



**Alyne de Castro Costa**

**Cosmopolíticas da Terra:  
Modos de existência e resistência no Antropoceno**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Doutor pelo  
Programa de Pós-graduação em Filosofia  
do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Déborah Danowski

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

### **Alyne de Castro Costa**

Graduou-se em Comunicação Social, habilitação Relações Públicas, pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) em 2005. Pós-graduou-se na Especialização em Filosofias da Diferença pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2011 e concluiu o Mestrado em Filosofia nesta mesma universidade em 2014. Sua pesquisa se concentra na área de Filosofia e a Questão Ambiental.

#### Ficha catalográfica

Costa, Alyne de Castro

Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno / Alyne de Castro Costa ; orientadora: Déborah Danowski. – 2019.

303 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia – Teses. 2. Cosmopolítica. 3. Antropoceno. 4. Crise ecológica. 5. Resistência. 6. Pluralismo ontológico. I. Danowski, Déborah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À destemida Clarinha, que me inspira a fazer  
do mundo uma reserva inesgotável de alegria.

## Agradecimentos

À Déborah Danowski, orientadora maravilhosa e grande amiga: pela confiança em mim depositada, pelo interesse e cuidado dedicados à elaboração desta tese, pela presença e apoio sempre tão importantes.

Ao Patrice Maniglier, co-orientador durante os dez meses de doutorado sanduíche em Paris, pela acolhida calorosa e pelas conversas estimulantes que tanto influenciaram este trabalho.

A todos no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pela solicitude demonstrada nesses anos de doutorado, e em especial ao professor Ludovic Soutif, coordenador da Pós-Graduação em Filosofia, pela prontidão e cortesia nos inúmeros auxílios com trâmites acadêmico-institucionais. Agradeço também aos demais professores e colegas com quem tanto aprendi nesse período, e à PUC-Rio, à Capes e à Faperj pelos auxílios concedidos à minha pesquisa.

Aos membros da banca de defesa: Eduardo Viveiros de Castro, Marco Antônio Valentim, Orlando Calheiros e Suzane de Alencar Vieira, por tão gentilmente terem aceitado o convite.

Aos amigos que acompanharam, apoiaram e contribuíram para a realização deste trabalho, das mais diversas maneiras. São muitos, mas começo agradecendo especialmente àqueles que fiz na/por causa da filosofia: Raquel, Irene, Gall, Uriel, Ádamo, Victor, Zacca, Jéssica, Mirian, Pedro, Manoela, Flora, Juliana Monteiro, PH, Carlos, Cecília, Camillo, Dora, Juliana Fausto, Rondinelly, Gabriel Holliver, Cláudia Alencar. Aos professores que são também amigos e vice-versa: além daqueles a quem agradeço acima por comporem a banca de defesa (Eduardo, Orlando e Marco Antônio), há também Rodrigo Nunes, Felipe Sússekkind, Luciane Lucas e Alexandre Costa. Um agradecimento especial ao Maikel e ao Rafa, amigos com quem nunca é tarde demais para compartilhar ideias, piadas e angústias, não necessariamente nessa ordem.

Às muitas pessoas queridas off-filosofia, sobretudo: Lívia, Júlia, Rosa, Pryscilla, Elis, Jamyle, Quésia, Laura, Ana Adão, Lucas e todo o bonde frenético

de Paris; Ravicz, Vini, Tatá Barreto, Gabriel, Paulo, Flávio, Eric e Ana Mari a, grandes alianças feitas na barriga do monstro; Jérémie, Thomas, Thiago e Adam, amigos quase família, aqui e além-mar; Dani, Mário, Marquito e Babi, pela parceria de quase duas décadas. Ao Row, pelo companheirismo, apoio e amor que seguirão por toda a vida.

À Carlinha e à Elissa, meus portos-seguros onde quer que eu esteja, aonde quer que eu vá. Ao Ronaldo, pelo amor, paciência e incentivo (os almoços deliciosos ajudaram muito!), pelas leituras atentas, pela interlocução estimulante; enfim, por tanta vida e alegria compartilhada, hoje e sempre. À mãe Mariângela e irmã Amanda, o amor mais fundamental, sustento da casa das três mulheres.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## Resumo

Costa, Alyne de Castro; Danowski, Déborah. **Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno**. Rio de Janeiro, 2019. 303 p. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem por objetivo investigar, sob um ponto de vista filosófico, possíveis caminhos para pensar o que significa resistir diante da chamada crise ecológica, isto é, o conjunto das graves alterações de origem antropogênica observadas nos processos biogeoquímicos da Terra, a ponto de ter suscitado a entrada do planeta numa nova época geológica, o Antropoceno. Esse acontecimento coloca em xeque a própria validade universal das categorias que sustentam a epistemologia dita ocidental – a qual, segundo Bruno Latour (1994), se caracteriza pela admissão de apenas dois modos de existência para os seres, isto é, como entes naturais ou culturais. De maneira que, para investigar as possibilidades de resistência, sugerimos ser necessário considerar os modos próprios de outras ontologias conceberem os entes que habitam o mundo, bem como suas maneiras particulares de descrever os processos e interferências que ameaçam destruí-lo. Tal consideração da pluralidade ontológica existente se faz necessária também porque, como este trabalho pretende esclarecer, a Terra pode ser compreendida como o solo comum que só existe a partir das versões divergentes dela mesma. A unidade que constitui esse solo comum, no entanto, não pode ser vislumbrada sem um cuidadoso trabalho de composição: foi uma tentativa malsucedida de fabricar um mundo comum que deflagrou a atual guerra de mundos (Latour, 2002) que a crise ecológica torna incontornável. Assim, seguindo ainda a terminologia de Latour, de um lado da disputa estão os Humanos, aqueles que, presumindo deter o conhecimento definitivo sobre a realidade objetiva do mundo e se arrogando o direito de explorar impiedosamente os seres “naturais” (além de outros humanos), conduziram-nos ao estado atual de desordem ecológica; do outro, há os Terranos, indivíduos e povos que reconhecem na Terra e em seus seres verdadeiros aliados na existência, e não

meros recursos a explorar. Esta tese, portanto, traça um panorama, ainda que não exaustivo e em larga medida especulativo, dos múltiplos modos terranos de existir e resistir, permitindo assim entrever as possíveis insurreições cosmopolíticas da Terra e de seus povos contra a barbárie eco-política que se anuncia.

### **Palavras-chave**

Cosmopolítica; Antropoceno; crise ecológica, resistência; pluralismo ontológico.

## Abstract

Costa, Alyne de Castro; Danowski, Déborah. **Cosmopolitics of the Earth: modes of existence and resistance in the Anthropocene**. Rio de Janeiro, 2019. 303 p. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to investigate, from a philosophical standpoint, possible ways of thinking about what it means to resist in the so-called ecological crisis – that is, the severe anthropogenic changes to Earth’s biogeochemical cycles that pushed the planet into a new geological epoch: the Anthropocene. This crisis calls into question the very validity of the main categories that structure what we call “western epistemology” – which, according to Bruno Latour (1994), is characterized by the distribution of all beings into two (and only two) modes of existence, i.e., either as natural or as cultural entities. Therefore, in order to investigate different manners of resisting, we suggest that it is crucial to consider the particular ways in which other ontologies conceive the beings that inhabit the world, as well as how they describe the processes and interferences that threaten to destroy it. Another reason why we need to adopt this ontological pluralism is that, as this thesis aims to demonstrate, the Earth can be understood as a common ground which exists only through the diverging versions of itself. The unity that constitutes this common ground, however, requires a careful labour of composition: it was precisely an attempt at fabricating a common world without this composition that unleashed the current war of worlds (Latour, 2002) that the ecological crisis makes inescapable. Thus (still keeping to Latour’s terminology), on one side of this war, stand the Humans – those who, by presuming to possess the definitive knowledge over objective reality, have all along claimed their right to unscrupulously exploit the “natural” beings (as well as other human beings), thus leading us to the present situation of ecological disorder. On the other side stand the Earthbound, those peoples who consider the Earth and its beings as their true allies in existence, rather than just an infinite source of materials to exploit. This thesis outlines a panorama – a non-exhaustive and, to a large extent,



speculative one – of the multiple Earthbound modes of existence and resistance, which provides a glimpse of the possible (cosmo)political uprisings of the Earth and its peoples against the eco-political barbarism ahead.

## **Keywords**

Cosmopolitics; Anthropocene; ecological crisis, resistance; ontological pluralism.

## Sumário

Introdução	13
1. Mil modos de existir (e deixar de existir)	20
1.1. Os tempos e as catástrofes	20
1.1.1. “O tempo está sendo maluco!”	23
1.1.2. “Insignificante e, ao mesmo tempo, absolutamente dominante”	33
1.2. Quem a Terra pensa que é?	38
1.2.1. Tradução e traição	42
1.2.2. Um globo não provinciano	45
1.2.3. Geofilosofia	50
1.2.4. Sintonização das divergências	58
1.2.5. Uma única, mas não mesma, catástrofe	62
1.3. Ecologias do equívoco	65
1.3.1. “Chamam isso de poluição”	68
1.3.2. Clima, tempo e era	77
2. Mundos dentro do mundo	85
2.1. O Antropoceno e outras histórias	85
2.1.1. Um planeta sob pressão	85
2.1.2. O que há num simples nome?	89
2.1.2.1. Histórias de mundos situados	91
2.1.2.2. Reconectando distinções abissais	94
2.1.2.3. Da História às geo-histórias	101
2.2. “Parece quase uma guerra de verdade”	110
2.2.1. Além da Grande Divisão, a guerra	113
2.2.2. Humanos e seu mundo	124
2.2.2.1. Povo da mercadoria	124
2.2.2.2. Política da barbárie	134
2.3. Acreditar no mundo	139
2.3.1. O acontecimento da Terra	139

2.3.2. Resistir, ato de criação	152
2.3.2.1. Multiplicidade e diferença	154
2.3.2.2. “Pois sem saída não podia viver”	161
3. Cosmopolíticas terranas	170
3.1. Sobre cosmos e políticas	173
3.1.1. Idiotia, a arte da hesitação	175
3.1.2. Diplomacia: aprender a compor um coletivo	180
3.2. Terranos e seus mundos	190
3.2.1. O pensamento que sai em visita: sonho e fabulação contra o antropocentrismo	191
3.3.2. “Tirar do certo”: o riso e a precaução contra o feitiço do consenso	205
3.3.3. Fuga e refúgio: ressurgir nas margens e ruínas do capitalismo	218
3.3.4. Reivindicar a experimentação: ativar alianças extra- capitalistas	235
3.2.5. Insubmissão ao poder, obstrução de seus fluxos	253
Considerações finais	268
Referências bibliográficas	274

*The difference between one and more than  
one is all the difference in the world. Indeed,  
that difference is the world.*

– *Ursula K. Le Guin*, *The New Atlantis*

## Introdução

*I wanna burn them, I wanna burn them  
I wanna burn the sky, I wanna burn the breeze  
I wanna see the animals die in the trees  
Oh let's go; let's go it's only four degrees*

– Anohni

Apenas 11 anos. Segundo as projeções de diversos climatologistas, essa é a janela de tempo de que dispomos para reconsiderar as escolhas sociopolíticas, tecnológicas e econômicas que vêm alicerçando nossas sociedades (sobretudo as urbanas, industriais, ditas desenvolvidas ou em via expressa de desenvolvimento) e reduzir drasticamente as emissões de gases de efeito estufa, oriundas principalmente da queima de combustíveis fósseis, na atmosfera. Reduzir drasticamente, como explica um relatório divulgado recentemente pela ONU, significa triplicar a meta de corte nas emissões estabelecida pelos países integrantes do G20. Isso se aceitarmos o risco de enfrentar um aumento de 2°C na temperatura média do planeta; para permanecermos no limite de aquecimento de 1,5°C, considerado mais seguro (ou melhor, menos inseguro), a meta de corte precisa ser quintuplicada. Sem reduções mais audaciosas nas emissões, um mundo no mínimo 3°C mais quente nos aguarda ainda no fim deste século, com perspectiva de temperaturas ainda maiores nos anos seguintes (UNEP, 2018, p. xiv-xv). Maiores também serão as catástrofes: além do aumento no nível do mar e dos terríveis efeitos em cascada nos diversos ecossistemas, os eventos climáticos extremos (secas, enchentes, tempestades, incêndios florestais etc.) serão mais frequentes; os impactos adversos em inúmeras populações humanas e não humanas (migrações forçadas, conflitos, privações de direitos fundamentais, declínio de populações, extinções), cada vez mais graves. Em suma, passaremos a viver sob condições socioambientais completamente adversas, jamais antes experimentadas pela espécie humana em escala global.

