; dezenas de milhares de votos favorecem governantes tirânicos e permitem o contínuo encarceramento de pessoas negras; outros milhões de tweets protegem as maiores corporações do mundo e reforçam as tiranias digitais; países como a Bolívia, o Chile e o Equador abatêm-se em estado de emergência política; a Tate Gallery e outras instituições culturais declaram emergência climática; o Parlamento Europeu vota contra o salvamento de refugiades; e reiteram-se, nos escaparates internacionais, a monogamia, o binarismo e o racismo como fundamentos de uma suposta governabilidade face ao caos superaquecido do neoliberalismo e das alterações climáticas. A junção aleatória destes eventos acompanha a jovem ativista Greta Thunberg na sua viagem *zero waste* rumo aos EUA para denunciar o descaso internacional face à situação ecológica e parece combinar perfeitamente com o debate em torno do Antropoceno no IPCC (The Intergovernmental Panel on Climate Change), em torno do possível começo de uma nova idade geológica posterior ao Holoceno, denunciando (celebrando?) a humanidade como agente primordial de uma mudança

1. 2019

geológica que comporta decisivas inter-relações entre fenómenos ambientais e processos socioeconómicos. Nesse debate, os marcadores científicos para a análise da nova época geológica passam pelo cruzamento de dados naturais (aumento da emissão de gases de carbono, aumento do nível dos mares, aumento global da temperatura, aumento da velocidade do degelo, aumento da extinção das espécies e da acidificação dos oceanos, etc.) com dados humanos (aumento da população humana, aumento do Produto Interno Bruto, etc.), criando o fenómeno que hoje é denominado por cientistas como Grande Aceleração.

O termo “Antropoceno” foi popularizado pelo Nobel da Química Paul Crutzen, a partir do ano 2000, apesar de ter sido cunhado pelo biólogo Eugene F. Stoermer nos anos 1980. Desde 2009, a Comissão Internacional de Estratigrafia (ICS), acompanhada por um grupo de trabalho – o Anthropocene Working Group² – cuja missão é aconselhar a comissão, procura oficializar a nova época geológica junto do Executive Committee of the International Union of Geological Sciences, através da ratificação de marcadores físicos ou temporais específicos. É importante notar que a discussão não é definida por uma análise holística dos impactos humanos no planeta Terra, mas pela produção que esses impactos têm ao nível de sinais estratigráficos claros. Em 2015, um importante artigo de Simon Lewis e Mark Maslin, publicado na revista *Nature*, tentava dar conta desse problema em torno da ausência de um critério claro para o depósito de agregados materiais em rochas, não havendo um claro GSSP (Global Boundary Stratotype Section and Point) que pudesse determinar um horizonte eventual e um futuro. Só mais recentemente, o marcador dos anos 1950, com os respetivos depósitos sedimentares de urânio e plutónio provocados por testes nucleares, foi apontando como um dos marcadores mais consensuais da nova época geológica ainda em análise.

Embora não seja, no campo da geologia, uma discussão generalista relativa aos impactos da humanidade sobre o planeta, rapidamente passou a sê-lo quando o debate se alargou e expandiu ao campo das ciências sociais. Apelando a uma maior politização do tema, autorxs como Jason Moore

2. Para saber mais sobre o AWG, consultar: <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> consultado a 8 de janeiro de 2021.

contra-argumentaram que o termo Capitaloceno (MOORE 2017) seria mais adequado do que o conceito de Antropoceno, por entenderem que *antropos* não deveria ser tomado como o agente determinante da mudança climática, mas sim o capitalismo, e estabelecendo como marco histórico a chegada às Américas em 1492. Seguiu-se, nesta linha, um conjunto de desdobramentos a partir de propostas tão diversas como “white supremacy scene” (MIRZOEFF 2014, 2016), “Chthuluceno” (HARAWAY 2016), “Carboceno” ou “Thanatoceno” (BONNEUIL e FRESSOZ 2013), entre outras, semeando dúvidas e controvérsias pelo jogo linguístico, mas também demonstrando que o debate deve ser mediado, cosmopoliticamente, por diferentes escalas, fatos, critérios e vontades.

Assim, invocar o Antropoceno é sentar-se à mesa com paradoxos e dimensões espaciais e temporais quase incomensuráveis. A humanidade que se debate com o caos ecológico e geopolítico atual é perspectivada enquanto espécie responsável, enquanto o planeta Terra surge reversamente como (perigoso) sujeito histórico e moral que pode a qualquer momento reagir, ainda que refém de atividades humanas. O resultado dessa equação seria não só a real crise climática e material que se vive atualmente de forma mais ou menos acordada (dependendo da região geográfica onde é produzida a reflexão), mas também uma crise epistemológica, e talvez ontológica, dos conceitos hegemônicos de natureza e humanidade que têm assegurado atividades produtivas e reprodutivas. Nos últimos anos, a velocidade do debate em torno deste conceito e dos seus sucedâneos evidencia sobretudo o caráter global da crise ecológica e como esta implica repensar, radical e transversalmente, as noções dominantes de natureza e de humanidade, bem como a articulação de conceitos negativos como os de não humano ou não vivo na constituição de estruturas dicotômicas que marcam o pensamento ocidental. Afinal, são estas mesmas estruturas que expressam, de forma programática e prática, a captação do mundo natural como recurso, objeto ou fonte inesgotável de energia e riqueza, assim como a dominação de vidas que, perigosamente, cruzam as fronteiras internalizadas entre natureza e humanidade, ou ainda o acondicionamento de paradigmas estéticos e políticos que sustentam uma revoltante inércia mesmo quando tudo deveria mudar.

No campo da arte e da antropologia, esta profusa discussão expressa-se em iniciativas que invocam diretamente o tema do Antropoceno, ou que apontam para discussões associadas, entre elas: críticas liminares ao funcionamento maquinocêntrico e neoanimista do capitalismo contemporâneo por viés da ecologia; cosmovisões indígenas e xamanismo em aliança com as lutas políticas por direitos da natureza; a intersecção entre crise climática e colonialidade; etc. Nessas iniciativas, é possível identificar uma perspectiva comum que busca a mobilização de um sentido ecológico através da agência não humana e não viva, ao mesmo tempo que se produz a mobilização de uma contraimaginação em torno do Antropoceno e da crise climática a partir de questões de raça e género e da escuta de referentes culturais extraocidentais.

A partir desta discussão tentarei analisar, ao longo deste texto, algumas produções e ações artísticas como “alteradores de consciência” e/ou “contravisualizações” do Antropoceno (MIRZOEFF, 2014). Trata-se sobretudo de um mapeamento em processo de obras e artistas implicadas numa discussão ampla do Antropoceno face à sua necessária imbricação com o problema colonial e capitalista. Será ainda desdobrado o conceito de Antropoceno em pelo menos três subproblemas que são levantados por ele: a redefinição do conceito hegemónico de natureza, a redefinição do conceito hegemónico de humanidade e a redefinição da divisão dicotómica entre ambos os conceitos. Por fim, partilharei uma experiência prática do meu trabalho como artista, no contexto da criação de performance-conferências ou de conferências-performance, formas que me foram permitindo, respetivamente, ampliar o estatuto científico da linguagem na situação de fazer uma conferência num espaço teatral; ou dilatar o escopo poético e performativo do pensamento na situação de fazer uma performance num espaço académico. Por aproximação, tento marcar o conceito de Antropoceno como colapso do *vivido até aqui*, ou como inversão de distinções absolutizadas pela modernidade entre humanidade e natureza.

Os três problemas

Em primeiro lugar, o Antropoceno acarreta a necessidade de redefinir o conceito ocidental de natureza. O fato de se colocar a humanidade no centro de um diagnóstico de destruição do planeta traz consequências sobre a ideia de natureza enquanto algo separado da esfera humana na tradição ocidental, figura de estabilidade e tantas vezes reiterada nas linguagens artísticas como mãe, essência, fonte inesgotável de energia e vida, referente ou recurso. A natureza, ou melhor, a sua definição ocidental, irrompe como problema material (ela *padece* da ação humana) mas também conceptual (ela passa a não estar tão claramente *separada* da ação humana). Somos levados a ativar então, de um lado, o manancial de imagens e discursos históricos onde a natureza é erguida como um grande Outro a disciplinar pela mão da técnica e pelo “machado da civilização” de Alexis de Tocqueville³, para, de outro lado, descobrir um potencial distópico dessa figura, visualizada agora como figura moribunda e comatosa e, de certo modo, corrompida pela mão humana. Veremos essa natureza distópica irromper fortemente no campo da arte contemporânea, tanto ao nível da produção sistemática de ficção científica *mainstream* como da irrupção de metodologias ligadas à ficção científica e/ou etnográfica como temas centrais na arte contemporânea, como no filme de Pedro Neves Marques *Semente exterminadora* (2016), no qual sementes geneticamente manipuladas e a figura de uma andróide coincidem numa narrativa ficcional que alucina a história colonial do Brasil e contextualiza as suas práticas extrativistas e monoculturais contemporâneas, ou em *The Mermaids, or Aiden in the Wonderland* (2018), de Karrabing Film Collective, uma ficção documental rodada na Austrália em que comunidades indígenas são as únicas a poder sobreviver e circular livremente numa atmosfera altamente tóxica e contaminada para os brancos.

3. “...he is, in short, a highly civilized being, who consents, for a time, to inhabit the backwoods, and who penetrates into the wilds of the New World with the Bible, an axe, and a file of newspapers.”. TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy In America*, “Chapter XVII: Principal Causes Maintaining The Democratic Republic – Part III”, 1831, versão online consultada em Março de 2017: <https://www.marxists.org/reference/archive/de-tocqueville/democracy-america/ch17.htm>

No entanto, para compreender este arco histórico entre utopia e distopia, precisaremos de considerar paradoxos internos em que o conceito ocidental de natureza está mergulhado pelo menos desde a modernidade, e que consistem em forçar uma separação entre esfera natural e esfera humana, ao mesmo tempo que a todo o momento esta separação se dissolve. Esta é, de certo modo, a tese de Bruno Latour em *Jamais fomos modernos* (2005 [1991]), embora este se ocupe a pensar a dicotomia natureza-cultura e o seu processo simultâneo de separação e hibridação.

“[...] os modernos afirmam, de facto, que a técnica nada mais é que pura dominação instrumental, a ciência puro arrazoado e puro acto, que a economia é puro cálculo, o capitalismo pura reprodução, o sujeito pura consciência. É o que fingem crer, mas é preciso sobretudo nunca acreditar neles completamente, já que aquilo que afirmam é apenas metade do mundo moderno, o trabalho de purificação que destila aquilo que o trabalho de hibridação lhe fornece” (LATOURE 2005: 65).

É através do paradoxo que emergem representações “desnaturadas” da natureza como a conversão de mãe em amante produzida pela dupla Annie Sprinkle e Beth Stephens no seu trabalho e movimento Ecosex, um movimento artístico e político iniciado em 2008. Estas atualizações são, no entanto, claramente anteriores ao debate do Antropoceno, contextualizadas nas mobilizações ecofeministas, indígenas e antirracistas dos anos 1970 e 1980, que criticaram o próprio ideal tecnopatriarcal da natureza para pensar, em muitos casos interseccionalmente, os diferentes contextos de opressão e dominação.

Em segundo lugar, o Antropoceno gera também um problema em torno dos conceitos de humano e de humanidade. O critério antrópico é visto como epicentro de uma crise material sem precedentes, colocando novas questões a respeito do conceito de espécie e da sua relação estética e produtiva com outras espécies. Isto faz com que a humanidade, tematizada como força mais-que-humana capaz de afetar todo o planeta, também corra o risco de ser subsumida pela crise antropocénica. A relação paradoxal e teatral da espécie humana com a geologia, o clima e a temperatura, na qual a humanidade é ao mesmo tempo carrasco e vítima de um processo degenerativo, personagem

primária e secundária em relação ao planeta Terra, acaba por indicar que a reflexão sobre o Antropoceno deve ser “antropológica” na medida em que, tal como a antropologia, se entende aqui *antropos* como objeto de estudo e a sua relação com outrem, embora aqui outrem seja tematizada pela agência não humana. Isso acontece porque Antropoceno é uma dúvida colocada ao tempo (no sentido temporal da assunção de uma nova época), e uma dúvida colocada ao espaço (o planeta como “cena” viva de *antropos*, no sentido teatral de uma convocação de novas relações e interações entre corpo e terra antes desconsideradas).

Dentro deste problema, existem pelo menos duas dimensões importantes que devem ser pensadas. Primeiramente, ao nível da agência não humana, tal como preconizada por vezes tão distintas como as de Alfred Gell (1998), Jane Bennet (2010), Timothy Morton (2007, 2013) ou Elisabeth Povinelli (2016) através das suas propostas de *agência*, *vibração da matéria*, *hiperobjeto* ou *geontopoder*, respetivamente, em que as linhas da separação entre a espécie humana e as “coisas” deixam de ser estritamente demarcadas pela separação e hierarquia entre o vivo e o não vivo, o subjetivo e o objetivo. Este movimento tem ressonância no campo da arte dando origem a um questionamento da centralidade humana na experiência ou na linguagem e a frágeis etnografias do não humano e diálogos multiespécie, por via da tecnologia ou do animalismo/vegetalismo. A título de exemplo, basta pensar nas recentes experiências do grupo Quimera Rosa ao injetar clorofila no sistema sanguíneo humano na performance *Trans*Plant* (2017).

Por outro lado, abre-se uma discussão de cunho sociopolítico que interseja a dicotomia humano e não humano com o conceito de comum. Nesse sentido, a “máquina antropológica” que Giorgio Agamben (2011 [2002]) estabeleceu para pensar a linha divisória entre humanidade e animalidade não pode ser pensada sem ter em conta uma hierarquia *intra*-espécie que consiste na exclusão de certos grupos de humanes do conceito de humanidade, como aconteceu historicamente com a ciência da raça e com o colonialismo. Por outras palavras, o excecionalismo humano começa dentro da humanidade, com a projeção da agência não humana sobre corpos humanos escravizados, transformados em “mercadorias que falam” (MOTEN e HARNEY 2013) ou objetos de natureza. Assim, e considerando que o *antropos* de Antropoceno é

anunciado como a “espécie inteira” (e a espécie é projetada como um agente geológico superpoderoso), vemos como este debate oculta, intencionalmente, que humanas habitam dentro de uma estrutura capitalista, racista, etnocêntrica e colonialista que se baseia num processo de segregação e separação entre humanas, e que atribui a certas humanas o estatuto de objetos ou de não humanas, demitindo-se de pensar diferentes responsabilidades em relação ao desequilíbrio climático. Isto gera uma nova dimensão estética e política da relação entre os corpos e a Terra que nos permite estudar e inserir muita da arte pensada como “pós-colonial” dentro do contexto do Antropoceno e da objetificação da natureza. A título de exemplo, basta-nos invocar a série de desenhos do artista Macuxi Jaider Esbell *It was Amazon* (2016), na qual dados ligados à objetificação dos corpos escravizados pelo processo colonial são cruzados com dados ligados ao extrativismo de recursos naturais e à contaminação dos territórios sul-americanos.

Perante esta dupla crise da natureza e da humanidade decorre então um terceiro e último problema de ordem epistemológica que implica romper, materialmente, com as divisões entre disciplinas naturais, sociais e humanas, questionando a tradição ocidental que fomentou práticas de separação. Como lembra o historiador Dipesh Chakrabarty em “The climate of history: four theses” (2008), com o Antropoceno quebra-se a tradição de uma forte separação entre o campo social e o campo natural que tende a ignorar o impacto ambiental trazido pela ocupação intensiva dos territórios e a exploração máxima dos recursos naturais. Se o tempo da natureza era considerado um tempo de longuíssima duração, fora da escala humana, também designado *deep history*, a intrusão forçada do problema climático que vivemos atualmente provocaria um choque entre estas duas temporalidades, uma governando o plano ambiental (história natural) e outra governando o plano social-humano (história humana), que entrariam em colapso (CHAKRABARTY 2008: 201). Nessa mesma linha, Elisabeth Povinelli (2016) advoga que culturas contemporâneas estão a produzir história natural, permitindo a ideia de que um clima seja uma inscrição de uma cultura e menos o seu reverso. Mas esse problema, segundo Povinelli, deveria ser entendido como um condensador de uma situação histórica que se tem agravado pelo menos desde os anos 1960, com a história de globalização

financeira, e as respectivas resistências que têm sido colocadas localmente contra essa força global, como acontece com o movimento ambientalista radical, a oposição indígena à mineração, etc. (POVINELLI 2016: 13). Assim, o Antropoceno seria o culminar de uma intrusão progressiva da questão natural e ambiental no problema social e político, ligando-se à história do colonialismo e do capitalismo como nos indica o trabalho de Jason W. Moore (2017), ou os artigos de Nicholas Mirzoeff (2014) ou de Françoise Vergès (2016)⁴.

Evidentemente, os três problemas fundamentais aqui colocados – a redefinição do conceito de natureza, a redefinição do conceito de humano e a criação de um tipo de conhecimento à escala desta proposta conceptual – estão profundamente interconetados. A posição parcial do Ocidente na construção histórica de uma divisão entre natureza e humanidade evidencia-se enquanto se desdobra uma performance paradoxal na qual o Antropoceno constrói, doravante, a dramaturgia e o horizonte temporal: de um lado, ocorre inevitavelmente a transformação de uma ideia de natureza concebida como algo inerte ou com uma velocidade infinitamente inferior à velocidade humana, numa ideia de natureza totalmente antropizada, culturalizada e em crise; do outro lado, reafirma-se a pretensão onipotente de *antropos* como espécie extraterrestre ou mais-que-terrestre que afeta todes restantes seres intraterrestres. Falar de Antropoceno é convocar um novo antropocentrismo ou um novo geocentrismo? Fronteiras e escalas colapsam enquanto uma linha crítica serpenteia por desmontar e quebrar as posições originais nas quais o Ocidente projetou as suas raízes modernas. Afirmar Latour que “o uso desse termo híbrido que mistura geologia, filosofia, teologia e ciência social é um toque de despertar” (LATOURE, 2014: 13), enquanto Viveiros de Castro e Danowski narram o “sentimento crescente na cultura contemporânea [...] de que os dois actantes da nossa mito-antropologia, a ‘humanidade’

4. “What methodology is needed to write a history of Earth from the standpoint of a historical inheritance that includes slavery, colonialism, imperialism, and racial capitalism; from the standpoint of those who were made into ‘cheap’ objects of commerce, bodies as objects renewable through wars, capture, and enslavement; and from the standpoint of those who are fabricated as disposable people, whose lives are made into matter? How do we write the history of ‘Nature’ from the archives of those who were made into objects of nature?” (VERGES, 2016: 18).

e o ‘mundo’ (a espécie e o planeta, as sociedades e os seus ambientes, o sujeito e o objeto, o pensamento e o ser, etc.), entraram em uma conjunção cosmológica nefasta, associada aos nomes controversos de ‘Antropoceno’ e ‘Gaia’” (DANOWSKI e VIVEIROS de CASTRO, 2014: 107). Assim, traça-se sobre a areia um desenho controverso no qual velhos problemas aparecem como novos, embora se ajustem à necessidade de outros horizontes, nos quais a antropologia parece jogar um lugar central na especulação e na mediação, como bem notaram Ana Vaz e Tristan Bera no filme-ensaio *A film, reclaimed* (2016) realizado para a abertura de uma pré-simulação do evento COP21 em Paris.

Práticas artísticas

Gostaria agora de elencar algumas investigações transversais às ciências sociais e às artes que, de forma interdisciplinar e interseccional, têm abarcado a discussão sobre o Antropoceno. Do ponto de vista curatorial, é possível identificar inúmeros projetos em torno da questão climática como são os casos de “The Anthropocene Project” (Haus der Kulturen der Welt/ Berlim, 2013/14) com curadoria de Anselm Franke; a exposição “Let’s Talk about the Weather: Art and Ecology in a Time of Crisis” (Museu Sursock/ Beirute, 2016); ou “Disappearing Legacies: The World as a Forest” (Zoological Museum/Hamburgo, 2017/18). Assiste-se também ao aumento exponencial de trabalhos artísticos que, de forma voluntária, formulam a hipótese ambiental e decolonial ou se investem numa certa antropologia da natureza, como mostram os trabalhos de Pedro Neves Marques, Ursula Biemann, Carolina Caycedo, Paulo Tavares ou Maria Thereza Alves, ou o desenvolvimento do ecocríticismo como nova transversalidade à crítica das práticas artísticas (Adrian Ivakhiv, Karen Pinkus, Timothy Morton, entre outros)⁵.

De forma menos explícita, é possível estabelecer conexões entre trabalhos aparentemente não conectados através da hipótese de um “efeito antropocénico”, no qual é possível cruzar os cancros a céu aberto do artista

5. Para entender o movimento do ecocríticismo, sugerimos o evento *Decolonizing Nature* (<http://decolonizingnature.unm.edu>, consultado em novembro de 2017) e o livro de Timothy Morton, *Ecology Without Nature – rethinking environmental aesthetics* (2007).

Pierre Huygue, os vídeos de Otolith Group, a poesia-ensaio de Dionne Brand ou as produções de cinema indígena do Karrabing Film Collective (Austrália). Por outro lado, a dimensão antropocênica pode enquadrar-se igualmente num debate sobre a noção ecopolítica de “resistência dos objetos” (MOTEN, 2003) ou da ligação entre geologia, extrativismo e excecionalismo humano, como demonstrou Kathryn Yusoff (2019), levando-nos ao conjunto de práticas que desafiam o estatuto dos objetos a partir de quem realiza a ação artística (Grada Kilomba, Paulo Nazareth, Wu Tsang, entre outros).

Simultaneamente, no campo das ciências sociais, vozes como as de Bruno Latour, Anna Tsing, Eduardo Kohn, Isabelle Stengers ou Eduardo Viveiros de Castro têm buscado, de formas diferentes, resgatar esta discussão para o campo das suas pesquisas, incluindo esta crise com várias camadas na viragem epistemológica e ontológica da relação entre humanas e não humanas (olhando-a não a partir de substâncias, processos e representações, mas como expressão de uma relação entre entidades múltiplas cujos estatuto ontológico e capacidade de ação variam segundo as suas posições relativas)⁶. De forma regular, é interessante ver como algumas dessas teorias etnográficas são apropriadas por práticas artísticas, apresentando figuras de natureza e de humanidade outras, distopias imbuídas do luto pelo desaparecimento de certas espécies, povos e territórios, experimentos plenos de epistemodiversidade, assim como todo um campo de curadoria ativista e de ativismos artísticos que escapam à leitura da autoria ou do objeto de arte, como apontam Liberate Tate, movimento de Standing Rock, ZAD/Zone Autonome à Défendre, Oficina de Imagem Política, RISE/Radical Indigenous Survivance & Empowerment, #blacklivesmatter, etc⁷.

A título de exemplo dessas migrações entre arte e antropologia, gostaria de citar o livro *A queda do céu*, de 2001, com autoria partilhada entre o antropólogo Bruce Albert e o xamã Yanomami Davi Kopenawa. Trata-se de

6. Nesta linha de trabalho, é possível incluir as teorias do perspectivismo ameríndio ou a proposta de ontologia comparada de Philippe Descola (2005) que opõe o naturalismo ocidental (a existência de uma só natureza para muitas culturas) ao animismo ameríndio (muitas naturezas para uma só cultura), criando uma nova tensão para o problema ecológico, de ordem etnopolítica.

7. Exemplos recolhidos do livro de TJ Demos, *Decolonizing Nature – Contemporary art and the politics of ecology* (2016).

um livro com uma qualidade antropológica e literária experimentais, que poderia ser estudado, lado a lado, com as inúmeras apropriações artísticas realizadas nos últimos anos sob a forma de exposições temáticas, projetos curatoriais, livros ou peças, sobretudo no Brasil. Uma das partes fundamentais deste livro, que se tornou referência, é justamente a descrição cosmológica da epidemia *xawara* (epidemia do ouro), tema ecológico ao mesmo tempo que cosmológico. A *xawara* explica que o garimpo do ouro em terra amazônica liberta fumos altamente tóxicos que ameaçam a estabilidade do céu. Ao mesmo tempo, refere Kopenawa, a cultura Yanomani jamais necessitaria da palavra “ecologia” para encontrar alguma explicação para os vínculos entre os corpos e a terra.

Antes, a gente não pensava: ‘vamos proteger a floresta!’ Pensávamos que nossos espíritos xamânicos nos protegiam. Só isso. Esses espíritos foram os primeiros a possuir a ‘ecologia’. Eles afugentam os espíritos maléficos, impedem a chuva de cair sem parar, calam o trovão [...] e, quando o céu ameaça desabar, são eles que falam à ‘ecologia’ [...] Eles são a ‘ecologia’ [...] Nós tínhamos essas palavras desde sempre, mas vocês, os brancos, inventaram a ‘ecologia’ e então essas palavras foram reveladas e propagadas por todo lado (ALBERT, 1995: 23).

Não havendo necessidade de ecologia, as narrações sobre a epidemia do ouro, facilmente extensíveis à ideia de epidemia da poluição e de todas as atividades predadoras que tomam a natureza como mero recurso, produzem uma adaptação política do discurso indígena ao discurso ambientalista nos anos 1980 e 1990, ao mesmo tempo que o transformam numa crítica consistente ao modelo ocidental de natureza pela sua crítica xamânica, algo que Albert descreveu detalhadamente no seu artigo “Ouro canibal”, de 1995. Algumas décadas mais tarde, poderíamos pensar no “efeito antropocênico” redescrito pelas cosmologias Yanomami pela queda do céu⁸. Na exposição “A queda do céu” (2016), que sucedeu a esse livro, com curadoria de Moacir

8. Quando escrevi este texto, ainda não tinham ocorrido os incêndios de 2019 em várias regiões amazônicas que transportaram uma nuvem de fumo muito densa e escura até aos céus de São Paulo pelas 15h da tarde, o que levou dezenas de pessoas a noticiar a “queda do céu” profetizada por Kopenawa nas redes sociais no dia 19 de agosto de 2019.

dos Anjos e participações de Leonilson, Miguel Rio Branco, Claudia Andujar ou Cildo Meireles, subjaz um diálogo com o modelo anímico em que a extração mineira é colocada no livro de Kopenawa e Albert, assim como o seu imaginário sobre a extinção e o céu, explorado no espetáculo *Para que o céu não caia* (2016), da coreógrafa Lia Rodrigues.

Paralelamente, é possível ainda fazer dialogar a crise ecológica atual com algumas produções de cinema indígena contemporâneo, em que encontramos filmes explicitamente realizados sobre alterações climáticas como *Inuit Knowledge and Climate Change* (2012), de Zacharias Kunuk e Ian Mauro; ou filmes sobre modelos alternativos de produção como *A gente luta mas come fruta* (2006), de Wewito Piyāko e Isaac Pinhanta, sobre a agrofloresta; ou *Xokxop pet* (2009), de Isael Maxacali, em que o entoar de cantos Maxacali para os *yāmiyxop* de animais hoje praticamente extintos é rodado num jardim zoológico local, performando a abrupta reparação da memória na teia antropocênica.

Gostaria de citar, neste contexto, um excerto do filme *Yaōkwa – Um património ameaçado* (2009), realizado por Vincent Carelli, um dos fundadores do projeto Vídeo nas Aldeias, nos anos 1980, no Brasil. Neste filme, trata-se de retratar o ritual Yaōkwa que decorre entre maio e dezembro entre os Enawenê-nawê (do tronco linguístico Aruak, baseado no estado de Mato Grosso), que desde 2006 é defendido como património imaterial brasileiro e que, em 2011, integra a Lista do Patrimônio Cultural Imaterial em Necessidade de Salvaguarda Urgente da Unesco. O *Yaōkwa* estabelece um pacto alimentar através de ações de preparação de peixe, mandioca e milho entre humanes e os seres subterrâneos Yakaliti, cujo processo passa por assegurar a soberania alimentar pela manutenção da ordem cósmica e das relações interespecíficas entre humanes e espíritos. Apesar de ter sido já criado um filme sobre este ritual em 1995, com realização de Virginia Valadão (*Yākwá, o banquete dos espíritos*), no qual se retratavam certas valências patrimoniais e a organização do ritual, em 2009 Carelli retoma este tema para incluir no retrato do *Yaōkwa* a construção de um complexo de hidroelétricas no território que altera o quadro da reprodução dos peixes, alimento essencial tanto na dieta, quanto na realização do ritual. Assim, o que vemos neste filme é a necessidade de reformular o ritual desta vez incorporando numa

sequência a falha (antropocénica) de peixe e problematizando a necessidade de preservação deste património imaterial face à perda de biodiversidade na região. Filmando algumas queixas da comunidade e a sua demanda por apoio da prefeitura, o filme mostra-nos a chegada de um camião carregado de peixe congelado de Tangará da Serra para a realização do ritual, enquanto homens (que deveriam ter justamente pescado uma grande quantidade de peixe do rio com armadilhas manufaturadas) se regozijam e cumprem as obrigações cerimoniais à chegada do camião, transportando o peixe congelado para a defumação.

Estes e outros filmes indígenas, entre os quais tenho acompanhado mais particularmente os que são feitos no Brasil, evidenciam o eufemismo de afirmar cinematografias indígenas como expressões do Antropoceno. Os povos indígenas, distribuídos por todos os continentes terrestres, constituem atualmente cerca de 5% da população mundial e são, efetivamente, os grupos mais visados por projetos extrativistas nos seus territórios originários, sujeitos a um modelo de globalização económica que não leva em conta as suas realidades distintas, nomeadamente a vivência em mundos marcados por transfigurações e continuidades entre natureza e humanidade. São “sociedades contra o estado” (CLASTRES, 2012) nas quais abundam “involuntários da pátria” (VIVEIROS de CASTRO, 2016) e seus filmes – particularmente na América do Sul, Canadá e Austrália – são muitas vezes extensões dessa condição de existência, na berma de territórios em disputa, na berma de línguas que se tentam apagar. Mais do que repatriar estas imagens no seio de uma história comum do cinema e, portanto, da possível configuração de uma identidade inclusiva de cinemas indígenas no panteão do “cinemão” global, importa realçar a performance destas imagens, já que são experiências concretas em que a separabilidade entre humanidade e natureza não opera de forma contundente, havendo lugar a um descentramento humano e a uma multiplicidade da ideia de natureza no cerne da imagem e dos discursos.

Por outro lado, também é certo que estes filmes se conectam a outras experiências audiovisuais dentro da arte contemporânea, marcadas muitas vezes por um tom ensaístico e por uma ampla discussão sobre o enquadramento de não humanes como sujeitos de direitos. É o caso de *Selva jurídica* (2015), de Paulo Tavares e Ursula Biemann, em que se traça a

saga do povo indígena Sarayaku pelo fim da extração petrolífera em terras da Amazônia Equatorial. Através de pesquisas e entrevistas realizadas nas fronteiras da floresta tropical equatorial, a instalação invoca casos jurídicos emblemáticos em que a floresta e suas lideranças indígenas são levados ao tribunal para argumentar pela centralidade da floresta na cosmologia e na sobrevivência ecológica do povo Sarayaku (BIEMANN e TAVARES 2016). Nesses conflitos, a natureza aparece como sujeito dotado de direitos. Numa relação direta com protagonistas destas lutas e casos, Tavares e Biemann invocam a possibilidade de representação jurídica de agentes não humanos e de pensar a possibilidade de um “contrato natural” (SERRES, 1990) em contraposição a um “contrato social” (Rousseau). Trata-se então de pensar “direitos da natureza” como atos de tradução cosmopolítica entre espécies e o pressuposto de uma “igualdade biocêntrica” entre todos seres vivos, igualdade que pretende substituir o habitual padrão antropocêntrico (ACOSTA, 2015).