No entanto, esse é o cenário mais provável com que teremos de nos haver, já que, apesar dos apelos a reduções mais ambiciosas nas emissões, a soma das metas anunciadas pelos diversos países não é suficiente para manter as temperaturas globais dentro dos limites almejados. Isso sem contar o fato de que

há países ameaçando, sem o menor embaraço, mesmo descumprir ou abandonar as metas com que haviam se comprometido.<sup>1</sup> A julgar pelos disparates anunciados pelos líderes políticos de alguns dos principais países poluidores, a ansiada inflexão na curva de emissões está ainda longe de acontecer. Firmes em seus propósitos de negar a calamidade ecológica (sobretudo climática) global e demolir as (já não muitas) políticas, leis e instituições ambientais em vigor, para viabilizar a grilagem de terras, bem como a extração e a exploração de tudo o que for possível enquanto ainda há tempo,<sup>2</sup> suas decisões, ao que tudo indica, vão acelerar ainda mais nossa colisão com os limites biogeoquímicos da Terra. Nesse sentido, o Antropoceno, a nova época geológica batizada a partir do *anthropos*, nada tem para nos orgulhar, ao contrário do que a “homenagem” pareceria indicar; muito pelo contrário. Na verdade, para que ainda possa haver mundo para nós e para tantas outras formas de vida com quem compartilhamos a existência, e como propõe a filósofa Donna Haraway, precisamos fazer o que estiver ao nosso alcance para tornar essa época de catástrofes num intervalo, o mais breve e menos destrutivo possível (2016, p. 100). Mas como? E o que a filosofia (mas também a antropologia e outras ciências humanas e sociais) poderia ter a ver com isso?

Gilles Deleuze afirmou certa feita que, não sendo a filosofia uma potência como são os Estados e o capitalismo, ela não pode contra eles empreender batalhas, mas apenas “uma guerra sem batalha, uma guerra de guerrilha” (2013, p. 7). Essas potências, longe de operarem apenas no âmbito da sociedade, da política ou da vida coletiva, agem também sobre cada um de nós, condicionando nossos modos de pensar, sentir e agir. Elas nos enredam em suas tramas, nos convocam como personagens de suas histórias, como porta-vozes das batalhas que empreendem. Por essa razão, ainda segundo Deleuze, é graças à filosofia que estamos permanentemente em negociações e guerrilhas também conosco mesmos (Deleuze, loc. cit.). Essas palavras de Deleuze nos dão uma indicação daquilo que pode a filosofia diante dos grandes poderes que, apesar de frequentemente reputados como as forças motrizes do mundo, atuam estrangendo a existência a estreitos sendeiros, reduzindo a diversidade dos modos possíveis de a vida se exprimir: a arma de que a filosofia dispõe é a criação, capaz de restituir a

<sup>1</sup> Sobre o acordo climático internacional e a ameaça, da parte de alguns países signatários, de abandonar o pacto, cf. nota 34.

<sup>2</sup> Isso sem mencionar os demais ataques a medidas sociais e a políticas voltadas a minorias, os discursos de ódio e outras perversidades que caracterizam seus governos.

variedade de caminhos para a vida e o pensamento, de produzir os possíveis que impedem que sufoquemos. Enganam-se, portanto, aqueles que acreditam que o objeto da filosofia é a contemplação, a reflexão, a análise ou a comunicação: ela consiste em inventar conceitos, o que faz dela uma atividade criadora e até mesmo revolucionária (Deleuze, 2013, p. 174). Tal criação é mobilizada por uma necessidade, um problema, algum acontecimento que nos force a pensar.

Pois bem, temos diante de nós uma nova época batizada com “nosso” nome, mas em cujas feições catastróficas temos uma imensa dificuldade de nos reconhecer. Sabemos – ninguém mais pode dizer que não sabe; pode-se escolher tapar os ouvidos, desviar o olhar, negar as evidências – que o gigantesco impacto das ações humanas, sobretudo nos últimos 80 anos, provocou uma inversão de papéis impressionante: nossa espécie se tornou o “fator dominante das mudanças globais, superando até processos de escala geológica” (Costa, Alexandre, 2019), enquanto aquilo que reputávamos como mero ambiente – a atmosfera, os oceanos, as geleiras, os ciclos do carbono etc. – adquiriu agências inesperadas. O principal acontecimento que hoje nos força a pensar, portanto, é essa profunda agitação da Terra, esse desvario generalizado que, se estendendo às dinâmicas ecológicas mais basilares, está em vias de instaurar um regime climático muito menos propício à vida como a conhecemos, provocando também, simultânea e paradoxalmente, uma verdadeira paralisia na ação política. É em meio ao desmoronamento do solo sob nossos pés, imagem que tomamos emprestada de Bruno Latour (2017), que procuramos saídas tanto para o sentimento de impotência que ameaça nos engolfar quanto para favorecer o máximo possível a sobrevivência, a ressurgência, a resistência – ou melhor, *reexistência* –<sup>3</sup> dos seres que sobre ele vivemos.

Se, como vimos a partir de Deleuze, as potências vigentes no mundo contemporâneo operam no registro da batalha, propomos que a desordem ecológica de nosso tempo deve ser considerada uma das consequências mais pungentes da guerra travada pelas grandes potências, sobretudo os Estados e o capitalismo, contra a Terra. A ideia de guerra de mundos, da qual há quase duas décadas Latour lança mão para articular seu pensamento sobre o Antropoceno, já foi por nós examinada em outras oportunidades<sup>4</sup> e continua operando, nesta tese,

---

<sup>3</sup> Conceito que iremos apresentar no capítulo 3.

<sup>4</sup> Cf. sobretudo Costa, Alyne, 2017.

como eixo basilar. Nesse conflito de mundos que coexistem no Mundo,<sup>5</sup> assim, teríamos de um lado os *Humanos*, aqueles que acreditam encarnar as potências – isto é, que se identificam com o Estado e com o capitalismo. Estes são os que agem em nome do consenso, do razoável; que condicionam as ações diante da desordem ecológica a imperativos de lucratividade, de viabilidade econômica, de conciliação com a “necessidade inelutável” do crescimento econômico. Como diz a filósofa Isabelle Stengers, a esta altura já sabemos bem o que esperar se confiarmos nosso destino aos Humanos: “não escaparemos da barbárie, ou então de uma tirania, uma tirania dos especialistas que irão gerir a penúria [...]” (2017, p. 122).

Do outro lado da disputa estão os que se recusam a deixar tamanha responsabilidade nas mãos daqueles que se consideram responsáveis por nós. Estão os que sabem que, para estarmos à altura do acontecimento sinalizado pelo Antropoceno, é preciso criar outros meios de pensar e agir, e que é justamente essa criação que é interdita pelo apelo ao consenso que “nossos responsáveis” nos dirigem. Desse lado estão também aqueles que, tendo aprendido a existir nas margens, nos interstícios, nas ruínas dos mundos governados pelas potências, tornaram-se ases da sobrevivência: inventaram para si outras formas de vida, aprenderam a restaurar ambientes degradados, recuperaram conhecimentos abandonados, experimentaram agenciamentos outros que os considerados viáveis economicamente, outros que os razoáveis, outros que apenas humanos (ou Humanos). Eles são, em suma, os inúmeros indivíduos e povos espalhados por toda parte que escolheram se aliar à Terra, esta sim a verdadeira potência da vida. Aqueles que, seguindo Latour, chamamos de *Terranos* são os que conseguem ir além da oposição e verdadeiramente resistir, criando para si outras modalidades de existência ao seguir as linhas de fuga traçadas por sua aliança com a Terra e seus seres. São tais alianças que lhes permitem escapar das alternativas infernais – “Se os agrotóxicos não forem liberados, o povo vai passar fome”; “Melhor ter subemprego do que desemprego”; “Querem preservar a Amazônia, mas floresta não gera crescimento econômico” etc. – e que constituem nossas únicas chances de abreviar o Antropoceno e restaurar, mesmo que parcialmente, a diversidade eco-ontológica que está em vias de se extinguir.

---

<sup>5</sup> A diferenciação que propomos entre *mundo* e *Mundo* será explicada no capítulo 1.



O que pretendemos com esta tese, portanto, é tentar compreender e acompanhar essas movimentações da Terra e de seus povos – isto é, pensar os arranjos, desarranjos e rearranjos das dinâmicas relacionais, a constituição de alianças e o desencadeamento de conflitos, a composição e a destruição de territórios, as possibilidades de existência e ressurgência que se formam e se dissolvem. Se a ideia de guerra de mundos nos serviu como eixo para articular essas movimentações, a noção de pluralismo ontológico – em poucas palavras, o reconhecimento de que a Terra se dá e é pensada de muitos modos – funcionou como um princípio orientador do trabalho. Para operacionalizá-lo, recorremos a diversos conceitos da antropologia, que nos ajudaram a melhor identificar as equivocações inerentes ao contato entre ontologias distintas, e a pensar a partir dessas equivocações. Acreditamos que as filosofias dos inúmeros povos extra-modernos, bem como as experiências daqueles que ousam pensar e agir para além do que os saberes e poderes estabelecidos reputam como razoável, oferecem elementos cruciais para “nossa”<sup>6</sup> filosofia produzir outros pensamentos, tornando-a capaz de considerar seres e situações que, de outro modo, poderiam não se fazer notar. A nosso ver, tal inflexão pode liberar o imaginário das forças que, parasitando-o, reduzem (quando não destroem) nossas capacidades de criar e resistir. Ela empreende também uma descolonização da política, de modo a nela fazer penetrarem, ou dela fazer surgirem, novos (e, esperamos, melhores) modos de agir e viver uns com os outros nesta Terra que compartilhamos.

Para cumprir tal objetivo, começamos apresentando, no capítulo 1, as evidências – científicas, mas não apenas – que atestam a desordem generalizada nas dinâmicas ecológicas e ontológicas que possibilitam nossa existência. Por sua vez, essa abordagem pluralista se justifica pela premissa assumida, com base na produção teórica de uma importante corrente da antropologia contemporânea, de que não poderia haver uma única concepção sobre os agentes e forças que participam dos processos de composição (mas também de destruição) da Terra: ao contrário, é preciso considerar as múltiplas e variadas maneiras por meio das quais o Mundo existe para os diversos povos que nele coexistem. Isto porque, apesar de ser *única*, a Terra *não é a mesma* para todos: sua unicidade não presume qualquer univocidade. Se podemos falar em uma única Terra, é apenas no sentido

---

<sup>6</sup> Cf. nota 84 para uma contextualização do emprego, sempre problemático, deste pronome possessivo.

de que é possível, mediante um procedimento de tradução/comparação, colocar em continuidade os variados mundos, isto é, as variadas versões do Mundo expressas pelas distintas cosmologias existentes. Nesta concepção da Terra como uma entidade cuja unidade se produz apenas nas equivocações por meio das quais transita, socorremo-nos sobretudo das ideias do filósofo Patrice Maniglier, em quem também nos inspiramos para propor, em caráter experimental e especulativo, um método para descrever continuidades através das equivocações: isto é, para possibilitar a tradução (ou, como denominamos, *sintonização*) de, por exemplo, as teorias de povos outros-que-modernos sobre a atual desordem ecológica na teoria científica “ocidental” sobre os gases de efeito estufa.

Enquanto no capítulo 1 tratamos das múltiplas maneiras de a Terra existir (e deixar de existir), no capítulo 2 passamos a abordar as disputas, travadas tanto no âmbito das práticas como no da imaginação, em torno das maneiras como as resistências se organizam. Começamos, assim, analisando o conceito de Antropoceno, tanto em suas implicações científicas quanto filosóficas e antropológicas; apresentamos também algumas das narrativas que se propõem a problematizá-lo, colocando em xeque algumas de suas premissas basilares – a saber, a unidade do *anthropos*, a oposição entre *geos* e *bios* e a separação abissal entre humanos e não humanos, com a capacidade de agência relegada apenas aos primeiros. Em seguida, expomos o conceito latouriano de guerra dos mundos, para, na sequência, tratar das forças às quais, diante da crise ecológica, se faz preciso resistir: os Humanos – que, seguindo Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), chamamos também de Povo da Mercadoria – e a barbárie que seu mundo ameaça instaurar. Ainda neste capítulo, tecemos algumas considerações a respeito do que entendemos por resistir: resumidamente, suscitar acontecimentos (no sentido deleuziano do termo) capazes de liberar a existência das potências que a aprisionam.

Por fim, no capítulo 3, debruçamo-nos sobre a outra parte envolvida na guerra dos mundos, os Terranos. Começamos examinando o tipo de política que os congrega – a qual denominamos *cosmopolítica*, inspirando-nos na noção cunhada por Stengers – para, posteriormente, analisar alguns conceitos, práticas, experiências e alianças que, a nosso ver, vêm permitindo a inúmeros indivíduos e povos de todos os cantos do planeta traçar seu próprio território (isto é, agenciar os seres de que dependem pra existir, conforme veremos), expressar sua pertença

à Terra, construir seu caminho em direção a ela. Organizamos tal análise em cinco seções, cada uma delas abordando um par de conceitos inspirados nessas que chamamos de reexistências terranas e no tipo de captura nefasta que tais conceitos ajudam a conjurar. Por meio dessas especulações, traçamos um panorama – ainda que não exaustivo e sem qualquer pretensão de validade etnográfica – das possibilidades múltiplas de ocupar e reivindicar a Terra. Não temos a esperança de que elas encarnem soluções capazes de nos livrar do Antropoceno, tampouco que sirvam de modelos de uma maneira ideal de habitar o planeta: antes, tais conceitos constituem uma tentativa de pensar, diante do problema, saídas para a ameaça da paralisia política e imaginativa, meios de restituir à vida seu poder de criação, mesmo em meio às maiores catástrofes e opressões.

Se a filosofia não pode tomar parte das grandes batalhas travadas pelas potências, nem sequer tem algo a lhes dizer, esta tese pretende se integrar à guerra dos mundos como um ato de guerrilha: junto aos Terranos, não medimos força com os inimigos, não jogamos seu jogo, mas sim apostamos na versatilidade das alianças, na inventividade das narrativas, na imprevisibilidade das estratégias, na leveza do riso, no entusiasmo das reivindicações, na coragem das insubmissões, no cuidado em relação às forças desconhecidas. Não sabemos, entretanto, o futuro que tal guerra nos reserva: sabemos somente que lutaremos com as armas que houver para que reste, ainda e por muito tempo, mundos e Terra para que a vida floresça em sua diversidade constituinte.