Desantropologizar-se

“É como se estivéssemos sempre dentro de um objeto” (MORTON, 2013: 17). No novo imaginário do Antropoceno, o próprio clima torna-se a realidade imersiva dentro da qual as distâncias se des/re/fazem: o clima torna-se a história na qual a paradoxal separabilidade entre natureza e humanidade entra em convulsão. A história, porém, não é mais do que a tumultuosa colisão entre povos, disputando os vínculos à terra e ao seu ser, e por isso muitos dos exemplos que trouxe a este texto criticam as práticas extrativistas que estreitam as relações e impedem uma negociação radical das diferenças. Talvez esta história seja também uma antropologia, ainda que profundamente descentrada do processo hegemônico que constituiu a humanidade (ocidental) e suas subculturas (não ocidentais, não humanas) como “objetos” de estudo. Talvez seja, de fato, como diz *A film, reclaimed*, de Ana Vaz e Tristan Bera, que “a antropologia pode ser uma política futura do Antropoceno.” Mas isto pode implicar, talvez, o movimento contrário: o da antropologia se “desantropologizar”.

Para concluir, gostaria de trazer um texto que escrevi, a partir da minha prática artística individual, para uma conferência-performance intitulada

Fóssil. *Fóssil* era o nome de código para uma estrutura do tempo e do espaço, para um livro escrito na imaginação. A proposta surgiu do convite do Atelier-Museu Júlio Pomar, em Lisboa, em nome dos curadores Sara Antónia Matos e Pedro Faro para a apresentação de uma performance no fecho da exposição “Antes do Início e Depois do Fim”, em 2020, onde se apresentava o trabalho do artista português Hugo Canoilas, e partes do acervo de Júlio Pomar. A exposição propunha-se a não ter qualquer tipo de representação humana, a não ser a proposta desta performance. Reagindo ao convite, interessou-me a dimensão encenada de uma face arqueológica e pré-histórica das pinturas e esculturas de Hugo Canoilas (algumas delas, fragmentos em bronze fundido, intitulavam-se “Fóssil”), dimensão que se conectava diretamente à minha inquietação com a performatividade do debate antropocénico. Assim, procurei convocar a linha sinuosa entre linguagem e extração, operando por corte, perfuração, divisão entre pessoas e coisas, partindo da figura do *fóssil* para pensar, tanto como aquilo que acumula tempo ou história, como aquilo que é extraído da terra (no sentido de energia fóssil). *Fóssil* era a proposta de fazer um livro dirigido a uma linguagem em processo de extinção, e que se performava (ao mesmo tempo que se gastava ou desaparecia) na imaginação de quem ouvia. A linguagem, como processo de extração, tornava-se abstração e reificação de significados, conceitos, géneros e identidades a partir da extração energética do mundo. A materialidade dos mundos operava na imaterialidade da linguagem, na constituição de regimes exclusionários e imunitários, garimpando e, ao mesmo tempo, mantendo o distanciamento social de outres enfermes, disformes, marginais, minoritários, específicos, monstruosos, excessivos ou deficitários de mundos não absorvidos pela norma.

Em *Fóssil* eu começava sem projeto, com a estranheza de criar uma escrita que não podia suportar-se a si mesma. Com os dedos tecendo sobre o vazio de uma mesa, com apenas algumas folhas de papel, eu abria a performance com uma espécie de apresentação de intenções, dedilhando o ritmo do texto com os dedos. Os dedos acentuavam as tónicas e o ritmo da fala sobre a mesa, enquanto, a meu lado, repousava no chão uma superfície branca de Kline, recortada numa forma sinuosa, como uma “onda, língua ou cobra”. Pequenos montículos de terra, alinhados, recriavam uma linha curva no centro dessa forma. Atrás de mim, uma tela de grandes proporções

de Canoilas, pendurada desde o teto até ao chão, trazia uma visão de um lago abaixo da linha da água, onde duas representações de dinossauros apareciam mergulhadas, uma com o corpo totalmente submerso e outra com a cabeça de fora. Era possível ver através da água desde a perspetiva da ‘submersão’ no problema.



©Pedro Faro

FÓSSIL [excerto]

Fóssil é um livro, que é uma performance que, por sua vez, é um ritual póstumo dirigido a um conjunto de folhas secas, adoecidas por químicos, sacrificadas pelo trabalho e instrumentalizadas, espacialmente, para a construção de uma instalação em formato de onda, língua ou cobra. *Fóssil* é um livro, que é uma performance, que é um ritual que começa, há cerca de 2 anos atrás, por uma mancha nos meus olhos, provocada pela intermitência de uma luz numa superfície vítrea, produzida em Taiwan, também conhecida como “écran do meu computador”. Apesar de global, *Fóssil* não ignora a história nem a geografia de certos processos de extração de energia. É um livro digital, mesmo no seu formato impresso. É uma coisa na minha cabeça, mesmo quando cabeça é “outra coisa”.

Fóssil começa numa quinta pedagógica com vacas a pastar e alguém a dizer: “Não percebo nada disto.” Na quinta, tabuletas sinalizam árvores de fruto: pereira, macieira, nespereira, ameixoeira, romãzeira, pereira, videira, nogueira. Uma criança passeia pela quinta. Ama as tabuletas, mas não infelizmente já não consegue ler as árvores. Por isso, ao andar por este estranho “supermercado da natureza”, *Fóssil* rapidamente se apercebe de que já não consegue andar a quatro patas. De que já não aguenta raízes nos pés, folhas na cabeça, um esqueleto vertebrado ou uma casca. Quer libertar-se da escala humana, mas sobretudo quer libertar-se da escala dos vivos. Porque a vegetabilidade não é o fim de um livro. Muito menos a animalidade. Mesmo sonhando com vértebras, com plantas, com conchas. Mesmo desejando a justiça ambiental e a diplomacia cósmica interespecies, essa não é a finalidade dos livros! Quer dizer, o aquecimento global agrava-se, a empresa Navigator avança, eucaliptos ardem. A não ser que este seja mesmo o FIM dos livros. Acabar com os livros seria bom. Enfim... se é verdade que as florestas pensam, que as pedras pedram, os peixes peixam, as flores floram e as águas aguam, é para que o pensamento deixe de pensar...como pensava! Livrarmo-nos dos livros seria tão bom!

Fóssil gostaria de ser um livro. Mas é sobretudo uma performance da geologia. As más-línguas atribuem a origem de *Fóssil* à derrocada de uma pedreira em Borba, mais precisamente em 2018, em pleno Antropoceno, na época Quaternária do Eon Fanerozóico. Mas há quem tenha visto *Fóssil*

nas minas de Potosí, em 1600 e troca o passo, ou em Cancer Alley, junto ao Rio Mississípi, em pleno século XXI. O certo é que *Fóssil* não aguenta a narratividade a não ser sob a forma de uma repetição dramática e minimal. Minimal, minimal, minimal, minimal. Mini mal, mini mal, mini mini mal, mini mini mini mini mal, maxi mal, digi tal, abi ssal, animal animal animal animal. *Fóssil* é uma tecnologia. Vai muito além da mera reprodução das origens. Perguntas como “de onde vimos?”, “para onde vamos?”, “para que serve?”, “o que faço aqui?” não servem! Muito menos pelos compridos pelo corpo todo, dentes caninos, unhas compridas e aquele pedacinho de osso que fica no final da coluna e que não serve para nada e só dificulta a sentar, não serve para nada. Muito menos metáforas da beleza da língua. Comparação com espaços naturais idílicos. Por exemplo “o pensamento contemporâneo precisa de parecer-se mais com uma floresta tropical”. No entanto, eu gosto de de algumas comparações. Por exemplo, vulvas como florestas e vaginas como pedreiras. Zonas extrativas *como* zonas erógenas. Porque essas comparações permitem ver muito além do mimetismo ou do naturalismo. Por exemplo, trabalhos que fazem denúncias da representação através da representação, denúncias da opressão através da opressão, denúncias da violência através da violência, denúncia da extração através da extração. Mini-mal mini-mal mini-mal mini-mal mini mini mal mini mini mini mini mal mal mal. Está mal. Está muito mal.

Fóssil é um ritual. Foi produzido em 2050 para tecnomaniacos e tecnofóbicos. Mas, na verdade, trata-se de uma performance terrestre que começou, há milhares de anos, quando pessoas carregavam os seus úteros como mochilas, e as mochilas podiam ser trocadas até 5 vezes entre pessoas grávidas, independentemente do seu género. A mochila era a criação em trânsito, uma espécie de grande amplificadora das consciências. E talvez por ser demasiado volátil, demasiado opaco, *Fóssil* foi achado numa dessas mochilas. Mais precisamente na fronteira entre hoje, ontem e amanhã, entre camadas de combustíveis fósseis e astros que, como vocês sabem, são os dinossauros das pedras. E desenterraram este livro, e e qual não foi o espanto quando encontraram também vestígios de sangue. Eram sedimentos de um rapaz. Um rapaz muito rapaz, com aquelas barbas e aquelas saias do século XIX, os calções muito curtos de 2018, desenhados a partir da matriz

biométrica de um jovem situacionista em pleno Maio de 68, a pintar as ruas de Paris. Havia uma arrogância, que podia ser clássica ou pré-clássica, renascida depois nos séculos XV XVI, XVII e XVIII, e que era acompanhada. ao longo de toda a Modernidade, pela contínua negação da violência histórica sobre todes não-ele. Todes que não pensavam como ele, todes que não se vestiam como ele, todes que não alinhavam. Comunidades, associações, movimentos, correntes e aldeias de não-ele. Nações inteiras de não-ele. Primeira, segunda e terceira geração de não-ele. Enfim, o rapaz era incapaz de entender que o planeta era uma espécie de megaprojeção GPS da sua vista sobre o planeta, isto é, que o planeta era a sua própria vista. Que ele era um caixa de óculos, basicamente, com a presunção da neutralidade. Assim, era capaz de ir num autocarro de manhã e repetir mil vezes: “Vai para a tua terra”, esquecendo que ele mesmo era um fóssil deslocado, sem território, que vivia às custas do território de outrem. Assim, mesmo que fosse muito clara e muito bem documentada a violência arqueológica e geológica, com todes não-ele, em 1492. Daí em diante. Em 1791, daí em diante. Mas também mais recentemente em 2016 Donald Trump, 2017, 2018 Jair Bolsonaro, 2019 André Ventura, 2020, janeiro de 2020 Cláudia Simões, Giovanni, maio de 2020 Georges Floyd, ou em 2045, com todos os recíprocos sedimentos de sangue e mijo que ele ia deixando à sua passage, toda a gente estava muito mais preocupada com um mísero arranhão no centro da testa deste rapaz, deste jovem, que tinha a seus pés a linhagem real dos dinossauros e uma comunidade imensa de gente morta.

Bom, não sabemos ao certo de que século veio *Fóssil* ou este rapaz, embora se presuma o intolerável. São fósseis da colonização, da extração e da masculinidade, que estão hoje a ser estudados por geólogos, por astrólogos, e por mim. Dedico este livro a este rapaz. Quero esquecê-lo mas, para isso, preciso de voltar aos trânsitos de não-ele e também aos fluxos vitais de ele-não. E este estudo admite o *twist* da linguagem, formas geométricas produzidas por música num cerimonial de plantas de poder, rejeitando a forma como poder estático e assumindo o extático como força. Mas eu faço um aviso. Este livro não vem acompanhado de um brinde ou de um par de asas para sobrevoar o real, independentemente do género, do tamanho dos pés, ou da classe social. Este livro é apenas o resultado do encontro inusitado da

minha pequenez, 1,60 absolutamente interseccionais, com a escala inumana de fossilização de seres vivos, necessária para a criação de petróleo, que será a matéria-prima do saco de plástico que embalará este livro. Este livro gasta o tempo (da terra). E, por isso, esta minha performance é para a linguagem se gastar, porque justamente é contra a extração dos recursos naturais (da linguagem). E este livro que já começou começa assim:

Atenção extraterrestres
a linguagem
está à solta

operações subterrâneas
de conexão
estão a ser alvo
da mais sensível
tensão verbal
e anal

enroladas na medula
anacondas psicadélicas
replantam nos corpos
nativas matas perceptivas

enquanto milhões de refugiados da
religião ocidental
correm para botes anecoicos
onde se recusam a falar
onde se recusam a comer

atenção à transição
a revolução
a transfiguração
não está garantida
o que equivale a dizer
que estamos em guerra

há quem produza eco
e há quem se recuse a ouvi-lo
há quem ainda se reproduza pelo esperma
e há quem espere

a igreja da neoecologia matrix
desfez as suas arquiteturas mais conservadoras
em biotecnologias linguísticas

restam raras memórias dos géneros
mas sobretudo dos exageros
com que tratámos os géneros

e como explicar às crianças de 2050
que a linguagem já não será uma arma,
já não será uma prótese?
que o próprio sonho será o real?

Atenção pensamentos serpentinos
atenção xoxotas molhadas
por toda a parte
milhões e milhões de
parentes anfíbios e minerais
libertam os territórios
dos seus nomes
o continente já não contém
o continente é incontinente

Tífon a serpente arco-íris
filha de Gaia
deusa das forças terrestres
escreve caudalosamente
na superfície dos rios:

L
U
X
O
F
L
U
X
O⁹

9. Excerto de texto da conferência-performance *Fóssil* de 2020.

Bibliografia

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver*. São Paulo Editora Elefante, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto – o homem e o animal*. Lisboa: Edições 70, 2011 [2002].
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza, in *Série Antropologia*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.
- BENNETT, Jane. *Vibrant Matter – a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- BIEMANN, Ursula, e Paulo TAVARES, 2016, *Selva jurídica*. São Paulo, 32.^a Bienal de Artes de São Paulo.
- BONNEUIL, Christophe, e Jean-Baptiste FRESSOZ. *L'événement anthropocène – la terre, l'histoire et nous*, Paris: Édition du Seuil, 2013.
- CHAKRABARTY, Dipesh, Four Thesis on Climate History, in *Critical Inquiry*, 35, 2008.
- CLASTRES, Pierre, *A sociedade contra o estado*, São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1974].
- CRUTZEN, Paul J., e Eugene STROERMER, The Anthropocene, IGBP (International Geosphere-Biosphere Programme). *Newsletter*, 41, 2000.
- DANOWSKY, Débora, e Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- DEMOS, T. J., *Decolonizing Nature – Contemporary Art and the Politics of Ecology*. Berlim: Sternberg Press, 2016.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, 2005.
- DESCOLA, Philippe. *L'écologie des autres – L'anthropologie et la question de la nature*. Versalhes: Éditions Quae, 2011.
- GELL, Alfred. *Art and agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon, 1998.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble – Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

IVAKHIV, Adrian. The Art of Morphogenesis: Cinema in and beyond the Capitalocene, in Shane Denson e Julia Leyda (org.), *Post-Cinema: Theorizing 21st-Century Film*. Falmer, Reframe Books: 2016.

KOHN, Eduardo. *How forests think – toward an anthropology beyond the human*. Berkeley, California: University of California Press, 2013.

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

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2005 [1991].

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos em tempo do Antropoceno, in *Revista de Antropologia USP*, 57 (1). 21, 2014.

LATOUR, Bruno. *Face à Gaia*. Paris: Éditions La Découverte, 2015.

LEWIS, Simon, e Mark MASLIN. Defining the Anthropocene, in *Nature*: 519, 2016.

MIRZOEFF, Nicholas. “Visualising the Anthropocene”, *Public Culture* 26 (2), 2014.

MIRZOEFF, Nicholas. “Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca”. São Paulo: 32.^a Bienal de Artes de São Paulo - Oficina de Imaginação Política, 2016.

MOORE, Jason. “The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis”, in *The Journal of Peasant Studies*, 44 (3), pp 594-630, 2017

MORTON, Timothy. *Ecology Without Nature – rethinking environmental aesthetics*. Minneápolis e Londres: University of Minnesota Press, 2007.

MORTON, Timothy. *Hyperobjects – Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneápolis e Londres: University of Minnesota Press, 2013.

MOTEN, Fred, 2003, *In the break – the aesthetics of black radical tradition*. Minneápolis, University of Minnesota Press.

MOTEN, Fred, e HARNEY, Stefano. *The Undercommons – Fugitive Planning & Black Study*. Nova Iorque: Minor Compositions, 2013.

PINKUS, Karen. Fuel and Humans, *bios* and *zoe*, in Tom Ford e Tom Bristow (org.), *A Cultural History of Climate Change*. Londres: Routledge, 2013.

POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies – a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

VERGÈS, Françoise. Deep in the Fire of Capitalism – Slavery, Colonialism and Cheap Nature, in AAVV, *Elements for a World – Fire*. Beirut, Sursock Museum, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: N-1 Edições, 2002.

YUSOFF, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

Filmografia

Ana Vaz e Tristan Bera (2016), *A film, reclaimed*.

Karrabing Film Collective (2018), *The Mermaids, or Aiden in the Wonderland*

Pedro Neves Marques (2016), *Semente exterminadora*.

Zacharias Kunuk e Ian Mauro (2012), *Inuit Knowledge and Climate Change*.

Isael Maxacali (2009) *Xokxop Pet*.

Ursula Biemann e Paulo Tavares (2015), *Selva jurídica*.

Vídeo nas Aldeias

Wewito Piyãko e Isaac Pinhanta (2006), *A gente luta mas come fruta*.

Vincent Carelli (2009). *Yãkwá – um patrimônio ameaçado*.

Virginia Valadão (1995), *Yãkwá, o banquete dos espíritos*.

Links

<http://decolonizingnature.unm.edu>

<http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>

<http://sexecology.org/research-writing/ecosex-manifesto/>

Artes visuais e performance

Jaidier Esbell (2016), *It was Amazon*.

Lia Rodrigues (2016), *Para que o céu não caia*.

Quimera Rosa (2017-), *Trans*Plant*.

Exposições

“The Anthropocene Project” (Haus der Kulturen der Welt, Berlim, 2013/14), com curadoria de Anselm Franke.

“Let’s Talk about the Weather: Art and Ecology in a Time of Crisis” (Museu Sursock. Beirute, 2016).

“Disappearing Legacies: The World as a Forest” (Zoological Museum, Hamburgo, 2017/18).

“A queda do céu” (Paço das Artes, São Paulo, 2016).

Kopenawa e as ciências ambientais na Amazônia

Renzo Taddei¹

Em 2 de setembro de 2018, um incêndio destruiu o Museu Nacional do Rio de Janeiro. Criado em 1818, o museu era a instituição científica mais antiga do Brasil. Tinha a maior coleção de artefatos antropológicos, arqueológicos e históricos das populações indígenas do país. As notícias sobre o incêndio chocaram e entristeceram a comunidade científica em todo o mundo. No dia seguinte, a revista *Science* publicou um artigo on-line com o título “It was a foretold tragedy” (ESCOBAR e VOGEL, 2018), fazendo referência ao estado precário de conservação do museu.

O vaticínio da destruição, mesmo *ex post facto* no caso do artigo, me lembrou que foi naquele edifício histórico que ouvi o líder e xamã Yanomami Davi Kopenawa falar sobre a queda do céu pela primeira vez, sete anos antes do incêndio. Seu livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*, em coautoria com o antropólogo francês Bruce Albert, havia sido lançado na França no ano anterior. Foi com sua publicação em inglês, em 2013, que a grande repercussão gerada pelo livro pôde ser sentida na comunidade internacional.

1. Esta é uma versão expandida e revisada de um texto publicado em inglês como capítulo no livro *Philosophy on Fieldwork: Case Studies in Anthropological Analysis* (TADDEI, 2023). O texto foi escrito por convite de Nils Ole Bubandt e Thomas Schwarz Wentzer, organizadores da obra, para um público universitário estrangeiro sem familiaridade com a etnologia indígena brasileira ou com a Amazônia.

O discurso de Kopenawa no museu fazia parte de um seminário de dois dias, chamado “A academia e a floresta: visões xamânicas”. O evento reuniu o líder Yanomami e o antropólogo estadunidense Roy Wagner, cujo livro *A Invenção da Cultura* acabara de ser publicado em português.

Eu havia realizado um trabalho de campo antropológico sobre o conhecimento atmosférico – tanto científico quanto o chamado conhecimento ambiental tradicional de camponeses no Nordeste do Brasil – e sabia muito pouco sobre os povos da Amazônia. Eu estava lá para ouvir Wagner. No livro que estava sendo lançado no Brasil, ele comenta sobre como a expectativa de regularidade que temos sobre a atmosfera cria os fenômenos que chamamos de *tempo* e sugere que a inevitabilidade de falhas nas previsões faz com que os meteorologistas frequentemente adotem um tom humorístico na TV nos Estados Unidos, de modo a enquadrar a mensagem de maneira que elas não sejam tomadas excessivamente a sério (1981: 68-69). Isso estava diretamente ligado às pesquisas que eu realizava na época (TADDEI, 2017)

Na primeira parte do evento, Wagner leu, por três horas, fragmentos de seu artigo “A dodge city full of Wittgensteins”. Quando Kopenawa finalmente tomou a palavra, ele falou sobre a cosmologia dos Yanomami, sua vida e trajetória, e as batalhas que ele e seu povo lutam há muitas décadas. Descreveu a proteção da floresta e de seus povos contra o extrativismo capitalista, com toda a sua violência, como o foco de seu percurso de vida. Sua mensagem soou-me familiar e estranha ao mesmo tempo; estava construída em torno de ideias pouco intuitivas. No seu discurso, a defesa da floresta não se justificava em torno da necessidade de proteger os meios de subsistência dos povos locais de serem expropriados e destruídos por pessoas de fora; isso estava implícito, mas o ponto principal era proteger as formas de vida e as relações sociais, e não lutar pelo que os economistas chamariam de acesso prioritário aos recursos com base em critérios fundamentados em antiguidade (quem chegou ali primeiro) ou mesmo na sustentabilidade.

E então veio o que realmente me chocou: ele afirmou que os xamãs da Amazônia estão trabalhando há algum tempo para mitigar as mudanças climáticas, de maneiras que os não indígenas (cientistas incluídos) não podem ver; e se os xamãs não estivessem fazendo isso, não haveria mais “mundo-floresta”. Suas palavras implicavam que o que a ciência pode perceber, por

meios técnicos, é exatamente o que os xamãs não eram capazes de mitigar. E, no entanto, o poder destrutivo dos brancos é tão grande que ele decidiu abordá-los diretamente, viajando extensivamente, dando palestras e ditando seu livro a Bruce Albert.

A maioria dos não indígenas provavelmente ignoraria a declaração, tomando-a como retórica presunçosa indígena ou algo do gênero. Minha pesquisa sobre o conhecimento atmosférico e sua relação com conflitos políticos tornou-me particularmente sensível à forma como questões atmosféricas são estruturadas e manipuladas discursivamente, e por esse motivo eu simplesmente não pude deixar de lado a afirmação do xamã. A atitude de Kopenawa em relação à ciência me pareceu paradoxal, dado que em sua luta política a ciência é claramente uma aliada. Quando os líderes indígenas viajam pelo mundo em busca de apoio para a sua causa, a eficácia de sua mensagem, em contextos como as Nações Unidas ou a União Europeia, é construída sobre uma base feita de meio século de ativismo ambiental, em grande medida fundamentado na ciência. Neste contexto, qual é o sentido de desafiar a ciência no próprio tópico que a torna uma aliada?

O elemento que parecia fazer esse enunciado específico particularmente provocador não está relacionado ao que os xamãs fazem, mas ao que vem ocorrendo na frente científica na floresta amazônica. Inúmeros líderes indígenas, em todos os continentes, criticaram o capitalismo e tudo o que ele implica, no passado. O contexto no qual Kopenawa fala é notavelmente novo, no entanto. Se, na típica fronteira histórica colonial, os colonos brancos e seu mundo chegaram cheios de certezas (desastrosas) sobre a realidade, no presente, um esforço sem precedentes de uma multidão de cientistas, oriundos de uma enorme variedade de disciplinas, trabalha de sol a sol na tentativa de entender o ecossistema da Amazônia como nunca feito no passado. As certezas desastrosas não desapareceram: a pesquisa científica ocorre paralelamente à devastação criada pela mineração, exploração madeireira, extração de petróleo e produção de soja e carne bovina. E toda a violência a essas coisas associada.

A quantidade de investimentos em pesquisa científica na Amazônia aumentou dramaticamente nas últimas três décadas, com o objetivo de avançar na compreensão de como o bioma afeta o sistema terrestre e como

os atuais padrões de mudança de uso da terra e o clima afetam seus aspectos físicos, biológicos e processos químicos (NOBRE *et al.*, 2001). Dois esforços são exemplares: o primeiro é o Large Scale Biosphere-Atmosphere Experiment in Amazonia (LBA), uma rede de mais de 80 grupos de pesquisa, com a participação de cerca de dois mil cientistas das Américas do Sul e do Norte, Europa e Japão (KELLER *et al.*, 2009), que esteve em operação no início dos anos 2000. Produziu mais de dois mil artigos científicos (BATISTELLA *et al.*, 2009) e transformou profundamente o entendimento científico da Amazônia e, consequentemente, de biomas de florestas tropicais, tão importantes para o funcionamento da biosfera.

O segundo é o Amazon Tall Tower Observatory (ATTO), uma infraestrutura de pesquisa que consiste em uma torre de aço de 325 metros de altura, duas torres de 80 metros de altura e laboratórios de pesquisa instalados no coração da floresta, gerenciada por um time germano-brasileiro e usada por mais de 20 equipes de pesquisa provenientes do Brasil, Alemanha, Suíça, França, Reino Unido, EUA e China.

Destes e de outros projetos, sabemos agora que a Amazônia não é o “pulmão do mundo”, pois consome o oxigênio que gera; em vez disso, tem um tremendo impacto na circulação de umidade em toda a América do Sul, no Hemisfério Sul e no planeta como um todo. Uma das descobertas mais espetaculares é que a floresta produz oito vezes mais vapor de água por área do que o oceano, o que gera um rio de umidade na atmosfera (NOBRE, 2014) que transporta mais água que o rio Amazonas.

Kopenawa tem viajado intensamente desde os anos 1990, e conheceu e conversou com muitos cientistas climáticos, dentro e fora da floresta; ele certamente está ciente do que está acontecendo na frente científica. Mas, no entanto, Kopenawa não parece satisfeito.

Até aquele momento, eu havia dedicado a maior parte da minha carreira estudando como o conhecimento ambiental afeta as decisões relacionadas a políticas públicas. Fiz isso por meio de pesquisa etnográfica com meteorologistas, hidrólogos, políticos e agricultores ditos “profetas da chuva” no Nordeste brasileiro (TADDEI, 2012, 2013, 2017). Também colaborei com esforços multidisciplinares na compreensão de como as populações em diferentes países reagem ao conhecimento ambiental, como ele molda

sua percepção sobre com o que deveriam se preocupar e quão eficaz é o conhecimento científico em geral em influenciar políticas públicas (BROAD *et al.*, 2007; ORLOVE *et al.*, 2011; PETERSON *et al.*, 2010). Naquela época, os resultados das pesquisas mais importantes sugeriam que os cientistas e outras partes interessadas deveriam aprender a elaborar suas mensagens de maneiras que estivessem alinhadas com o que a antropologia, a ciência política, a psicologia e os estudos de comunicação sugeriam dar relevância, autoridade e legitimidade às afirmações científicas. Expliquei isso aos meteorologistas brasileiros (TADDEI, 2008) e ajudei alguns colegas estadunidenses a criarem um manual de comunicação sobre mudanças climáticas (SHOME e MARX, 2009).

E, no entanto, o fato é que, na prática, nenhuma melhora real pareceu ocorrer ao longo deste tempo. As ciências ambientais mostraram-se incapazes de se conectar de forma efetiva aos principais motores da mudança social que gerariam aumento no cuidado com o meio ambiente. É contra esse panorama de desolação que as ideias de Kopenawa ganharam particular relevância. O que encontrei na avaliação da obra do autor foi um conjunto de conceitos que apresenta a realidade em uma perspectiva radicalmente nova. De acordo com essas ideias, a forma como eu entendia a equação conhecimento-proteção ambiental estava totalmente equivocada – e isso afeta o trabalho de quase todo mundo que trabalha com o mesmo problema na academia.

Isso me fez entender por que o trabalho de Kopenawa foi elogiado como *monumental* (SPONSEL, 2014), um *tesouro literário* (EVERETT, 2013) e um *magnum opus filosófico* (KELLY, 2014). É uma contribuição fundamental para a descolonização das ciências do meio ambiente, evidenciando porque outras vozes precisam urgentemente se unir às das ciências nas principais arenas ambientais.

Kopenawa é sem dúvida um dos pensadores mais relevantes da contemporaneidade. Tal como acontece com os outros pensadores do seu calibre, suas ideias são densas e complexas e serão discutidas por gerações. Minha atenção aqui será focada em como ele retrata as ligações entre conhecimento e vida, o que naturalmente têm implicações para nossas perspectivas sobre a natureza e as ciências ambientais.

Quem é Davi Kopenawa?

Davi Kopenawa² nasceu por volta de 1956 na vila Yanomami de Marakana, ao longo do alto do rio Toototobi; seu local de nascimento está localizado na floresta tropical no Estado do Amazonas, na região Norte do Brasil, a poucos quilômetros da fronteira com a Venezuela. Devido ao difícil acesso a essa parte da Amazônia, os Yanomami permaneceram isolados do contato com pessoas não indígenas (chamadas *napë* na língua Yanomami, literalmente significando *inimigo*) até o início do século XX. Somente na década de 1960, a criação de postos permanentes pelo Serviço Brasileiro de Proteção aos Índios (SPI) e a chegada de missões evangélicas e católicas colocaram os grupos indígenas em contato regular com forasteiros. Isso trouxe bens manufaturados e epidemias para o mundo dos Yanomami.

Kopenawa era criança quando viu brancos pela primeira vez. Ele ficou horrorizado com a feiura desses visitantes (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 244). Ainda criança, sua família foi quase totalmente dizimada por doenças infecciosas trazidas por autoridades brasileiras no fim dos anos 1950 e depois novamente por membros da New Tribes Mission, em 1967. É devido aos missionários que Kopenawa tem um nome bíblico, Davi, aprendeu a ler e escrever e desenvolveu sua visão crítica a respeito do cristianismo. Ele se rebelou contra a influência do grupo religioso após a morte de parentes devido a uma epidemia de sarampo trazida pela filha de um dos missionários. Ainda adolescente, ele deixou a aldeia e encontrou emprego de intérprete em um posto local da FUNAI, instituição que substituiu a SPI. Isso lhe permitiu viajar por todo o território Yanomami e desenvolver uma compreensão mais ampla da unidade cultural de seu povo – uma experiência extraordinária, dada a atenção habitual prestada, em seu meio tradicional, a conflitos intraétnicos –, além de obter uma compreensão mais profunda do mundo dos *napë*, a quem mais tarde ele chamaria de “povo da mercadoria” (*matihi thëri pë*).

O avanço da fronteira de desenvolvimento – com seus impactos epidêmicos – intensificou-se dramaticamente em 1973, com a abertura de uma estrada ao sul das terras Yanomami.

2. As informações desta seção foram retiradas, em grande medida, do prólogo de Bruce Albert em Kopenawa e Albert (2015).

Kopenawa conheceu Bruce Albert em 1978, quando o primeiro ainda trabalhava como intérprete para a FUNAI e o segundo realizava seu trabalho de campo de doutorado. No início dos anos 1980, Kopenawa se casou com a filha de um respeitado xamã na comunidade de Watoriki e lá se instalou. A amizade deles se solidificou quando Albert começou a passar mais tempo na comunidade Watoriki.

O sogro de Kopenawa o iniciou no xamanismo, cumprindo um chamado que Kopenawa havia sentido através de assustadoras visitas espirituais em sonhos, quando ele ainda era criança. Foi durante sua iniciação que ele recebeu de entidades espirituais³ chamadas *xapiri* o nome Kopenawa, que é como um espírito de vespa conhecido por sua bravura é denominado (ibid.: 72).

A extraordinária combinação de ter passado a infância imersa nos modos Yanomami tradicionais de existência, sua vasta experiência entre os *napë* e seu treinamento xamânico permitiu que ele desenvolvesse uma reflexão cosmológica original sobre os elos entre o fetichismo de mercadorias dos *napë*, a destruição das florestas e as mudanças climáticas, com base na ontologia Yanomami (ibid.: 46).

Em 1987, seu território foi invadido por 40 mil garimpeiros. A quantidade de invasores era duas vezes maior que a população Yanomami, estimada em 22 mil indivíduos no lado brasileiro. Como resultado, um quinto da população Yanomami morreu devido à violência, à malária, à desnutrição e ao envenenamento por mercúrio. Foi o envolvimento de Bruce Albert com os Yanomami, na resistência contra a invasão de garimpeiros, que criou o vínculo de confiança que levaria à produção de *A Queda do Céu*. Kopenawa decidiu produzir uma mensagem escrita para os *napë* em 1989, ano em que começou a gravar fitas de áudio com materiais para o livro.

Albert foi um dos fundadores da comissão criada para lutar pelo reconhecimento oficial do território Yanomami, junto à fotógrafa Claudia Andujar e o missionário Carlo Zacquini, em 1978. Em 1992, no contexto da Cúpula da Terra no Rio, a terra Yanomami foi formalmente reconhecida pelo governo brasileiro. Então, no ano seguinte, doze indivíduos Yanomami, todos

3. Os *xapiri* serão mencionados como seres espirituais neste texto por falta de melhor termo. O conceito de espírito é demasiadamente impregnado de sentidos não Ameríndios, e por isso se presta à referência aos *xapiri* de forma instrumental e limitada.

idosos, mulheres e crianças, foram massacrados por garimpeiros, no episódio que ficou conhecido como massacre de Haximu (ibid.: 571). O ativismo de Davi Kopenawa em defesa de seu povo e da floresta se intensificou. Os garimpeiros foram expulsos pelo governo brasileiro em meados dos anos 1990.

Nas décadas de 1980 e 1990, Kopenawa tornou-se parte de uma campanha internacional pela defesa de seu povo e da floresta. Ele viajou extensivamente pelos EUA e Europa. Recebeu vários prêmios internacionais, como o ONU Global 500 em 1988, a Ordem de Rio Branco, pelo governo brasileiro, em 1999, e o prêmio Right Livelihood em 2019.

Kopenawa continuou produzindo fitas de áudio, em conversas com Albert, até 2001. Albert trabalhou no material, transcrevendo, traduzindo e editando, com a supervisão de Kopenawa e seu sogro, por mais de 20 anos.

A publicação do livro em 2010 estabeleceu Kopenawa como um filósofo-ativista indígena reconhecido internacionalmente. Mas o ataque ao seu mundo não parou de forma alguma desde então. Uma segunda grande invasão de garimpeiros ilegais, estimada em 20 mil indivíduos, ocorreu nos primeiros meses de 2019, logo após a posse do presidente Jair Bolsonaro. Tendo adotado uma forte retórica anti-indígena durante sua campanha, Bolsonaro não apenas fez-se surdo quanto à denúncia de Kopenawa e outras lideranças indígenas sobre a invasão e seus tremendos impactos humanos e ambientais; ele também cortou recursos das duas agências responsáveis pela supervisão de questões ambientais e indígenas no país: o IBAMA e a FUNAI. Os resultados foram, entre outros desastres, um aumento de mais de 60% nas taxas de desmatamento (ESCOBAR, 2019a), o maior incêndio florestal que o Brasil viu em décadas (ESCOBAR, 2019b) e um salto repentino na quantidade de líderes indígenas assassinados por pistoleiros (WALLACE, 2019). O próprio Kopenawa anunciou à imprensa que tem recebido reiteradas ameaças de morte.

Em fevereiro de 2020, Kopenawa denunciou formalmente o governo brasileiro durante a 43ª sessão do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, em Genebra, na Suíça, por seu ataque aos povos indígenas e à floresta amazônica. Em dezembro daquele mesmo ano, Kopenawa foi eleito membro da Academia Brasileira de Ciências. No ano de 2022, Kopenawa foi

agraciado com títulos de Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de São Paulo e pela Universidade Federal de Roraima.



Davi Kopenawa fala ao Congresso Nacional, 1988. Foto de Claudia Andujar. Cortesia da Galeria Vermelho.

A filosofia xamânica de Kopenawa

Em *A Queda do Céu*, entendi que o que chamou minha atenção naquela conferência no Rio de Janeiro não foi uma afirmação aleatória: no livro encontrei um trabalho conceitual sofisticado sobre o que é o mundo, como ele funciona e quais são os papéis dos xamãs nisso. O livro é um tratado ontológico⁴ sobre os destruidores não indígenas da floresta-mundo e apresenta

4. Nas palavras de Hofweber (2018), ontologia é o ramo da filosofia que aborda dois temas principais: primeiro, “o que existe, do que a matéria [da] realidade é feita”, e, em segundo lugar, “quais são as características e relações mais gerais dessas coisas”. Para a maioria dos pesquisadores ocidentais não filósofos, a ideia do senso comum é que, após o Iluminismo europeu, a ontologia tornou-se o campo de trabalho das ciências “naturais”, enquanto as humanidades em geral dedicaram seus esforços à epistemologia, geralmente entendida como o estudo do conhecimento e suas condições necessárias e suficientes de existência e

uma filosofia política que versa a respeito da razão pela qual eles destroem o próprio mundo que os alimenta. As ideias de Kopenawa são costuradas em torno do que poderíamos chamar de uma filosofia da linguagem, uma teoria da percepção e uma teoria do *self*, como partes de um emaranhado de relações complexas que ajudam os pensadores ocidentais entenderem, dentre muitas outras coisas, como o povo Yanomami e seus parentes Ameríndios puderam prosperar por milênios dentro do maior reservatório de recursos naturais do planeta, promovendo a biodiversidade e mantendo sua pegada de carbono em zero. O livro também oferece uma perspectiva única sobre a relação entre humanos e outros seres, caindo como um raio sobre uma filosofia ocidental que se esforça para se ajustar a uma virada rumo ao mais-do-que-humano (HARAWAY, 2016; MORTON, 2018).

Há muito mais do que ecologia nas ideias de Kopenawa; e, no entanto, mesmo se permanecermos apenas aí, nenhum corpo de conhecimento ocidental sobre a crise ambiental evoca, de forma tão radical, a necessidade de desconstrução e reconstrução da maneira como as pessoas pensam a percepção e a realidade, como condição prévia para poder abordar de forma inovadora o meio ambiente, como o que encontramos neste livro. No prefácio de sua edição brasileira, Eduardo Viveiros de Castro diz: “chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que nos dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa” (2015: 15, ênfase no original).

O que se segue é um resumo extremamente condensado de alguns elementos da narrativa de Kopenawa. Eles foram escolhidos com foco no papel dos xamãs na regulação ecológica da vida na floresta, e na explicação de porque os *napë* não podem percebê-lo – fato que é o principal gerador da destruição da floresta e a razão pela qual Kopenawa decidiu produzir o livro.

Omama é o demiurgo que criou todos os seres: a floresta, montanhas, rios, o céu, o sol, a noite, a lua, as estrelas. Ele tem um irmão, Yoasi, que criou os seres do mal, epidemias, sofrimento e a morte. Antes de Omama e Yoasi, havia apenas seres chamados *yarori*. Eles eram humanos com nomes de animais e existiam em metamorfose contínua. Eventualmente, suas formas se estabilizaram e eles se tornaram os animais da floresta; no entanto

justificação (STEUP, 2018). As coisas são obviamente mais complexas, visto que a ontologia é ela própria um ramo da filosofia.

permaneceram humanos em seu interior (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 473). As “imagens” desses seres primordiais, chamadas *utupë*, são evocadas pelos xamãs e se manifestam como entidades espirituais chamadas *xapiri*.

O primeiro céu criado por Omama era fraco e caiu, enviando os habitantes originais para o subsolo, onde eles se tornaram ancestrais vorazes com dentes afiados (ibid.: 81). Ele então criou um segundo, mais forte, e este é o que existe agora. A floresta, chamada *hutukara*, é a parte de trás do primeiro céu.

Apesar do fato de o segundo céu ser mais forte que o primeiro, não há garantia de que ele não possa cair; portanto os xamãs precisam trabalhar constantemente para mantê-lo no lugar. Omama criou os minerais que existem no subsolo e nas montanhas como apoios para o novo céu (ibid.: 360). Essa arquitetura cosmológica tem a implicação de que uma fonte especial de ansiedade para os xamãs é o fato de os *napë* insistirem em remover esses minerais, o que pode acelerar a queda do segundo céu.

Omama ensinou a seu filho como identificar a árvore *yākoana* e as outras plantas das quais o poderoso pó *yākoana* é produzido. Com isso, Omama queria que seu filho pudesse chamar os *xapiri* e pedir que combatessem os seres de doenças e que ajudassem com os seres associados aos elementos. O filho de Omama foi, então, o primeiro xamã (ibid.: 85).

Para se tornar um xamã, a pessoa precisa suportar um árduo treinamento físico, emocional, intelectual, psicoquímico e espiritual. Consiste na ingestão repetida de *yākoana* por longos períodos, combinada com jejum e abstinência sexual. Kopenawa fornece uma descrição detalhada de sua iniciação e relata que a experiência inicial foi aterrorizante, tendo ele pensado, várias vezes, que morreria no processo. O objetivo da ingestão de *yākoana* é ser capaz de deixar a condição comum dos seres humanos e “tornar-se outro” (às vezes ele usa a expressão “tornar-se espírito”), atravessando a fronteira que separa os seres humanos de outros seres. Sob a influência da *yākoana*, o xamã encontra os *xapiri*, pequenos seres humanoides luminescentes associados a animais de todos os tipos, plantas, sol, lua, montanhas, rios, doenças, estação chuvosa e seca, umidade, ventos, chuva, trovão e assim por diante. Os *xapiri* aparecem para os xamãs dançando e cantando, flutuando sobre espelhos. *Yākoana* é a comida deles. A pessoa se torna um xamã através do

estabelecimento de alianças com o maior número possível de *xapiri*; um xamã poderoso é associado a uma rede muito grande de espíritos *xapiri*.

Durante o transe, o xamã primeiro chama seus ajudantes espirituais *xapiri* apropriados para a situação, “os faz descer” e “dançar”. O xamã imita fisicamente a dança dos *xapiri* e canta suas canções. Os *xapiri* carregam o espírito do xamã, e ele mesmo se torna uma “pessoa espírito”, agindo como espírito e vendo o que os espíritos veem (ibid.: 659n39).

Em uma situação de chuvas excessivas, por exemplo, os xamãs, tendo-se tornado outros (ingerindo *yākoana*), chamam os *xapiris* do ser solar, Mothokari, e da estação seca, Omoari, e pedem que intercedam com o ser da chuva, Maari (ibid.: 197), trazendo luz de volta ao céu. Cada tipo de *xapiri* age através de uma quantidade incontável de manifestações, como uma horda.

O que faz a vida existir na floresta é o que os xamãs chamam de “valor do crescimento” (*ně rope*). É o que faz plantas e animais crescerem. Os xamãs podem ver “sua imagem que impregna a floresta” (ibid.: 207). Os xamãs possuem em si mesmos o “valor do sonho” (*ně mari*), que é a capacidade de deixar espiritualmente o corpo, na companhia dos *xapiri*, de viajar para lugares distantes e de ver coisas de outros tempos, como “o céu, a floresta e as águas que os anciãos podiam contemplar” (ibid.: 462). Segundo Kopenawa, é assim que os xamãs aprendem sobre a realidade, de maneiras que não estão disponíveis para os não xamãs; ele diz que isso é para os Yanomami o que a universidade é para os *napë*. Ele também afirma repetidamente que os *napë* não sabem sonhar como os xamãs, e, portanto, quando um *napë* dorme, ele só pode sonhar consigo mesmo (ibid.: 390) e seus pertences materiais (LIMULJA, 2022: 40), cheios de ganância (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 391). Isso ilustra a principal diferença entre a compreensão xamânica da realidade e a dos *napë*: estes não podem perceber a existência da dimensão mais importante, a espiritual, na qual e através da qual as ações mais cruciais na regulação da existência das coisas acontece. Os *napë* pensam que a floresta está (espiritualmente) morta (ibid.: 65); ao mesmo tempo, “preferem ignorar a morte” (ibid.: 390), e isso os impede de enxergar além de suas limitadas realidades materiais. Aqui reside o coração da crítica filosófica indígena não apenas ao naturalismo ocidental, mas a toda a sua filosofia materialista. O livro é, segundo Kopenawa, uma tentativa de fazer os *napë* “ouvir[em] os pensamentos dos habitantes da floresta” (ibid.: 383).

Sobre a origem e natureza do mundo *napë*, Kopenawa resume-o da seguinte maneira:

No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada. [...] Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que [Omama] tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. (ibid.: 407)

A incapacidade de perceber e acessar o reino dos espíritos, juntamente com o fetichismo da mercadoria descrito acima, é a combinação explosiva que transforma os brancos em destruidores do mundo.

Em contraste com o amor dos brancos por mercadorias e sua ganância, os Yanomami, como outras sociedades Ameríndias, organizam-se de maneira a impedir ativamente a acumulação material, e, como resultado, nenhuma classe social se desenvolve entre elas (CLASTRES, 1977). Parte disso está relacionada ao fato de que muito do que os *napë* julgam serem coisas materiais inanimadas, os Yanomami consideram possuir intencionalidade semelhante à humana (particularmente animais, plantas, fenômenos atmosféricos e astronômicos e acidentes geográficos), e, portanto, ter essas coisas seria ética e cosmologicamente inapropriado. Os indivíduos sempre dispostos a doar seus pertences são estimados na comunidade (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 415).

Como ouvir Davi Kopenawa

Antes de nos aprofundarmos nas ideias de Kopenawa, talvez seja conveniente fazer uma pausa e avaliar o quão difícil é seguir o conselho de Viveiros de Castro sobre levar *absolutamente* a sério a mensagem de Kopenawa. A maioria das pessoas em contextos ocidentais tende a empregar, inconscientemente, estratégias conceituais que esvaziam as vozes e formas de vida indígenas, apagando todo o seu excesso – tudo o que não se encaixa

na ontologia ocidental materialista convencional – e achatando-as em “uma cultura” ou “uma visão de mundo”. Dizer que a diferença de alguém pode ser reduzida a algo cultural (no sentido geertziano, por exemplo; ver GEERTZ, 1973) é, de fato, apagar todo o ruído incompreensível e a estranheza produzidos pelo encontro com a diferença e reduzi-los a uma forma domesticada do desconhecido que seja tolerável, em conformidade com as práticas acadêmicas convencionais – enquanto todo o processo geralmente é intolerável para aqueles que estão sujeitos a tais práticas. Essa questão está no cerne das críticas pós-coloniais e decoloniais (ver DE LA CADEÑA e BLASER, 2018; MORANA *et al.*, 2008).

Vale a pena problematizar as pré-condições ontológicas que permitem que alguém diga que a diferença é redutível a uma visão de mundo distinta e nada mais (ver LATOUR, 1993). Essa é uma questão crucial em um contexto em que Kopenawa se relaciona com as ciências ambientais. Minha intenção aqui é argumentar que Kopenawa é um pensador da realidade cujas ideias existem, no mínimo, no mesmo nível que, digamos, as de Heidegger (VALENTIN, 2018⁵), e de fato a par com as proposições sobre a realidade feitas pelas ciências ambientais; no entanto suas ideias nos apresentam uma realidade que é incompatível com o regime ontológico da ciência naturalista e se organiza de formas que não podem ser reduzidas às regras epistemológicas do campo científico (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2019).

A questão fundamental aqui é a suposição de que a forma científica de entender a realidade é superior a todas as outras maneiras de se relacionar com o mundo. A validade dessa suposição depende da aceitação tácita de que, o que quer que uma pessoa não ocidental diga, ela se refere à mesma realidade que o cientista conhece ou pode conhecer, cientificamente; ela está apenas usando diferentes conceitos e gêneros de comunicação (como narrativas míticas). A ideia de que todo e qualquer elemento do mundo de Kopenawa tem um equivalente no mundo da ciência *não pode ser testada*. É uma ideia metafísica que supõe, ainda, que qualquer coisa acessível à mente humana está sob o radar da ciência.

5. Valentin (2018) desenvolve uma crítica à ontologia heideggeriana com base nas ideias de Kopenawa.

Por brevidade, vou apenas esboçar alguns elementos-chave na refutação da *falácia* metafísica mencionada acima. Aqui, a filosofia de Kopenawa se cruza de forma interessante com a própria crítica filosófica ocidental dessa falácia. Da filosofia da ciência, há demonstrações de que o desenvolvimento histórico das ciências não foi determinado por alguma estrutura inerente da realidade, ou mesmo por padrões unicamente lógicos, mas reflete tradições históricas, contingência e improvisação (FEYERABEND, 1993). Outra contribuição crucial foi a do conceito de *paradigmas* – padrões de consenso que são desenvolvidos e organizam um campo científico, definindo o que vale a pena ser pesquisado e descartando estruturas concorrentes de explicação – propostas por Thomas Kuhn (1963). Paradigmas hegemônicos inevitavelmente deixam de lado grandes partes da realidade; mais pesquisas produzirão resultados “anômalos” (isto é, inconsistentes com o paradigma hegemônico), e isso aumentará até que um novo paradigma seja proposto. Como a mudança de paradigma geralmente não é acumulativa, grandes partes da realidade *sempre* serão deixadas de fora.

E, no entanto, a ciência parece “avançar”. Uma resposta robusta para isso foi proposta por autores associados ao campo de estudos sociais da ciência e da tecnologia. Segundo a Teoria Ator-Rede, a realidade é feita de redes sociotécnicas compostas por seres humanos, outros organismos, máquinas, objetos e ideias (LATOURET, 2013), de maneira a desafiar as distinções entre o que é “natural” ou “cultural”. Etnografias de laboratórios científicos demonstraram que, na prática, a “verdade” é construída através da redução dos níveis de incerteza a um ponto em que são percebidos como *administráveis* (LATOURET e WOOLGAR, 1979). Adicionalmente, ela geralmente é acessada empiricamente através da eficácia: as coisas precisam “funcionar”, as ideias têm que “se sustentar” ao serem testadas. A ciência, portanto, pode ser eficaz (produzindo “avanço”), mantendo-se estritamente *dentro dos limites* das redes sociotécnicas que a compõem. Na prática, isso significa que uma descoberta científica não pode ser tomada como uma afirmação metafísica sobre a Realidade (em maiúscula) – ou seja, um desenvolvimento ocorrido dentro de uma rede sociotécnica, ainda que seja nomeado “descoberta científica”, não tem valor de verdade em redes sociotécnicas radicalmente distintas, ou em modos de existência desconexos (LATOURET, 2013).

De certa forma, o que estes autores estão dizendo é que, quando a ciência está sob a ilusão metafísica de que possui acesso direto e privilegiado a tudo e qualquer coisa que existe – e que nada pode existir fora de seu alcance –, demonstra que *de fato não pode ver* partes da realidade, começando por suas próprias incapacidades.

Como filosofam as florestas

Uma última coisa a ser discutida sobre o que se faz necessário para que possamos ouvir efetivamente Kopenawa está relacionada à forma como expectativas sobre a realidade são codificadas em nossas maneiras de organizar a comunicação e a linguagem. Tomemos a seção deste texto intitulada “Quem é Kopenawa”, onde lemos uma breve biografia do autor. O gênero de comunicação que chamamos de biografia organiza e apresenta dados de acordo com as expectativas da maioria dos leitores ocidentais sobre como localizar minimamente uma pessoa no espaço e no tempo. O problema aqui é que o próprio conceito de *personalidade* é outra coisa para Kopenawa. Davi Kopenawa nem mesmo é seu nome “real”, aquele que seus pais escolheram para ele. Não sabemos qual é o nome dele e nunca saberemos. É um tabu para os Yanomami pronunciarem os nomes próprios em público (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 636n2). Ele também afirma reiteradamente que sua ocupação mais importante é ingerir o pó alucinógeno de *yãkoana* e tornar-se espírito para poder desempenhar suas funções xamanísticas. Na maioria das áreas da ciência, o termo usado em um contexto como esse é “estado alterado de consciência”. A questão aqui é que geralmente não se considera um estado alterado de consciência como algo apropriado para tipificar alguém, e isso se dá devido à centralidade do papel da consciência (“sã”) na compreensão ocidental do que constitui a pessoa e a sua personalidade – incluindo aquilo que diz respeito aos escritos de um autor ou aos pensamentos de um filósofo. Isso explica por que seu ativismo concedeu a ele vários prêmios internacionais, enquanto suas atividades xamanísticas costumam receber não mais do que notas de rodapé em referências biográficas⁶.

6. Na nota biográfica sobre Kopenawa no site da Academia Brasileira de Ciências, por exemplo, sua atividade xamânica não é mencionada. Ver <http://www.abc.org.br/membro/davi-kopenawa-yanomami/>

Como o leitor pode ver, quando adotamos nossos gêneros habituais de comunicação (como o biográfico, por exemplo, mas também o etnográfico), enquadramos coisas e eventos de formas que organizam o mundo e o processo de comunicação de maneira a atender às nossas expectativas sobre a realidade. Todas as tipificações fazem isso. Como Kopenawa não se encaixa facilmente em qualquer dos padrões ocidentais – como o de filósofo ou intelectual, ou mesmo de *autor*, por exemplo –, sempre existe o risco de descartar o que é mais importante no processo. Esses elementos deixam os comentaristas sem um caminho analítico seguro, mas também colocam suas ideias na posição de fornecer *insights* radicalmente novos.

Para entender por que essas coisas todas são relevantes, voltemos à questão da linguagem e da personalidade. Para os povos da Amazônia, linguagem e personalidade fazem parte de uma realidade que não é dividida em “natureza” e “cultura”⁷. Quando falamos que o léxico (palavras) de uma língua é “convencional”, estamos dizendo que é cultural e não natural. Ao mesmo tempo, as pessoas em contextos ocidentais costumam ter a ideia romantizada de que, para os povos da floresta amazônica, tudo é “natural”. Curiosamente, as coisas parecem se dar de forma exatamente reversa: as experiências xamânicas de Kopenawa o ensinaram que não há “natureza”, enquanto a linguagem não é entendida como “convencional”. No que diz respeito ao mundo material, falar que não há natureza significa que não existe o que funcione apenas “automaticamente”, de acordo com “leis impessoais”. Tudo o que é importante no funcionamento do mundo é um ser com intencionalidade. Consequentemente, as interações com a floresta, as plantas, os animais, os estados da atmosfera, as estações do ano, as nuvens e os trovões são – se tivermos que usar essa dicotomia inadequada – “sociais”, e não “naturais”, e implicam a construção e manutenção de alianças com os seres espirituais que regulam suas manifestações físicas. O resultado da subjetivação de quase tudo é que isso torna a vida complicada e perigosa. As relações com plantas, animais, rios e montanhas precisam ser pensadas e tratadas com responsabilidade e cuidado. Para os xamãs, isso implica

7. Como não especialista em sociedades amazônicas, baseio-me aqui amplamente no trabalho de Eduardo Viveiros de Castro (2004, 2014) e colegas; inevitavelmente, as descrições empregadas são esquemáticas.

envolvimento político direto com as imagens espirituais (*xapiri*) dos seres da floresta, e a intervenção direta no fluxo da realidade (na atmosfera, por exemplo) não é uma opção, mas um dever.

Os indivíduos existem em redes de relações densamente contextuais, e estas se manifestam no uso da linguagem. Para a maioria das sociedades indígenas em todo o planeta, as palavras não são construções convencionais sem relação existencial com o mundo material. Em geral, as filosofias indígenas da linguagem rejeitam a linguística saussuriana. Se natureza e sociedade não são entidades separadas, as dimensões performativas da linguagem se tornam um aspecto central de como os indivíduos experimentam a comunicação. “Coma nossos frutos de pandanus, fume nosso tabaco e você conhecerá nossa língua”, disseram os Daribi da Papua Nova-Guiné a Roy Wagner (1981: 82). Isto explica a razão pela qual os Yanomami ficam exasperados com a insistência do *napë* em perguntar sobre os seus nomes próprios; Kopenawa resistiu longamente em revelar o significado da palavra Yanomami, dizendo que isso seria equivalente a maltratar a “imagem de Omama” (KOPENAWA E ALBERT, 2015: 78). Um xamã iniciante dedica uma enorme quantidade de esforço no aprendizado de cantar e dançar apropriadamente, imitando os *xapiri* que são encontrados sob o efeito de *yãkoana*, e isso não está relacionado ao “significado” das palavras ou à coreografia da dança como um “código” cultural. Sons e movimentos xamânicos são parte integrante do desdobramento da realidade, e fazê-lo adequadamente permite que a realidade se manifeste adequadamente.

Outro elemento de sua teoria da linguagem refere-se à sua relação com o *self*: enquanto a linguagem *napë* é a maneira mais segura de acessar o eu do indivíduo, que é, por sua vez, o que iconiza a individualidade (indivisibilidade) da pessoa, para os Yanomami o eu e a capacidade de fazer uso da linguagem nascem da profunda interação corporal e espiritual entre a pessoa e as imagens espirituais. A pessoa do xamã é um emaranhado de agências que afetam e são afetadas pelo fluxo da realidade; a realidade é a malha densa e dinâmica das relações entre pessoas, humanas e não humanas. Dessa forma, para poder conversar com os brancos com coragem e bravura, a capacidade de fala de Kopenawa foi produzida por Remori, o *xapiri* de uma abelha, de uma maneira que o zumbido da linguagem dos brancos pudesse ser imitado,

e pelo espírito de Porepatari, um caçador feroz que é tão corajoso quanto as onças-pintadas. “Então as imagens de Remori e Porepatari colocaram sua laringe espiritual na minha garganta para que eu pudesse imitar a conversa dos brancos” (ibid.: 384). Em outra passagem, Kopenawa diz que falar com firmeza requer a incorporação da imagem do falcão de voz estridente chamado Kãomari (ibid.: 379). Talvez o exemplo mais ilustrativo seja a descrição de como os *xapiri* prepararam seu corpo para que ele pudesse efetivamente atuar como xamã:

Depois de me cortarem, os *xapiri* fugiram depressa com as partes do meu corpo que tinham acabado de trincar [...]. Foram as imagens dos sabiás *yōrixiana*, do japins *ayokora* e dos pássaros *sitipari si*, todos donos dos cantos, que arrancaram a minha língua. Pegaram-na para refazê-la, para torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias. [...] Tornaram-na outra, luminosa e brilhante como se emitisse raios. Foi assim que os *xapiri* prepararam minha língua. [...] Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes e responder a suas palavras com cantos diretos e claros. (ibid.: 154-155)

Uma questão importante aqui é: quem é o autor da mensagem de Kopenawa? A princípio, essa suposta ausência do autor (individual) pode soar semelhante à tentativa de Michel Foucault (2017) e outros de desestabilizar a posição do autor do pensamento filosófico. Mas, no caso de Kopenawa, a desestabilização tem origens bem diferentes. Kopenawa nos confronta com uma filosofia produzida pelos espíritos *xapiri*. Essa filosofia xamânica não se encaixa nas noções ocidentais de realidade, personalidade e mente. Seu pensamento é feito por ele mesmo, mas em um contexto xamânico no qual ele é um conjunto de agências, a maioria delas não humanas, e onde a própria singularidade de ser humano não é importante. Esse conceito de autoria é uma impossibilidade para o pensamento filosófico ocidental, e essa é uma das razões que fazem do trabalho de Kopenawa algo de crucial importância. Por meio de uma filosofia produzida pelos espíritos da floresta, por assim dizer, ele nos leva a uma análise reveladora de nós mesmos e de como nossas ideias sobre o conhecimento, a vida e a natureza fazem parte da atual emergência ambiental.

Seus pensamentos inevitavelmente levantam a questão do materialismo e do secularismo como dimensões normativas do conhecimento ocidental. A importância do trabalho de Kopenawa no contexto do Antropoceno torna a necessidade de reavaliar a dimensão normativa do materialismo na filosofia e na antropologia (ver BUBANDT, 2018) mais visível e urgente.



The Falling Sky/O Fim do Mundo, da série Yanomami Dreams, 2002. Foto de Claudia Andujar. Cortesia Galeria Vermelho.

Habitando abismos ontológicos

Antes de abordarmos a questão do conhecimento ambiental, e com tudo isso em mente, não é uma surpresa que a interlocução entre Kopenawa e os *napë* sobre o assunto que o levou a escrever seu livro – o fato de que não podemos entender a natureza do que chamamos natureza – seja bastante difícil. Mal-entendidos são abundantes. E, no entanto, eles podem ser transformados em mal-entendidos produtivos (ALBERT, 1995; SANTOS, 2013). Vários autores enfrentaram esse desafio no passado, e o modo preferido encontrado para a construção de tais mal-entendidos produtivos é a arte. Kopenawa tem explorado intensamente essa perspectiva por meio do processo

de coexistência e coprodução de materiais visuais e narrativos: convidando intelectuais e artistas visuais a visitar sua aldeia amazônica e, em seguida, reagir em conjunto à experiência. Várias obras de arte resultaram de tais esforços: Kopenawa participou da criação, com pesquisadores e artistas brasileiros e alemães, da ópera *Amazonas-Music Theatre in Three Parts*, apresentada em 2010 em Munique, São Paulo e outras cidades (SANTOS, 2013); ele também produziu, com colaboradores Yanomami e *napë*, pelo menos três filmes: *Xapiri* (2012, com Bruce Albert, Leandro Lima, Gisela Motta, Stella Senra e Laymert Garcia dos Santos), *Urihi haromatima pë: curadores da floresta* (2014, com Morzaniel Iramari Yanomami) e *A Última Floresta* (2020, com Luis Bolognesi), que ganhou mais de dez prêmios internacionais no período de um ano, desde o seu lançamento. Há várias outras iniciativas artísticas desenvolvidas com o envolvimento direto de Kopenawa (ver ALBERT, 2014).

Nas palavras de André Brasil (2016), o reconhecimento do abismo ontológico existente entre pesquisadores ocidentais e xamãs Yanomami não impede a construção criativa de estratégias para habitar esse abismo; a tarefa é, então, a criação de estratégias para “avizinhamento” dos mundos. As artes visuais, justamente pela forma como subvertem as convencionalidades dos meios verbais e escritos, têm sido estratégias comuns para a habitação do abismo.

Além disso, o próprio livro pode ser entendido como um esforço de Kopenawa para habitar o abismo, estrategicamente. Devido ao fato de os Yanomami atribuírem tanta importância à qualidade performativa da linguagem – e à ausência do gênero de “descrição naturalista” (nos modelos ocidentais) na retórica Yanomami –, Viveiros de Castro (2015) sugeriu que, em vez de ser uma descrição do mundo Yanomami, o livro é ao mesmo tempo um trabalho de diplomacia ontológica e uma tentativa de realizar uma forma de cura xamânica do mundo dos *napë*.

Que tipo de ciência salvará a floresta?

Agora podemos finalmente retornar ao quebra-cabeça que abriu este capítulo: minha perplexidade sobre a atitude crítica de Kopenawa em

relação à ciência ambiental. A resolução do paradoxo reside na forma como a compreensão de suas visões sobre a realidade me fez ver a questão da proteção ambiental de maneira radicalmente diferente.

Um primeiro elemento importante para a compreensão da perspectiva de Kopenawa é que, embora ele tenha mencionado mais de uma vez em suas apresentações públicas a incapacidade dos pesquisadores acadêmicos (antropólogos incluídos) em compreender a realidade, ele não é ostensivamente crítico da ciência em particular. Ao contrário, a ciência e a academia simplesmente reproduzem os padrões sociais gerais do mundo dos *napë* (KOPENAWA E ALBERT, 2015: 457).