# 1

## Mil modos de existir (e deixar de existir)

### 1.1

#### Os tempos e as catástrofes

*Por causa do calor, as árvores não se sentem bem, e  
por isso não estão florindo, Como vamos saber o  
tempo da nossa história acontecer se já perdemos os  
sinais que marcam o tempo? Está mudando  
o tempo da nossa história.*

*Filme Para onde foram as andorinhas?*

Ao lermos as incontáveis notícias, artigos e relatórios científicos que tratam da desordem ecológica que caracteriza nossa época – a qual muitos, seguindo as discussões no âmbito das ciências naturais, propõem batizar de Antropoceno –, não é difícil reparar um certo padrão na maneira como os fenômenos pesquisados vêm sendo descritos. Nesses documentos, são comuns frases como “é a primeira vez que isso acontece (desde)” ou “trata-se do mais alto/mais forte/pior/mais devastador (desde)”, além de expressões hiperbólicas até há pouco tempo inusuais no jargão das ciências, como “queda dramática”, “implicações sérias”, “descoberta alarmante”, “colapso” ou “extremamente preocupante”. Ainda assim, e apesar dos imensos esforços envidados pelos cientistas para tentar mensurar a magnitude das transformações e degenerações em curso, as conclusões são ainda, no mais das vezes, cercadas de incertezas e imprecisões: rastrear todos os caminhos complexos, sinuosos, simbióticos, contingentes traçados pelo processos e seres que constituem o sistema Terra é uma tarefa verdadeiramente impossível, e o é mais ainda em meio ao “devir-louco generalizado” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 29) em que ele parece se encontrar. De todo modo, o que se sabe sem sombra de dúvidas é que eventos extremos e excepcionais vêm ocorrendo numa frequência e intensidade espantosas, infinitamente maiores do que têm sido não apenas nossa capacidade de compreendê-los, mas sobretudo a ação política para preveni-los, mitigá-los ou mesmo para que nos adaptemos a eles.

Diante dessa situação, é difícil manter a tranquilidade e não nos assombrar, ou mesmo desesperar, com a drástica e profunda mudança ambiental que elas revelam. Entristecemos-nos por todos os seres em vias de se extinguir, mas também por todos nós, humanos e não humanos, que seremos obrigados – alguns antes que outros, ou sob condições e coerções mais violentas que outros – a abandonar nossos lares e nos refugiar alhures, ou a viver de modo cada vez mais precário. As mutações ecológicas de nosso tempo têm sido tão insólitas, graves e extensas que é quase impossível delas tomarmos conhecimento sem sentirmos como se um precipício estivesse se escavando sob nossos próprios pés. É muito conhecida a passagem de *Meditações metafísicas* em que Descartes afirmava que, assim como Arquimedes poderia mover o mundo de lugar se pudesse encontrar um ponto fixo e seguro onde apoiar uma alavanca, a ele também bastaria uma terra firme, “uma coisa que [fosse] certa e indubitável” (2000 [1641], p. 41-42), com base na qual pudesse erigir seu pensamento. Mas nós, hoje, como faremos para encontrar um solo seguro onde ancorar a compreensão dessa que se configura como a maior ameaça da história recente?<sup>7</sup> Ou, ainda, como nos tornar capazes de dar conta dessa realidade que, em certa medida involuntariamente, nós mesmos produzimos (Anders, 2013), sem nos entregar a sentimentos como impotência e desespero? Parece-nos, assim, que a tarefa mais importante de nosso tempo é a de aprender a habitar esse mundo<sup>8</sup> que estamos em vias de perder.

É importante sublinhar a singularidade da circunstância em que nos encontramos. Não chega a ser uma novidade o fato de uma civilização perecer devido à degradação ambiental provocada pela exploração desenfreada dos “recursos naturais”<sup>9</sup> disponíveis (Diamond, 2005). Entretanto, nunca antes uma sociedade humana havia sido capaz de provocar alterações que atingissem os ciclos mais elementares para a regulação biogeoquímica da Terra, desarticulando os parâmetros que há milênios condicionam as possibilidades mesmas de vida. Isso quer dizer que as transformações induzidas pela intensa atividade antrópica

---

<sup>7</sup> Por “história recente” nos referimos à concepção ampliada que inclui a história do homem, da vida e da própria Terra. Mas se considerarmos sua aceção corrente como “história do homem”, então sem dúvida alguma a crise ecológica constitui a maior ameaça já enfrentada pela própria História.

<sup>8</sup> Para uma explicação dos sentidos que a palavra “mundo” adquire nesta tese, cf. o subcapítulo 1.2.3.

<sup>9</sup> As aspas se justificam porque, como veremos, não é essa a expressão que melhor representa, a nosso ver, os seres que fazem a Terra conosco, mas que vêm sendo explorados à exaustão, a ponto de haveremos chegado à situação atual de profunda desordem ecológica.

de nossa época penetram os estratos geológicos e chegam mesmo a impactar processos que, se desestabilizados, levarão o planeta a um novo estado de equilíbrio, muito provavelmente desfavorável à vida (humana e de muitos outros existentes) como a conhecemos.

Assim, mesmo que a chamada “civilização moderna” tenha sobrevivido a inúmeras crises, não há precedentes em toda sua história para a magnitude da ameaça que se avizinha. É bem verdade que o planeta já passou por incontáveis variações ambientais significativas, porém nenhuma delas se deu no horizonte da constituição do *Homo sapiens* enquanto espécie prevalente dos hominídeos, e nem sequer podemos imaginar o que seria habitar um mundo com condições muito distintas daquelas que vimos desfrutando, nós e um sem-número de outros seres com quem compartilhamos a existência, há algumas centenas de milhares de anos. É importante destacar, adiantando o que veremos com mais detalhes ao longo deste capítulo, que essa estabilidade se alicerça sobre dinâmicas relacionais constituídas ao longo de muitíssimo tempo, o que torna demasiadamente arriscado prescindir de algum(ns) dos seres nelas implicados; cada existência, cada perspectiva conta na conformação do mundo, e a tarefa de resistir a seu empobrecimento ecológico e ontológico (Danowski, 2019) se configura como o desafio político – ou melhor, *cosmopolítico* –<sup>10</sup> mais importante que se impõe na atualidade.

Diante, portanto, da magnitude das implicações da catástrofe ecológica para os modos de vida humanos e extra-humanos,<sup>11</sup> como podemos reorientar o pensamento e reconfigurar nossos modos de agir e existir com vistas a suscitar saídas<sup>12</sup> em lugar de pretensas soluções oferecidas como inescapáveis, mas que

<sup>10</sup> Para usar um termo essencial a esta pesquisa, a ser esclarecido no momento oportuno.

<sup>11</sup> Em diversas ocasiões, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro usou a expressão “extra humanos”, supomos que para manifestar sua discordância com a ontologia prevalente na tradição ocidental, que estabelece o “humano” como seu termo definido e definidor e concebe todos os outros seres apenas a partir dele, como seus negativos (“não humanos”). Por motivo semelhante, a também antropóloga Marisol de la Cadena opta por empregar a expressão “outros-que-humanos” (*other-than-humans*) (2010, p. 341; 2014, p. 254). Por concordar com esses autores que a forma como nos referimos a esses outros seres também é uma atitude política, privilegiarei nesta tese o emprego dessas duas expressões, de forma alternada e como sinônimos, como forma de indicar o “excesso ontológico” desses entes em relação à passiva, restrita e um tanto equivocada categorização dos mesmos entes como “não humanos” (ibidem, p. 256). Essa preocupação (cosmo)política é um tema de absoluta relevância para a presente pesquisa, razão pela qual será abordada por diversas frentes no decorrer deste trabalho.

<sup>12</sup> O conceito de “saída” será examinado com mais detalhes no capítulo 2; por ora, podemos indicar que ele diz respeito à possibilidade de abrir caminho no Mundo para que outros mundos se

antes paralisam o pensamento ao fazer dele refém de “alternativas infernais” (Pignarre; Stangers, 2005), elas mesmas catastróficas? Em momentos de maior urgência, como lembram alguns dos autores que alicerçam a análise aqui empreendida, é preciso ir devagar. Procederemos, assim, prudentemente, um passo por vez. Começaremos traçando um panorama, mesmo que provisório e parcial, das muitas perspectivas a partir das quais a imagem da catástrofe ecológica se vai delineando diante de nós: de que maneiras a aparição da Terra no palco da história (Maniglier, 2014) vem se fazendo notar?

### 1.1.1

#### “O tempo está sendo maluco!”

Severιά Maria Idioriê conta que, nos últimos tempos, o plantio das roças de milho, abóbora e melancia na Terra Indígena Pimentel Barbosa, do povo *Xavante*, vem sendo severamente afetado pelas secas e pelo aumento da temperatura na região: “se perguntarmos aos mais velhos a época das chuvas e das secas, eles com certeza dirão que houve mudanças nos últimos tempos” (Idioriê, 2015, p. 22-23). Por sua vez, Marta Tipuici, da etnia *Manoki*, lembra que seu avô costumava pescar trairão na ponte sobre o córrego que corta a aldeia Cravari: “[e]le contava que tinham muitos peixes durante as chuvas porque o rio ficava cheio, os peixes subiam do Rio Carvari para o córrego São Domingos. Hoje virou história” (Tipuici, 2015, p. 33). Já Manoel Kanunxi relata que seus companheiros *Manoki* não reconhecem mais os ciclos da natureza: as épocas de chuva e seca sempre informaram o momento de plantar e colher, mas agora, certos cultivos não vingam ou não crescem na hora certa, e a produção “não é mais rica como antes. A gente não tem mais as épocas certas de nada. O tempo está sendo maluco!” (Kanunxi, 2015, p. 43).

Nessa mesma área abarcada pelo estado do Mato Grosso na qual se localiza o Parque Indígena do Xingu (que reúne 16 grupos indígenas entre os quais se encontram os mencionados acima), os indícios da “dessincronização dos ritmos

---

façam presentes, ou de fazer irromper potências de agir inesperadas em situações aparentemente insolúveis.

sazonais e dos ciclos hidrológicos” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 107) abundam: o fogo agora se alastra pela floresta quando queimam a roça (porque “agora está ficando seco debaixo da floresta”); as borboletas, que apareciam à época das secas dos rios, não vêm mais; a pergunta que serve de título para o filme *Para onde foram as andorinhas?* (2015), que mostra diversos depoimentos indígenas sobre as alterações ambientais notadas no território da reserva, é uma referência ao sumiço daqueles pássaros, que anunciavam o início da chuva. “Mas hoje em dia não tem mais isso”, conta um *Kawaiweté*: “não sei se vou saber identificar o início da chuva com antecedência” (Para onde..., 2015). Outros animais que exerciam essa função, as cigarras pararam de cantar: um outro nativo entrevistado suspeita que o calor tenha cozinhado seus ovos, e agora não é mais possível saber o momento certo de plantar os alimentos da roça. “Antes, caía a primeira chuva e parava. Depois voltava a chover e aí não parava mais. E, quando plantávamos, o produto nascia e não morria. Agora mudou. Daí, quando plantamos, os alimentos morrem”, conta um dos entrevistados. Na sequência do filme, outro nativo, de etnia não mencionada, lamenta: “Antigamente não era assim. Havia muita fartura nas nossas roças. [...] Poxa, nossa alimentação está acabando”, ele conta, apontando os frutos que apodrecem antes mesmo de crescer e amadurecer (ibidem).

No vale do Sabugi, zona em estágio avançado de desertificação do sertão paraibano, a percepção é análoga: também habituados a reconhecer nos ciclos de floração das plantas e nas movimentações dos animais a chegada do período das chuvas – momento ansiosamente esperado, considerando se tratar de uma região com baixíssima média anual pluviométrica –, os agricultores da região testemunham a progressiva desarticulação dos sinais que guiavam o planejamento da produção alimentar e social, indicando uma “mudança dos tempos” (Holliver, 2016, p. 34-35). Já os quilombolas da comunidade de Malhada, localizada no município de Caetitê, no alto sertão da Bahia, falam de uma “mudança de Era”, que faz com que a capacidade criativa de todos os agentes envolvidos na formação, manutenção e renovação da vida – a terra, o sol, a água, o *astro do tempo*,<sup>13</sup> mas também os humanos e os animais – se enfraqueça, desconjuntando os movimentos heterogêneos que fazem prosperar as plantações e as criações de

<sup>13</sup> Suzane Vieira explica que “[o] ‘astro do tempo’ não se refere a corpos celestes, mas a um estado do firmamento que define as condições atmosféricas de pressão e de temperatura” (Vieira, 2015b).



animais (Vieira, 2015a, 2015b). A “experiência vivencial dos ritmos e ciclos da natureza” (Taddei, 2006, p. 163), que constitui um vetor epistemológico valioso para a organização da vida<sup>14</sup> tanto dos quilombolas do Caetité quanto dos outros povos e comunidades aqui mencionados (e de tantos mais),<sup>15</sup> aponta para uma profunda mudança ecológica em curso, com impactos consideráveis em seus modos de existir, produzir e se relacionar. Trata-se, como afirma a etnóloga Suzane Vieira, de um colapso no “fluxo ecológico da criação” (2015b), expressão que traduz bem um traço marcante das cosmologias destes povos, a saber a continuidade entre os mundos orgânico e inorgânico, da qual depende a produção e a reprodução de tudo aquilo que permanece na existência. Os depoimentos, repletos de expressões como “agora mudou”, “antigamente não era assim”, “hoje em dia não tem mais isso”, revelam as inúmeras perdas de ordem material e simbólica<sup>16</sup> provocadas pelo súbito dismantelamento das relações das quais sua existência depende.