Conforme mencionado, para Kopenawa as duas principais qualidades dos *napë* que os tornam destruidores do mundo são sua incapacidade de ver a dimensão espiritual da realidade e sua fixação com o acúmulo material. O cerne da questão aqui reside, no meu entender, em como o conhecimento se relaciona ao cuidado e como esse assunto está ligado às ontologias dos Yanomami e dos *napë*.

No mundo de Kopenawa, como descrito anteriormente, os indivíduos existem em redes de relações densamente contextuais e onde muitas das pessoas com as quais os Yanomami coexistem e, portanto, precisam se envolver em relações políticas são não humanas. Como desenvolvo em outro texto (TADDEI, 2020), há dois aspectos relevantes nas formas como os povos amazônicos se relacionam com outros seres que não os humanos, no que diz respeito ao que os *napë* chamam de ecologia.

Em primeiro lugar, em um contexto em que tudo o que importa tem intencionalidade humana, todas as relações de consumo (como a caça), se não feitas de forma adequada, implicam o risco de uma infração moral. Fazer de forma adequada significa não produzir mais do que o necessário para a sobrevivência, o que está alinhado com o princípio de não produzir acúmulo de riqueza. Em combinação com uma forma política de organização que impede o crescimento demográfico ilimitado das aldeias indígenas (ver CLASTRES, 1977), um resultado prático direto disso é o que geralmente chamamos de “proteção da biodiversidade”.

Em segundo lugar, por definição, o xamã não pode saber tudo o que existe. Isso está relacionado ao que ficou conhecido como *perspectivismo Ameríndio*⁸, a tendência geral de entender a percepção como produzida pelo corpo. Diferentes tipos de seres têm diferentes perspectivas de realidade, uma não sendo ontológica ou epistemologicamente superior à outra. Um exemplo frequentemente mencionado afirma que “o que os jaguares veem como ‘cerveja de mandioca’... os humanos veem como ‘sangue’. [...] [trata-se] não uma pluralidade de visões de um único mundo, mas uma visão única de mundos diferentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004: 6).

Um resultado disso é que Kopenawa não está dizendo que seu conhecimento *supera* o dos cientistas no que diz respeito à floresta. Ele não está jogando o jogo epistemológico da ciência (o de saber “mais” ou a “verdade”). Na perspectiva de Kopenawa, isso é uma variação do fetichismo da mercadoria: o fetichismo do conhecimento - e, de fato, o conhecimento é uma mercadoria no mundo dos *napë*. O argumento de Kopenawa é que a verdadeira forma de conhecimento não é a que fala sobre as coisas, mas sobre as relações; e a métrica para avaliar se um bom conhecimento está sendo produzido não está relacionada ao “saber mais”, mas à promoção de *në rope*, do valor do crescimento ou da vida. O ponto é ajustar as relações de uma pessoa com outros seres, a fim de promover a realização da dinâmica da vida. Em resultado, na narrativa de Kopenawa, conhecer é cuidar, de *maneira eficaz*⁹.

Mas o ato de conhecer, como forma de cuidado, não se alinha com o pensamento ecológico? – o leitor pode perguntar. Na experiência pessoal de Kopenawa, como a da maioria dos líderes indígenas no Brasil e em outros países amazônicos, no mundo *napë*, conhecer a floresta não é suficiente para protegê-la. Como mencionado na abertura deste texto, a imensa quantidade de pesquisa científica atualmente em curso ocorre em paralelo com um dos piores momentos de devastação da história da floresta. Onde está a diferença, então? A combinação dos elementos mencionados acima – seres interligados como agentes intencionais em igual posição cosmológica, por

8. Sobre o perspectivismo entre os Yanomami, ver Limulja (2022: 68, 79).

9. Ver Puig de la Bellacasa (2017) para uma crítica às formas modernas de compreensão do conceito de cuidado.

meio de conhecimentos limitados devido a perspectivas incomensuráveis, e de formas perigosas, como predadores e presas – transforma o cuidado em um aspecto central do mundo Yanomami. Um elemento vital disso é que o cuidado existe como um *efeito performativo* de como o conhecimento está vinculado às relações. O cuidado é um *precipitado* dessa arquitetura ontológica, não um esforço consciente.

Precisamente neste ponto, percebi como eram míopes minhas tentativas anteriores de compreender a ineficácia política das ciências ambientais. Entre os *napë*, o conhecimento em ciências ambientais é construído por meio da descontextualização sistemática de conceitos. Eles são frequentemente organizados de maneira linear, com fenômenos simplificados para atender à necessidade de encontrar causas e efeitos em relação unívoca, em geral devido a limitações metodológicas ou computacionais. Acredita-se que o poder dos conceitos reside em seu valor denotacional e não nas transformações que realizam por meio de seus *efeitos perlocucionários* (AUSTIN, 1962). O cuidado é pensado como o resultado incerto de um processo longo e complexo no qual essas explicações monocausais são remodeladas na forma de proposições de políticas públicas. Mesmo que consigam sobreviver ao debate político, sua implementação efetiva depende de mecanismos de fiscalização que muitas vezes são menos poderosos e ágeis do que as indústrias que promovem o desmatamento. Essa configuração das coisas produz a possibilidade da coexistência do imenso esforço científico e do imenso desmatamento.

Diante de tudo isso, é inevitável que, para alguém na posição de Kopenawa, as ciências ambientais soem como nada mais do que retórica presunçosa *napë*¹⁰.

10. Declarações sobre a importância do conhecimento indígena em sua relação com a questão ambiental são parte dos discursos dos agentes envolvidos na construção dos mecanismos de governança ambiental planetária, em curso. É o caso de relatórios recentes do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, 2022) e da Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES, 2019). No entanto, os relatórios produzidos pelo IPCC no passado sistematicamente apresentaram os povos indígenas como vítimas das mudanças climáticas, destituídos de agência e detentores do direito de manutenção de sua cultura, o que depende da proteção dos ecossistemas em que existem. (Os povos indígenas figuram desta mesma maneira na agenda 2030 da ONU, que estabelece os dezessete objetivos do desenvolvimento sustentável). Foi apenas no sexto relatório, em 2022, no texto do grupo de trabalho sobre impactos, adaptação e vulnerabilidade, que os povos indígenas passam a ser descritos como detentores de conhecimento único e

A mensagem em tudo isso é profunda e envolve muito mais do que as ciências ambientais. Para a maioria dos cientistas sociais que trabalham com questões relacionadas ao clima, uma dimensão do problema sempre presente é a desconexão entre conhecimento científico e ação política. A maioria tem certeza de que o problema está do lado da política. É aqui que minha interpretação da mensagem de Kopenawa é mais contundente: transformar a política não resolverá o problema. Em vez disso, a academia ocidental precisa mudar a arquitetura pragmática que conecta conhecimento e cuidado se quiser ser parte da solução para a crise ambiental. Para isso, terá que alçar suas pressuposições ontológicas e tudo o que elas produzem no mundo à categoria de variáveis de análise.

Avizinhamento de mundos com estudos multiespécies

É claro que existem muitas nuances em como conhecimento e poder estão conectados no mundo *napẽ* que Kopenawa parece não entender bem. Mas aqui, novamente, se o livro é um trabalho xamanístico realizado por meio não convencional, o objetivo não é descrever nosso mundo com mais

necessário para a adaptação às mudanças climáticas. No caso do IPBES, iniciativa mais recente e com participação mais ativa de cientistas sociais, o relatório de avaliação global publicado em 2019 é enfático na mensagem de que não há qualquer possibilidade de enfrentamento da perda de biodiversidade sem o protagonismo fundamental dos povos indígenas e de sua ação sobre os seus territórios. No entanto, assim como no caso do IPCC, o IPBES trata o conhecimento indígena como irremediavelmente local – muito importante na forma como produz indicadores de como se transformam os ecossistemas e a biodiversidade, mas limitado a essa escala. Diz o relatório: “os sistemas de conhecimento local e indígena têm base local, mas produzem impactos regionais e, portanto, são globalmente relevantes” (IPBES, 2019, p. 32). As dimensões do pensamento indígena que fazem referência a questões mais gerais e sistêmicas são ignoradas. Se tomarmos em conta o fato de que tanto o IPCC como o IPBES, por sua conexão ao sistema das Nações Unidas, estão imersos em estruturas diplomáticas, não surpreende que os relatórios produzam o apagamento das dimensões do discurso indígena que tendem a ser duras críticas aos modos de existência das sociedades modernas – e é justamente isso o que as mensagens de pensadores como Davi Kopenawa, Ailton Krenak ou Jerá Guarani trazem de forma sistemática. Adicionalmente, a crítica indígena é recorrentemente percebida como excessivamente metafísica ou religiosa. Estas coisas combinadas, a fala dos pensadores indígenas é sentida como cognitivamente desconfortável e descartada. São mantidas as descrições feitas por grupos indígenas de alterações ecossistêmicas que conversam com os modelos da ecologia, da biologia e da meteorologia sem maiores ruídos. Estabelecem-se, assim, os termos, ainda que jamais enunciados, das condições impostas aos povos indígenas se estes quiserem participar dos debates internacionais.

precisão do que possamos fazê-lo, mas nos afetar de maneira a extirpar o fetichismo da mercadorias de nossos seres, desarticular a arrogância que herdamos de como o Iluminismo conectou conhecimento e colonialidade e ampliar nossa percepção sobre quais são os agentes do mundo com quem precisamos negociar à medida que a realidade se desenrola. Mesmo que isso seja demais para uma única obra, a maioria dos comentaristas concorda que o livro de Kopenawa e Albert é nada menos que monumental.

Ao mesmo tempo, o estilo de pensamento de Kopenawa não é familiar para o público ocidental. Não é incomum que o leitor, mesmo ao identificar a forte mensagem associada ao meio ambiente no livro, assuma que os modos de existência dos povos indígenas amazônicos são intrinsecamente incompatíveis com a vida tal como ela existe no mundo dos Estados-nação, do consumismo individualista e do capitalismo extrativista. Em última análise, o fato de suas ideias não serem claras a ponto de se tornarem imediata e efetivamente relevantes para o debate ambiental é visto por muitos como uma grande limitação na eficácia da mensagem.

Ocorre, no entanto, que desenvolvimentos recentes nas áreas de filosofia ecofeminista (HARAWAY, 2016; STENGERS, 2012), em diálogo com antropologias multiespécies (DE LA CADEÑA e BLASER 2018; TSING, 2015), trazem ao debate acadêmico conceitos surpreendentemente compatíveis – ou aliançáveis – com os do pensamento de Kopenawa. Nos trabalhos de tais autores, os organismos são descritos como *emaranhados de agências* em redes simbióticas, onde as relações são mais importantes para a compreensão do desenrolar da vida do que indivíduos de forma independente. Tais trabalhos fazem referência à associação de micorrizas com as raízes das árvores e com práticas de populações humanas, e que possibilita a vida das florestas (TSING, 2015), ou às bactérias que tornam possível o funcionamento do organismo humano, do sistema imunológico ao sistema nervoso e cognição (REES *et al.*, 2018). A *falta de percepção* das tecnociências sobre a miríade de relações simbióticas que permitem que os ecossistemas prosperem explica por que a escala de operação dos sistemas capitalistas (como no manejo florestal ou na monocultura do agronegócio) produz devastação (HARAWAY, 2016). No contexto em que “natureza” deixa de ser um bom conceito para abordar a ecologia, alguns autores mencionaram a necessidade de alianças

não seculares entre seres humanos e mundos *mais-que-humanos*, de espíritos, espectros etc. (BUBANDT, 2018). Tudo isso cria um contexto que facilita tremendamente o *avizinhamento dos mundos* necessário para que as ideias de Kopenawa ganhem um público maior.

Kopenawa, o meio pelo qual os espíritos da floresta filosofam, é uma figura central em um movimento em que as humanidades e as ciências sociais tentam extirpar o antropocentrismo de suas entranhas. À medida que o revolver dos territórios acadêmicos promovido pelo Antropoceno dissolve a relevância dos contornos disciplinares tradicionais, as reverberações do pensamento de Kopenawa poderão, talvez, impactar todo o edifício da ciência. Esperemos então que, o mais breve possível, os sons e movimentos de ciências ambientais transformadas sejam vistos, assim como os do xamã, como partes integrantes do desdobramento da realidade, e que o desempenho adequado dessas ciências permita que a realidade se manifeste de maneira apropriada.

Referências

- ALBERT, B. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. *Série Antropologia*, vol. 174, p. 1-33, 1995.
- ALBERT, B. “Yanomami: back to the image(s)”. In: *Trente ans pour l’art contemporain*, vol. 2, p. 237-48. Paris: Fondation Cartier pour l’Art contemporain, 2014.
- AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- BATISTELLA, M.; ARTAXO, P.; NOBRE, C.; BUSTAMANTE, M.; LUIZÃO, F. “Results From LBA and a Vision for Future Amazonian Research”. In: KELLER, M.; BUSTAMANTE, M.; GASH, J.; DIAS, P.S., eds., *Amazonia and global change*. Geophysical Monograph 186, 555-63. Washington, DC: American Geophysical Union, 2009, p. 555-563.
- BRASIL, A. “Ver por meio do invisível: O cinema como tradução xamânica”. *Novos Estudos*, vol. 35, n. 3, p. 125-46, 2016.

BROAD, K.; PFAFF, A.; TADDEI, R.; ARUMUGAM, S.; LALL, U.; SOUZA FILHO, F. A. "Climate, Streamflow Prediction, and Water Management in Northeast Brazil: Societal Trends and Forecast Value". *Climatic Change*, vol. 84, n. 2, p. 217-239, 2007.

BUBANDT, N. "A Non-secular Anthropocene: Spirits, Specters and Other Nonhumans in a Time of Environmental Change". In: BUBANDT, N. ed., *More-than-Human – AURA Working Papers*, vol. 3, p. 2-18, 2018.

CLASTRES, P. *Society against the State*. Oxford: Blackwell, 1977.

DE LA CADEÑA, M.; BLASER, M., eds. *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

ESCOBAR, H. "Brazilian President Attacks Deforestation Data." *Science*, vol. 365, n. 6452, p. 419, 2019a.

ESCOBAR, H. "Amazon Fires Clearly Linked to Deforestation, Scientists Say." *Science*, vol. 365, n. 6456, p.853, 2019b.

ESCOBAR, H.; VOGEL, G. "'It Was a Foretold Tragedy' – Fire Destroys Brazil's National Museum and its Prized Science Collections." *Science*, vol. 361, n. 6406, p. 960, 2018.

EVERETT, D. L. "Those fierce white people." *New Scientist*, vol. 220, n. 2943, p. 50-51, 2013.

FEYERABEND, P. *Against method*. London: Verso, 1993.

FOUCAULT, M. What is an author? In: GOLDBLATT, D.; BROWN, L.B.; PATRIDGE, S. (ed.), *Aesthetics: A Reader in Philosophy of the Arts*. Nova York: Routledge, 2017, p. 284-288.

GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.

HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HOFWEBER, T. "Logic and Ontology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), E. N. Zalta, ed., disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/logic-ontology/>; acesso em 13.jan.2020.

IPBES. *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn: IPBES Secretariat, 2019.

- IPCC. *Climate Change 2022 – Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Summary for Policymakers. Geneva: IPCC, 2022.
- KELLER, M.; BUSTAMANTE, M.; GASH, J.; DIAS, P.S., eds. *Amazonia and global change*. Geophysical Monograph 186. Washington, DC: American Geophysical Union, 2009.
- KELLY, J. A. “La Chute du Ciel.” *Anthropology and Humanism*, vol. 39, p. 108-120, 2014.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *La Chute du Ciel: Paroles d’un Chaman Yanomami*. Paris: Terre Humain, Plon, 2010.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *The Falling Sky: words of a yanomami shaman*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KUHN, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- LATOUR, B. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- LATOUR, B. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- LATOUR, B. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge, UK: Polity Press, 2017.
- LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979.
- LAW, J.; HASSARD, J. *Actor-network theory and after*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- LIMULJA, H. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami*. São Paulo: Ubu, 2022.
- MORAÑA, M.; DUSSEL, E.; JAUREGUI, C.A. eds. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, N. C.: Duke University Press, 2008.
- MORTON, T. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press, 2018.

NOBRE, C. A.; WICKLAND, D.; KABAT, P.L. “The Large Scale Biosphere-Atmosphere Experiment in Amazonia (LBA)”, *The International Geosphere –Biosphere Programme (IGBP) Newsletter*, vol. 95, March 2001, p. 2-4, 2001.

NOBRE, A.D. *The Future Climate of Amazonia*. São José dos Campos: CCST-INPE/INPA/ARA, 2014.

ORLOVE, B.; TADDEI, R.; PODESTA, G.; BROAD, K. “Environmental Citizenship in Latin America: Climate, Intermediate Organizations and Political Subjects.” *Latin American Research Review*, vol. 46.S, p. 115-140, 2011.

PETERSON, N.; BROAD, K.; ORLOVE, B.; RONCOLI, C.; TADDEI, R.; VELEZ, M. A. “Participatory Processes and Climate Forecast Use: Sociocultural Context, Discussion, and Consensus.” *Climate and Development*, vol. 2, p. 14-29, 2010.

PUIG DE LA BELLACASA, M. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

REES, T.; BOSCH, T.; DOUGLAS, A.E. “How the microbiome challenges our concept of self”, *PLoS Biol*, vol. 16, n. 2, p. e2005358, 2018.

SANTOS, L. G. *Transcultural Amazonas: shamanism and technoscience in the opera*. Helsinki, São Paulo: N-1 Publications, 2013.

SHOME, D.; MARX, S. *The Psychology of Climate Change Communication – a guide for scientists, journalists, educators, political aides, and the interested public*. New York: Center for Research on Environmental Decisions, 2009.

SPONSEL, L. E. “The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman – Davi Kopenawa and Bruce Albert”, *Tipiti*, vol. 12, n. 2, p. 172-178, 2014.

STENGERS, I. “Reclaiming animism”, *E-flux Journal*, vol. 36, July, 2012.

STEUP, M. “Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/>; acesso em 13.jan.2020.

TADDEI, R. “A Comunicação Social de Informações Sobre Tempo e Clima: o Ponto de Vista do Usuário”. *Boletim da Sociedade Brasileira de Meteorologia (BSBMET)*, Ago.-Dez. 2008, p. 76-86.

TADDEI, R. “Social Participation and the Politics of Climate in Northeast Brazil”. In: LATTA, A.; WITTMAN, H., eds., *Environment and Citizenship*

in *Latin America: Natures, Subjects and Struggles*. New York: Berghahn Books, 2012, p. 77-93.

TADDEI, R. "Anthropologies of the Future: on the social performativity of (climate) forecasts". In: KOPNINA, H.; SHOREMAN-OUIMET, E., eds., *Environmental Anthropology: Future Directions*. London: Routledge, 2013, p. 246-265.

TADDEI, R. *Meteorologistas e Profetas da Chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome, 2017.

TADDEI, R. "Anthropology and the Pragmatics of Climate Knowledge in Brazil." *American Anthropologist*, vol. 122, n. 4, p. 944-947, 2020.

TADDEI, R. "Kopenawa and the environmental sciences in the Amazon". In: BUBANDT, N.; WENTZER, T.S., eds., *Philosophy on Fieldwork: case studies in anthropological analysis*. New York: Routledge, 2023, p. 353-372.

TSING, A. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2015.

VALENTIN, M.A. *Extramundandidade e Sobrenatureza*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti*, vol. 2, n. 1, p. 1-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "O recado da mata". In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B., *A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 11-41.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene." *Current Anthropology*, vol 60.S20, p. S296-S308, 2019.

WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WALLACE, S. "Murder in the Amazon heightens fears for isolated tribes". National Geographic 27.set.2019. Disponível em <https://www.nationalgeographic.com/culture/article/murder-amazon-heightens-fears-isolated-tribes>; acesso em 13.jan. 2020.

A herança do dualismo modernista natureza/sociedade

Stelio Marras

Correspondências entre mundo e pensamento

Vem se tornando cada vez mais incontornável encarar a verdadeira bagunça teórica e conceitual, tão ontológica quanto epistemológica e metodológica, causada por esses vários acontecimentos conexos entre si: o estabelecimento do Antropoceno, a politização da natureza transfigurada em Gaia, a animada, perigosa e imprevisível sensibilidade do sistema terrestre, a emergência do caráter simbiótico do planeta, enfim, as catástrofes ambientais e ecológicas levando mesmo a reposicionar considerações e crítica sobre as desigualdades sociais mundo afora. É como se esse tempo quente que vivemos esquentasse a usina do pensamento contemporâneo. Ou como se as queimadas não tradicionais de biomas reguladores do clima atuassem na desregulação do clima da história – para me referir ao título do já celebre artigo do historiador Dipesh Chakrabarty (2009) sobre o Antropoceno. Sim, são acontecimentos que desestabilizam o ordenamento, tipicamente *moderno* (no sentido de Latour, 1997 [1991]), assentado na diferença entre o que é natural e o que é social¹. Desde então, porém, afirmaremos peremptoriamente

1. Tratarei como sinônimos no presente artigo os dualismos natureza/sociedade e natureza/cultura. Para o argumento que aqui desenvolvo, não tomo como significativas as diferenças entre sociedade e natureza, a despeito das tradições a que se filiam um e outro termo.

o colapso dessa diferença entre os modernos²? Pergunto se de fato podemos, de uma vez por todas e para qualquer coisa, nos valer da opção de abolir essa distinção, independentemente das situações e dos problemas que enfrentar? Os modernos param de pé sem essa distinção? Devo argumentar que não.

É mesmo curiosa, para dizer pouco, essa desestabilizadora experiência de que mais e mais vamos nos dando conta e que já estamos vivendo na pele: a alta sensibilidade entre clima e história, como entre ambiente e pensamento, esses termos se entre-respondendo, inclusive furiosamente. É algo que nos leva a pensar que a estabilidade dessas relações tendia a tornar invisíveis nossas dependências, tão vitais quanto mortais, em relação a não humanos (como em relação a florestas, gases atmosféricos, vírus patogênicos e toda sorte de tramas ecológicas). Mas os “panes” (LATOUR, 2016) têm o condão de tornar visíveis essas relações. Creio defensável tomar o Antropoceno como um nome que aponta para os panes das condições de habitabilidade humana na terra (assim como, no mesmo passo, os de tantas outras espécies, muitas já sob crescente perigo de extinção em massa). Nada diferente quanto à “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015) no seio dos assuntos que julgávamos eminentemente humanos. Eis, doravante, o chamado para imaginar e praticar outro cosmos, isto é, outro ordenamento político, um que recuse saber apenas originar-se no humano e nele terminar.

Gaia, como vamos apreendendo a nomear uma tal figuração de natureza emaranhada de humanidade (e tão perigosamente, inclusive), irrompe como intrusa (ou assim, pelo menos, para os modernos que se aceitem hesitantes quanto ao próprio destino) não apenas porque revela a íntima e vital composição com os demais viventes e com os entes inorgânicos, mas também porque de(s)compõe o “humano”, aqui tomado como categoria nativa dos modernos. E o ameaça. Para os modernos que não hesitam sobre si mesmos ou sobre as consequências de suas ações, o mundo é amigo, e assim tomado como “ambiente”, mas no sentido de cenário disposto para o protagonismo desse humano moderno, apenas mera fonte desimpedida

2. Prendo-me à noção latouriana de moderno. Ver Latour (1997 [1991]) e Latour (2012). Fundamentalmente, entendo que o sumo dessa noção prende-se aos arranjos do dualismo matricial baseado na distinção entre natureza e sociedade, que fornece aos modernos, nas suas concepções e práticas, a liberdade (contudo cada vez mais constrangida a hesitar e desacelerar) em criar e mobilizar o real.

à exploração de matérias primas e recursos. Quando ameaçador, contudo, o mundo gaia-figurado emerge minando os mais acalentados sonhos de liberdade e emancipação, progresso e desenvolvimento. Pensar este mundo do pane exige pensar o próprio pensamento, também em pane, e tanto mais se ele insiste, à revelia dos referidos acontecimentos, nos sonhos modernistas, assim sem mais. É exigência inescapável quando agora, e crescentemente, será preciso “sonhar outros sonhos” (STENGERS, 2013, p. 125). Terra, território e pensamento se afrontam – e geram-se reciprocamente a cada vez. Ou, como em Deleuze e Guattari (1992, p. 113): “Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra”.

Esses panes ambientais (que redundam sempre, e de modo desigual, em socioambientais), eles nos ajudam a dar conta de que a história depende do clima, que por sua vez depende da história, num permanente ciclo de retroalimentação. Ou ainda, para continuar na metáfora, é como se o aquecimento atmosférico crescente fizesse ferver o debate intelectual, de cientistas ou não, cada vez mais incontornável. Daí que, de um modo mais livre, menos técnico e mais sociológico e político, sugiro que a própria definição de Antropoceno prenda-se ao chamado por traçar essas ressonâncias entre séries distintas (humanos e não humanos, cultura e natureza, economia e ecologia, capitalismo e Gaia); traçar correspondências – senão melhor, *co-respondências* (MARRAS, 2018) – entre os acontecimentos do planeta sensível e respondente e os acontecimentos contemporâneos no pensamento. É que quando a natureza não se mostra mais a mesma, também a sociedade se transforma. A desestabilização de uma implica a de outra, já que são conceitos (categorias ou noções) interdependentes. Eis porque, como escreve Latour (2020, p. 194) numa de suas conferências sobre o que ele chama de “o Novo Regime Climático,” o Antropoceno apareça como “a ocasião ideal para desagregar as figuras do Homem e da Natureza”. Ora, vai ficando cada vez mais patente que, assim como história e clima, também humano e natureza se entredefinem, se modulam e se sensibilizam reciprocamente, tal como nós temos hoje a chance de reconhecer diante dos efeitos da degradação de ecossistemas mundo afora. Pensar na confusão. Isto é, a partir dela. Para tal, é preciso contar com o máximo de clareza, com o melhor que se puder triar de nossas heranças, da inteligência e inteligibilidade dos modernos.

Triagem de heranças

Sim, pensar nossas heranças epistemológicas à altura do mundo sublunar confuso, dessa época marcada pela “descomunal perturbação humana” (TSING, 2019, p. 246), que bem pode figurar como definição do Antropoceno. A mim mesmo pergunto: que antropologia desenvolver e ensinar se me situo na confusão do pensamento invadido por tal descoordenação? O que um professor de antropologia, cujo trabalho é orientar pesquisas, formar alunos em sala de aula, manufaturar textos, o que um tal profissional faz com sua herança epistemológica e metodológica, essa que de partida admite trabalhar com uma autonomia já dada da cultura ou da sociedade dos humanos, como fosse essa uma esfera tão própria que só soubesse referir-se a si mesma, só soubesse responder a si mesma? Que faz ele com suas unidades de análise herdadas? Preciso falar a partir do poluído, nele me situar, sim, mas fazê-lo sabendo triar nossas heranças intelectuais. Se heranças nos constituem, elas contudo não determinam nossos destinos. Mas quero aqui defender que também não é crível simplesmente negá-las em bloco. Saber a cada vez triar e manejá-las – eis do que se trata.

Repensar a unidade de análise dos cientistas humanos implica perguntar-se sobre o que fazer com nossas formas de pensamento historicamente talhadas e legadas. Ao encarar Gaia e o Antropoceno (só para dizer esses dois nomes), com que razão e legitimidade ainda posso herdar, assim sem mais, questões sobre organização social e parentesco, cosmologia e metafísica, o espírito humano? Só sei dizer a mim mesmo que seria um despudor, um descaramento, algo mesmo indecoroso continuar desconhecendo que a nossa cultura padece, para falar com Bispo dos Santos (2020, s/p), da “doença” da “cosmofobia”. Ou, como em Michel Serres (1990, p. 14): “a nossa cultura tem horror ao mundo”. Já parece então óbvio demais – embora não para os negacionistas, não para os quietistas, não para os “sonâmbulos” (STENGERS, 2013), não para os “escapistas” (LATOURET, 2017) – que o Antropoceno exija dos tipicamente modernos outra equação entre mundo e cultura. Pois não menos entre desenvolvimento e ambiente – esta como a mais sensível questão, tão inescapável quanto atravessada de impasses, nas periódicas conferências das partes na Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do

Clima. Já no quadro do pensamento acadêmico em humanidades, noto que as reflexões que povoam o tema (de alunos e jovens pesquisadores a grandes autores e seus comentaristas) parecem invariavelmente descansar (a título seja de diagnóstico, seja de prognóstico) no continuísmo entre mundo e cultura, entre ação de não humanos e ação de humanos, entre natureza e sociedade. Noto, assim, essa inteligência em curso defender, tal um coro uníssono, o colapso do dualismo natureza/sociedade como resposta terminativa à confusão entre esses termos – confusão que o Antropoceno, por definição, torna visível, por exemplo, nas estratigrafias arqueológicas. Sim, mas pergunto hoje: advogar pelo fim desse dualismo entre nós modernos – como tanto leio e escuto por toda parte, e como tantas vezes eu mesmo o fiz – será a melhor conclusão, o melhor desfecho, o melhor encaminhamento que podemos dar à questão? Será a esse colapso simplesmente que o Antropoceno nos encaminha a pensar?

Eu venho entendendo que uma tal pergunta não gera uma resposta assim tão evidente como parece. Já não me convenço de que as consequências devastadoras, como as anunciadas silenciosamente nas escavações geológicas, estas que indicam o Antropoceno³, devam apenas nos levar a decretar sumariamente o fim desse dualismo matricial do pensamento e das ações dos modernos. É como se toda concepção e prática daí derivada já estivesse, *ab ovo*, intrinsecamente condenada. Mas insisto: será solução verdadeiramente realista, para os cientificamente-orientados, abstrair de uma vez por todas a distinção entre natural e social, independentemente de cada situação prática, cada problema concreto, cada agenciamento em que essa distinção se inscreve? Será solução simplesmente torná-la puro e irrestrito objeto de detração e expurgo de todas as nossas concepções e práticas? Ou perguntar: o dualismo natureza/sociedade trabalha sempre para o pior? Sempre a serviço, por exemplo, da degradação social e ambiental em favor dos poderes e potentados estabelecidos? Sempre favorável ao negacionismo climático, ao ataque às ciências, ao desencantamento do mundo, sempre a postos para legitimar exploração e expropriação de humanos e não humanos? A contrapelo, quero defender que bastar-se em eleger esse dualismo como vilão

3. Isto é, o capitaloceno, o plantationceno etc. (HARAWAY, 2016).

não só não é uma opção, mas ainda um modo de, como se diz, livrar-se do bebê junto com a água suja do banho. Uma antropologia dos modernos, digna do nome, merece bem mais do que a culpabilização, o denunciamento, o remorso, a vergonha, o enxovalhamento generalizado de qualquer fundamento que reconhecíamos basilar à civilização. Se é preciso lançar-se à enorme e sempre inacabada tarefa de “civilizar as práticas modernas” (STENGERS, 2013, p. 114), “civilizar a modernidade” (STENGERS, 2017), civilizar a civilização, esta categoria em disputa, tal não se fará simplesmente negando, como um todo, a civilização e a modernidade. A crítica merece triagens dignas dos constrangimentos que enfrenta. Saber herdar nosso legado, sugiro, parece ser o nó do problema.