Longe de ser uma percepção isolada dos povos acima mencionados, as

<sup>14</sup> Como afirma Renzo Taddei, diferentemente da maneira como a vida nos centros urbanos é estruturada, no meio rural os ciclos “naturais” são considerados os principais sincronizadores dos tempos coletivos (Taddei, 2006, p. 163). Proponho que é possível afirmar o mesmo para outros povos, como os indígenas e os quilombolas, mesmo que a noção de “natureza” sofra variações equivocadas entre eles, como veremos mais adiante. De todo modo, é importante destacar que tais experiências vivenciais não se restringem à mera observação, dizendo respeito, mais precisamente, a modalidades de experimentação conjuntas, no sentido de estabelecer alianças para acoplamento de agências, como também tentarei demonstrar a seguir.

<sup>15</sup> A Organização das Nações Unidas estima que haja no mundo mais de 370 milhões de indivíduos considerados indígenas, espalhados em 90 países (Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2016). Trata-se de um número inegavelmente expressivo de pessoas “praticando tradições únicas” e mantendo “características políticas, econômicas, sociais e culturais distintas daquelas das sociedades dominantes nas quais vivem” (United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues, 2006). Contudo, nesta estimativa não estão computados os povos que a Constituição brasileira denomina “tradicionais” (como ciganos, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros e castanheiros, para citar alguns), definidos como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição”; só no Brasil, eles constituem cerca de 5 milhões de indivíduos, que ocupam um quarto do território nacional (Seppir, s/d.). Some-se a isso os inúmeros outros grupos e indivíduos que não param de inventar modalidades de “deserção” do dispositivo ocidental-capitalista de organização social, o que permite suspeitar que são ainda muito mais numerosos os *outsiders* do modo de vida estabelecido pela Constituição moderna, para falar como Bruno Latour (1994).

<sup>16</sup> Em depoimento registrado no filme *Para onde foram as andorinhas?*, um indígena Waurá expressa sua preocupação a respeito da cerimônia de furação de orelhas das crianças, já que ela está diretamente atrelada à colheita do pequi, e os pequizeiros não florescem mais na época certa – quando não são atacados por percevejos, até pouco tempo atrás inexistentes na região, que ali chegaram possivelmente atraídos pela plantação massiva de soja, como conta uma outra nativa não identificada no filme (Para onde..., 2015).

evidências dessa “mudança dos tempos” (ou do clima)<sup>17</sup>, como sabemos, vêm se acumulando também na sociedade dita ocidental ou moderna, tornando-se talvez um dos fenômenos mais bem documentados da história da ciência (Latour, 2015b, p. 3). Tendo sido popularizada na década de 1980 pela expressão “aquecimento global” e sendo mais referida hoje como “mudanças climáticas”,<sup>18</sup> ela diz respeito às alterações em diversos processos ecológicos da Terra, ocasionadas pelo aumento da concentração na atmosfera de dióxido de carbono e outros gases de efeito estufa observado desde a Revolução Industrial, no século XIX, e mais intensamente a partir da década de 1950, com a expansão econômica, populacional e industrial do período pós-guerra. Não restam dúvidas, hoje, de sua origem antropogênica: a saber, as altíssimas emissões de dióxido de carbono, um dos principais gases de efeito estufa, oriundas da queima de combustíveis fósseis que sustenta o modo de vida da grande maioria das populações atualmente. Nesse sentido, as variações climáticas relatadas há pouco podem ser consideradas consequências do incremento da quantidade desse gás na atmosfera – as concentrações de CO<sub>2</sub> alcançaram, em 2017, 405,5 partes por milhão (ppm),<sup>19</sup> um nível que só havia sido ultrapassado pela última vez entre 3 e 5 milhões de anos atrás<sup>20</sup> (WMO, 2018b; Carrington, 2018d) – e do consequente aumento da temperatura média global do planeta em aproximadamente 1.1°C, em comparação aos níveis pré-industriais (WMO, 2018a, p. 5). Desde 1977, as temperaturas nos

<sup>17</sup> Cabe dizer que, apesar de a ciência diferenciar as noções de “tempo” e “clima” (cf. Gutro, 2005), para efeitos da comensurabilidade que pretendemos estabelecer entre as percepções modernas e extra-modernas, por assim dizer, da catástrofe ecológica, essa distinção não precisa ser levada em conta neste momento: tempos e climas, aqui, dizem respeito aos processos pelos quais mundos orgânico e inorgânico se influenciam mutuamente na composição da realidade que nos cerca, os quais estão sendo severamente impactados especialmente nas últimas décadas.

<sup>18</sup> A expressão “aquecimento global” (*global warming*) se popularizou no final da década de 1980, com a grande repercussão da palestra proferida por James Hansen, então climatologista da NASA, no Congresso norte-americano, tratando da relação direta entre o aumento da concentração de gases de efeito estufa na atmosfera e o incremento da temperatura média do planeta. Contudo, atualmente, a expressão é usada na literatura científica para se referir apenas à elevação da temperatura da superfície da Terra motivada pela maior presença atmosférica de gases de efeito estufa; para se referir às alterações de longo prazo no clima da Terra induzidas por esse incremento de dióxido de carbono, emprega-se a expressão “mudanças climáticas” (*climate change*). Estas, assim, incluem o aquecimento global, mas também outros fenômenos, como o aumento do nível do mar e as alterações nos padrões de precipitação, e podem ser ainda mais severas do que o aumento da temperatura sozinho. Como as pesquisas sobre o clima precisam abarcar também essas outras transformações, “mudanças climáticas” se mostra, assim, um termo mais cientificamente preciso (Conway, 2008).

<sup>19</sup> Os dados de 2018 não haviam sido divulgados até a finalização desta tese.

<sup>20</sup> Não apenas a concentração de CO<sub>2</sub> atingiu um nível recorde, como também a dos outros principais gases de efeito estufa (metano e óxido nitroso). Na última vez que esses níveis de CO<sub>2</sub> foram alcançados, a temperatura global média do planeta era de 2° a 3° C acima da atual e o nível do mar era de 10 a 20 metros mais elevado que nos dias de hoje (Carrington, 2018).

continentes e nos oceanos vêm sendo maiores que a média do século XX,<sup>21</sup> e os 20 anos mais quentes desde 1850, quando as medições começaram, ocorreram todos nos últimos 22 anos. 2015, 2016 e 2017 foram os anos mais quentes já registrados –<sup>22</sup> se não computarmos os anos com El Niño, 2017 pode ser considerado o ano mais quente da série histórica –, e tudo indica que os próximos anos seguirão a mesma tendência (NOAA, 2018; Carrington, 2018a).

O aquecimento da superfície terrestre (que abarca o aumento das temperaturas atmosféricas, dos continentes e dos oceanos), por sua vez, acarreta fenômenos que retroalimentam a retenção do calor e provavelmente causarão uma desestabilização colossal (e, em muitos aspectos, inimaginável, por conta da imprevisibilidade de seu real alcance) para os biomas da Terra e sua biodiversidade. Entre esses fenômenos, destacam-se a diminuição da extensão da cobertura de gelo continental (pelo derretimento das geleiras e calotas polares) e marinha (com a redução do volume glacial nos mares do Ártico e da Antártida) e a elevação do nível do mar que resulta desse degelo,<sup>23</sup> o aumento da acidificação dos oceanos – considerado pelos cientistas o “irmão gêmeo malévolo” do aquecimento global, por sua capacidade de afetar profundamente toda a biodiversidade marinha –,<sup>24</sup> e o aumento da concentração de vapor d’água na atmosfera<sup>25</sup> (Wuebbles et. al., 2017).<sup>26</sup> Onde se pode afirmar que, mesmo quando

<sup>21</sup> A título de curiosidade, a temperatura média global do planeta entre 1901 e 2000 foi de 13,9°. Hoje, está por volta dos 15° C. Cf. o site *CO2.Earth*: <<https://www.co2.earth/global-warming-update>>.

<sup>22</sup> E até o momento em que estas páginas foram escritas, 2018 era um forte candidato para ser o quarto ano mais quente de que se tem registro (WMO, 2018c).

<sup>23</sup> Um estudo publicado em junho de 2018 na revista *Nature* mostrou que 40% da elevação observada desde 1992 aconteceu nos últimos cinco anos, em decorrência da perda sobretudo das calotas polares antárticas, consideradas o maior reservatório de gelo do planeta (Shepherd; Fricker; Farrell, 2018). As consequências são assustadoras, como explica o meteorologista Eric Holthaus no site de notícias *Grist*: “Os glaciares da Antártida são gigantes o suficiente para inundar todas as cidades costeiras da Terra. Assim, não seria exagerado dizer que o que acontecer na Antártica nas próximas décadas determinará o destino não apenas de Miami ou Mumbai, mas também o curso da história humana. Se tivermos sorte e começarmos a cortar emissões o quanto antes, os glaciares da Antártica podem, em grande parte, permanecer como estão. A alternativa [a esse cenário] é impensável” (Holthaus, 2018).

<sup>24</sup> Isto porque, de todo dióxido de carbono emitido na atmosfera, cerca de 30% é absorvido pelos oceanos; ali esse gás se dissolve e produz acidez – nos últimos 200 anos apenas, os oceanos se tornaram 30% mais ácidos, a maior alteração na química marinha ocorrida nos últimos 50 milhões de anos. O impacto nesses ecossistemas é avassalador, sobretudo para os organismos calcificadores, como moluscos, algas e corais: a constituição de esqueletos e conchas se vê seriamente afetada em um ambiente mais ácido, e as estruturas que chegam a se constituir ameaçam se dissolver (Ocean Portal, 2018).

<sup>25</sup> Segundo o site *Skeptical Science*, “[o] vapor d’água é o gás de efeito estufa mais predominante. Ele também é o mais forte *feedback* positivo do nosso clima, amplificando qualquer aquecimento

não diretamente associadas aos distúrbios ecológicos que proliferam em nosso tempo, as mudanças climáticas globais exercem uma pressão adicional sobre os ciclos, processos e ecossistemas já profundamente perturbados pela intervenção humana.<sup>27</sup>

Vivemos, assim, o período mais quente de toda a história da civilização moderna (ibidem), no qual se multiplicam eventos climáticos extremos – furacões, secas, ondas de calor, inundações, tempestades, incêndios florestais etc. – cuja ocorrência se dá numa magnitude e frequência sem precedentes históricos.<sup>28</sup> Somente em 2018, foram quase 8 mil incêndios florestais ocorridos na Califórnia, que devastaram mais de 1,8 milhão de acres de terra (NIFC, 2018) e causaram a morte de ao menos 88 pessoas (203 ainda estão desaparecidas), números que fazem desta temporada de incêndios a mais fatal da história dos Estados Unidos (Lusa, 2018). Em Portugal, felizmente as estatísticas de 2018 foram bem menos severas que as do ano anterior – 2017 teve a temporada de incêndios mais arrasadora dos últimos 15 anos –, quando mais de 3600 incêndios destruíram 442

---

causado pelas mudanças nas concentrações de CO<sub>2</sub> atmosférico. O *feedback* positivo é a explicação da sensibilidade do nosso clima ao aquecimento pelo CO<sub>2</sub>” (Cook, s./d.).

<sup>26</sup> Cf. Wuebbles et. al., 2017 e WMO, 2018a para informações sobre o estado atual e as projeções científicas de comportamento destes fenômenos.

<sup>27</sup> Por exemplo, as mudanças climáticas vêm emergindo como uma das principais ameaças (e a que cresce ao ritmo mais veloz) à biodiversidade, como afirmam quatro relatórios divulgados em março de 2018 pela Plataforma Intergovernamental sobre Serviços de Ecossistema e da Biodiversidade (IPBES, na sigla em inglês), órgão independente ligado à ONU. “A degradação do solo, a perda de biodiversidade e as mudanças climáticas são três diferentes faces de uma mesmo desafio central: o impacto progressivamente perigoso de nossas escolhas sobre a saúde do ambiente natural. Não podemos nos dar o luxo de tratar qualquer uma dessas ameaças isoladamente – cada uma delas merece a prioridade política máxima e devem ser abordadas em conjunto”, afirmou o presidente do IPBES, Roberto Watson (Harvey, 2018). Um outro estudo, publicado em março de 2018, mostrou que, na América do Sul, as florestas são o ecossistema mais vulnerável às mudanças climáticas, o que acena para a possibilidade de transição para “um outro estado estável com uma menor densidade de cobertura vegetal (como a savana ou a pradaria)” (Anjos; Toledo, 2018).

<sup>28</sup> Embora seja difícil determinar a exata influência das mudanças do clima para a ocorrência de um evento climático extremo, sabe-se já sem nenhuma dúvida que fenômenos desse tipo se tornaram muito mais frequentes desde os anos 1980, a ponto de se poder afirmar como “bastante óbvia” a tendência de aumento na sua incidência acompanhando a acumulação de gases de efeito estufa na atmosfera. A explicação é simples: “Com a Terra aquecendo, ondas de calor se tornam mais intensas e mais frequentes. As altas temperaturas fazem evaporar mais água, então o volume de precipitações aumenta também. Com mais calor e vapor d’água no sistema, os padrões de circulação modificam a maneira como os sistemas meteorológicos se desenvolvem, ocasionando tempestades severas em umas regiões e seca em outras” (Russell, 2018). De todo modo, os cientistas vêm desenvolvido metodologias para estabelecer correlações mais precisas. O projeto World Weather Attribution (WWA), por exemplo, demonstrou, tomando como base modelos climáticos complexos, que as mudanças do clima aumentaram em três vezes as chances de ocorrência do furacão Harvey, que devastou o estado norte-americano do Texas em agosto de 2017 (Van Oldenbough et. al., 2017; idem, 2018), e tornaram dez vezes mais propícia a ocorrência das ondas extremas de calor – as quais chegaram a ser apelidadas de “Lúcifer” – que atingiram a Europa mediterrânea nesse mesmo ano (Carrington, 2017b).

mil hectares de floresta e povoadamentos (área quatro vezes maior que a média dos 10 anos anteriores) e ocasionaram a morte de 109 pessoas, deixando também outras dezenas feridas (Silva, 2017). A última temporada de furacões no Atlântico Norte também bateu diversos recordes: foram 15 tempestades (a média é de 12, e desde 2008 não havia quatro tempestades ativas ao mesmo tempo), oito furacões e, entre esses, dois superfuracões, Florence e Michael. Os dados oficiais sobre os impactos desta temporada ainda não foram divulgados, mas somente os superfuracões causaram inundações e deslizamentos de terra catastróficos, ao menos 108 mortes e prejuízos financeiros da ordem de, no mínimo, US\$ 32 bilhões<sup>29</sup> (NOAA, 2018b; Payne, 2018.)

Considerem-se, ainda, as severas enchentes ocorridas em 2017 no sudeste asiático, as piores dos últimos anos, causadas por fortes chuvas de monção que provocaram a morte de mais de 1200 pessoas na Índia, em Bangladesh e no Nepal, destruíram mais de 18 mil escolas e afetaram 40 milhões de habitantes (Siddique, 2017); e as temporadas consecutivas de intensas secas que assolam o sul e o leste da África, afetando cerca de 20 milhões de pessoas e consideradas as piores já enfrentadas no continente desde 1945 (Akwei, 2017). Em 2017, eventos climáticos extremos (sobretudo enchentes, furacões e tempestades) provocaram o deslocamento intrafronteiriço de cerca de 18 milhões de pessoas (IDMC, 2018, p. 7), e 30% da população vivia em locais cujas temperaturas alcançavam índices potencialmente mortais ao menos 20 dias por ano (Mora et. al., 2017, p. 501).<sup>30</sup>

Entre os milhares de estudos científicos tratando das mudanças climáticas, o de maior abrangência e repercussão recente foi o Quinto Relatório de Avaliação *Climate Change 2013*, elaborado pelo Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (ou IPCC, na sigla em inglês) e publicado entre setembro de 2013 e novembro de 2014. Em consonância com a maioria esmagadora de pesquisas sobre o assunto, o Relatório afirmou ser “extremamente provável [isto é, com um

---

<sup>29</sup> Muitos recordes históricos também foram superados na temporada de furacões na região em 2017: as tempestades, deslizamentos de terra, inundações e rajadas de vento provocadas pelos “três furacões monstruosos” (Harvey, Irma e Maria) causaram ao menos 464 mortes e cerca de US\$ 316 bilhões de prejuízos na costa norte-americana e em diversas ilhas do Caribe (Maines, 2018)

<sup>30</sup> A projeção é a de que esse percentual aumente para 48% num cenário de drástica redução das emissões de gases de efeito estufa e 74% em caso de as emissões aumentarem.

grau de certeza que varia entre 95 e 100%]<sup>31</sup> que a influência humana seja a causa dominante do aquecimento global observado desde meados do século XX” (IPCC, 2013, p. 17).<sup>32</sup> Restam ainda várias incertezas por parte dos climatologistas quanto à estimativa das consequências das mudanças climáticas nos diversos processos ecológicos. Contudo, em todas as projeções elaboradas pelo IPCC, as concentrações de dióxido de carbono na atmosfera crescem até 2100, ocasionando um incremento na temperatura que varia entre 0,3°C e 1,7°C no cenário mais otimista e entre 2,6°C e 4,8°C no pior cenário, em relação à média de temperatura observada no período de 1850 a 1900.

A discrepância entre os piores e os melhores cenários, no entanto, não permite qualquer tipo de aquietação. Pois, mesmo nas projeções de menor aumento da temperatura, é impossível estabelecer com precisão os efeitos destas variações, já que muitas delas podem desencadear alterações irreversíveis e não lineares capazes de modificar completamente o estado de equilíbrio climático e estabelecer um novo “normal” (isto é, um desconhecido novo estado de equilíbrio) para o clima. Os gatilhos para esses chamados “pontos de inflexão”, ou *tipping points*, são imprevisíveis. É por essa razão que o relatório estipulou que o limite máximo de aumento da temperatura global considerado tolerável é de 2°C, o que demandaria ações imediatas e abrangentes para reduzir substancialmente o volume da emissão de gases de efeito estufa na atmosfera (ibidem, p. 17-18).

Todavia, muitos cientistas consideram as projeções de aumento da temperatura apontadas pelo IPCC conservadoras: a natureza intergovernamental do painel, a quantidade de especialistas envolvidos na elaboração dos relatórios e o processo de consenso por meio do qual os resultados são acordados favorecem a cautela na elaboração dos cenários climáticos (Costa, Alyne, 2017; Hamilton, 2010, p. 3).<sup>33</sup> Diante das inúmeras reivindicações afirmando a leniência de tal meta – já que o aumento de temperatura experimentado até o momento vem

---

<sup>31</sup> Os resultados das pesquisas científicas são comumente expressos por meio de graus de probabilidade. No caso em questão, o relatório esclarece que o termo “extremamente provável” diz respeito a uma probabilidade entre 95 e 100%. (IPCC, 2013, p. 4).

<sup>32</sup> Segundo o documento, tal influência pode ser detectada “no aquecimento da atmosfera e do oceano, nas mudanças no ciclo global da água, nas reduções de neve e gelo, no aumento global do nível do mar e em mudanças climáticas extremas” e se dá principalmente por meio do “aumento antrópico da concentração de gases de efeito estufa e de outras forçantes antrópicas juntas” (IPCC, 2013, p. 17).

<sup>33</sup> De fato, diversos estudos apresentam projeções tanto de aumento de temperatura e quanto dos impactos dele decorrentes bastante mais alarmantes, como é o caso de Sherwood; Bony; Dufresne, 2014; Betts et. al. 2011; e Hansen et al., 2016.

causando muito mais danos ambientais do que os cientistas puderam antever –, a 21ª Conferência das Partes (COP21) da Convenção das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, no texto conhecido como Acordo de Paris,<sup>34</sup> conclamou que esforços sejam envidados para conter o aquecimento em até 1,5°C acima dos níveis pré-industriais (UNFCCC, 2015).

Esforços hercúleos, de fato, já que um relatório do IPCC divulgado em outubro último mostra que a “janela de oportunidade para a ação”, expressão muito usada nos estudos sobre o estado atual do clima, está muito próxima de se fechar: só nos restam 11 anos para realizar as “transições rápidas e abrangentes em termos de energia, uso da terra, meios urbanos e infraestrutura (incluindo transportes e edificações)” (IPCC, 2018, p. 17) que poderiam impedir que o aumento da temperatura ultrapasse os 1.5°C. Isso porque, para tanto, até 2030 o volume global de emissões de CO<sub>2</sub> precisa ser reduzido a 45% dos níveis de 2010, redução que deve culminar na total interrupção das emissões por volta de 2050. Quaisquer lançamentos adicionais, adverte o estudo, demandariam uma maior dependência das tecnologias de remoção de CO<sub>2</sub> diretamente da atmosfera, como meio de fazer a temperatura se estabilizar abaixo do limite de aquecimento. Tais tecnologias enfrentam “múltiplas limitações quanto à sua viabilidade e sustentabilidade”, sobretudo em sua aplicação em larga escala (IPCC, 2018, p. 19). A tarefa se mostra ainda mais árdua se levarmos em conta que, mesmo que tais emissões cessassem imediatamente – o que nada indica que irá acontecer, tendo em vista a ainda insuficiente mobilização política e econômica em torno desse objetivo –, a quantidade de dióxido de carbono acumulada na atmosfera já gerou o que os cientistas chamam de *committed warming*,<sup>35</sup> ou seja, um aumento da temperatura global decorrente do acúmulo das emissões passadas. Isto porque, mesmo que os aerossóis de origem antropogênica se dissipassem em questão de semanas, o volume de CO<sub>2</sub> persistiria, entrando em equilíbrio somente depois de

<sup>34</sup> Tratado de cooperação internacional para a redução das emissões de gases de efeito estufa que substituirá, a partir de 2020, o fracassado Protocolo de Kyoto. Até o momento, o Acordo de Paris conta com 195 signatários (194 países mais a União Europeia) e foi ratificado por 184 partes – entre elas o Brasil, que, apesar das ameaças de retirada feitas pelo presidente Jair Bolsonaro, ainda permanece no pacto. Em 2017, Donald Trump anunciou sua intenção de retirar os Estados Unidos do acordo, o que, pelas regras estabelecidas, só pode acontecer a partir do fim de 2020,

<sup>35</sup> Não encontramos uma expressão equivalente em português empregada no meio científico; propomos traduzi-la como “aquecimento empenhado”.

séculos ou mesmo milênios (Archer, 2009; Kehse, 2017).<sup>36</sup>

E isso não é tudo: apesar de sua gravidade, a mudança climática não é a única preocupação que vem tirando o sono dos cientistas. Há quase dez anos, um grupo de 29 pesquisadores afirmou haver identificado nove processos biofísicos que propuseram chamar de “limites planetários”, os quais, segundo eles recomendavam, não deveriam ser ultrapassados, sob pena de propiciarem mudanças abruptas e não lineares nos sistemas ambientais em escala planetária.<sup>37</sup> O estudo demonstrava, já àquela época, que, no que se refere à manutenção de um “espaço seguro para operar”, a humanidade se encontra em maus lençóis: dos nove processos fundamentais, três já podiam ter sido ultrapassados – perda da biodiversidade, ciclo de nitrogênio (a taxa com que este gás é removido da atmosfera e convertido em nitrogênio reativo para uso humano) e as mudanças climáticas –, e que estaríamos próximos de ultrapassar outros três: uso de água doce, mudança no uso do solo e acidificação dos oceanos (Rockström et al., 2009, p. 1). Em um artigo publicado em 2015, essas fronteiras foram revisadas e atualizadas: além dos três processos anteriores – dois dos quais passaram a ser chamados de “mudanças na integridade da biosfera” e “fluxos biogeoquímicos” –, ultrapassamos também o limite seguro para mudanças no agora chamado sistemas do solo (*land-system change*), e estamos em vias de transgredir o máximo proposto para a acidificação dos oceanos. Embora ainda dentro dos limites

<sup>36</sup> Um estudo publicado em 2007 na revista *Nature* estimou que, mesmo interrompendo de imediato as emissões, há 13% de risco de excedermos o limite de 1,5°C até o fim do século; contudo, se o ritmo atual de emissões for mantido pelos próximos 30 anos, a chance de permanecermos dentro da meta estabelecida no Acordo de Paris despenca para 50% (Mauritsen; Pincus, 2017). Uma outra pesquisa, conduzida pelo serviço meteorológico britânico, afirma haver 10% de chance de a fronteira do aquecimento de 1,5° C ser ultrapassada já nos próximos cinco anos (de 2018 a 2022). É a primeira vez que uma temperatura tão alta é considerada plausível nas previsões climáticas (Met Office, 2018).

<sup>37</sup> Os limites estabelecidos foram: mudança climática, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química e taxa de aerossóis atmosféricos (Rockström et al., 2009). Após a revisão sofrida em 2015, a perda de diversidade se tornou “mudanças na integridade da biosfera”, e a poluição química passou a ser categorizada como “introdução de novas entidades”, de modo a incluir “novas substâncias, novas formas de substâncias existentes e formas de vida modificadas que podem causar efeitos biológicos e geofísicos indesejados” (Steffen et al., 2015, p. 7) – como, por exemplo, poluentes orgânicos, materiais radioativos, nano-materiais e micro-plásticos (Stockholm Resilience Centre). Além dos limites agregados globais, foram desenvolvidas fronteiras em escala regional para alguns dos nove processos, e outras mudanças nas formas de análise e quantificação foram realizadas – por exemplo, os ciclos de nitrogênio e fósforo foram ampliados para “fluxos biogeoquímicos”, de modo a tornar possível, num futuro próximo, incluir cálculos sobre outros elementos importantes para o funcionamento dos sistemas da Terra, como o silício (ibidem, p. 6). Cf. também Villalba, 2015.



estabelecidos, a depleção de ozônio estratosférico e o uso de água doce não devem ser negligenciados (Steffen, 2015).<sup>38</sup>

### 1.1.2

#### “Insignificante e, ao mesmo tempo, absolutamente dominante”

Os problemas, assim, estão longe de se restringirem a aspectos atmosféricos. Manoel Kanunxi relata que, hoje, os animais costumeiramente vistos na mata, que sempre orientaram os pajés na compreensão da natureza e de seus tempos (junto com as plantas e os astros), têm sofrido uma nítida alteração nos seus ciclos de reprodução. Ele prossegue: “Tem bicho que a gente nem vê mais e, na verdade, não sabemos se estão se reproduzindo ou se já desapareceram pra sempre”, e sentencia: “A gente não tem mais aquela relação cultural tão forte com a caça e pesca como tinha antes porque é impossível”.<sup>39</sup> Esse diagnóstico é complementado pela constatação de Mayawari Mehinako, que carrega o sobrenome de seu povo: ele reporta “uma destruição grande, uma degradação da natureza, e os seres vivos não têm espaços adequados para viverem” (Mehinako, 2015, p. 49).