O Antropoceno e a Covid-19

Pensemos, como exemplo, em dois grandes temas contemporâneos: o Antropoceno e a pandemia da Covid-19. Os modernos seremos capazes de encarar *Gaia* (LATOUR, 2020) dando as costas a fundamentos do nosso próprio etos, tal a distinção natureza/cultura ou natureza/sociedade ou mesmo não humanos e humanos? A pergunta justifica-se porque, como adiantei, o embaraço do Antropoceno tem predominantemente levado a crítica, inclusive entre grandes autores, a indicar como suposta saída (que acredito fraca, insuficiente, generalizante ou pelo menos imprecisa – e danosamente imprecisa em vários casos) a mera fustigação, o banimento, o ostracismo ou, quando menos, o simples abandono do par fundamental natureza/sociedade. Argumenta-se pela continuidade entre esses termos, como entre organismos e ambiente, humano e mundo, história social e história natural, o biótico e o abiótico etc. Parte proeminente da inteligência contemporânea tem assim abordado os acontecimentos do Antropoceno e da Covid-19. Desde então, aí onde o continuísmo (que esfumaça a diferença entre natureza e sociedade) pretende-se como o diapasão da crítica, aí mesmo o dualismo matricial modernista surge como o principal alvo de combate, espécie de mal a ser exorcizado, algo como um pecado original ontológico e epistemológico que deve ser removido, como por um decreto, de nosso repertório crítico, de nosso rol de recursos intelectuais, de nossas práticas. Objeto de execução sumária.

Tal indicação geral aponta para o abandono do dualismo moderno (além de outros tantos dualismos, binarismos, dicotomias ou pares de oposição), já que a origem dos referidos acontecimentos denota claramente a confusão entre o natural e o social. Defendo, em contrapartida, que não se alcança clareza sobre tais confusões (exemplo: mudanças climáticas de origem antrópica) valendo-se de confusões categoriais, conceituais, teóricas. Ao contrário, repito que reconhecer confusões exige clareza do pensamento. Pensar exige mesmo contar com o serviço dos termos descontínuos (como, no nosso caso, a oposição entre natural e social, ou ainda não humanos e humanos, não antrópico e antrópico etc.). Ora, para não se confundir com as confusões é preciso o desenvolvimento da arte de saber triar as heranças dos modernos – suas ontologias e, sobretudo, suas metodologias de obtenção de ontologias, isto é, suas ontogêneses cientificamente orientadas. Trata-se de saber, agora, em como não herdar ontologias dadas, transcendentais sem mais, mas, sim, reconhecer que ontologias são resultados (como afirmar os contornos do estado climático e ecológico do planeta ou da doença pandêmica). Para tal, não me parece uma opção abrir mão da distinção metodológica entre os termos natural e social, não humano e humano. Essa distinção metodológica nos permite claramente apontar a confusão ontológica entre tais termos. Não poderíamos sequer caracterizar o Antropoceno ou a pandemia da Covid-19 sem disso nos valermos. Não poderíamos combater negacionismos climáticos e sanitários, bem como conciliábulos contra vacinação e a favor de drogas ineficazes, sem contarmos com as devidas separações, cientificamente produzidas, entre agentes em causa (moléculas medicamentosas, vírus, anticorpos, componentes químicos atmosféricos etc.).

Como negar que o Antropoceno apareça como o nome da continuidade entre agência humana e agência não humana? Sim, é importante e vital, nas atuais reviravoltas críticas, das ciências à sociedade, identificar no Antropoceno um chamado para pensar e sentir essa continuidade, essa confusão. E continuidade tal, essa emergente e tão perigosa sinalizada pelo estabelecimento da época geossocial do Antropoceno, que desautorizaria e deslegitimaria pensar o par natural/social como termos desde sempre e para sempre opostos, antônimos e impenetráveis entre si, já assim ontologizados e petrificados. Ou já “agregados”, para falar com Latour.

Repetirei que meu contra-argumento aqui, por paradoxal que pareça à primeira vista, é que os modernos não podem afirmar tais continuidades senão com descontinuidades. Sigo perguntando: pode-se projetar respostas científicas e políticas (para mencionar apenas esses dois modos de existência da civilização moderna) à altura das mudanças climáticas, da extinção massiva de espécies, do grau de poluição hídrica e atmosférica desconsiderando-se a diferença e a descontinuidade entre natureza e sociedade? Antes de mais nada, trata-se de questão de lógica: como apontar continuidades, fusões, misturas, o indiscernível entre elementos, entre domínios, entre seres e entes, sem o concurso da operação própria de discernir, sem tornar discretos elementos e domínios? Se bem podemos indicar o Antropoceno como a própria marca da ação de origem humana (antrópica, antropogênica) nas camadas estratigráficas que flagramos nas escavações arqueológicas e geológicas, então não é óbvio que aí estamos operando com uma diferença entre humano e ambiente como estratégia metodológica para se apontar o humano no ambiente e o ambiente no humano? Como chegarmos à caracterização da época humana nas rochas sem partirmos dessa diferença – lógica, metodológica, estratégica – entre humano e rocha?

Se a ação antropogênica no aquecimento atmosférico aponta, como parece mesmo mais que evidente, para a clara fusão ou continuidade do social no natural, da participação humana na regulação ou composição mesma do cosmos sublunar, a condição de possibilidade para tais constatações depende das operações destinadas a distinguir entre humanos e não humanos. Nossas medições dependem dessas operações estratégicas. Eis porque, como já me parece claro, não se trata de determinar de uma vez por todas e em abstrato a verdadeira ou sempiterna ontologia do humano e do mundo: se aquela da continuidade ou mistura ou se da descontinuidade ou separação. Ambas podem ser verdadeiras ou falsas, úteis ou inúteis, conforme a seleção do problema, sua concretude, o objetivo almejado, conforme aquilo que se quer obter de factual e que resista a provações. Um objeto de estudo assim figurado (tal o humano, tal o mundo) é, antes, uma obtenção, uma extração. Ele não está lá, mas lá pode resultar, depois de “resistir às objeções”⁴, depois

4. Diz Stengers (2016, p. 159): “Hoje costumo vincular a noção de ‘objeto bem definido’ à de objeção. Um objeto deve resistir às objeções”

de passar por provações metódicas. Assim, as metodologias pertinentes a cada experiência, destinadas a separar, nos recortes selecionados das pesquisas, aquilo que se obterá, de um lado, como não humano, e, de outro, como humano, elas conferem inteligibilidade às atividades próprias das ciências modernas. Delas resultam ontologias.

Vamos agora a este outro acontecimento extremamente sensível para nós hoje: a etiologia e a terapêutica da Covid-19. O epidemiologista Rob Wallace (2020), por exemplo, fornece importante colaboração no argumento sobre a participação humana (ou melhor, do avanço do capitalismo sem regulação) na emergência de zoonoses, sendo a Covid-19 apenas uma delas – nem a primeira e nem a última a resultar desse fenômeno de *spill over* de cepas virais que ganham um salto evolutivo, transbordam os limites de dada espécie e passam a transitar, sob variação, entre outras espécies. Pois bem, derivaremos do exame de Wallace que a origem da pandemia causada pelo Sars-Cov-2 não se explica senão em continuidade com ações que dizemos humanas, tal, em última instância, a ação do capital global em associação com o grande agronegócio internacionalizado, *plantation*-orientado, levando a deflorestações mundo afora, e assim nos expondo a patógenos que podem potencialmente saltar para outras espécies, como a humana. No mesmo sentido, aliás, poderíamos também pensar que, no polo oposto do avanço perigoso junto a espécies selvagens, estamos sempre na iminência de ver surgir doenças a partir da alta domesticação de espécies, não menos *plantation*-orientada, controladora das variações e diferenças, dando nisso que se chama de “erosão gênica”, essa padronização genética e de criação levando a doenças como a da epidemia da “vaca louca” (Encefalopatia Espongiforme Bovina). Temos aí, então, que o avanço desmedido e inconsequente junto a espécies selvagens como junto a espécies domesticadas designa a própria assinatura do humano (capitalista, modernista, industrialista, consumista etc.) na origem mesma das doenças causadas pela exposição a esses patógenos.

Ora, sendo assim, torna-se irrealista negar, claro, esse sentido de continuidade entre ações humanas e ações não humanas. Onde mesmo a natureza, onde a sociedade aí? Ao fim e ao cabo, restará inverossímil traçar (seja no acontecimento Antropoceno, seja no acontecimento Covid-19 – para ficarmos apenas nesses exemplos) uma fronteira ontológica e epistemológica

fixa e intransponível entre o puramente humano e o puramente não humano. Os chamados *Science Studies* e os *Estudos Multiespécies* – dois campos de investigação dos mais vigorosos da atualidade – têm fartamente demonstrado os trânsitos entre agentes desde suas origens, o caráter intrinsecamente compósito deles. Acompanhando Wallace, também apontaremos as continuidades – e, no caso, perigosíssimas continuidades – entre humanos e não humanos na etiologia, nas causas das doenças zoonóticas. Sim, a origem e a propagação do vírus, incluindo o surgimento de variantes, tem a ver com os agravos de todo um sistema de exploração desregulada da natureza. Têm a ver, não menos, com a vasta comunicação global e seus intensos fluxos de humanos entre territórios, países, continentes. Ou ainda, lembremos, não se separam dos interesses econômicos e políticos que influenciam na escala, velocidade e mesmo natureza das variantes desse Novo Coronavírus (o que portanto, é verdade, nos desautorizaria a pensar a partir do mundo já dividido entre o que é natural e o que é social). Mas reconhecer esse trânsito, essas continuidades entre natureza e sociedade; reconhecer a ação antropogênica na emergência climática ou na zoonótica, tal não deve anular o fato de que integra centralmente as ciências o trabalho de destacar, separar, purificar, isolar a origem das ações sob exame. Assim se dá na própria caracterização das diversas cepas variantes do vírus.

O ponto é que a purificação metodológica de entidades é condição para se conhecer, como no caso das variantes do vírus patogênico, seus perfis genômicos, seu comportamento nos diferentes testes laboratoriais e contextos de experimentação, suas interações com reagentes e antígenos etc. Disso depende a reunião de chances para se combater a pandemia, planejar imunizações artificiais, projetar medicamentos, estabelecer protocolos sanitários e terapêuticos. Ainda na cena laboratorial, é preciso saber estrategicamente, metodologicamente, de modo operatório, descontinuar o vírus das redes que, ali, não se mostrem úteis, tais estas ou aquelas causas e injunções sociais, políticas, econômicas, culturais, humanas. Ali, o vírus precisa ser tratado (ou ontologizado) como um não humano relativamente autônomo ou independente o tanto quanto possível. Para se projetar tratamentos e vacinas que lhe façam frente, o vírus precisa ser descontextualizado (em relação às suas ontologias fora do laboratório) no

esforço de ser recontextualizado como ser em si na produção ontológica dos laboratórios científicos⁵. Por aí já se vê o quão despiendo seria perguntar-se pela verdadeira, dada ou única ontologia do vírus. O vírus da epidemiologia não se caracteriza da mesma maneira que o vírus da virologia. Do mesmo modo, Gaia tem seus mil nomes⁶, seus mil contornos ontológicos, conforme as associações e provações, científicas ou não, a que cada um deles se submete e responde.

Ancestralidade civilizatória

Reitero o argumento aqui: nós, modernos, povo da ciência, dependemos, nas nossas experimentações, da arte de restabelecer fronteiras entre humanos e não humanos – não sem muitas misturas, intervenções, agenciamentos heterogêneos controlados – como condição para o desenvolvimento de terapêuticas e imunizações artificiais, como no caso da Covid-19, ou para desenvolver frentes às ameaças do Antropoceno. Ressalte-se: tal tipo de operação que, se exitoso, tornará humanos e não humanos provisoriamente externos uns aos outros, depende do trabalho que os internaliza (mistura, associa) nos procedimentos científicos metodologicamente orientados. São misturas a serviço de purificações – ambas sob metódico controle. A externalização configura-se a cada vez, sempre em conformidade ao objeto de estudo eleito. Daí que, na produção de vacinas e medicamentos, como no exemplo, seja preciso que os pares cientistas façam uma triagem das relações significativas entre “agentes” ou “material de interesse”, conforme jargão de laboratório que aprendi em etnografia, valendo-se ciosamente dos cuidados de despoluição, separação, descontaminação – isto que faz a produtividade dos

5. Nem se trata, pois, de operação de descontextualizarão simplesmente, que é uma frequente consideração (não raramente, acusação mesmo) que se faz à atividade científica. Recintos de laboratório, por exemplo, de microtubos a salas inteiras, não se definem, a meu ver, como mera descontextualização de agentes (como se os contextos, também eles, não se modificassem a cada vez), mas como lócus de experimentação de novos contextos, operação essa vital e incontornável para a prática das ciências. Trata-se, a rigor, de recontextualização experimental de agentes, cujo desempenho (como o de um imunizante ou o de uma molécula medicamentosa) é testado nas várias fases de ensaio (isto é, vários contextos), tal a fase *in vitro* (nas bancadas de laboratório), a *in vivo* (com animais de biotério) e a fase em humanos (fase clínica com diversas subfases, subcontextos).

6. <https://osmilnomesdegaia.eco.br/>

recintos de laboratório (MARRAS, 2014). Para tal, não será importante, não será operacional no laboratório, por exemplo, considerar a origem humana na emergência da zoonose ou mesmo os fluxos internacionais de pessoas, responsável pelo espalhamento do vírus, pela propagação da doença, por sua irradiação global, tudo isso que dá realidade pandêmica à doença. Esta é questão, e claro que da maior importância, para epidemiologistas (e não só para eles, por óbvio), que de sua vez não se servirão menos da diferença entre natural e social para afirmar a confusão entre os domínios (confusão que, no caso, está na origem mesma da pandemia). Mas nas instâncias de produção de imunizantes e medicamentos contra a virose, é preciso selecionar outras relações estratégicas. É preciso sequenciar variantes da família viral, simular relações entre moléculas, isolar proteínas em meio controlado, planejar o modo como *enganar* o sistema imunológico (por exemplo, com trechos inativados do vírus) para que esse sistema crie ele mesmo antígenos, e assim por diante.

O ponto é que não se trata de escolher, na caracterização do conhecimento científico, entre misturar e purificar, internalizar e externalizar, participar e *desparticipar*, continuar e descontinuar. A imagem da continuidade entre humanos e não humanos não é, em si, mais falsa ou verdadeira que a imagem da descontinuidade entre eles. Assim, seguirei insistindo, o estabelecimento da ação antrópica nas mudanças climáticas (essa continuidade) depende da distinção (essa descontinuidade) entre o antrópico e o não antrópico. Aliás, para que, de seu turno, a política absorva esse dado científico e projete encaminhamentos, é preciso, antes, que se dê a externalização entre humano e ambiente, antrópico e não antrópico, como também entre os *modos de existência* (LATOURETTE, 2012) da ciência e da política. É bem o que se espera, reitero o exemplo, dos relatórios científicos sempre enviados às COPs: que possam comprovar claramente a perturbação humana na deterioração de ecossistemas, nos danos ao tecido atmosférico, a partir da devida triagem que separa ação antropogênica de ação não antropogênica. Se assim não se procede, então as partes, as nações, não conseguirão, de sua vez, propor, com a legitimidade que lhes cabe, políticas públicas contra a emissão volumosa dos gases de efeito estufa, contra o consumo irrestrito de carne animal, contra a erosão da biodiversidade, contra os desmatamentos não tradicionais, contra a acidificação de oceanos etc.

Estou defendendo, nada mais e nada menos, que saber herdar a ancestralidade dos modernos passa por saber triá-la em face aos acontecimentos e constrangimentos dos tempos, segundo os parâmetros e procedimentos próprios de cada modo de existência. Não creio ser opção, digna do nome, recusá-la em bloco e sem mais. Concedamos que triar (e saber trair) nossas ancestrais heranças integra a urgente tarefa de honrar os processos que designamos como civilizatórios, a delicada passagem entre *phusis*, *logos* e *polis*, estas instâncias legadas pela matriz grega, base do que chamamos de nossa civilização. São passagens, como dizemos hoje, entre modos de existência: tal a do científico ao político. Passagens feitas de controvérsias, de disputas, que contudo não reduzem, como no exemplo, a ciência à política. Assim, se me pergunto sobre as pedras fundamentais que dão suporte, inteligibilidade, ética e decoro ao que entendemos por real, eu as encontro (sob o sopro de Latour⁷) nessas passagens civilizadas e civilizadoras entre natureza, conhecimento e democracia. Não fazer devidamente essas traduções entre as instâncias, não respeitar o *modus operandi* de cada uma delas, cada qual com sua ecologia prática própria, seus próprios modos de veracidade, suas próprias condições de felicidade, é o que exatamente caracteriza, tanto quanto me parece, as ardilosas estratégias, sempre à espreita, da extrema direita mundial da atualidade, essas da militância reacionária negacionista, antiambientalista, antipolítica, anticiência, antivacina (embora eu saiba que nem todo *antivax*, aqui ou alhures, se identifica com a pauta ultradireitista, havendo mesmo, inclusive, a figura do *antivax* de esquerda, o que não deixa de ser perturbador).

Pois qual pior envenenamento do processo civilizatório do que este rompimento em relação ao que estou nomeando como passagem civilizada entre modos de existência? O atual levante político reacionário, que se define como antipolítico e por isso faz política por debaixo dos panos, também ele, é verdade, opera segundo a distinção entre natural e social. Mas o faz à sua conveniência, alheio a – ou contra – fatos e evidências devidamente processados nas suas instâncias feitas de exigências e obrigações próprias. Tal vaga obscurantista pretende valer-se de controvérsias já encerradas, enviesando e dando peso desmedido, como no caso das ciências, a hesitações e incertezas que, de salubres, tornam-se insalubres (MARRAS, 2020b). Assim

7. Refiro-me, em especial, a Latour (1999). Ver também Marras (2020a).

tem ocorrido, para retomar o exemplo, em relação à ação antrópica no ambiente. É quando dizem (e não só a direita extremista): “vejam, as mudanças climáticas sempre ocorreram, as espécies sempre sofreram extinções, não há por que reduzir nossa marcha”. Mas se esses negadores do real, desaterrados de Gaia, modernistas reacionários, também se valem da diferença entre ação da natureza e ação humana, eles contudo deturpam a gênese pragmática e imanente dos fatos, seus protocolos e processos que permitirão distinguir entre fato e opinião, como se uma e outra coisa fossem, no linguajar dessa corrente, meras “narrativas”. Ou seja, deturpam a própria noção de narrativa, como se ela se confundisse com pura arbitrariedade. Mas para combater tais ações criminosas (não raro recobertas pelo eufemismo da pós-verdade), para desmascarar e desmoralizar seus vis signatários, é preciso, não menos, contar com a distinção entre natural e social, mas devidamente processada, devidamente obtida, devidamente objetivada.

Quero com isso ressaltar que o inimigo ontológico e epistemológico não parece ser o par natureza/sociedade, sobretudo quando ele é devidamente situado em suas ecologias práticas, considerado à luz dos problemas e fenômenos que lhe dão inteligibilidade e operacionalidade. Não é por si inimiga essa distinção, essa dupla câmara de apreensão e criação do real, responsável pelas descobertas e invenções científicas. Estou tentando defender e argumentar que a boa diferença entre desaterrados e aterrados – entre, digamos, os Trump-orientados e os Greta-orientados, para ficarmos entre os modernos – não é que uns aderem à distinção natureza/sociedade, e mesmo humanos e não humanos, e os outros não. Mas, sim, que uns honram e outros desonram os devidos procedimentos de obtenção, a cada vez operados, dessas ontologias.

Eis a diferença a fazer toda diferença: o que uns e outros fazem ou deixam de fazer com esse recurso epistemológico e metodológico que afinal nos constitui, a nós modernos. Por isso, já não sou amigo, como fui por tanto tempo, da crítica (tornada espécie de cacoete antropológico) que investe toda carga à própria existência dos modernos (ou ocidentais, para alguns), estes como reféns de seus pecados originais, para sempre irremissíveis e irredimíveis,

condenados ao seu destino assombrado sob o signo da fatalidade⁸. Ou como se a cegueira que tanto acomete os modernos, tomada como congênita, não pudesse ser removida. Mas qual outra possibilidade, crível e exequível, senão a que trabalhe por divisões, fissões, incluindo guerras internas, no seio mesmo da modernidade? Qual outro encaminhamento senão o das lutas, o dos choques e embates políticos que produzam divisões ali onde a denúncia fácil se limita a tomar o moderno como povo indistinto, homogêneo, um só? Mas sem marcar essas diferenças, trabalhar suas emergências, nada de outras alianças possíveis, outras ciências possíveis, outros futuros possíveis, outros mundos dentro do mundo. Apenas desventura, resignação, prostração. Destino de cartas marcadas, fechado. Digo a mim mesmo que é quase uma covardia ensinar à juventude entrante na universidade que nada de sua ancestralidade, de suas heranças e seus pertencimentos pode trabalhar contra injustiças sociais e ambientais, étnicas e éticas. Não posso me permitir, com minhas salvaguardas de classe, fazê-lo.

Acusar e denunciar os modernos por seus crimes sociais e ecológicos é tão importante quanto insuficiente. Se a isso nos limitamos, nosso pensamento crítico arrisca perder a própria vitalidade e se anestesiá-lo. Ou ainda: bastar-se nas acusações e no denunciismo é receita para se colocar de fora dos problemas, não se situar neles para deles se purificar, como espécie de negacionismo mesmo. Soluções fáceis para problemas difíceis costumam não se colocar à altura dos imbróglis em causa. Aprendo com as filósofas Vinciane Despret e Isabelle Stengers a desdobrar, como tento aqui, alguns pressupostos e consequências dessa postura do dedo em riste, digo, essa que só sabe apontar e nisso pretende descansar⁹. Estou convencido de que restringir a crítica a denúncias é algo que a apequena, dela rouba a potência e a dilui em culpas e remorsos, tornando finalidade o que era meio, terminando ali onde era

8. Se ponho o fígado de lado para pensar, com o devido realismo, os móveis do obscurantismo reacionário da atualidade, me parece muito plausível a hipótese (a ser etnograficamente testada) de que essa reação pode em boa medida se explicar como uma resposta (por terrível e inconsequente que é) à negação em bloco dirigida aos “modernos”, “ocidentais”, “colonialistas”. É como se nada de seu passado, presente e futuro pudesse ser salvo e servir à própria remissão. Pode ser que a crítica que se basta na denúncia, na acusação, na culpa e no ressentimento gere, *em reação*, o rol de negacionismos que ameaça ruir as bases do que conhecemos como civilização – bases da política, da democracia, das ciências.

9. Ver, por exemplo, Despret (2015, s/p): “denunciar a mentira pode ser uma etapa necessária, mas parar aí é se recusar a pensar”.

o começo. Tem ainda o péssimo condão de instalar aquele que denuncia num altar purificador transcendental que o aparta da imanência poluída e complexa onde vivemos. Não aceito mais acusar sem me imiscuir no problema. Tenho que encarar as heranças que me constituem – inclusive, e sobretudo, para tentar outra coisa com elas. Negá-las não é uma opção – nem digna, nem realista. Basta de negacionismos.

Afirmar os fundamentos do real baseados na distinção natural/social não implica negar os desastres e crimes socioambientais que se fizeram e se fazem em seu nome. Mas é no modo como herdar esses fundamentos que reside o busílis da coisa. Entendo ser falsa a opção de fazer tábula rasa de nossa ancestralidade. Seria mesmo um tiro no pé. Seria como ofender o que Stengers, se bem entendo ou se bem faço a derivação, chama de “restrição leibniziana”. Esta, já antes esposada por Alfred Whitehead, conforme ela lembra, indica que “a filosofia não deve ter por ideal ‘subverter os sentimentos estabelecidos’” (STENGERS, 2002, p. 25). É restrição, ainda, que associo ao próprio âmago do empreendimento antropológico, como aqui tento em relação aos modernos, e assim evitando sistematicamente enunciar o moderno como categoria de acusação. É restrição, por fim, que aparece mesmo como um antídoto a todo ataque simplificador, generalista e em abstrato, seja vindo da direita e mesmo da esquerda, à produção moderna, científica, de objetividade. Eu entendo que a orientação por fatos, a orientação pela distinção natureza/sociedade, é entre nós um sentimento estabelecido. E que honrar esse sentimento é honrar a produção de fatos a partir de protocolos controlados e seus modos próprios de apuração, que incluem expor a objeções os candidatos a fatos, expô-los ao contraditório, a revisões, a modulações, a compartilhamentos em comunidades controladas, a rastreamentos, a toda sorte de verificação, às provas da refutabilidade e da reprodutibilidade etc.

Ontologias são obtenções metodológicas

Em favor de não reduzir a antropologia dos modernos à antropologia contra os modernos *tout court*, evoco Bruno Latour, ele que se denomina *antropólogo dos modernos*. Não o Latour, frequentemente evocado, que simplesmente assentaria seu pensamento (senão ele mesmo, mas muitos

de seus intérpretes) na pura recusa do bicameralismo natureza/sociedade. Reagir à inércia dessa corrente crítica é o principal do que tento neste artigo.

Para mencionar apenas um entre tantos exemplos importantes que integram essa corrente, não parece outra coisa o que se pode surpreender mesmo entre expoentes da inteligência contemporânea, como o tão abonado comentador da obra de Latour, o filósofo Patrice Maniglier. Em texto recente (MANIGLIER, 2021 – traduções minhas), ele insiste no mote (que aliás dá nome a uma obra magna do não menos abonado antropólogo Philippe Descola) de se “pensar para além da oposição entre natureza e cultura”. Maniglier aí afirma ser “quase intuitiva a inutilidade da distinção natureza-cultura” para se pensar, como no exemplo, a pandemia da Covid-19. Já pude, até aqui, argumentar contra semelhantes sentenças sumárias e generalizadoras. Trata-se, antes, de a cada vez perguntar: a distinção é útil ou inútil para qual imbróglio, qual situação, qual problema, para qual meio que para essa distinção se forma e a ela é associado? Se natureza e cultura são ontologias, eu agora me exijo saber, a cada vez, as ontogêneses dessas ontologias geradas, obtidas, extraídas, resultadas nas situações particulares, nas ecologias de pensamento e práticas sempre próprias, feitas de constrangimentos próprios, e que, a meu ver, reclamam ser situados e considerados em suas particularidades.

Como indiquei, a pertinência ou não de se operar a distinção natureza/cultura, não humanos/humanos, na compreensão de fenômenos e experiências (como no acontecimento da Covid-19, flagrando aqui as continuidades e ali as descontinuidades entre os termos) depende do nível estratégico da pergunta e do que se espera obter, vencidas as objeções. Como apontei, a distinção terá rendimentos muito diferentes, por exemplo, no rastreamento epidemiológico e na identificação laboratorial de cepas. Num caso, pode ser muito crível, útil e produtivo reconhecer continuidades entre humanos e não humanos na emergência da zoonose. Ainda assim, claro, essa diferença entre humanos e não humanos segue vitalmente operativa. Noutro caso, é preciso focar nos métodos de separar entidades virais para o fito de caracterizá-las, quando se deve cortar e refazer as redes do vírus para se obter, não menos metodologicamente, uma ontologia laboratorial desse não humano. Daí ser no mínimo imprecisa a aposta em entendimentos peremptórios, segundo a qual, como em Maniglier (idem, s/p), “essa separação entre ‘dados naturais’

de um lado, e ‘decisões humanas’, de outro, ainda que, à primeira vista, pareça ser de bom senso, ela rapidamente se torna contraprodutiva”. Estou argumentando que tal produtividade é dependente de objetivos e métodos de obtenção. De suas ecologias práticas.

Claro, não desconheço que nosso tempo nos convida ou nos constrange a desconfiar da ontologia da natureza oposta à da cultura (isso que preside nosso esforço atual na figuração de Gaia, como dos terranos). Sim, estamos diante de reviravoltas que nos põem face a ontologias do devir e das metamorfoses, por assim dizer, abalando a evidência, já não mais tão evidente assim, que fixa, congela, paralisa e torna incomensurável a oposição entre ontologias da natureza, da ordem da matéria e do mecânico, e ontologias da cultura, da ordem da convenção e do intencional. Mas estou sugerindo que esse abalo no caráter transcendental da oposição não deve ter, como melhor resposta, outra transcendência, tal a que se assente na afirmação *prêt-à-porter* da continuidade entre os termos (assim tornando inútil, de uma vez por todas, a oposição natureza/cultura, não humanos/humanos). O que ganhamos trocando a transcendência da descontinuidade pela da continuidade? Se estou correto, uma antropologia dos modernos, em que a referência das ciências é central, deve evitar tais facilidades críticas, já que, ao fim e ao cabo, elas tendem ao esvaziamento metafísico e pragmático de nossas heranças. Simples ato de renegação em bloco. E que nos entrega impotentes ao reacionarismo negacionista. Um modo possível de contornar tais falsos impasses na apreensão do real moderno (ontologia da continuidade ou ontologia da descontinuidade) é, sugiro, trazer o céu da ontologia moderna para o chão das práticas metodológicas científicas. Se bem aprendo com Latour (1991), não se trata, nem mesmo, de destronar a transcendência para entronar a imanência, mas, sim, de ligar uma à outra, e a cada vez.

E não é de fato assim, pergunto, que podemos compreender o trabalho da antropóloga e filósofa Annemarie Mol? Para me valer de seu vocabulário, direi que ontologias são “performadas”, são “políticas” porque há “escolhas” (mas não arbitrárias), e por isso a realidade e o corpo resultam “múltiplos” conforme emergem dos distintos agenciamentos técnicos, médicos e científicos compostos de exames, substâncias, máquinas, diagnósticos, sintomas, imagens, dados etc. Autora proeminente dos *Science Studies* e

suas viradas ontológicas, Mol (1999, p. 75 – traduções minhas) já propunha, em fins dos anos 1990, a partir de seus estudos empíricos em medicina, que “a realidade não precede as práticas mundanas com as quais interagimos, mas em vez disso ganha forma nessas práticas”. Eis de novo, como bem me parece, outro suficiente ensejo para afirmarmos que métodos produzem ontologias, tais as das doenças investigadas pela autora. Conforme a seleção de agentes de interesse, seus alinhamentos, os testes feitos, os equipamentos e mensurações utilizados, doenças e doentes variam ontologicamente, assim como diagnósticos e prognósticos. Daí a pertinência da concepção do “corpo múltiplo” (MOL, 2002).

Sem o artifício das estratégias metodológicas que separam o natural do social, o não humano do humano, não parece sequer possível conceber a atividade das ciências. Essas estratégias também dependem de figurações ontológicas (como aqui o humano, ali o não humano) que são, como todas, provisórias, pois a cada vez obtidas, extraídas, externalizadas. Mas não por isso menos verdadeiras ou operatórias. Ao contrário, elas ensejam as operações, conformam as condições de possibilidades das práticas científicas, produzem objetividade e realidades. Elas fundam ontologias a partir dos mais diversos modos de misturar e purificar agentes. E podem fazê-lo, acrescento, porque a distinção natureza/sociedade é o mais fundamental artigo garantido pela “Constituição moderna” (LATOUR, 1991), espécie de cláusula pétrea que libera as mais diversas operações, manipulações e experimentações, já que as livra de tabus e proibições que traçariam correspondências imediatas e indesejáveis entre ordem natural e ordem social, de modo a que a intervenção numa ordem implicaria consequências imediatas em outra¹⁰.

Sim, mas o ponto é que, se a distinção ou dualismo natureza/sociedade está na base do terrível estado de coisas que o Antropoceno anuncia, como ainda na emergência de zoonoses de potencial pandêmico (apenas para seguirmos com esses exemplos), também está na base das resistências possíveis. O combate às mudanças climáticas, como a imunização artificial contra a Covid-19, depende das ciências, que dependem da distinção sob ataque – seja o ataque ingênuo, seja o ardiloso. Plurais e prenhes de

10. Pude me demorar neste tópico em Marras (2018) e Marras (2021).

possibilidades e alianças, as ciências podem jogar contra ou a favor do bem comum. Podem se deixar cooptar por ditames do mercado, da indústria ou do tirano de plantão. Mas também podem agir decisivamente contra tais cooptações. Politizar vários de seus partidos e escolhas, como várias das externalidades negativas dos desenvolvimentos técnicos e científicos, é tarefa bem diferente (bem mais lúcida, eficaz e consequente) do que simplesmente atacar ciência e tecnologia como um todo ou tentar reduzi-las a meras marionetes do poder econômico e político. Insisto que o objeto de uma antropologia dos modernos não equivale a uma detração pura e simples dos modernos. Idem para uma antropologia da ciência e da tecnologia.