A perda biológica e dos espaços adequados aos seres vivos de que falam Kanunxi e Mehinako desola também os moradores do Vale do Sabugi. Em sua pesquisa monográfica, Gabriel Holliver conta que os agricultores por ele entrevistados mencionaram espécies que deixaram de existir na região em questão de décadas,<sup>40</sup> como o jacu (*Penelope Jacucaca*), o tatu-bola (*Tolypeutes tricinctus*) e a onça-parda, também chamada suçuarana ou gato-do-mato (*Puma Concolor*).

<sup>38</sup> As fronteiras dos outros dois processos indicados, “novas entidades” e “taxa de aerossóis atmosféricos”, ainda não puderam ser quantificadas.

<sup>39</sup> O problema que o desaparecimento dos animais implica para a relação dos Manoki com a caça e a pesca, mencionado de passagem no relato de Kanunki, é apenas uma entre as distintas (e terríveis) reverberações sociais, culturais, políticas e epistemológicas do expressivo declínio populacional de inúmeras espécies verificado em escala global nas últimas décadas, como veremos logo adiante. Cf. também a nota 291 sobre as implicações ecológicas e metafísicas do desaparecimento dos queixadas para o povo Aikewara.

<sup>40</sup> Holliver ressalta que, devido à ausência de indivíduos dessas espécies, não foi possível definir precisamente sua classificação taxonômica. Dessa forma, o autor optou por classificar os animais citados segundo sua possível identificação às espécies endêmicas da região.

“Há no presente”, prossegue Holliver, “várias espécies em vias de extinção, com exemplares que aparecem ali com raridade, como é o caso do papa-capim (*Sporophila nigricollis*) e do mocó (*Kerodon rupestris*)” (2016, p. 17).

As evidências das desapareições biológicas também se acumulam entre a comunidade científica. Conforme mostra um estudo publicado em julho de 2017 no tradicional periódico norte-americano *Proceedings of the National Academy of Sciences*, o fenômeno que alguns especialistas propõem chamar de “sexta grande extinção” – o desaparecimento de bilhões de espécies silvestres que vem ocorrendo em alta velocidade no intervalo de apenas algumas décadas<sup>41</sup> é ainda mais severo do que se imaginava. Uma reportagem do jornal *The Guardian* que tratava dos resultados da pesquisa chegou a destacar a abdicação, por parte dos autores do *paper*, do estilo sóbrio característico dos trabalhos científicos, na medida em que se referem à perda em larga escala da biodiversidade como uma “aniquilação biológica” que representaria uma “investida assustadora sobre as fundações da civilização humana”. Um dos autores do trabalho justifica a quebra do protocolo: “A situação se tornou tão grave que não seria ético não usar uma linguagem forte” (Carrington, 2017a).

A “novidade” apresentada pelo estudo reside no fato de que, enquanto trabalhos prévios focavam principalmente nos fenômenos de extinção de espécies – os quais, embora ocorrendo segundo uma taxa muito alta,<sup>42</sup> ainda são relativamente raros, o que dá a impressão de que a perda de biodiversidade vem acontecendo de forma relativamente gradual –, este adotou uma perspectiva mais ampla, considerando também as tendências de declínio das populações. A aniquilação biológica a que os autores se referem, portanto, pode ser notada também no “grau extremamente elevado de degradação observada em vertebrados” – indicado pela diminuição das populações e redução de sua distribuição geográfica, mesmo entre espécies cuja situação em termos de

<sup>41</sup> Ainda não há um consenso científico sobre se as espantosas perdas biológicas em curso configuram uma Sexta Grande extinção – apesar de reconhecidamente “dramática e séria”, alguns autores afirmam que ela ainda não possui as características que a paleontologia convencionou chamar de “extinção em massa”, como foi o caso dos eventos conhecidos como as “Cinco Grandes” (Fausto, 2017, p. 237). De todo modo, os cientistas fazem questão de destacar que “há claras indicações de que as perdas de espécies hoje classificadas como ‘criticamente ameaçadas’ levaria rapidamente o mundo a sua sexta extinção em massa” (Barnosky et al., 2011, p. 56). Para mais sobre a sexta grande extinção, cf. Kolbert, 2014.

<sup>42</sup> Enquanto estudos considerados conservadores estimam uma taxa de extinção cem vezes maior que o ritmo que poderia se considerar “natural”, outros indicam que ela seria mil vezes maior, podendo chegar a aproximadamente dez mil (Ceballos et al., 2011).

extinção é considerada segura ou pouco preocupante –, o que atribuem à “pervasiva erosão antropogênica da biodiversidade e dos serviços ecossistêmicos essenciais à civilização”. Entre os resultados da pesquisa, pode-se citar a apavorante estimativa de que 50% dos indivíduos animais que dividiram a Terra com os humanos desapareceram nas últimas décadas,<sup>43</sup> e a redução de 80% na distribuição geográfica de quase metade dos mamíferos terrestres estudados, no período entre 1900 e 2015 (Ceballos; Ehrlich; Dirzo, 2017, p. E6089–E6096).

A tarefa de acompanhar os inúmeros episódios por meio dos quais a biodiversidade vem sendo aniquilada parece não ter fim. Um estudo publicado em maio de 2018 demonstrou que, embora a proporção de indivíduos da espécie humana no planeta seja de um pouco 0,01% em relação a outros seres vivos, eles foram responsáveis, desde o advento da civilização, pela perda de 83% de todos os mamíferos selvagens, 80% dos animais marinhos, metade das plantas e 15% dos peixes. O estudo, considerado a primeira análise de grande espectro já realizada sobre a distribuição dos organismos (e dos vírus) na Terra, mostra que as plantas totalizam 82% da massa orgânica; já as bactérias constituem 13% da biosfera, e os outros 5% são fornecidos por todas as outras criaturas, “de insetos a fungos, peixes e outros animais”, incluindo o 0,01% de humanos.<sup>44</sup> Particularmente assustadora é a distribuição atual de biomassa entre os mamíferos e as aves. Dos primeiros, 96% são compostos por humanos (36%) e animais domésticos (60%), e, entre estes últimos, predominam gado e porcos; sobram míseros 4% para o restante dos mamíferos não domesticados. Por sua vez, entre as aves, 70% da biomassa é composta por animais da avicultura, restando apenas 30% de pássaros selvagens (Carrington, 2018c). A desproporção entre a

<sup>43</sup> Por exemplo, um estudo publicado na revista *Plos One* em outubro de 2017, intitulado “More than 75 percent decline over 27 years in total flying insect biomass in protected areas” (Hallmann et. al., 2017), constatou que 76% da população de insetos voadores observada em 63 reservas florestais na Alemanha desapareceu desde 1989. “Os insetos constituem cerca de dois terços de toda a vida sobre a Terra, [mas] tem ocorrido um declínio terrível”, afirmou um dos cientistas responsáveis pelo estudo. E prosseguiu: “Ao que parece, estamos transformando vastas extensões de terra em zonas inóspitas para muitas formas de vida; seguimos em direção a um Armagedom ecológico. Se perdermos os insetos, tudo o mais entrará em colapso” (Goulson apud Carrington, 2017c). A perda da diversidade e abundância dos insetos possivelmente provocará um “efeito dominó”, impactando cadeias alimentares e comprometendo diversos serviços de ecossistemas, alerta a pesquisa.

<sup>44</sup> A pesquisa conclui, ainda, que 86% dos seres vivos se encontram sobre o solo, enquanto 13% são bactérias enterradas debaixo da superfície e apenas 1% existe nos oceanos. Apesar do estrago que foi capaz de fazer, o peso dos humanos em comparação ao de outras formas de vida é pífio. O peso combinado dos vírus, por exemplo, totaliza três vezes o dos humanos, assim como o dos vermes (*worms*). Os peixes pesam 12 vezes mais, e os fungos, 200 vezes (Carrington, 2018c). Para o estudo completo, cf. Bar-On; Philips; Milo, 2018.

minúscula representatividade dos humanos na composição da biosfera e a brutalidade do impacto sobre a biodiversidade de que foram e continuam sendo capazes (tanto no que se refere à redução na variedade das espécies quanto ao número de indivíduos) é escandalosa. “Insignificante, mas, ao mesmo tempo, absolutamente dominante”, conclui o *The Guardian* a respeito do paradoxo perturbador que marca, sobretudo nos últimos anos, a relação dos humanos com os outros organismos – mas também com os demais elementos do sistema terrestre, como veremos a seguir.

Embora tudo isso já seja extremamente aterrador, há mais. Recentemente, a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO, na sigla em inglês) divulgou que um terço de todo o solo do planeta encontra-se severamente degradado; tal “alarmante declínio” de fertilidade pode levar à sua depleção completa dentro de pouco mais de 50 anos (Monbiot, 2017; Arsenault, 2014). Ainda sobre o assunto, o relatório *Global Land Outlook*, encomendado pela Convenção das Nações Unidas para o combate à desertificação e divulgado em setembro de 2017, mostra que a produtividade já está diminuindo em 20% das terras aráveis ao redor do globo (United Nations Convention to Combat Desertification, 2017).<sup>45</sup>

A situação das reservas de água doce do planeta não está nada melhor. Na abertura do oitavo Fórum Mundial da Água de 2018 – que teve lugar numa Brasília assolada por uma estiagem prolongada que obrigou o governo do Distrito Federal a decretar racionamento de água –, a ONU divulgou que mais de 5 bilhões de pessoas estarão sob risco de escassez hídrica até 2050, prevendo “conflitos e ameaças civilizacionais” se nenhuma medida para reduzir a exploração excessiva de rios, lagos, aquíferos, reservatórios e várzeas for tomada. A demanda mundial por água potável, informa a organização, sextuplicou nos últimos 100 anos, e continua a crescer a uma taxa de 1% ao ano. Atualmente, cerca de 3,6 bilhões de pessoas – metade da população mundial – já enfrentam severa escassez de água ao menos uma vez por ano (Watts, 2018; WWAP, 2018, p. 13).

Que o digam, por exemplo, os habitantes da Cidade do Cabo, na África do Sul, a qual, após três anos seguidos de seca, corre (ao menos até o momento em que escrevemos estas páginas) o risco de se tornar a primeira metrópole moderna

---

<sup>45</sup> Cf. também WATTS, 2017.

em situação de grave desabastecimento. Para impedir que isso aconteça, a prefeitura vem impondo uma cota de consumo que se torna cada vez mais rigorosa conforme o tempo passa e o volume de água do reservatório não aumenta: desde o início de 2018, a população se vê às voltas com 50 litros diários disponíveis para consumo, com os quais se pode, no máximo, “tomar uma chuvarada de 90 segundos, beber 1,8 litro, lavar as mãos e escovar os dentes duas vezes, dar descarga no vaso sanitário uma vez, fazer uma refeição com cozimento e gastar uma pia com água para lavar roupa ou louça” (Baker apud Harazim, 2018). As orientações municipais no que concerne à conduta pública, por sua vez, incluem a redução no número de acionamentos da descarga nos banheiros públicos, o corte no uso de copos e pratos descartáveis inclusive nos estabelecimentos comerciais mais luxuosos e até mesmo o incentivo à “delação cordial” de vizinhos que infrinjam as restrições. Tudo isso para evitar o temível “Dia Zero”, no qual o fornecimento seria totalmente interrompido e o consumo por pessoa se reduziria a 25 litros, a serem retirados em pontos de distribuição comunitária. “A solução não foi simpática, mas o problema tampouco é simpático”, concluiu o diretor de comunicação da cidade (Harazim, op. cit.).<sup>46</sup>

\*\*\*

Vemos, assim, que as evidências de que estamos em meio a uma desordem ecológica sem precedentes na história da civilização não param de se acumular. No entanto, esse breve diagnóstico não diz tudo sobre o problema, e sobretudo não adentra a questão das possibilidades de compreensão, organização e ação diante dele. Nas próximas páginas, nos ocuparemos da importância de compor um panorama da catástrofe ambiental de uma maneira mais cosmologicamente diversificada, preocupação a nosso ver incontornável para a composição de arranjos políticos que nos tornem capazes de enfrentar o problema.

---

<sup>46</sup> Ainda sobre o tema, cf. também a matéria especial no jornal *Folha de São Paulo* (Leite; Almeida, 2018).

## 1.2

### Quem a Terra pensa que é?

*Like all offspring of colonizing and imperial histories, I— we— have to relearn how to conjugate worlds with partial connections and not universals and particulars.*

— Donna Haraway

Tão importante quanto reconhecer que as severas alterações nos processos e sistemas da Terra são parte de uma desordem generalizada de fundo antropogênico que se retroalimenta em escala planetária é reconhecer que as formas de conceber essa crise e os atores e forças nela envolvidos podem variar consideravelmente. Para tanto, pode ser útil recorrer a alguns conceitos da antropologia que, na contramão do histórico de subserviência daquela disciplina ao suposto universalismo epistemológico europeu – ou do seu recente correlato invertido, a ideia de que os povos não europeus é que possuem o “conhecimento verdadeiro” –, não presumem a existência de uma perspectiva definitiva sobre os entes que constituem a realidade. Segundo esses conceitos, ao contrário, o mundo comum precisaria ser vislumbrado a partir da sintonização das diferenças por meio das quais distintas sociedades o concebem. Tal tarefa, por sua vez, pressupõe reconhecer que nenhuma perspectiva goza de qualquer superioridade hierárquica (epistemológica ou ontológica) em relação às outras; a admissão de um pluralismo ontológico, isto é, da existência de variadas metafísicas para além da que o Ocidente elegeu como universal (a qual, não por acaso, vem a ser a sua própria metafísica), constitui, desse modo, o solo primordial para imaginarmos em que sentido essa Terra que habitamos de maneiras tão diversas pode ser dita única.

O princípio antropológico que inspira esta seção, portanto, é o reconhecimento tanto da capacidade dos povos outros que os modernos formularem segundo seus próprios meios um pensamento seu quanto da “dignidade” das ontologias que esses pensamentos manifestam.<sup>47</sup> Contudo, essa simetria de tratamento não implica “acreditar” no que estes outros povos, por

<sup>47</sup> A observância de tal princípio desencoraja fortemente “o automatismo conceitual ‘unilateralista’ que engloba hierarquicamente o discurso do observado pelo discurso do observador” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 165) – “soberba etnográfica” que faria o antropólogo arrogar a si o direito ou a tarefa de determinar o nativo segundo sua própria (a do antropólogo) imaginação conceitual (Albert apud Kopenawa; Albert, 2015, p. 528; 520).

meio de suas próprias filosofias, dizem sobre o mundo, atitude que caracterizaria um relativismo condescendente segundo o qual “tudo valeria”. Tampouco se trataria de inverter o sentido da “seta epistemológica” e considerá-los detentores de um saber exclusivo ou superior (porque sagrado ou oculto a nós de alguma forma): essa inversão expressaria uma visão grosseiramente exotizante, a qual é, no mínimo, inócua e, nos piores (e não raros) cenários, resvala no racismo, pois reduz esses povos a meras caricaturas de si mesmos. Com efeito, o que importa nesta outra prática antropológica é interpretar, segundo os termos do outro (isto é, conforme as condições próprias de produção desta prática), “a lógica que o outro pensamento põe em funcionamento” (Calheiros, 2017), de modo a torná-la capaz de modificar nosso próprio pensamento.<sup>48</sup> Como afirma o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, contra o exotismo barato da tolerância cultural, o “exotismo estratégico” da “alteridade cultural radical”, como forma de transfundir “as possibilidades realizadas pelos mundos indígenas para dentro da circulação cosmopolítica global, que se acha em evidente estado de intoxicação aguda” (2012a, p. 152). Pois

[...] não se trata de supor que, uma vez superada a fase em que a antropologia era um discurso sobre o pensamento (e a ação etc.) dos povos que estudava, possamos passar, ou devemos passar, a pensar como esses povos, invertendo a pulsão missionária irrefreável que nos faz pensar que, se não se trata mais de fazer os outros pensarem como nós, então devemos, nós, pensar como eles. O que podemos, e devemos, no mínimo e no máximo, é pensar com eles, levar, em suma, seu pensamento a sério – a diferença de seu pensamento a sério. É apenas pela acolhida integral dessa diferença e dessas singularidades que se poderá imaginar – construir – o comum (ibidem, p. 164).<sup>49</sup>

Aqui se faz necessária uma explicação, mesmo que breve (já que trataremos disso com mais detalhes no capítulo 3), da ideia de “cosmopolítica”, de grande importância para nós. Da maneira como Isabelle Stengers o entende, o conceito

<sup>48</sup> Isto porque, como explica Viveiros de Castro a respeito do pensamento ameríndio – mas que, acreditamos, pode ser elevado a uma espécie de regra geral da antropologia –, a metafísica do outro povo funciona ao mesmo tempo como um “interlocutor dialógico e um contrário antilógico” para aquela disciplina. A alteridade desse pensamento instaura “uma relação de tensão constitutiva com sua descrição antropológica”, na medida em que sua descrição/tradução necessariamente vindica conceitos muito distintos daqueles em que ela própria se inscreve enquanto “herdeira legítima, ainda que possa sê-lo a contragosto, da ‘grande tradição’ filosófica da modernidade” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 157). Nesse sentido, o autor se pergunta em outro artigo: “como podemos restituir as analogias estabelecidas por, digamos, os povos indígenas amazônicos nos termos de nossas próprias analogias? O que acontece com nossas comparações quando as comparamos com as comparações indígenas?” (idem, 2004, p. 4).

<sup>49</sup> A esse respeito, cf. também os fundamentais artigos do mesmo autor, “O nativo relativo” (2002), e “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation” (2004).

nos exorta a um alargamento do sentido corrente de “política”, profundamente devedor da tradição eurocêntrica do pensamento. Nessa tradição, *grosso modo*, a política é concebida como uma prática exclusiva aos seres humanos (os únicos dotados de *logos*) e tomada sobretudo no registro do poder estatal (soberania para governar, autoridade para decidir, leis para impor obrigações e direitos etc.); mas não é de hoje que sabemos dos desacordos quanto a essa restrita concepção que, apesar de aspirar ao universal, e embora tenha conseguido se impor em grande parte do mundo, não passa de uma projeção provinciana. Assim, a proposição cosmopolítica de Stengers visa ampliar a política de modo a nela introduzir o cosmos, prefixo que faz referência ao conjunto de incógnitas e aspectos desconhecidos, seres ocultos, questões indeterminadas ou inexploradas – todos esses adjetivos são traduções possíveis para o termo *inconnue*, que se torna um conceito na obra da autora – que rondam as questões que nos mobilizam e para cujas reivindicações deveríamos saber atentar. “O cosmos, tal como ele figura no termo cosmopolítica, designa a incógnita constituída por esses mundos múltiplos e divergentes, bem como as articulações das quais eles podem eventualmente ser capazes” (2007, p. 49), ela esclarece.

Desde sua proposição, diversos autores vêm empregando o conceito stengeriano com sentidos ligeiramente distintos, mas mantendo em comum a proposta de ampliar o sentido corrente de política, compromisso que se manifesta sobretudo pelo interesse na hesitação mais que na decisão, pelo acolhimento da divergência em lugar da pressa por consenso, pela habilidade de reagir responsavelmente – como veremos, Donna Haraway fala em *response-ability* – diante dos seres envolvidos em uma situação (e não segundo princípios supostamente universais) e pela capacidade de admitir em seu círculo político agentes outros que não apenas os que a cosmologia ocidental chama de humanos. Nesta tese, o conceito designa tanto o modo de proceder no encontro com as incógnitas envolvidas numa situação quanto as diversas maneiras de fazer política e de engajar os atores que dela participam, seja no âmbito de um mesmo coletivo<sup>50</sup> (por exemplo, a cosmopolítica própria a determinado povo), seja no

<sup>50</sup> Seguindo Bruno Latour (2004a), empregamos o termo “coletivo” para salientar que o conjunto dos seres que se integram no interior de um grupo social excede o conjunto dos indivíduos da espécie humana, os quais são os viventes que a tradição do pensamento dito Ocidental mais imediatamente associa ao conceito de “povo” ou “sociedade”. Contudo, apesar de “coletivo” nos parecer o conceito mais adequado para se referir à variedade ontológica dos seres que estão em



contexto do encontro entre distintas cosmopolíticas – o que Viveiros de Castro chamou, no trecho logo acima, de “circulação cosmopolítica global”, mas poderia também chamar de *multiverso*, seguindo William James, ou *pluriverso*, para falar como Bruno Latour (2004a, 2004b).<sup>51</sup>

A tarefa de desintoxicar as vias do pensamento com vistas à construção do comum se mostra ainda mais urgente no contexto da degradação ecológica de que tratamos nesta tese. Isto porque, embora as últimas décadas tenham visto proliferar inúmeras denúncias da inelegibilidade do Ocidente ao posto de modelo universal de organização social –<sup>52</sup> já que, evidentemente, há muito mais modos de existir no mundo do que aqueles prescritos pela bipartição natureza *versus* cultura (Latour, 1994) –,<sup>53</sup> a gravidade da desordem ambiental torna urgente e incontornável o abandono dos velhos modos de proceder que nos conduziram (aos humanos e extra-humanos que povoam o mundo) a essa situação. Reconhecer a legitimidade dos mundos extra-modernos e das possibilidades outras de relações entre humanos e não humanos pode, como sustenta o filósofo Patrice Maniglier (2014), nos equipar melhor para pensar em meio às questões cosmopolíticas de nosso tempo.

Nossa hipótese, por isso, pode ser formulada nos seguintes termos: por meio de uma articulação entre antropologia – a disciplina que se debruça sobre as cosmopolíticas em circulação – e ecologia – o lugar (*oikos*) onde essas diversas “ontologias políticas” expressam sua “diferença sensível” (ibidem, p. 158) –, talvez seja possível ativar um pensamento filosófico-político no qual a Terra é concebida como uma entidade única (“*there is no planet B*”, dizem os

---

relação num grupo social, empregaremos ao longo da tese os termos “coletivo”, “povo”, “sociedade” e “grupo social” como sinônimos, sempre nos referindo a esse sentido “alargado” da composição social.

<sup>51</sup> O termo pluriverso é empregado por Latour para se referir aos seres que incessantemente postulam sua participação numa sociedade (Latour, 2004a, p. 246). Espécie de variação do conceito de “multiverso” cunhado pelo filósofo americano William James e em ressonância com a função do prefixo “cosmos” na noção stengeriana de “cosmopolítica”, o conceito de pluriverso visa a chamar a atenção para as possibilidades sempre renováveis de composição do mundo, o que convida a uma postura de permanente “disposição para o recrutamento”. Nas palavras de Latour: “Mas se cosmos significa alguma coisa, ele precisa abranger, literalmente, tudo – incluindo todo o vasto número de entidades não humanas que permitem aos humanos agir. O sinônimo de William James para *cosmos* era *pluriverso*, construção conceitual que deixa essa multiplicidade fabulosa em evidência” (idem, 2004b, p. 454).

<sup>52</sup> Prova disso são as elaborações teóricas de fundo anti e pós-colonial que se propagaram especialmente a partir da década de 1980.

<sup>53</sup> Retomaremos o tema da falência da Constituição moderna no capítulo 2.

ecologistas),<sup>54</sup> ainda que não unificável. Nas palavras de Maniglier, “a unidade [oneness] da Terra é inseparável das formas divergentes com que essa unidade é fabricada em cada localidade da Terra (e uma localidade precisará ser definida como a *construção divergente da globalidade mesma*)” (Maniglier, 2014, grifo nosso).<sup>55</sup> Aquilo que chamaremos de a *sintonização dos divergentes* é, assim, a premissa que orienta o processo de tradução capaz de produzir sua unidade; no lugar da univocidade, a equivocação.

### 1.2.1

#### Tradução e traição

Viveiros de Castro chama de “equivocação controlada” o método que consiste em reconhecer, na relação entre ontologias<sup>56</sup> distintas, possíveis alteridades referenciais camufladas sob homônimos, bem como o emprego de termos distintos para se referir a um mesmo sentido ou relação. Na prática por ele advogada a partir do conceito de “perspectivismo” – sua consagrada teoria, elaborada em conjunto com Tânia Stolze Lima, que revela uma original consideração sobre como as relações interespecíficas se dão nas sociedades ameríndias –,<sup>57</sup> a equivocação é tida como o modo próprio da comunicação entre etnógrafo e nativo, o que exige do primeiro atentar para as possíveis diferenças

<sup>54</sup> A afirmação diz respeito tanto ao desequilíbrio entre a voracidade do consumo dos “recursos naturais” frente à capacidade do planeta de se recompor quanto às evidências científicas de que nenhum outro planeta reúne condições tão favoráveis à vida como a conhecemos. Trataremos da condição de excepcionalidade da Terra para a prosperidade da vida algumas páginas adiante e no capítulo 2, que abordará a teoria de Gaia.

<sup>55</sup> No original em inglês: “The oneness of the Earth is not separable from the diverging ways this oneness is made on each locality of the Earth (and a locality will have to be defined as such a diverging construction of the globality itself)”. É interessante destacar a equivocidade da tradução da palavra *oneness*, que pode tanto se referir a “unicidade”, aquilo que se diz do que é singular, quanto a “unidade”, remetendo à integração de diversas partes num todo. Tal equivocidade expressa convenientemente a dupla condição da Terra: ela é um planeta único tanto no primeiro sentido – pois as relações históricas e contingentes entre os diversos entes que a constituem estabeleceram condições singulares que favoreceram o desenvolvimento de uma grande diversidade de formas de vida, incluindo a humana – quanto no segundo (são as muitas formas de existir na Terra que fazem dela o que ela é).

<sup>56</sup> Embora cientes das objeções que tal decisão pode suscitar, empregamos nesta tese os termos “ontologia”, “cosmologia”, “metafísica”, “filosofia” e, mais adiante, “cosmopolítica” como sinônimos, todos se referindo ao reconhecimento da legitimidade das formas próprias aos distintos povos de conceber o mundo, os seres que o habitam e as relações que os conformam.