Entendo ainda que um exame mais detido na obra de Latour nos leva a compreender que o autor nos diz bem mais (ou bem menos) do que o pronto exorcismo do dualismo natureza/cultura do horizonte de concepções e práticas da modernidade. Não concorre para honrar a ancestralidade civilizatória o desprezo aos recursos, longamente urdidos na história, que dão pertinência e valor às operações destinadas a separar fatos de meras opiniões. Ora, sem subverter esse nosso amor aos fatos, Latour subverte, no entanto, a origem transcendental deles, sua ancoragem numa suposta essência natural ou social já dada. De novo: nada de transcendência, natural ou social, sem a imanência que leva a ela. Não se começa com natureza e sociedade já compostas, já agregadas, mas, entre nós modernos, se termina nelas. Pois é bem isso, conforme entendo, o que Latour denomina (ao longo de sua obra e desde pelo menos o seu *Jamais fomos modernos*) de “colocação em natureza” e “colocação em sociedade”. E é o que podemos acompanhar no *pari passu* etnográfico, o que podemos rastrear, tal o trabalho de abrir as caixas-pretas dos fatos científicos. É acompanhar o próprio caminho que vai das instáveis controvérsias sociotécnicas aos consensos científicos. Não me parece outro o projeto latouriano senão o de tornar visível, público, mais politicamente representativo, esse caminho das mediações na emergência dos fatos.

Onde o veneno, aí também o remédio

Já logo no prefácio que escreve para a compilação de alguns de seus artigos traduzidos para o português, a destacada antropóloga Anna Tsing (2019, p. 16) diz que “em minhas reflexões, juntei-me a muitos outros estudiosos que desafiam a separação analítica entre natureza e cultura no pensamento ocidental”. Donna Haraway, parceira intelectual de Tsing, é repetidamente citada na mesma chave, como nestes trechos de um célebre ensaio de sua lavra:

As dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homens e mulheres, primitivo e civilizado estão, todas, ideologicamente em questão. (HARAWAY, 2009, p. 63).

Não existe, em nosso conhecimento formal, nenhuma separação fundamental, ontológica, entre máquina e organismo, entre técnico e orgânico (Idem, p. 91)

Confesso certo desconforto em abrir ressalvas, como vou apontando aqui, em relação a autoras e autores que tanto admiro, que tanto me ensinam a pensar e que me instruem sobre novas veredas na minha disciplina de formação, nas minhas atividades de docente, orientação, pesquisa. Levantar objeções, contudo, deve ser a melhor maneira de honrá-los, honrando o meio próprio, esse das ciências, em que nos instalamos. Sim, aprendi a reconhecer, desde pelo menos os últimos trinta anos, os ganhos da crítica que soube pôr em causa toda evidência de naturalização ou determinação essencialista de dicotomias ou dualismos que pretendam distribuir, de uma vez por todas, como numa vasta e exaustiva taxonomia biótica e abiótica, os seres do mundo em províncias ontológicas delimitadas. Ora, nada mais refratário à reflexão. Aprendi, então, a olhar para as mediações e, assim, desconfiar do imperialismo heurístico baseado em termos explicativos já polarizados, já cerradamente agregados ou compostos, doravante duros demais, intransitivos. São ganhos advindos, sobretudo, das noções de *rede*, de *linhas*, de *esferas*¹¹, da abordagem multiespécies¹² e outras. Hoje, porém,

11. Cf entrevista que fizemos com Latour (2014)

12. Como em Haraway e Tsing, para citar apenas duas proeminentes autoras dos estudos multiespécies, já referenciadas aqui.

em favor de um refinamento ainda maior do realismo, e não menos para bem saber defender as ciências, a política e os meios civilizados de produção do real contra a pós-verdade e os negacionismos em curso, creio ser preciso apontar devidamente os serviços – e não apenas os desserviços – prestados pelos recursos críticos que herdamos, tal a matriz dual assentada na diferença natureza/cultura¹³.

Noutras palavras, estou argumentando que a separação analítica entre natureza e cultura, tanto no pensamento quanto na prática do ocidente ou da modernidade, não se resume a puro veneno. É também remédio contra esse mesmo veneno. E que saber herdar essa distinção, a cada vez, na crítica e nos procedimentos, é o nó da questão. Saber situá-la nas suas mais diferentes ecologias práticas é trabalho muito mais fidedigno, realista e auspicioso do que a crítica que, mal difundida, resta descuidada e se arrisca redutora, fácil e generalizante, muitas vezes avançando pouco além de uma vã iconoclastia – algo como: “abaixo os modernos” ou “abaixo o Ocidente” ou “a ciência é mero brinquedo do mercado.” Assim, assumo como falsa a acusação, já tão frequente, de que é falso o dualismo natureza/cultura. Acusação que julgo como particularmente inútil e imprecisa quando não se considera a referida distinção, devo insistir, como uma operação (incluindo aquela, daí derivada, que distingue humanos e não humanos, ou mesmo sujeito e objeto, fatos e opiniões etc.). Se grandes autoras e autores podem resvalar para semelhantes acusações e denúncias sumárias, é certo que neles mesmos – como em Tsing, Haraway, Latour etc. – podemos extrair algo mais sutil e complexo, mais produtivo e mesmo crucial e estratégico, tanto no âmbito político quanto no científico. De novo, é questão de saber pôr em marcha as devidas triagens, sempre em conformidade aos devidos campos de conhecimento e problemas eleitos, a partir da herança de nossa maquinaria de pensamentos e práticas.

13. Não se trata de dar passos atrás, por exemplo, na promessa de simetrização e comparação antropológica avançada entre “coletivos” (nesta expressão de Latour). Podemos, senão devemos, proceder a tais comparações simétricas a partir de um mesmo diapasão, como sobretudo o do animismo. Meu ponto, neste particular, é que o animismo dos modernos (que podemos depreender da etnografia das ciências dos *Science Studies*, como da obra de Latour) não se explica sem a operação propiciada pela distinção entre natural e social. Mas precisarei de outra ocasião para desdobrar este tema.

Perguntaremos, noutro exemplo, sobre como herdar o par ou distinção natureza/cultura de um antropólogo rousseauiano da grandeza de Claude Lévi-Strauss. Se é verdade que ali e aqui na sua obra ele abriu caminho para uma certa reificação ontológica, uma certa transcendentalização do par natureza/cultura, nele mesmo, no entanto, encontramos as devidas hesitações a esse abstracionismo que operaria de uma vez por todas a partição ontológica do real, distribuindo propriedades fixas aos seres do mundo. É como já podemos flagrar no primeiro capítulo, justamente denominado “Natureza e Cultura”, de seu clássico livro de 1949, *As estruturas elementares do parentesco*. Logo na primeira página do capítulo (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 41), ele próprio cuidava alertar para o “valor lógico” da “distinção entre estado de natureza e estado de sociedade”, isso que “justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna como instrumento de método”. Lévi-Strauss não abandonaria a hesitação sobre esse dualismo ao longo dos anos e da obra.

Não a abandonaria já nem mesmo neste seu monumental trabalho de 1949, em cujo “Prefácio da segunda edição”, publicado em 1966, o autor volta a perguntar-se sobre a, digamos, heurística da oposição entre natureza e cultura. De novo: se ele se valeu de certo naturalismo para afirmar as regras da exogamia e a proibição do incesto para, a partir daí, formular o “átomo” e as “estruturas” de parentesco, ele agora se apegaria à “fórmula célebre, que, para explicar as proibições do casamento, a etnologia não tem necessidade dessa hipótese” – esta da “causalidade biológica” (Idem, p. 26). Aí ainda (ou já), Lévi-Strauss reconhece o “aspecto paradoxal” que mais e mais se avizinhou do dualismo em questão. Diz que “apareceram diversos fenômenos que tornam a linha de demarcação [natureza/cultura], senão menos real, em todo caso mais tênue e conflituosa do que se poderia imaginar há vinte anos.” (Idem). Indica, assim, estudos sobre achados de simbolização e uso de instrumentos entre animais (de insetos a chimpanzés) para admitir que “somos assim levados a perguntar qual é o verdadeiro alcance da oposição entre a cultura a natureza.” (Idem).

Como remate do argumento central do presente artigo, evoquemos por fim Eduardo Viveiros de Castro, renomado antropólogo e reconhecido herdeiro de Lévi-Strauss, que já lembrava em seu artigo inaugural do

perspectivismo indígena, de 1996, o “valor sobretudo metodológico” que o mestre, ainda nos anos 1960, conferia ao dualismo natureza/cultura. Com seu estilo a um só tempo jocoso, provocador e instrutivo, Viveiros de Castro ali apontava o problema – esse da crítica imprecisa e, a meu juízo, perigosamente contraproducente – nos seguintes termos:

Como está claro, penso que a distinção natureza/cultura deve ser criticada, mas não para concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem). O ‘valor sobretudo metodológico’ que Lévi-Strauss lhe atribuiu¹⁴ é aqui entendido como valor sobretudo comparativo. A florescente indústria da crítica ao caráter ocidentalizante de todo dualismo tem advogado o abandono de nossa herança conceitual dicotômica, mas as alternativas até agora se resumem a desideratos pós-binários um tanto vagos” (VIVEIROS de CASTRO, 1996, p. 116)

Tomo como antevisão do autor essa espécie de crítica *avant la lettre* da crítica. Agora, um quarto de século depois, nos vemos diante da exigência de saber triar essa “nossa herança conceitual dicotômica” segundo os constrangimentos próprios do tempo – tal como indiquei, apenas como exemplos flagrantes e urgentes, em relação aos acontecimentos Covid-19 e Antropoceno. Se a figuração Gaia é o nome da continuidade, as respostas às suas respostas não podem dispensar os recursos modernistas, científicos, estrategicamente baseados em descontinuidades e discretizações metodologicamente obtidas. Defendo que não será uma opção à altura dos gravíssimos problemas que enfrentamos o rotundo desconhecimento da produtividade, do fazer mundo propiciado pela distinção natureza/cultura. Bastar-se em negá-la com um todo, por seus vícios e venenos, acarreta contudo algo que concorre a ser ainda mais deletério, pois de pronto perdemos contato com a nossa realidade – nos desaterramos bem ali onde urge aterrar¹⁵. Como exigir que os modernos aterrem tirando-lhes o chão, seus meios possíveis de ação e resistência, seus referenciais, sua potência? Criticar o chão não

14. Viveiros de Castro aqui se refere à nota 80, p. 275, de *O Pensamento Selvagem* (LÉVI-STRAUSS, 1997 [1962]). Na íntegra: “A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual insistimos outrora (LÉVI-STRAUSS, 1949, cap. I e II), parece-nos, hoje, oferecer um valor sobretudo metodológico”.

15. Faço aqui uma livre referência a Latour (2017)

deve equivaler a negar esse chão. Não consigo prever chances de sucesso no combate ao negacionismo dos modernistas reacionários se nos valemos de outro negacionismo, este que pretende negar a modernidade em bloco. Dois imperativos simultâneos: instalar-se na confusão e não chafurdar nela. *Staying with this trouble*¹⁶.

Referências:

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Entrevista a Thiago Mota Cardoso. *Revista Coletiva*, Dossiê 27, Emergência climática. 2020. [on-line] Disponível em: <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-entrevista-com-antonio-bispo>

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. In: *Critical inquiry* 35.2: 197-222; 2009.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: Tadeu, T. (org.) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, Autêntica, 2009.

HARAWAY, Donna. *Staying With The Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham; London, Duke University Press, 2016.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. In: *Revista ClimaCom – Vulnerabilidade* [Online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* São Paulo, Editora 34, 1992.

DESPRET, Vinciane: Entrevista com Isabelle Stengers e Vinciane Despret. Entrevista concedida a Oiara Bonilla e Tatiana Roque. In: *Revista DR*, Entrevista da Vez, edição 1, março de 2015. Disponível em: <http://revistadr.com.br/posts/entrevista-com-isabelle-stengers-e-vinciane-despret-2>.

LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte & Syrons, 1997 [1991].

LATOUR, Bruno. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris, La Découverte, 1999.

16. Em referência e reverência a Haraway (2016).

LATOUR, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris, La Découverte, 2012.

LATOUR, Bruno. Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour. In: Marras, S.; Pinheiro Dias, J., Sztutman, R. São Paulo, *Revista de Antropologia*, USP, 2014, v. 57 nº 1.

LATOUR, Bruno. *Cogitamus – seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo, Editora 34, 2016.

LATOUR, Bruno. *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris, La Découverte, 2017.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo. UBU Editora, 2020.

LÉVI-STRAUS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982 [1949].

LÉVI-STRAUS, C. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP, Papirus, 1997 [1962].

MANIGLIER, Patrice. Apprendre à faire société avec les non-humains comme avec les humains – un moment latourien. In: *AOC.media*, 13/05/2021. Disponível em <https://aoc.media/analyse/2021/05/12/apprendre-a-penser-global-et-pas-universel-un-moment-latourien-4-4/>

MARRAS, Stelio. Recintos de Laboratório, Evolução Darwiniana e Magia da Obliteração Reflexões em Antropologia da Ciência e da Modernidade. In: *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 15, p. 7-33, 2014

MARRAS, Stelio. Co-respondências: imperativos da produção tecnocientífica contemporânea. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Biotecnologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018

MARRAS, Stelio. Outras ciências para outra política. In: *Revista 451*, São Paulo, 2020a. Disponível em <https://www.quatrocinco.com.br/br/resenhas/c/outras-ciencias--para-outra-politica>

MARRAS, Stelio. O vozerio da pós-verdade e suas ameaças civilizacionais. In: AMOROSO, M.; CABRAL DE OLIVEIRA, J.; EMPERAIRE. L.; MARRAS. S.; MORIM DE LIMA, A. G.; SHIRATORI, K.:(org.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo, Editora UBU, 2020b

MARRAS, Stelio. O mundo desde o fim: desafios expiatórios da modernidade. In: COUTINHO, F.; ALZAMORA, G.; ZILLER, J. (Org.), *Dossiê Bruno Latour* (Coleção Debates Contemporâneos). Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2021.

MOL, Annemarie. Ontological politics: a word and some questions. In: LAW, John; HASSARD, John (ed.), *Actor network theory and after*. Oxford England Malden, Massachusetts: Blackwell/Sociological Review, 1999, vol. 47, p. 75.

MOL, Annemarie. *The Body Multiple: ontology in medical practice*. Durham; London, Duke University Press, 2002

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo, Editora 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris, La Découverte, 2013.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo, Cosac Naify, 2015

STENGERS, Isabelle. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. In: São Paulo, *Revista de Antropologia*. [s.l.], USP, v. 59, n. 2, 2016.

STENGERS, Isabelle. *Civiliser la modernité ? Whitehead et les ruminations du sens commun*. Dijon, Les presses du réel, 2017.

TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília, IEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: Rio de Janeiro, *Revista Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. São Paulo, Editora Elefante, 2020.

Confluências Afro-Indígenas: uma conversa com Antônio Bispo dos Santos e Jerá Guarani

Trazemos aqui, nessa última sessão, uma conversa que se deu por ocasião do encerramento do curso *O Antropoceno – abordagens transdisciplinares*, solo em que brotou esta publicação. Em vez de adequar ao formato da escrita, escolhemos pela transcrição das falas ofertadas, mantendo as marcações próprias das palavras que seguem da boca aos ouvidos. Tal opção se justifica pela própria centralidade e dinâmica da oralidade enaltecida como forma e conteúdo de semear ideias, como fica explícito no texto que se segue. O que lemos a seguir não são meras palavras, mas falas eficazes, um contrafeitiço à altura da feitiçaria capitalista.¹

Joana Cabral de Oliveira:

Temos aqui a honra de poder ouvir dois pensadores e ativistas que, sem dúvida nenhuma, fertilizam o campo de conhecimento para pensar questões relacionadas à crise socioambiental em que vivemos e que muitos cientistas têm chamado de Antropoceno. Penso que temos hoje uma confluência de pessoas que carregam muita sabedoria. Ambos são agricultores, conhecedores da terra e das plantas e trazem consigo saberes de tantas outras pessoas, entre parentes e ancestrais. Nós apostamos que novas alianças são fundamentais para enfrentar os desafios que temos. Por isso, eu agradeço em nome dos docentes e dos alunos pelo tempo e pelas palavras que nos serão ofertadas hoje pelo Antônio Bispo dos Santos e pela Jerá Guarani – notando que seus escritos estiveram presentes na bibliografia do nosso curso.

1. Transcrição, edição e notas explicativas por André S. Bailão e Joana Cabral de Oliveira.

Jerá é pedagoga, foi professora e diretora da Escola Estadual Indígena Gwyrá Pepo. É agricultora e liderança da Terra Indígena Tenondé Porã, tendo sido uma figura central em um processo de retomada nessa região. Recentemente escreveu o texto “Tornar-se selvagem”, publicado em 2020 na revista *Piseagrama*, e que tem gerado muitas conversas.² Ouçamos Jerá:

Jerá Guarani:

Nhande ka'araju, como a gente fala: Boa tarde! Obrigada pelo convite, por esse espaço. E como eu sempre falo para *jurua*, para não indígenas,³ é sempre muito importante a fala das figuras indígenas, das lideranças, dos pensadores, de líderes espirituais, de mulheres indígenas. Para falar deste mundo, que ainda é forte, que ainda é resistente, que ainda existe em sua diversidade tão complexa, tão bonita, tão equilibrada. Dependendo da região, dependendo de onde você esteja, o mundo é tão cheio de coisas tão fascinantes.

E é sempre bom trocar sobre essa vida que a gente tem, os povos indígenas no geral, sobre esse modo de ser, que incrivelmente se estabelece. Ainda que tenha influências da cultura dominante em vários aspectos e uma delas, que é muito pesada, muito problemática e eu diria hoje muito conflituosa, que é a escola. O processo de escolarização é, de fato, um dos métodos, um dos caminhos para engessar as pessoas, para engaiolá-las, para deixar as pessoas presas na sua mente, cada qual na sua vida individual.

Então, eu acho que é sempre bom os indígenas falarem, os povos tradicionais, e os povos não indígenas que querem também viver num modelo muito parecido, em conexão com a natureza, com a terra. Atentos se vai chover no dia de hoje, se tem lama... Pessoas que querem continuar assim, não querem ir para a grande cidade, não querem morar num apartamento, não querem viver teoricamente essa vida civilizada nas grandes metrópoles. Eu acho que essas pessoas, de fato, têm para contar pelo menos algumas coisas do porquê querem viver assim, do porquê elas vivem assim.

2. Disponível em: <https://piseagrama.org/tornar-se-selvagem/>

3. *Jurua* são aqueles que “têm cabelo na boca”, termo que em guarani denota as pessoas não indígenas. A palavra é oxítona; portanto, é pronunciada “juruá”.

Então, na minha caminhada de estudos, de contato com o povo *jurua*, de contato com as coisas que vêm desse mundo, eu aprendi que as pessoas tendem a respeitar um pouco mais aquilo que conhecem e que vão aprendendo sobre os povos indígenas. Ainda que tenham passado tantos séculos de contato, de estar no mesmo espaço, no mesmo território, no mesmo país, mesmo assim tem muito *jurua* que ainda desconhece completamente a questão indígena em todos os seus aspectos, a questão territorial. A partir dela surgem problemáticas outras, como a questão de que esse mundo dominante trouxe muitas coisas para a cultura indígena no Brasil. Ao mesmo tempo que tem o lado ruim, mas tem o lado bom ainda. E o lado bom é essa resistência que, em relação ao meu povo, eu sou suspeita de falar.

Enfim, eu acho que é sempre bom ter essas falas. E eu não sou *xejaryi*, não sou líder espiritual, não tenho ainda 60 anos, que eu acho que é o mínimo que a pessoa tem que ter para, de fato, ter uma legitimidade maior pra falar da vida – porque ela é muito complexa. Mas eu tento compartilhar às vezes um pouquinho do que eu aprendi com o povo *jurua* e com o meu próprio povo, com os jovens, com as mulheres, com os homens que, diante de tantas dificuldades ou de tantas mudanças, às vezes foram para um caminho ou começaram a trilhar um caminho de esquecimento da sua própria existência guarani mbya.

Mas, é incrível que eu estou numa terra indígena que tem 14 aldeias e hoje tem pessoas guarani ainda com tudo isso, com escola, com internet, com celular, com a cidade tão próxima. E estamos aqui, situados no extremo sul da capital paulista. Fica a 60 quilômetros do centro de São Paulo. E a gente quer ficar aqui, quer morar aqui, não quer sair daqui, não quer ir para a cidade. Como eu disse anteriormente, a gente não quer morar num apartamento. Mesmo eu, quando vou para a cidade, para o centro, três dias é o máximo que eu aguento. Depois quero voltar correndo para cá. E quando chego aqui é outra coisa mesmo. É outro ar, outra vida. É um outro barulho. É um outro silêncio. São outras cores. São outros sentidos. Então, é neste mundo que a gente quer ficar.

Então, *ha'êvete*, obrigada por esse espaço, por esse convite. Eu acho que posso dizer para vocês hoje que o povo guarani também, de um modo geral, está se reerguendo novamente. E nós estamos aqui nestas 14 aldeias, numa

área de quase 16 mil hectares e temos essa oportunidade de nos resgatar também. Ainda que tenham pessoas que não falem guarani, ainda que tenham muitas pessoas que não saibam escrever, ainda que tenham muitas pessoas que valorizem as coisas superficiais e que não lutem para preservar o modo de ser guarani, somente com aquilo que seja suficiente, ainda que uma grande parte das pessoas estejam envolvidas nessa vida muito ilusória... E uma dessas questões é a questão do ego, a questão do acúmulo, de se encontrar também num estado um pouco individual. Se eu estou bem, se minha família está bem, está tudo bem. Eu acho que este momento em que estamos vivendo, antes mesmo de falar da cultura dominante, a gente também, como um povo indígena que viveu em apenas duas aldeias⁴ por muito tempo, perdendo espaço de pesca, de caça, de matéria prima para casa, e perdendo espaço de poder ter a comida sagrada, *nahnerembiu ete'i*; acho que essa vida de longos anos trouxe um estado de adormecimento também para muitos guarani. E esta realidade de hoje nos dá uma potência para irmos nos resgatando. Nos chamando, como eu chamei os *jurua*, os não indígenas, para se tornarem selvagem. Não no sentido pejorativo. Certamente eu também estou chamando o meu próprio povo para ser selvagem de novo. Vamos ser selvagens. Vamos repensar a nossa vida na aldeia, porque agora nós temos 16 mil hectares para plantar.

E como eu disse esses dias no encontro de mulheres no litoral sul, eu falei que a gente está movimentando esse mundo de novo, que era o nosso mundo. Homens e mulheres juntos. Homens e mulheres coexistindo absolutamente numa situação equilibrada. E a gente perdeu isso há muito tempo em várias escalas por conta da cultura dos *jurua*. E a gente está levantando de novo isso, está trabalhando por isso.

Mas realmente tomar refrigerante, por exemplo, é necessário? A gente tem que fazer isso? E fiz uma simulação num encontro entre parentes que

4. Inicialmente havia apenas duas aldeias nessa Terra Indígena, tekoa Tenondé Porã e tekoa Krukutu. Após a ampliação da demarcação e a publicação da Portaria Declaratória da Terra Indígena Tenondé Porã em 2016 (Portaria do Ministério da Justiça No. 548/2016), consolida-se um processo de ocupação dispersa que conta com a emergência de novas aldeias, catorze, à época da fala de Jerá em 2021, e que caracteriza a retomada dos territórios e do modo de vida guarani. A TI Tenondé Porã situa-se na Serra do Mar entre os municípios de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Vicente e Mongaguá. Fonte: <https://cpisp.org.br/tenonde-pora/>

tivemos aqui, peguei um copinho, coloquei dez colheradas de açúcar, mexi e falei para elas: “vem aqui gente, vamos tomar refrigerante”. Muitas vieram, fizeram umas caras e eu falei: “pois é, é isso que a gente toma numa lata de refrigerante. E, às vezes, a gente toma até dois, três copos, dependendo se você vai com seu marido, seus irmãos para a cidade, é capaz de tomar três copos. E você está ingerindo trinta colheres de açúcar”.

As lideranças indígenas de todos os povos, as lideranças espirituais, as mulheres – as mulheres são muito fortes! –, nós temos que lutar agora para conscientizar os *jurua* um pouco mais, trazer os *jurua* para um pensamento de uma necessidade real, para uma conscientização de que a gente está destruindo aquilo que nos mantém aqui. E que, sem uma mudança, a gente não vai conseguir mais morar neste planeta, que é tão bonito, ainda que esteja tão maltratado. O planeta tenta mostrar o tempo inteiro para a gente que não dá para viver sem ele. E depois de tanto tempo de influência da cultura *jurua*, a gente tem essa realidade de indígenas que estão adormecidos também. Que o meu povo, nessa realidade de viver em duas aldeias pequenininhas, aderiu muito ao modo de ser não guarani, não indígena – como eu estava falando da questão da alimentação.

E a gente está movimentando o nosso próprio povo a partir do nosso território. A gente teve demarcação em 2016 aqui. E foi uma luta muito bonita, porque ela não foi protagonizada por um cacique ou por uma cacica, da forma mais comum como acontece. Mas, sim, pelo povo, pela comunidade. E foi criança, foi jovem, foi senhor e senhora para esse novo modelo de luta, principalmente no início, que é de ir para a cidade, fechar rua, fechar a Rodovia dos Bandeirantes. De ir para a prefeitura de São Bernardo, de invadir o escritório da presidência na avenida Paulista. Antes de fazer tudo isso, os mais velhos ficaram muito assustados. Porque a grande maioria dos mais velhos, com 80, 70 anos agora, ainda têm uma memória muito viva daquilo que lhes foi passado há todo esse tempo do *jurua*. Do governo *jurua*, principalmente de ser implacável, das histórias do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), das invasões dos territórios, dos roubos, dos saques, de tudo. E os mais velhos falavam para nós: “vocês não podem fazer isso, *jurua* mata, vocês vão estar correndo um perigo muito grande, vocês não podem ir para a casa deles fazer isso.” E a gente, com muita delicadeza, foi equilibrando

as reflexões entre esse mundo, que é ocupado por algumas lideranças mais jovens, e aqueles dos líderes com um pouco mais de experiência. E a gente foi conversando com essa parte da aldeia, que ainda tem muito frescas as histórias contadas pelos seus avós, pelos seus bisavós, e levantou esse modelo diferenciado de luta. E foi muito bonito. Muitas partes disso me alimentam muito ainda. E conseguimos demarcar este território em 2016.

Estamos muito felizes agora. Temos ainda muita coisa para fazer. Eu trabalho com jovens que se envolveram com vício em álcool e outras drogas. Temos trabalhado com o movimento da questão da mulher, do gênero, e já se apresenta também a questão do LGBT guarani. E a gente tem essa situação de se readaptar e de acordar para esse mundo guarani maravilhoso. Que é de acordar e de sentir essa vontade de plantar, de ir para a roça, de tomar erva-mate com os amigos. De ter esse espaço sem tanta poluição sonora – que não é nossa. E a gente está vivendo este momento tão feliz. E o povo indígena, independentemente da sua cultura, do seu modo diferente de ser um do outro, o povo indígena com o seu território se fortalece muito e tem essa possibilidade de se fortalecer e de mostrar e continuar mostrando para o povo não indígena que é possível viver assim.

Os *jurua* que nascem nessa vida de cimento, de concreto, nessa vida individualista, de ganância, às vezes, esquecem de viver. Porque você só tem que se projetar para deixar uma base para os seus filhos, para o seu filho buscar o seu próprio caminho, com o seu modo de ser, com seu jeito de ser, com as suas oportunidades no momento, e você tem papais e mamães deixando de viver a sua vida. E quando um indígena tem esse território, ele fica mais fortalecido espiritualmente e pode dizer isso com muita força. Mas o *jurua* nasceu nessa vida, então é muito difícil mesmo querer morar no mato, querer morar na floresta, porque tem cobra, porque tem isso e tem aquilo. Mas que a gente pode falar para *jurua*: “tudo o que te mantém aí desse jeito vem da natureza”.

Então, o que que a gente tem que fazer na linha de superação a tudo isso, a essa cultura da civilização? A gente tem que preservar aquilo que mantém a vida presente – pelo amor de *Nhanderu kuery*⁵. Porque é muito fácil. Eu

5. *Nhanderu kuery* é o termo que refere aos demiurgos que habitam a plataforma celeste e são os ancestrais e criadores do povo Guarani.

não sou intelectual, não tenho mestrado, nem pretendo fazer. Não tenho bacharelado. Mas para mim me parece tão simples. E a gente já destruiu muito. Já matamos muito. Já tiramos muito sangue, já fizemos muitas pessoas inocentes chorarem. Já matamos muitos bichinhos. E a gente não consegue viver de outro jeito. Então, vamos preservar o que a gente tem. E preservar o que a gente tem hoje no nosso país, preservar o que a gente tem de natureza significa apoiar a questão indígena. Porque o povo indígena é que mantém essa luta em pé, resistindo a tanto tempo de opressão.

E o meu povo, como eu falo para *jurua*, sou suspeita de falar como sempre, e é muito repetitivo isso, porque eu sou parte desse povo. Mas o povo guarani tem mais de 500 anos de contato com *jurua*. O povo indígena da Terra Indígena Tenondé Porã, da qual eu faço parte, ficou por muitos anos sem território. E, de repente, ganha um território com muita luta, quase 16 mil hectares. E ninguém pensa em fazer monocultura. Ninguém raciocina na lógica de que estamos numa das maiores metrópoles do país, ninguém pensa em fazer pequenos empreendimentos ou de inventar projetos que vão trazer produtividade, para o comércio, para escoar, como se fala. A gente só quer plantar, só quer resgatar as nossas sementes, só quer proteger as nascentes que existem, que são limpas. A gente só quer proteger. Chamamos todos os *jurua* que quiserem para se tornarem selvagens nesse aspecto. Para salvar a última cachoeira limpa de São Paulo, que é a Capivari, que é muito bonita e ela é muito significativa para a nossa espécie.

E essa questão da territorialidade, da questão indígena, da questão da gravidade da situação atual, da situação de onde buscar e de como entender que formas que existem de se viver em comunidade. E, a partir dessa busca, somando à questão do avanço do estudo do *jurua*, com o avanço do estudo científico e técnico, de pesquisas de pensadores *jurua* que apontam que estamos indo para o caminho errado. Já temos material, já temos provas concretas de que, de fato, é preciso mudar o rumo. Só que está demorando demais isso e a gente não sabe se vai conseguir. Mas nós, como um povo indígena, temos certeza de que queremos viver e continuar assim. A gente está nesta posição de falar para *jurua* que o modo de vida de *jurua* é muito ganancioso. E para os grandes empresários, os ruralistas, essas pessoas que mais têm responsabilidade, as quadrilhas que se formam, as milícias, que

juntam todo mundo e fazem destruições em áreas de mananciais e vão vendendo lotes ilegalmente. E essas pessoas não sabem o que estão fazendo. E nós ficamos nessa luta, que sabemos que é muito difícil, mas continuamos. A gente tenta. Está tentando.

Joana Cabral de Oliveira:

Passamos agora para Antônio Bispo dos Santos, que é um pensador quilombola, agricultor e autor do livro *Colonização, Quilombos: modos e significados*, publicado em 2015 pelo INCTI e pela UnB. Agradecemos muito a sua presença e disponibilidade e a quem passo a palavra.

Antônio Bispo:

Vivas, vivas. Porque todas as vidas são necessárias. Primeiro, gratidão. Gratidão Jerá. Cada vez que eu ouço alguém do povo guarani eu me arrepio todo, fico muito vibrante. As palavras de vocês vibram muito.

Eu fui pressionado durante um bom tempo a escrever o que eu falava. E eu dizia: “mas como assim? Por que que eu tenho que escrever, se eu posso falar? Se vocês quiserem saber o que eu falo, vamos conversar. Eu vou falando”. Mas foi muita pressão, muitos amigos e muitas amigas me dizendo: “escreve, escreve, escreve”.

Até que hoje eu estava conversando com uma visita, um caminheiro que chegou aqui no Quilombo ontem à noite. E eu estava dizendo pra ele que, para eu escrever, foi necessário que eu pisasse em um território atacado pelo colonialismo, e a ancestralidade determinar o que que eu tenho que escrever. Foi lá por 2005, 2006 que eu estive lá no território de Caldeirão, no Ceará, onde Getúlio Vargas mandou bombardear um povo inteiro em 1937. Um quilombo enorme, desarmado, que Getúlio Vargas mandou bombardear.⁶ O Exército brasileiro bombardeou, não foi a Aeronáutica. E quando eu chego naquele território, que eu via as ruínas das residências, e eu fui no caldeirão,

6. O Massacre do Caldeirão foi cometido pela polícia e pelo Exército em 11 de maio de 1937 na comunidade Caldeirão, na região do Crato, Ceará, em que centenas de seguidores do beato paraibano Zé Lourenço foram assassinados sob a acusação de serem comunistas (cf. GOMES *et al.*, 2021).

onde juntava água, e eu fui na capela, e quando eu vi as fotografias do povo, a grande maioria eram pessoas negras. Zé Lourenço era negro.⁷ Aí, eu falei: “caramba, agora eu tenho que escrever. Agora eu posso escrever”.

E eu parti, cosmologicamente falando, de Caldeirão para Canudos, de Canudos para Palmares, e de Palmares pra Pau de Colher. Pau de Colher fica daqui de onde eu estou a 200 quilômetros de distância aproximadamente, e foi também massacrado por ordem de Getúlio Vargas em 1942, logo depois de Caldeirão.⁸

Daí veio: escrever o quê? Escrever sobre o nosso modo de vida. E escrever numa disputa de denominações. Porque eu escrevi que a arte de nominar é arte de dominar. E eu fui ver que os povos colonialistas diziam que Palmares foi um quilombo. E eu digo, não foi. Eu digo, Palmares é. Porque não morreu todo mundo de Palmares. Eles vão dizer que Canudos foi uma comunidade messiânica. E eu vou dizer que é um quilombo. Não foi, é um quilombo. E eu vou dizer que Caldeirão é um quilombo. E outra coisa, eu vou dizer que todas as comunidades atacadas brutalmente, ou são quilombos, ou são aldeias. Ou são quilombos e aldeias, como às vezes se fala. Algumas pessoas indígenas, Cacique Babau, por exemplo, do povo Tupinambá, ele disse que nós temos quilombos, temos aldeias, mas temos quilombos-aldeias e aldeias-quilombos, onde houve uma confluência muito mais física, muito mais corporal.⁹

Nesse livro eu acabei escrevendo que a primeira grande confluência que nós tivemos foi quando os africanos foram trazidos para cá e confluíram com os povos originários, com os povos indígenas. E nós falamos línguas totalmente diferentes. A nossa língua oral, a nossa comunicação oral é totalmente diferente, mas nós nos entendemos. E nós nos confluenciamos imediatamente pela língua, que eu chamo de língua cosmológica. Pela

7. José Lourenço Gomes da Silva (1872-1946) foi um beato paraibano, líder da comunidade do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto e sobreviveu ao massacre.

8. O Massacre de Pau de Colher foi cometido por destacamentos policiais de três estados, com apoio do Exército, em janeiro de 1942 contra a comunidade baiana situada no município de Casa Nova, na divisa dos estados da Bahia, Piauí e Pernambuco, também sob a acusação de comunismo (cf. POMPA, 2009). Os líderes da comunidade foram o agricultor e rezador José Senhorinho e o beato Quinzeiro (ou “Seu Joaquim”).

9. Babau Tupinambá é líder dos Tupinambá de Olivença no sul do estado da Bahia.

língua do cosmos, pelas plantas, pela língua dos ventos, das águas. Tivemos uma grande confluência maravilhosa. Tanto é que nós, como povos ditos coisificados de organização criminosa, e os povos indígenas, ditos povos selvagens, também ditos de organização criminosa, eu digo que nós andamos paralelos, confluenciando. Confluenciando, mas de forma paralela, até a Constituição de 1988. E na Constituição de 1988 a gente confluencia como povos de direitos. Mas nesse mesmo momento eu chamo a atenção que ali não é o nosso lugar. Nós não devemos ficar ali. Ali não é um lugar de confluência, é um lugar de transfluência. E já que nós chegamos ali, vamos transfluenciar essa Constituição e vamos nos confluenciar em nossos territórios.

E que maravilha, porque de 2015 para cá eu tenho visitado vários lugares. E a primeira tradução do nosso livro foi feita, por incrível que pareça – que lindeza! – foi feita por Álvaro Tucano. Nosso livro foi traduzido primeiro para a língua tucana para ser comentado pelo pai do Álvaro na língua dele. Infelizmente eu tive um descuido e não deixei o texto escrito na língua tucana, acabou ficando só na língua portuguesa.

Outro dia, conversando com o Cacique Babau, nós chegamos ao entendimento que esse confluenciamento que eu dizia que seria nos nossos territórios, acontece, mas no nosso território de retomada. Nós estamos confluenciando na retomada.

Outro dia eu tive um uma conversa com a Geni Núñez, que é também do povo guarani.¹⁰ Que mulher maravilhosa. Que fala essas de vocês! Que voz vibrante, suave, generosa. Receptadora, acolhedora. Vocês têm uma palavra de uma energia sem medida, fascinante. Então, concordo muito com você, Jerá, chegou o apocalipse do povo euro-cristão monoteísta. Como eu não falo as nossas línguas matrizes, como vocês, indígenas, falam; mas a gente consegue adestrar a língua dos colonialistas e colocar na língua dos colonialistas termos que eles não gostam. Mesmo sendo da língua deles, termos que eles vão se recusar a falar. Contracolonizar é também colocar os colonialistas para se negarem a falar sua própria língua, já que eles nos bloquearam de falar as nossas línguas da forma original. A gente pega as

10. Geni Núñez é ativista guarani, escritora e mestre em Psicologia e doutoranda em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

línguas deles e os bloqueia também de falar a sua própria língua. E a gente se apropria e retoma a nossa oratória pela língua deles. A gente até pode ter perdido a língua, mas não perdemos a oratória.

E essa convivência muito próxima às vezes não faz isso. Eu imagino também que essa fala de vocês, dos povos guarani, tem a ver com isso, de vocês estarem próximos dos euro-cristãos, vocês também acabaram vez por outra os proibindo, os bloqueando de falarem as suas próprias línguas, colocando palavras que os assustam.

De 2015 para cá dificilmente eu faço uma fala sem uma presença indígena. Praticamente a maioria das mesas que eu participo ultimamente é com povos indígenas. Então é essa história. Quilombolas indígenas. Quilombolas, povos de terreiro e povos indígenas. Quilombolas favelados. Essa é a grande encruzilhada. A grande encruzilhada do momento são os quilombolas, favelados, comunidades de terreiro e povos indígenas, diversos povos indígenas, e diversos povos que eu chamaria de afro-confluentes, para colocar numa denominação mais abrangente. Então, é dizer que da mesma forma que você está dizendo, que nós precisamos voltar a sermos selvagens. Os colonialistas tratavam o povo africano também como selvagem, como animais. Então eu estou dizendo que a humanidade precisa ser animalizada e os animais precisam ser desumanizados, porque a humanidade é a pior doença do mundo.

E eu não estou dizendo isso depois da Covid, não. Eu disse isso na pré-Covid. No final de fevereiro de 2020 eu estava passando por Belo Horizonte, foi a última fala presencial que eu fiz em universidade, no Instituto Federal, e eu comecei dizendo que a humanidade é a doença do mundo. Só os ditos humanos morrem de Covid, só o desumano. Só os ditos humanos precisam da política para administrarem a vida dos outros, quando não administram a sua própria vida. Só os ditos humanos precisam de hospitais. Só os ditos humanos precisam de universidade. Só os ditos humanos precisam dessas estruturas, porque os outros animais não precisam. E os outros animais vivem o seu ciclo completo, só nessa relação de confluência com as demais vidas. Então, é dizer que mais uma vez é uma festa enorme cada vez que eu encontro uma pessoa indígena numa conversa.

Então é dizer que eu concordo plenamente, chegou o Apocalipse do povo euro-cristão monoteísta. E o paraíso tão falado por eles somos nós que construímos. Se eles quiserem de fato viver no paraíso, usando a linguagem deles, eles precisam muito respeitar os nossos modos de vida – e muito! Porque, segundo eles, se o paraíso, se o Jardim do Éden era um lugar onde o povo vivia em harmonia com a natureza, esse lugar é os quilombos, as aldeias, as comunidades de pescadoras e pescadores, de quebradeiras de coco, são as comunidades agroextrativistas da Amazônia, são os povos da floresta.

Joana Cabral de Oliveira:

Muito obrigado Bispo. Acho que a gente tem muito a agradecer mesmo a você e à Jerá pelo tempo e pelas palavras ofertadas hoje.

Penso que nessa confluência tem duas coisas que me parecem muito interessantes que eu gostaria de ouvir vocês dois. Jerá foi professora e teve uma carreira, investiu muito tempo na escola indígena. Se puder falar um pouco sobre isso, seu investimento em deixar uma luta pela escola e passar para uma luta pela terra, através do plantio. E Bispo falou sobre a necessidade que foi imposta de escrever um livro. Que tipos de lutas são essas? São lutas diferentes, por exemplo, escrever um livro, e construir uma escola na terra indígena. Pensar em uma luta com outra linguagem, uma luta através do plantio, de habitar um território. Se vocês pudessem falar um pouco mais sobre essa diferença. Vocês parecem que ocuparam e ocupam esses dois lugares. De estar escrevendo, de estar na escola, mas ao mesmo tempo vocês são grandes agricultores. E essa me parece uma luta muito importante. Uma luta por uma alimentação melhor, mas também por e com territórios. Gostaria muito de poder ouvir um pouco mais sobre essas formas de resistência de vocês e das diferenças entre elas.

Antônio Bispo:

O interessante é que eu não fui para a escola para aprender uma profissão. Eu fui para escola para aprender a linguagem escriturada dos colonialistas. Porque nós fomos atacados primeiro pela substituição da nossa linguagem, das nossas línguas. A questão da comunicação é muito necessária. Então, o

que ocorre? Eu já tenho 62 anos. Não tenho ainda tanta condição de dizer as coisas, mas tenho o atrevimento. Eu vou pelo atrevimento, pela ousadia. Eu sou um tanto quanto ousado.

Eu nasci em 1959. No lugar onde eu nasci, eu conheci o rádio em 1970, conheci a televisão em 1974. Só que a nossa relação com a terra era uma relação de cultivo, de compartilhamento. Por exemplo, mãe Joana, uma das minhas avós, dizia: “meu filho, a terra dá, mas a terra quer. Então, tire da terra só o que você precisa. O que você não precisa, devolva para a terra”. A gente ia arrancar mandioca e ela dizia: “arranque apenas o suficiente para a sua alimentação”. E eu falava, e se eu beneficiar para guardar? “Está errado. O melhor lugar de guardar a mandioca é na terra, porque na terra ela continua crescendo”. E, se deixar ela crescer, pode passar um outro animal com fome e vai comer, um porco. Então, deixe a mandioca na terra, só tire o que você precisa. A minha geração avó me dizia isso. E a minha geração avó me disse o seguinte: “plante aquilo que você precisa e a terra vai lhe dar aquilo que você merece”.

Assim é que eu fui criado. Essa criação era uma criação para a vida. Então, a gente não tinha a terra, a gente tinha a roça na terra. A terra não era nossa. Nossa era a roça. Era o lugar que a gente fazia junto com ela. Quando vieram os colonialistas com as leis, com as escrituras, com os documentos, nós não sabíamos negociar através da linguagem escrita. E nós começamos a perder. E eu fui pra escola pra aprender a linguagem escrita e traduzir o pensamento do povo colonialista a partir das suas linguagens. Tentar traduzir. Eu traduzia, eu fazia a leitura e o meu povo me escutava fazendo a leitura. Aí eles me perguntavam o que é que eu tinha entendido, e eles me diziam o que é que eles entenderam. Uma coisa é eu saber e conhecer as letras, saber juntar as letras e falar o que as letras estavam querendo dizer. Mas outra coisa era o meu povo dizer o que foi que os colonialistas pensaram, quando foram escrever aquilo. E eu faço isso até hoje.

Quando eu fui convidado a escrever um livro, eu achei que era desnecessário, mas era muita gente dizendo que eu tinha que escrever. Muitas, inclusive a minha mãe. Depois que eu escrevi e que nosso livro chegou nas universidades, hoje o nosso livro está na maioria das pós-graduações, tanto de Direito como de Antropologia, História, Sociologia, Psicologia,

enfim, até Arquitetura, na maioria das pós-graduações em que tenham pessoas cotistas do nosso estado. Foi aí que eu entendi o porquê eu tinha que escrever. É porque o nosso povo entrou nas universidade pelas cotas e eu entrei pelos conteúdos. Eles entraram pelas cotas para serem discentes e eu entrei levando os conteúdos como docente no *Encontro de Saberes*.¹¹

O nosso livro, na verdade, é uma relatoria, uma oratória escriturada. Nós plantamos as palavras em forma de letras. Para elas nascerem como palavras nas bocas das pessoas e germinarem como conhecimento, como ideias nas mentes e alimentarem todos os sentidos para que, assim, eles nos deem a energia necessária para retomar. Então, o fato de eu ter escrito um livro, depois que eu fui entender que é um processo de retomada da linguagem deles, adaptando essa linguagem para o nosso entendimento.

E eu não sei pensar fora da roça. É na roça que eu penso. De 2015 para cá eu tinha abandonado um pouco a roça, porque fui convidado demais pra viajar. Achei que era necessário viajar. Mas veio a pandemia e eu reatei a minha relação com a roça. E agora estou numa relação maravilhosa. Eu vivo na caatinga, nessa parte em que chove pouco, porque não precisa chover muito. Neste ano – de 2021 – as coisas começaram tão bem, mas tão bem que, quando vieram as primeiras chuvas, eu já estava com a roça preparada. Tenho feijão lindamente nascido, tenho milho nascendo, abóbora, melancia e tal, porque a gente planta tudo misturado. Porque a gente planta o que precisa e a terra dá o que a gente merece. O que ela pode e o que a gente merece. Então, eu não consigo viver bem fora desta roça. Eu vivo bem fora do barulho da cidade, na roça, com a brisa, enfim. Eu creio que nós todos, que gosto de chamar de afro-confluentes e povos indígenas, nós confluenciamos muito através da nossa cosmologia. É um pouco isso.

11. O Encontro de Saberes é um iniciativa lançada em 2010 pela Universidade de Brasília e pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCTI) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa que promove diálogos sistemáticos entre saberes acadêmicos e indígenas, afro-brasileiros, ou afro-confluentes nos termos de Bispo, populares e de comunidades ditas tradicionais, com a inclusão de mestras e mestres em disciplinas na universidade. O livro escrito por Bispo foi publicado no âmbito dessa iniciativa do INCTI e da UnB. Desde 2014 o projeto expandiu-se para outras universidades federais pelo país. Fonte: <https://encontrodesaberes.tumblr.com/>

Jerá Guarani:

Acho que o que eu posso compartilhar com vocês é que quando a gente entrou nesta área da aldeia tekoa Kalipety – Kalipety vem da origem deste território em que a gente está –, aqui era muito cheio de eucalipto. Ainda tem bastante. Era uma área que foi sediada por *jurua* por mais de 10 anos, por posseiros que fabricavam telha de barro e também faziam monocultura de eucalipto.

A gente entrou numa área muito degradada, muito seca. E tivemos um trabalho de somar o conhecimento guarani com o de profissionais dessa área de plantio, de estudo de solo, de recuperação de áreas degradadas. Para ver quais composições que podíamos fazer de forma natural. Isso foi um dos nossos primeiros passos. Um outro momento de trabalho foi plantar o máximo possível de árvores nativas, o que era necessário para recuperar as áreas degradadas. Como, por exemplo, palmitos juçara, que é uma planta que alimenta mais de 50 tipos de animais silvestres da Mata Atlântica. Ela vai bem e é da sombra, então a gente começou inicialmente a plantar muito palmito juçara, cambuci, que é uma outra árvore frutífera que alimenta os bichos também, araquá, jaracatiá, diversas árvores frutíferas nativas e outras medicinais também. Ao longo de cinco, seis anos a gente já tinha uma terra muito produtiva. Tinha uma área que estava cheia de eucalipto, super seca, e agora ela está super produtiva, tem amora, maracujá silvestre, banana, milho, batata doce, inhame, jacas, uma mistura de tudo, muito bonita.

Em relação ao nosso alimento, principalmente o milho, que é a base da alimentação guarani, ele tem até hoje como um berço muito preservado mais para o sul, no Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina. E a gente foi em busca desses alimentos guarani, dessa diversidade de milho, de batata-doce, com apoio do programa Aldeias, que é sediado até o momento na Secretaria Municipal da Cultura¹² e no Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que tem

12. O Programa Aldeias foi criado em 2014 numa parceria entre os Guarani Mbya e a Secretaria Municipal da Cultura da Cidade de São Paulo, em parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Seu objetivo é fortalecer e promover expressões culturais do povo guarani mbya nas aldeias localizadas na zona sul e oeste do município, em Parelheiros e Jaraguá, assim como nos espaços e equipamentos públicos municipais. Entre as ações estão: o fortalecimento da alimentação tradicional, o plantio de espécies tradicionais, a recuperação e o manejo ambiental, apoio político e cultural, a realização de intercâmbio

um trabalho há quase 40 anos com o povo guarani. E nós fizemos essas viagens de intercâmbio, em que fomos muito felizes, em que os Guarani que tinham esses alimentos nos davam com muita alegria, com muito amor e muita generosidade. Sem esperar nada em troca, sem perguntar se a gente tinha levado dinheiro ou se a gente não tinha levado algo para trocar. E a gente viajou para a Argentina, Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Rio de Janeiro e a gente buscou as sementes de cada canto ocupado por Guarani.

Uma das outras coisas que aconteceu e que acontece até hoje é o apoio dos não indígenas que também mantêm essa vida, ou que querem ter, como o Bispo, como tantas outras pessoas neste mundo que nasceram nessa realidade, que têm as histórias de origem, de raiz e que também querem fortalecer esse mundo da conexão com a terra, com aquilo que te mantém aqui de forma mais direta e prática. Então, a gente recebeu muitas comidas também, muitas variedades de espécies de comida, muitas delas que eram nossas, mas que a gente tinha perdido há muito tempo, através dessas mãos *jurua* que estão em conexão com a terra também. A gente foi para uma feira de troca de sementes em Minas Gerais e quando um agricultor *jurua* soube que tinha uma guarani lá, me procurou e me deu um punhadinho assim de amendoim preto. E esse amendoim preto todos os anos se multiplica pela mão do Pedro Vicente¹³, que é um dos nossos guardiões aqui da aldeia, guardião da dança dos guardiões, guardião dessas comidas. E ele tem uma mão especial, tudo o que ele planta dá.

Então, a gente conseguiu fazer uma produção, um resgate, um replantio e ter essas possibilidades dessas colheitas e de comer e fazer eventos, de chamar os mais velhos, fazer oficinas de pratos tradicionais guarani. Lembrar para nós mesmos os pratos tradicionais, fazer o ritual de consagração do milho. Tudo isso com esses apoios. E a base dessa resistência, dessa realidade foi principalmente os próprios guaranis.

entre aldeias e a formação indígena em Audiovisual. Um conselho de lideranças é responsável pela formulação das diretrizes e ações do projeto, assim como a contratação, por meio de edital, de agentes culturais guarani e *jurua*. Fonte: <https://spcultura.prefeitura.sp.gov.br/projeto/688/>

13. Pedro Vicente (Karai Mirim), atual morador da aldeia Kalipety (TI Tenondé Porã) é considerado um *xeramôî* (termo que designa o lugar de avô e que reconhece a grande sabedoria e capacidades de interlocução com as divindades celestes) e um afamado *xondaro ruxixa* (mestre e conhecedor da dança e das funções dos *xondaro*, uma espécie de guardião).

E cada canto tem uma história diferente. Como no Rio Grande do Sul, que foi muito especial. Eu fiquei muito emocionada, porque quando a gente chegou numa aldeia no Rio Grande do Sul, numa aldeia guarani, a gente viu uma coisa muito comum. No centro tem uma casa de alvenaria, postinho de saúde, escola e tal. E parece que é só aquilo. Mas quando você começa a entrar na aldeia, ir mais para o fundo da aldeia, quando anda, faz trilha, passeia, você se depara com um monte de casinhas pequenininhas. Umas casinhas que já representavam, então, que ali moravam pessoas que estavam fortemente fortalecendo a concepção de viver somente com o suficiente, como o Bispo falou. Nada mais do que suficiente. Você não pode ter além do que é necessário. Porque a partir da quebra dessa regra que a gente começa a bagunçar as coisas. A gente começa a ser infeliz, a perder o tempo com coisas inúteis, como, por exemplo, cuidar de uma casa grande apenas para duas ou três pessoas. Você não ocupa todo o espaço, tem muita coisa para cuidar e você acaba se perdendo nisso.

Então, nessa aldeia com todas as casinhas pequenininhas, quando a gente ia chegando, já saía para o lado de fora um casal um *xeramõi* e uma *xejaryi*, um casalzinho de idosos. E quando você chegava mais perto, você já via por trás deles uma travessa com um pau coberto de milhos, pendurados com as suas próprias palhas secas trançadas. É maravilhoso, uma casinha pequeninha com essas pessoas maravilhosas, generosas. Absolutamente puras na sua essência, na sua origem, na sua cultura, no seu ensinamento, na sua força de resistir ali daquela forma. E dentro da casa tinha um saco de amendoim, uma bacia de batata doce, alguns nessas bacias de *jurua* mesmo, de não indígena. E outros nos cestos, batata-doce, milho e amendoim, duas panelas, pouca louça, tudo que cabia perfeitamente de forma harmoniosa e muito bonita ali dentro.

A gente pôde também, já que conseguimos essa vitória de ter a nossa terra demarcada, ir buscar nosso alimento. E nessa busca a gente pôde também se conectar com várias outras questões. E, de fato, aquilo que é ensinado para a gente desde que somos pequenos, desde criança, é muito real e o quanto isso é harmonioso. E hoje a gente tem um trabalho muito forte com a questão do plantio, do cultivo, das sementes tradicionais.

A gente fez muitos trabalhos com parceiro *jurua*, com biólogos e outros profissionais dessa área. E fizemos a agrofloresta. Há pouquíssimo tempo iniciamos um projeto de recuperação de área degradada no seu formato mais drástico possível, um campo de futebol, que foi se transformando aqui nessa área que está na beira da estrada. E o futebol vai compactando a terra. Era uma terra muito dura, não filtrava a água. E de repente, em comum acordo, nós iniciamos o projeto de recuperar essa área, para a gente ver e acompanhar, para os *jurua* que passam pela estrada acompanharem. E vamos acompanhando a evolução dessa vida, reflorestando um espaço que estava tão compactado. E agora é incrível, nesse campo tem abóbora, milho, erva-mate, palmito, outras árvores frutíferas, araçá, mandioca, inhame. Tudo quanto é tipo de comida no mesmo espaço de forma equilibrada. E até oito meses atrás essa área era um campo e agora a gente está vendo a mudança. Então, estamos forçando para nós mesmos essa possibilidade de que é possível recuperar, de que é possível trabalhar pela recuperação. E se a gente se prender nessa história de que a gente não consegue recuperar, que tudo está perdido, é que realmente não vamos fazer nada.

Temos as aldeias Kalipety, Tekoa Porã, Tape Mirim, Yporã, Kuaray Rexakã (“Brilho do Sol”), até onde eu sei entre as 14 aldeias, e Tenondé Porã, que é uma das mais antigas, que são aldeias em que as famílias puderam, com a diminuição de famílias em cada uma, ter de novo espaço para plantar.¹⁴ Então, está acontecendo esse movimento que eu disse anteriormente, esse acordar do povo guarani, da comunidade, da terra indígena. E está todo mundo plantando de novo. E as famílias que estão lá na Tenondé e que ainda não se mudaram, estão lá nos quintais pequenininhos, mas que estão se enchendo de mandiocas, de batata-doce, de banana verde. E o pessoal está acordando de novo.

E aqui no tekoe Kalipety a gente tinha uma dinâmica antes da pandemia de receber *jurua* para viver um dia de vida selvagem. De receber *jurua*, ir para a roça. De ensinar *jurua* a capinar, a misturar o adubo, enfiar a mão na

14. A TI Tenondé Porã tem um site com informações sobre as aldeias, incluindo manual de conduta e plano de visitação, conforme exigido pela FUNAI (Instrução Normativa No. 03/2015), para que sejam respeitados os direitos dos povos indígenas em seus territórios: <https://tenondepora.org.br/>

terra, fazer o bercinho para receber as ramas de batata-doce. Fazer trilha, mostrar para *jurua* as plantas. E, às vezes, a gente se deparava com um monte de *jurua* que andava de pernas abertas em cima do matinho, achando que não queria pisotear a batata-doce (*risos*). *Jurua* que não conhece batata-doce, não conhece nem folha de mandioca. É incrível isso! Mas temos isso dos dois lados, às vezes a gente também não conhece as coisas na cidade.

Então, a gente tem essa dinâmica há muito tempo, desde que a gente começou aqui. Essa interação, essa parceria de receber grupos de *jurua*, de organizar o almoço coletivo, sem cobrar taxa – porque o tempo inteiro tudo tem que rodar em cima do dinheiro. Então, a gente pensa que criar esse tipo de vivência, possibilitar esse tipo de vivência que o *jurua* chega na aldeia e espera uma rotina, um roteiro segmentado, isso não existe. A gente larga os *jurua* (*risos*) para eles inconscientemente, alguns mais rápidos, outros mais devagar, se sentirem com liberdade. Porque *jurua* também é ser humano. E *jurua* também merece liberdade. Teria que viver com liberdade, não é? E esse mundo da vida na cidade não tem isso. É tudo muito sistematizado para que nada saia fora da caixinha, do círculo em que você está, na gaiola em que você está. De estar preso mesmo e não saber para onde ir, por onde sair. Deixar *jurua* feliz. Ainda que alguns não gostem, que queiram ser orientados, “vamos para lá, vamos para cá”, mas no final do dia *jurua* está ali feliz. Feliz que pode ter uma liberdade, que pode observar as coisas por si mesmo e tentar compreender as coisas por si mesmo.

Hoje eu faço parte da equipe de liderança. Desde 2008. E tenho meu trabalho forte com a questão dos jovens. E há pouco tempo também me envolvi muito com a questão dos jovens que se viciaram em drogas, nessa tentativa de recuperá-los com outras alternativas, que não são da cultura guarani, mas que estão dando certo, com as rodas de cura com a medicina Ayahuasca. Tenho um trabalho muito forte com as mulheres, de um modo geral, com as questões do meu povo aqui, territorialmente falando.

Mas eu saí da escola. Saí dessa figura de ser alguém diferente também, porque, na verdade, eu já sou diferente, não é? Eu já quebrei muitos tabus na minha aldeia desde os 13 anos – na verdade, hoje eu lembrei que foi com 7 anos, quando eu fui defender uma guarani que estava sofrendo agressão física do seu marido. E mudei muitas coisas, foi bem difícil. Eu já sou diferente,

mas eu tinha me transformado numa pessoa mais diferente ainda, porque tinha um salário mensal. E ainda que eu dividisse o máximo possível, eu não deixava de ser alguém assalariada. Então eu abandonei essa carreira depois de 17 anos para me dedicar em todos os momentos possíveis à roça – fora o meu trabalho político, fora a minha vida de esposa, de mãe, de tia e de família também. Todos os momentos em que eu posso, eu vou lá e mexo, planto, tiro e tento fazer, porque é tão bom. É tão gratificante. É maravilhoso a gente cuidar dessas plantas que te alimentam. Como é possível a gente não cuidar daquilo que alimenta a gente?

Então, *ha'evete aguyjevete!*

Gabriela Costa Lima:¹⁵

Boa tarde senhor Antônio, peço agora licença à nossa ancestralidade, peço a benção, agradeço pelo abraço de cura que foi escutar cada um de vocês. Só tenho a agradecer pelas falas compartilhadas e é uma coisa que eu tenho pensado há um tempo, sobre esse movimento de voltar para as nossas origens para se curar. Para cultivar a cura... Bom, eu sou filha de terreiro e uma coisa que eu fico pensando muito é que, mesmo estando dentro desse processo de se voltar para as raízes para se curar, eu não deixo de estar numa cidade que tem menos de um por cento de área rural, estou dentro de uma universidade, onde a gente está constantemente lidando com esses colonizadores e com a fala colonizadora. E acho que tudo isso dificulta o processo de cultivar a cura. E aí eu queria saber se teria alguma forma ou se os senhores teriam algum conselho para dar pra gente? Como a gente consegue cultivar a cura ainda que nesses espaços que nos atravessam de tantas formas e que adoecem mais do que curam.

Antônio Bispo:

Cada vez que eu ouço essa pergunta, a primeira coisa que eu digo é o seguinte: procure a sua geração avó. A sua geração avó vai lhe dizer tudo de uma forma muito mais necessária do que eu posso dizer. Se você não tiver contato com a sua avó biológica, quando eu estou falando da sua geração

15. Então aluna do curso de Ciências Sociais da UNICAMP.

avó não é obrigatoriamente a sua avó biológica. Eu tive muitas mestres e muitos mestres que não tinham essa relação consanguínea. Não é sobre isso, é sobre a relação cosmológica, sobre a relação de modo de vida.

Outro dia eu estava numa conversa com um pessoal de Brasília e uma pessoa me perguntou: “como plantar, se eu moro em Brasília?” Olha, morar em Brasília dá para plantar muita coisa. Tem muitos terrenos com grama em Brasília. Procure uma semente ousada. Porque tem semente ousada, que nasce até em cima de pedra. Procure uma semente ousada e saia jogando por aí, vá passando, vá jogando uma semente e vá deixando nascer. Depois vem alguém e arranca, mas você planta outra. Mas vai aparecer alguém que cuida. Vai sempre ter alguém que arranca, mas vai sempre ter alguém que cuida. Então, comece essa campanha de plantar e saia plantando. Aquilo que você gosta e principalmente onde tiver muita grama. E vá jogando. E se alguém perguntar, diga que foram os pássaros. Porque os pássaros também plantam.

Então, quando eu digo, procure a sua geração avó, você já fez isso. Você está no terreiro e no terreiro você conversa com a geração mãe e conversa com a geração neta, porque o terreiro é a circularidade. Mas quando você tiver um tempo, procure ir ao quilombo. Dessa mesma forma que a Jerá falou, vá ao quilombo só visitar mesmo. Não vá com um questionário para fazer, não, com uma porção de perguntas. Vá ouvir o que as pessoas sentirem vontade de lhe dizer. Até faça alguma pergunta como: “eu posso passar um dia aqui na casa?” “Olha, eu posso ir na sua roça com você?” Essas perguntas são agradáveis. Depois, se vocês quiserem fazer mais perguntas, perguntem sobre o cotidiano das pessoas. “Quantos filhos você tem? Quantos netos você tem?” E pode deixar, que a gente gosta de contar história. Então, quando tiver tempo, vá a uma favela, vá a um quilombo. Se houver a possibilidade, se você receber um convite, vá a uma aldeia. E convivam com a sua geração avó.

Eu tenho quatro netas e três netos e só um neto e uma neta moram aqui perto de mim. Os outros moram um pouco mais distante. Mas esses que moram perto, nós temos uma relação muito boa. Mas a gente só diz para eles aquilo que eles perguntam. Ou aquilo que a gente compreende que eles estão perguntando por outras formas de linguagem. Não tem segredo. É simples. Procure pela sua geração avó.

O problema do povo euro-cristão colonialista é que eles não têm geração avó. Para se ter uma ideia, Deus – o Deus onipotente, onisciente e onipresente, o Deus da Bíblia – tem um filho, que é Jesus, mas ele não tem neto. Olhe que engraçado! Jesus não tem filho e Deus não tem neto. É por isso que o povo euro-cristão monoteísta coloca as crianças na creche e a geração avó no asilo. Porque na capacidade criativa e criadora deles, na criação deles, não existe começo, meio e fim. Quando você vai falar com a sua geração avó, são dois começos se encontrando, porque a geração avó é o começo, a geração mãe é o meio, e a sua geração já começa de novo. Procure sempre que puder pela sua geração avó.

Jerá Guarani:

Eu assino embaixo. Minha aldeia está aberta aqui, tem muitas vovós aqui. Vá para o quilombo, vá para a aldeia. Vamos plantar, vamos viver, vamos ser felizes. Nesses lugares existem pessoas muito felizes que podem compartilhar essa felicidade com o pessoal que chega, com o povo que chega, com a família que chega. Com todo mundo.

Renato Sztutman:

Boa tarde. Queria agradecer muito à Jerá e ao Antônio. É sempre muito bom ouvir vocês. Tanto pelo conteúdo das coisas maravilhosas que vocês falam, como pela linguagem de vocês.

Eu queria só comentar da fala do Bispo, em que ele diz que é preciso pensar em quilombos, ou em aldeias, ou em quilombos-aldeias. Eu fiquei pensando que, na verdade, de certa maneira, toda aldeia é um quilombo e todo quilombo é uma aldeia. Se a gente pensar no quilombo, nesse quilombo-aldeia como um lugar e um foco de resistência. Como um ato de contracolônização, como uma recusa histórica de uma história das tentativas de escravização. Porque, pensando também com os Guarani, de conseguir fazer uma terra e disseminar aldeias dentro do perímetro urbano do município de São Paulo é, sobretudo, um ato também de contracolônização. Uma alternativa à cidade. Uma espécie de quilombo nesse sentido. Essa conexão muito interessante

na fala do Bispo e que aparece também na fala da Jerá, quando ela fala da agricultura, do tornar-se selvagem.

Joana Cabral de Oliveira:

Jerá e Bispo jogaram sementes ousadas aqui na nossa vida, no nosso pensamento, para que a gente agora também possa fazê-las germinarem.

Ouvindo o Bispo falar, não pude deixar de lembrar imediatamente de quando eu estive trabalhando com Jerá e o Pedro Vicente, esse Mestre sabedor de *xondaro*, de quem ela falou hoje, que sempre dizia que a gente perguntava demais. Os brancos perguntam demais. É uma sabedoria poder esperar. A capacidade de estar junto com outras pessoas. Poder andar nos quilombos, nas favelas, nas aldeias, nos redutos de resistência e deixar a palavra chegar sem perguntar tanto. A gente fica ansioso, os brancos ficam ansiosos, enchendo as pessoas de perguntas. Então, acho que é bom encerrar assim sem tantas perguntas e deixar essas palavras ecoarem.

Antônio Bispo:

Eu só quero fazer uma declamação. Eu tenho dito que está faltando muito poesia. A fala da Jerá é uma poesia o tempo todo. A oratória dela é uma poesia. Só fala poesia essa mulher. E eu tenho visto que está faltando poesia. Poesia de alento, de acolhimento, mas também poesia de constrangimento. Às vezes a gente precisa constranger e se autoconstranger.

Eu estou aqui próximo do Parque Nacional Serra da Capivara, que o povo euro-cristão pensa que preserva, tirando o povo do seu lugar, para deixar o lugar só com as outras vidas, sem a presença do povo. E o povo elogiando as pessoas responsáveis pelo parque e falando só mal dos caçadores. E eu estava assistindo a um show do Milton Nascimento em Brasília e os arqueólogos detonando com os caçadores. De repente, eu comecei a gritar, tentando me autodefender como caçador. Nem sou tão caçador assim, mas às vezes eu caço. E depois eu pensei: “caramba, eu estou ouvindo poesia linda de Milton Nascimento e estou deixando de ouvir essa poesia para gritar com esse povo. Não, não é assim não.” Eu falei: “pessoal, deixa eu ouvir poesia, eu gosto de poesia”. E como eu gosto de poesia, eu vou responder a esse povo na poesia.

Fui preparando e quando terminou o show chamei o pessoal para a mesa de bar, para ouvir minha declamação:

Nós extraímos os frutos nas árvores,
eles expropriam as árvores dos frutos.

Nós extraímos animais na mata,
eles expropriam a mata dos animais.

Nós extraímos peixes nos rios,
eles expropriam o rio dos peixes.

Nós extraímos a brisa no vento,
eles expropriam o vento da brisa.

Nós extraímos o calor no fogo,
eles expropriam o fogo do calor.

Nós extraímos a vida na terra,
eles expropriam a terra da vida.

Vivas, vivas e gratidão.

Referências

GOMES, Kelsma Maria Silva; CARDOSO, João Batista Freitas; PERAZZO, Priscila F.;

HELLER, Bárbara. “Memória Amordaçada: o massacre do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto”, *Lumina*, vol. 15, n. 2, 2021.

GUARANI, Jerá. “Tornar-se selvagem”, *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, 2020.

POMPA, Cristina. “Memória do fim do mundo: o movimento de Pau de Colher”, *Revista USP*, São Paulo, n. 82, p. 68-87, 2009.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília INCTI/UnB, 2015.

Sites

<https://cpisp.org.br/tenonde-pora/>

<https://encontrodesaberes.tumblr.com/>

<https://spcultura.prefeitura.sp.gov.br/projeto/688/>

<https://tenondepora.org.br/>

Sobre as autoras e os autores

André S. Bailão é doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e bacharel em Relações Internacionais pela mesma universidade. É pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos Pós-Interdisciplinares (LAPOD) do Instituto de Estudos Brasileiros da USP e ao grupo Etno-História do Departamento de Antropologia da USP. Junto com a professora Fernanda Peixoto, coordena a Enciclopédia de Antropologia (EA), projeto online e de acesso aberto, voltado à popularização da disciplina, criado em 2015 e hospedado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP. Pesquisa questões relacionadas às ciências, paisagens, climas, natureza e cultura no encontro entre os Estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade e as Humanidades Ambientais.

Antônio Bispo dos Santos é agricultor, líder quilombola, poeta, escritor e intelectual, autor de diversos artigos e poemas e dos livros *Quilombos, modos e significados* (2007) e *Colonização, Quilombos: modos e significados* (2015). Integra a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ/PI) e a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Foi professor e mestre convidado do projeto *Encontro de Saberes* na Universidade de Brasília.

Jera Guarani é agricultora e liderança do povo Guarani Mbya na Terra Indígena Tenondé Porã. É pedagoga e foi professora e diretora da Escola Estadual Indígena Gwyrá Pepo. Autora do influente texto “Tornar-se selvagem”, publicado em 2020 na revista *Piseagrama* e em inglês, em 2022, na revista *Futuress*.

Joana Cabral de Oliveira é professora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Departamento de Antropologia. Possui graduação em Ciências Sociais, mestrado e doutorado em Antropologia Social, pós-

doutorado pelo Instituto de Biociências, todos pela Universidade de São Paulo. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade de Oxford (UK). É pesquisadora colaboradora do Centro de Estudos Ameríndios (USP), coordenadora do Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares (USP) e membro do Centro de Estudos e Pesquisa em Etnologia (Unicamp). Desenvolve atividades indigenistas como assessora do Programa Wajãpi pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena Iepé. Concentra suas pesquisas na área de etnologia indígena e antropologia da ciência, trafegando pelos diálogos entre a antropologia e biologia. Coordenadora do Programa de Antropologia Social da Unicamp (2019-2021).

Karen Shiratori é pós-doutoranda do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA) e da Unidade Mista de Pesquisa «Patrimoines locaux, environnement & globalisation» (PALOC-IRD). Mestre e doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Graduada (2010) e licenciada em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Especialista em etnologia indígena com foco nos estudos de xamanismo, conhecimentos e práticas tradicionais relativas à agrobiodiversidade, regimes de conhecimentos, dentre outros temas. Trabalha no sul do estado do Amazonas com povos falantes de línguas arawá e tupi kagwahiva. Também desenvolve pesquisas sobre políticas públicas e direitos territoriais voltados aos povos indígenas em isolamento. É uma das organizadoras e autoras do livro *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta* (UBU, 2021).

Marisol Marini é doutora e mestra em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Possui graduação em Ciências Sociais pela mesma universidade. Foi pesquisadora visitante na Universidade de Maastricht, na Holanda, entre 2015 e 2016. Atualmente realiza estágio de pós-doutorado no Departamento de Política Científica e Tecnológica da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É pesquisadora vinculada ao NUMAS - Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença, ao LAPOD - Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares, sediado no IEB/USP e ao GEICT - Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciência e Tecnologia, da Unicamp. Integrou o grupo de pesquisa Mind the Body, sediado na

Holanda. Desenvolve pesquisa na área de Antropologia Social e Antropologia da Ciência e da Tecnologia, atuando principalmente nos seguintes temas: natureza e cultura, corpo, antropologia da ciência e tecnologia, biomedicina, órgãos artificiais, tecnologia experimental, inteligência artificial, transtornos alimentares, gênero e marcadores sociais da diferença.

Pedro Paulo Pimenta é graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1994), mestre (1997) e doutor (2002) pela mesma instituição, onde leciona desde 2005, hoje como livre-docente. Publicou livros e numerosos artigos no Brasil e no exterior. Realizou traduções de autores como Gibbon (*Ensaio de história*, Iluminuras, 2013), Hume (*História da Inglaterra*, Unesp, 2014), Diderot e d'Alembert (*Enciclopédia*, Unesp, 2014-2016, com Maria das Graças de Souza), Condillac (*Ensaio sobre os conhecimentos humanos*, Unesp, 2018) e Darwin (*A origem das espécies por meio de seleção natural*, UBU, 2018). Dedica-se a estudos sobre as relações entre Filosofia e História Natural nos séculos XVIII e XIX.

Renato Sztutman é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. É mestre (2000) e doutor (2005) em Antropologia Social pela USP, área de etnologia indígena. Realizou pós-doutorado, em 2015, no Departamento de Filosofia da Universidade de Paris Ouest Nanterre. Coordena atualmente o Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP). Foi editor responsável, entre 2013 e 2017, da Revista de Antropologia (Depto. de Antropologia da USP). Foi um dos fundadores e coeditou, entre 1997 e 2007, a revista Sexta-Feira. Dentre suas publicações, destacam-se o livro *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* (Edusp/Fapesp, 2012) e a coletânea *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas* (Azougue, 2018). Seus principais temas de pesquisa são: cosmopolíticas indígenas, fronteiras entre Antropologia e Filosofia, Antropologia e Cinema.

Renzo Taddei é professor de Antropologia na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Doutor em Antropologia pela Columbia University; fez pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É pesquisador principal do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas (INCT-MC fase 2) e diretor do programa de treinamento etnográfico do Comitas Institute for

Anthropological Study (CIFAS), em Nova York. Coordena na UNIFESP o Laboratório de Pesquisas em Interações Sociotecnicoambientais (LISTA). Foi professor visitante na Yale University, na Duke University e na Universidad de la República no Uruguai. É autor do livro *Meteorologistas e profetas da Chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera* (Terceiro Nome, 2017). Suas pesquisas tratam das múltiplas relações entre a atmosfera, as ciências atmosféricas e as formas de conhecimento sobre o meio ambiente das populações tradicionais.

Rita Natálio é artista e pesquisador. Lésbica não binária. Os seus espaços de prática relacionam poesia, escrita ensaística e performance. Doutoranda em Estudos Artísticos na FCSH-UNL e Antropologia na USP, com bolsa FCT, pesquisa o recente debate sobre o conceito de Antropoceno e o seu impacto sobre a redefinição disciplinar e estética das relações entre arte, política e ecologia. Estudou Artes do Espetáculo Coreográfico na Universidade de Paris VIII e é mestre em Psicologia pela PUC-SP onde estudou as relações entre imitação e invenção na obra de Gabriel Tarde. A partir da sua pesquisa doutoral, realizou uma série de conferências-performance, entre elas “Antropocenas” (2017) com João dos Santos Martins, “Geofagia” (2018) e “Fóssil” (2020). Publicou também dois livros de poesia (“Artesanato”, 2015 e “Plantas humanas”, 2017). Em 2019, participou de um grupo curatorial fomentado por Ailton Krenak que organizou “Ameríndia: percursos do cinema indígena no Brasil” na Fundação Calouste Gulbenkian, uma mostra que trouxe cinco cineastas indígenas a Portugal e apresentou mais de 30 filmes de produção indígena. Em 2020, Rita Natálio coorganizou o seminário “Re-politizar o Antropoceno” dentro do projeto internacional Anthropocene Campus Lisboa junto com Davide Scarso e Elisabeth Johnson, projeto originado no HKW em Berlim e atualmente disseminado em diversas instituições culturais. Nesse ano, realizou também o filme “Ayvy Ypy”/“Origem da Língua” com o realizador guarani Alberto Álvares. Coordena ainda o projeto Terra Batida (www.terrabatida.org) uma rede que organiza programas de residência e comissiona pesquisas artísticas para que artistas, cientistas e ativistas se cruzem no acompanhamento de conflitos socioambientais em diversos contextos territoriais portugueses.

Stelio Marras é professor de Antropologia do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP). É pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (USP) e coordenador do Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares (USP). Orienta pesquisas pelo Programa de Pós-Graduação “Culturas e Identidades Brasileiras” do IEB/USP e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH/USP. Atua principalmente em Antropologia da Ciência e da Tecnologia, Antropologia da Natureza e da Modernidade, Estudos Pós-Disciplinares em Multiespécies e Cosmopolíticas, Antropologia e Meio Ambiente, Antropologia do Antropoceno, Teoria antropológica.

Índice remissivo

A

- Aceleracionismo 21, 151
- Agência 26, 72, 109, 189, 192, 235, 249
- Amazônia 23, 75, 126, 127, 128, 212, 213, 214, 215, 217, 228, 281
- Antirracistas 81, 83, 95, 111, 191
- Antropoceno 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 203, 209, 231, 238, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 261, 266, 267, 268, 269, 270, 297, 298
- Antropos 9, 11, 12, 14, 18, 131, 135, 152, 188, 192, 194
- Aquecimento global (ver clima) 79, 103, 203
- Arte 138, 142, 154, 162, 189, 190, 192, 193, 196, 199, 231, 232, 249, 253, 278, 297
- ATWOOD, Margaret 72, 73
- Austrália 22, 67, 116, 163, 164, 166, 172, 174, 190, 196, 199

B

- BISPO dos SANTOS, Antonio 180, 246, 267, 270, 277, 294
- Branços (categoria racial) 63, 93, 98, 101, 131, 165, 166, 172, 173, 174, 177, 178, 190, 197, 214, 217, 224, 229, 230, 292
- Branquitude 81, 105
- Buffon, Georges-Louis Leclerc, Comte de 16, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 52, 56, 58

C

- Camille, histórias 158, 159, 160, 161, 162, 180

- Camille Stories 158, 161, 162, 177
- Capitalismo 13, 21, 22, 64, 80, 96, 98, 99, 119, 128, 136, 137, 149, 156, 162, 165, 167, 168, 179, 188, 189, 191, 194, 214, 237, 245, 251, 269
- Capitaloceno 13, 71, 103, 120, 131, 175, 188, 247, 267
- Caribe 19, 58, 113, 115, 116, 121
- CHAKRABARTY, Dipesh 79, 80, 100, 103, 104, 105, 178, 193, 208, 243, 267
- Chthuluceno 14, 131, 152, 153, 154, 157, 158, 163, 175, 177, 188, 267
- Ciborgue 88, 89, 90, 106, 154, 155, 156, 159, 181, 267
- Ciência 213, 214, 216, 225, 226, 227, 232, 233, 234, 238, 253, 254, 255, 262, 264, 267, 268, 269, 283, 294, 295, 296, 298
- Ciência ambientais 23, 24, 212, 216, 225, 235, 236, 238
- Ciência do sistema terrestre 12, 214
- Cinema 134, 144, 196, 198, 199, 209, 238, 297
- Clima 32, 56, 57, 58, 67, 68, 79, 105, 191, 193, 200, 215, 236, 241, 243, 244, 245, 247
- Coevolução 87, 88, 95, 103, 117, 156, 157
- COLLINS, Patricia Hill 91, 92, 93, 106
- Colonialidade 105, 189, 237
- Colonização 15, 17, 19, 54, 56, 59, 65, 67, 68, 70, 95, 98, 99, 104, 105, 111, 118, 119, 120, 126, 140, 153, 165, 167, 169, 172, 174, 177, 192, 194, 205, 277, 293, 294
- Comunicação das mudanças climáticas 16, 131, 216, 235
- Condição de felicidade 20
- Contracolonização 291
- Contradomesticação 108, 122
- Contra-monoculturas 95, 123, 276

Corpo, corporalidade 18, 81, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 121, 123, 126, 145, 153, 155, 158, 174, 193, 197, 230, 234, 260, 261

Cosmopolítica 21, 25, 31, 133, 136, 137, 140, 150, 154, 156, 176, 181, 200

Covid-19 24, 27, 80, 100, 161, 172, 178, 179, 248, 249, 251, 253, 259, 261, 266

Crise climática 18, 22, 79, 80, 110, 114, 120, 162, 188, 189

CRUTZEN, Paul 9, 10, 13, 28, 31, 79, 100, 104, 105, 118, 119, 128, 131, 180, 187, 208

CUVIER, Georges 16, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49

D

DANOWSKI, Déborah 11, 23, 29, 52, 55, 74, 133, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 168, 169, 176, 178, 180, 194, 195

DARWIN, Charles 16, 34, 41, 42, 43, 44, 48, 88, 157, 169, 171, 296

DAVIS, Diana 54, 56, 60, 66, 73, 74

DELEUZE, Gilles 152, 156, 157, 179, 180, 245, 267

Desantropologizar 200

Descolonização 25, 112, 116, 216

Desertos 17, 50, 53, 55, 58, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73

Desmatamento 23, 54, 57, 120, 122, 219, 235

Dessecacionismo, teoria do 57, 60, 65, 71

Desumanização 18, 81, 103

Dissidência 81

Distopia 63, 104, 148, 161, 174, 180, 191

Domesticação 13, 113, 124, 126, 127, 128, 129, 156, 251

Domesticação generalizada 19, 93, 95, 113, 125, 127

Dominação 81, 93, 120, 155, 188, 191

Dualismos 81, 243, 249, 263

Dupla fratura colonial 19, 111, 112, 115, 118

E

Enawenê-nawê 198

Eremoceno 71

Espécie companheira 88, 96

Especulação 20, 21, 36, 38, 130, 131, 132, 133, 136, 139, 141, 142, 143, 153, 154, 172, 175, 176, 179, 195

Estilhaço 82, 102

Estratigrafia, camadas estratigráficas 10, 37, 187, 247, 250

Estudos multiespécies 236, 252, 263

Evolução 18, 44, 83, 87, 88, 95, 103, 156, 157, 177, 268, 287

Exclusão 23, 89, 99, 115, 192

Expropriação 93, 99, 127, 168, 247

Extinção 16, 23, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 49, 71, 131, 148, 149, 159, 160, 161, 177, 187, 198, 201

Extração 22, 34, 114, 159, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 214, 250

F

FEDERECI, Silvia 105

Feminismo 91, 105, 106, 139, 153, 155, 156, 162, 181, 267

FERDINAND, Malcom 13, 19, 28, 67, 108, 109, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 125, 128

Ficção 20, 21, 130, 132, 134, 138, 139, 141, 153, 154, 155, 158, 159, 166, 181, 182, 190

Ficção científica 52, 63, 72, 104, 132, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 152, 154, 155, 158, 172, 175, 176, 190

Ficção especulativa 22, 50, 63, 155

FLEMING, James 56, 57, 58, 74
 Floresta 126, 131, 141, 152, 159, 178, 182, 183,
 197, 200, 204, 213, 214, 215, 217, 219, 220,
 221, 222, 223, 224, 228, 229, 230, 232,
 234, 238, 268, 275, 281, 295
 Fogo 38, 59, 60, 61, 66, 67, 70, 119, 170,
 179, 293
 Fóssil 22, 47, 201, 203, 204, 205, 207, 297

G

Gaia 19, 21, 23, 25, 29, 104, 107, 116, 117, 131,
 134, 135, 138, 141, 142, 144, 150, 151, 152,
 167, 168, 171, 174, 177, 182, 184, 195, 207,
 209, 240, 243, 244, 245, 246, 248, 253,
 256, 260, 266, 268
 GELL, Alfred 85, 105, 192, 208
 Gênero 22, 35, 37, 50, 81, 90, 92, 93, 99,
 106, 139, 154, 155, 156, 159, 160, 184, 214,
 227, 232, 275, 296
 Gênese 35
 Geologia 10, 11, 12, 16, 39, 42, 43, 44, 45,
 71, 187, 191, 194, 196, 203
 GRAINVILLE, Jean-Baptiste François
 Xavier Cousin de 50, 51, 52, 53, 63, 67,
 71, 72
 GRAINVILLE, Jean-Baptiste François
 Xavier Cousin de. 73, 74
 GROVE, Richard 54, 56, 57, 58, 74
 Grupo de Trabalho do Antropoceno 10
 GUARANI, Jera 27, 152, 181, 294
 Guarani (povo indígena) 94, 95, 152, 179,
 271, 272, 273, 275, 276, 277, 279, 280,
 284, 285, 286, 287, 288, 291

H

HAGE, Ghassan 13, 19, 28, 93, 95, 98, 103,
 104, 105, 113, 125, 127, 128
 HARAWAY, Donna 28, 29, 74, 105, 106,
 181, 182, 185, 208, 267

História Natural 46
 História Natural (História da Natureza)
 33, 37, 40, 50, 61, 80, 193, 248, 296
 Holobiontes 88
 Homogeneização 81, 82, 87, 100, 101
 Humanidade 14, 17, 22, 36, 51, 52, 54, 55,
 56, 60, 61, 65, 69, 71, 72, 79, 80, 81, 82,
 83, 86, 87, 94, 95, 98, 100, 109, 115, 119,
 131, 133, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 148,
 149, 153, 155, 168, 169, 170, 171, 186, 187,
 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 199,
 200, 244, 280
 Humanos e não humanos 19, 111, 112, 117,
 118, 125, 126, 245, 247, 250, 252, 253, 254,
 256, 259, 264

I

Imaginação 11, 17, 20, 21, 35, 41, 47, 54, 62,
 63, 69, 93, 113, 127, 130, 131, 132, 133, 134,
 136, 141, 142, 143, 144, 154, 159, 172, 175,
 179, 196, 201, 209
 Império Romano 17, 60, 62
 Interseccionalidades 22, 191, 195

J

Jamamadi (povo indígena) 18, 85, 103,
 106, 129
 JAMES, William 20, 137

K

Karrabing, coletivo 163
 KOPENAWA, Davi 23, 95, 106, 131, 178,
 182, 196, 197, 198, 209, 212, 213, 214, 215,
 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232,
 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242
 Krahô (povo indígena) 18, 86, 103, 106
 KRENAK, Ailton 103, 104, 106, 178, 182,
 236, 297

L

LATOUR, Bruno 20, 21, 24, 29, 31, 90,
104, 106, 135, 138, 140, 144, 145, 150, 178,
179, 182, 183, 184, 209, 267, 268

LE GUIN, Ursula 22, 130, 133, 139, 140,
141, 155, 157, 176, 178, 181, 182, 183

LÉVI-STRAUSS, Claude 34, 35, 46, 48,
132, 142, 147, 176, 183, 265, 266

M

MACFARLANE, Robert 48, 53, 54, 64,
75

MARGULIS, Lynn 88, 116, 135, 150, 157,
158, 177

MARSH, George Perkins 69, 71, 75

Maxacali (povo indígena) 198

Mediterrâneo 52, 59, 60, 61, 67, 68, 69,
70, 73

Metafísica 34, 36, 44, 106, 144, 145, 146,
147, 149, 175, 176, 225, 226, 227, 236, 246

MIRZOEFF, Nicholas 188, 189, 194, 209

Mito universalista 92

Modernos 15, 20, 21, 24, 67, 69, 87, 93, 101,
106, 117, 134, 138, 150, 158, 178, 182, 191,
209, 244, 262, 264, 266

MOL, Annemarie 82, 102, 106, 260, 261,
269

Monocultura 95, 123, 153, 237, 276, 284

MOORE, Jason 131, 183, 187, 188, 194, 209

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela 79,
86, 106, 183, 268

MORTON, Timothy 192, 195, 200, 209,
221, 240

Mudanças climáticas (ver clima) 16, 66,
71, 79, 119, 131, 145, 160, 171, 213, 216,
218, 235, 236, 249, 250, 254, 256, 261, 296

Multiespécies 107, 129, 154, 161, 236, 237,
252, 263, 269, 298

N

Natureza/sociedade 243, 247, 248, 256,
258, 259, 261

Navajo (povo indígena) 154

O

Ocidente 54, 67, 75, 76, 89, 137, 194, 264

Ontogênese 17, 18

Ontologia 17, 29, 134, 138, 145, 146, 147,
176, 196, 218, 220, 221, 225, 250, 253,
259, 260

Oriente 17, 60, 61, 64, 65, 70, 76

P

Pandemia 24, 52, 80, 100, 172, 248, 249,
251, 252, 254, 259, 269, 283, 287

Pandemia de Covid-19 (ver Covid-19)
24, 27, 80, 161, 178, 179

Performance 22, 189, 192, 194, 199, 200,
201, 203, 204, 206, 207, 210, 297

Performatividade 22, 201

Perspectivismo Ameríndio 87, 145, 146,
234, 269

Pessoa 84, 85, 86, 87, 100, 147, 160, 222,
223, 225, 227, 229, 234, 272, 280, 289,
290

Plantas 10, 16, 26, 54, 56, 57, 61, 68, 81, 85,
86, 105, 106, 123, 124, 125, 126, 127, 133,
145, 159, 160, 203, 205, 222, 223, 224,
228, 270, 279, 288, 289, 297

Plantation 13, 97, 98, 108, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 127, 128

Plantationceno 71, 103, 120, 121, 131, 153,
175, 247

Posicionalidade 92

POVINELLI, Elizabeth 21, 22, 23, 133,
163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171,

173, 174, 176, 177, 179, 182, 183, 184, 192, 193, 194, 209

Povos indígenas 23, 58, 80, 98, 116, 120, 126, 150, 151, 161, 162, 166, 173, 174, 178, 179, 199, 219, 235, 236, 237, 271, 272, 278, 279, 280, 283, 287, 295

Pragmática (linguística) 17, 20, 116, 138, 236, 256

Pragmatismo (filosofia) 20, 21, 138, 176

Práticas biomédicas 102

PYNE, Stephen 56, 58, 59, 60, 61, 66, 67, 69, 76

Q

Queimadas (ver fogo) 17, 50, 57, 58, 59, 60, 65, 66, 67, 70, 243

Quilombolas 280, 294

Quilombos 105, 180, 277, 278, 281, 291, 292, 293, 294

Quimera 22, 84, 192, 210

R

Racismo 15, 19, 93, 94, 99, 104, 105, 111, 113, 115, 174, 177, 186

RAUCH, François-Antoine 59, 60, 76

Regimes do fogo 67

Relação 15, 16, 18, 19, 23, 31, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 78, 85, 86, 87, 91, 96, 98, 101, 103, 111, 113, 114, 125, 126, 127, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 157, 160, 163, 169, 170, 171, 177, 178, 191, 192, 193, 196, 200, 214, 221, 229, 233, 235, 244, 245, 252, 255, 256, 258, 263, 266, 272, 280, 282, 283, 284, 290

Resistência 43, 89, 101, 113, 122, 123, 137, 150, 166, 184, 196, 218, 266, 272, 281, 285, 291, 292

Responsabilidade 14, 103, 109, 110, 119, 173, 228, 276

Revolução 37, 39, 40, 46, 47, 59, 67, 119, 120, 126, 155, 160, 206

Revolução Francesa 108

Roça 85, 120, 275, 282, 283, 287, 289, 290

Ruínas 17, 50, 51, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 107, 112, 129, 133, 159, 162, 269, 277

S

SAID, Edward 63, 76

Sarayaku 200

SERRES, Michel 119, 200, 209, 246, 269

Sertão 70, 77

SHELLEY, Mary 52, 63

SHELLEY, Percy 63, 65

Shiva, Vandana 95

Simbiose 157, 158, 160, 161

SMITH, Horace 63, 76

Socialidade ampliada 87

Sonho 63, 163, 178, 179, 181, 207, 223

Starhawk 137, 161

STENGERS, Isabelle 20, 107, 129, 130, 131, 133, 183, 184, 196, 257, 267, 269

STOERMER, Eugene F. 9, 28, 79, 104, 105, 131, 180, 187

STRATHERN, Marilyn 85, 87, 107, 141, 147, 184

T

TAVARES, Paulo 195, 199, 200, 208, 210

Teoria nativa 91

TSING, Anna L. 74, 82, 96, 97, 98, 107

U

Utopia 113, 118, 137, 149, 161, 180, 191

V

Violência 19, 99, 111, 115, 120, 121, 127, 163,
171, 204, 205, 213, 214, 218

Virada ontológica 145, 165, 175

Vírus 24, 80, 162, 244, 249, 252, 253, 254,
259

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 11,
23, 29, 52, 55, 74, 87, 94, 107, 133, 134,
140, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,
154, 168, 169, 175, 176, 178, 180, 185, 194,
195, 196, 199, 208, 210, 221, 224, 225,
228, 232, 234, 242, 265, 266, 269, 296

VOLNEY, Constantine Francis
Chassebœuf, conde de 61, 62, 63, 64,
65, 70, 72, 77

W

Wajãpi (povo indígena) 18, 83, 84, 103,
295

WALLACE, Rob 219, 251, 252, 269

WHITEHEAD, Alfred 20, 137, 138, 139,
176, 258

X

Xamanismo 189, 218, 295

Y

Yanomami (povo indígena) 23, 106, 131,
178, 182, 183, 196, 197, 212, 213, 217, 218,
221, 223, 224, 227, 229, 231, 232, 233, 234,
235, 238, 240, 241, 242

Yaôkwa (ritual) 198, 210



COORDENAÇÃO EDITORIAL: Betânia G. Figueiredo

DIAGRAMAÇÃO E CAPA: Amanda Paim do Carmo

REVISÃO: IEDA LEBENSZTAYN

FORMATO: 15,5 x 22,5 cm | 305 p.

TIPOLOGIAS: Minion Pro e Myriad Pro.

PAPEL DA CAPA: Cartão 250g/m²

PAPEL DO MIOLO: Avena 90g/m²

O nível de atenção pública dada ao tema do Antropoceno mostra que há bem mais do que geologia na questão. Um campo em que o debate tem se mostrado particularmente vivo é o das humanidades e ciências sociais. Se é verdade que o Antropoceno tem se revelado um termo impreciso e já em desgaste, ele contudo mostrou-se bom para pensar. A presente coletânea pretende dar provas disso. O chamado é por encarar as novas figurações do humano e da natureza, e sobretudo as relações entre esses dois termos, que ora existem sob constrangimentos inéditos, como ilustram as evidências do Antropoceno. Como agora esses termos se compõem? E com que novas exigências metafísicas e políticas?