<sup>57</sup> Sobre o perspectivismo ameríndio, cf. sobretudo Viveiros de Castro, 1996; 2004; 2015.

que subjazem ao emprego de um mesmo termo (já que um mesmo conceito pode desempenhar funções diferentes em sistemas conceituais distintos), mas também perceber quando as mesmas representações expressam objetos diferentes.<sup>58</sup> Em outras palavras, a ideia de equivocação é a expressão na antropologia da pluralidade ontológica, da coexistência de realidades constituídas de maneiras distintas, sem que qualquer uma delas possa ser considerada mais legítima que as outras.

O conceito de equivocação, desse modo, oferece uma imagem da tradução não como um meio que permite a comparação entre “culturas” distintas, mas como aquilo que o autor postula ser o objetivo antropológico por excelência: compara-se para traduzir, e não o oposto. De modo que traduzir não equivaleria a explicar, justificar ou interpretar a ontologia do nativo *para ele ou em seu lugar*; consistiria no esforço de descrever, nos termos da tradição epistemológica do observador, aquilo que o próprio observado pensa sobre as relações que conformam seu coletivo. A boa tradução – ele sustenta, ecoando Walter Benjamin – é aquela que permite que elementos exógenos subvertam o aparato conceitual do tradutor, de maneira a expressar o sentido da língua original valendo-se dos meios da nova (Viveiros de Castro, 2004, p. 5). Assim, tratar-se-ia mais propriamente de compreender “o que é uma relação social nos termos do ‘objeto’ [antropológico], ou, melhor ainda, nos termos que emergem da relação (uma relação social, naturalmente) entre o ‘antropólogo’ e o ‘nativo’” (ibidem, p. 4).

<sup>58</sup> Nas palavras do autor, “o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis, as mesmas representações e outros objetos, um único sentido e múltiplos referentes” (Viveiros de Castro, 2004, p. 6). Isto porque, segundo essa teoria, também chamada de multinaturalismo, o universo expresso pelas cosmologias ameríndias é povoado por diferentes espécies de sujeitos (humanos e não humanos) que veem a si mesmos e a outros de sua espécie do mesmo modo como humanos veem a si mesmos; o que varia de uma espécie à outra é seu correlato objetivo: “o que as onças veem como ‘cauim’ [...], os humanos veem como ‘sangue’. Onde vemos um barreiro salgado, queixadas veem sua grande casa cerimonial, e assim por diante” (Viveiros de Castro, 2004, p. 6). O autor prossegue: “tal diferença de perspectiva – não uma pluralidade de visões sobre um mesmo mundo, mas uma única visão sobre mundos diferentes [...] se inscreve nas diferenças corpóreas entre espécies, pois o corpo e suas afecções (no sentido spinozista, as capacidades do corpo de afetar e ser afetado por outros corpos) são o local e instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção referencial. [...] O fato de que diferentes tipos de seres vejam as mesmas coisas diferentemente é apenas uma consequência do fato de que diferentes tipos de seres veem coisas diferentes da mesma maneira (ibidem, p. 6-7). Na explicação que fornece à noção leibniziana de ponto de vista, Deleuze parece expressar o princípio metodológico da investigação antropológica de mesmo nome: “*isso* de que lhe falo, e *no que* você também pensa, está você de acordo em dizê-lo *dele*, com a condição de que se saiba a que se ater sobre *ela* e que se esteja também de acordo sobre quem é *ele* e quem é *ela*? Só o ponto de vista nos dá as respostas e os casos, como em uma anamorfose barroca” (Deleuze, 1991, p. 43). Tratar-se-ia, portanto, da “determinação do indeterminado pelos signos ambíguos” (ibidem, p. 43).

A equivocação, enquanto imagem da tradução, não seria, portanto, o equivalente de uma imprecisão ou de um engano, mas aquilo mesmo que habilita a comparação entre culturas: “a incomensurabilidade entre ‘noções’ conflitantes, longe de impedir a comparação, é exatamente o que a permite e justifica” (ibidem, p. 10-11). Isto posto, pode-se endossar o provérbio italiano que diz que traduzir é trair, mas acrescentando que a língua tradutora – a do antropólogo – que é a traída, como o é também a expectativa de univocidade nutrida por aquele que traduz. Além de ser a “arte da antropologia” (Viveiros de Castro, 2004, p.5), a equivocação controlada é também seu compromisso político: o de admitir o outro como um agente teórico, enunciador de sua própria filosofia, a qual, em contato com a filosofia do antropólogo, pode curto-circuitar os fundamentos deste último, devolvendo dele – e, conseqüentemente, de seu mundo – uma imagem irreconhecível (Maniglier, 2005).

As implicações dessa simetria no tratamento de ontologias distintas para a epistemologia de aspirações colonialistas que ainda vigora na tradição ocidental são inúmeras, e se mostram bastante oportunas no que diz respeito à reconsideração do que é (ou do que pode ser) o mundo, sobretudo neste momento em que suas estruturas materiais parecem desmoronar. A partir do conceito de equivocação e das possibilidades de tradução que ele evoca e usando como referência sobretudo as proposições apresentadas por Maniglier no texto intitulado “How many Earths? The geological turn in anthropology” (2014),<sup>59</sup> procuraremos esboçar uma outra imagem da Terra, na qual seja possível conciliar a coexistência entre as diferentes perspectivas que a povoam com a necessidade premente de reconhecer em que medida, apesar de suas variações (e a partir delas), sua unidade pode ser construída.

---

<sup>59</sup> O texto foi apresentado no painel “Geontology, planetarity and altermetaphysics” do Encontro Annual da American Anthropological Association de 2014, realizado na cidade de Washington D.C. (EUA). Maniglier gentilmente nos enviou o manuscrito, mas ele não chegou a ser publicado.

### 1.2.2

#### Um globo não provinciano

No texto supracitado, Maniglier sustenta, seguindo o pleito de outros autores,<sup>60</sup> que a crise ecológica planetária pode ser pensada como a “aparição da Terra no palco da história” (2014). A novidade dessa aparição reside no fato de que, diferentemente do que a tradição do pensamento ocidental se habituou a conceber, a Terra entra em cena como um ator político. Pois, se antes ela designava o mero espaço físico no qual a história (sobretudo a humana) se desenrolava, as mutações radicais que testemunhamos hoje provam que ela “tem iniciativa”, que ela “revida” (ibidem).<sup>61</sup> Isso significa que os seres que formam aquilo que alguns cientistas chamam de “sistemas da Terra” não constituem apenas um pano de fundo passivamente modificado pelas intervenções humanas: eles não apenas respondem às ações como o fazem de modo não necessariamente linear, podendo muito bem se reorganizar em novos estados de equilíbrio, alheios a qualquer interesse ou vontade. Dessa forma, nossa civilização se vê hoje às voltas com a intrusão de um agente (ou conjunto de agentes) para cujo encontro ela se mostra visivelmente despreparada.

Maniglier, então, sugere que, para defrontar esse ator político, é preciso pensá-lo, em primeiro lugar, fora da dicotomia entre “natureza” e “cultura” sobre a qual a cosmologia ocidental se fundou. Como bem mostrou Bruno Latour (1994), enquanto acreditavam distinguir terminantemente os seres que compunham a realidade objetiva (entes considerados “naturais”, tidos como matéria inerte manipulável, fazendo as vezes de fatos brutos) daquilo que não passava de representações humanas (valores “subjetivos”, controvérsias políticas, entes “sobrenaturais”), os modernos fizeram, ao contrário, proliferar a existência de entidades híbridas, imbricações entre natureza e cultura – para as quais a crise ecológica planetária, de origem indiscutivelmente antrópica, fornece inúmeros exemplos.<sup>62</sup> No entanto, para encontrar a Terra, não basta abordá-la a partir da

<sup>60</sup> Sobretudo, Latour 2011b, 2012, 2013a, 2015a; Stengers, 2009, 2017; Chakrabarty, 2009, 2013.

<sup>61</sup> O antropomorfismo ou mesmo animismo, esperamos, será justificado sobretudo quando tratarmos do conceito de Gaia, na seção 2.1.2.3 desta tese.

<sup>62</sup> Para sermos mais precisas, ainda conforme Latour, o que a crise ecológica coloca em xeque, para além das condições mesma de existência do mundo e de seus existentes (e isso não é pouco), é a própria epistemologia orientada pela bipartição natureza e cultura e pelas dicotomias a ela correlatas, como objeto e sujeito, ou mundo e linguagem. Se os “seres da natureza”, outrora pensados como matéria inerte desprovida de agência e receptores passivos das intervenções

lógica de uma ontologia plana: este primeiro passo permite apenas articular os polos que, isolados, nos fizeram negligenciar a Terra enquanto ator político. Para compreender as interações entre os seres cuja complexidade permite que chamemos a crise ecológica de “global”, é preciso ainda um segundo movimento de pensamento, inspirado no conceito de “pluralismo ontológico”.

É importante precisar o que Maniglier chama de “global”. Ele sustenta que a excepcionalidade da disrupção ambiental reside na impossibilidade de circunscrever os fenômenos a um mesmo local, como se fossem uma reação a perturbações produzidas sobre um único ecossistema; desse tipo de distúrbio, a história da civilização está repleta de casos. O que testemunhamos agora, ao contrário, são profundas alterações nas regulações dos ciclos e processos que permitem a constituição mesma dos ecossistemas (os ciclos do carbono, do fósforo, do nitrogênio, da água etc.), mudanças abruptas nas condições que garantem sua relativa “independência” recíproca enquanto sistemas ecológicos localizados. Essas mudanças inesperadamente colocam os seres em conexões estranhas à lógica dos ecossistemas: as emissões de gases de efeito estufa dos automóveis da cidade de São Paulo, por exemplo, alcançam a atmosfera e impactam seres e regiões tão distintos e longínquos como as geleiras do Ártico ou as ilhas do Pacífico.

É por essa razão que não tem sentido pensar a Terra como um grande ecossistema que abrange ecossistemas localizados, como se a diferença entre global e local fosse meramente quantitativa ou de nível: o que a catástrofe ecológica instaura definitivamente é uma diferença de natureza, ou antes, uma diferença na forma mesma como concebemos a “natureza”. Se a ideia de ecossistema fornecia uma das imagens do pensamento (Deleuze, 1987) possíveis sobre o funcionamento do “mundo natural” – os seres todos conectados entre si, relações de causa e efeito relativamente previsíveis e circunscritas ao local em que foram provocadas –, a novidade que alguns autores caracterizam como a “intrusão

---

humanas, passam para o plano da ação e se tornam atores políticos, então os fundamentos mesmos da Constituição moderna começam a vacilar. Não é demais lembrar que tantas outras cosmologias não concebem os seres segundo essas bipartições restritas, e mesmo diversos campos da ciência contemporânea vêm provando a insuficiência da metafísica moderna para compreender as relações complexas entretidas entre humanos e extra-humanos.

de Gaia”<sup>63</sup> se deve à súbita percepção de que as sucessivas e intensas intervenções humanas espalhadas em diversas localidades do globo ultrapassam essas localidades e se infiltram nos processos que regulam a própria constituição dos ecossistemas; é nesse nível da (des)regulação global que a Terra melhor se mostra. Dito de outra forma, não é que estejamos, todos os seres, conectados, como se integrássemos uma mesma biogeocenose: mais propriamente, a Terra deve ser concebida como o conjunto das condições por meio das quais os diferentes sistemas se constituem, e *são essas regulações que conferem sua unidade* (seu caráter global) em meio a tantas variações ecossistêmicas.

[Dizer] que o aquecimento global é global significa que o que acontece em Nova Orleans ou no Alasca, no sul da França ou nos *tepui*s venezuelanos [...] não é necessária e exatamente “a mesma coisa”, mas é, todavia, *parte de algo que precisa ser construído como um em certo sentido*, ainda que suas manifestações e mecanismos sejam muito diversos (Maniglier, 2014).<sup>64</sup>

Desse modo, o conceito de “global” aponta para uma espécie de condição de possibilidade das variações que constituem a Terra: “não habitamos a Terra ela mesma; a Terra é aquilo que torna possível transformar suas partes em habitats”<sup>65</sup> (ibidem). Por seu caráter condicionante, ela só se manifesta quando as variações deixam de concernir apenas os ecossistemas por ela constituídos e passam a integrar “uma cadeia suplementar de reações que potencialmente afetam *todos* os seres da Terra” (ibidem). Todavia, tal conceito (ao menos nos termos em que foi apresentado até o momento) ainda é profundamente devedor das coordenadas oferecidas pela epistemologia ocidental: a Terra é pensada enquanto planeta, com sua unidade sendo construída por meio dos processos reguladores do clima e da química que permitem que os ecossistemas variados se constituam.<sup>66</sup> Em outras

<sup>63</sup> Em referência à teoria científica de James Lovelock e Lynn Margulis, na qual Bruno Latour e Isabelle Stengers inspiraram seus conceitos filosóficos. Retornaremos à noção de Gaia na seção 2.1.2.3.

<sup>64</sup> No original em inglês: “That Global Warming is global means that what happens in New Orleans and in Alaska, in Southern France or in Venezuelan tepuis (some of which as is well known have never been visited by any human being), is not necessarily exactly ‘the same thing’, but it is nonetheless *part of something that must be construed as one in some sense*, although its manifestations and mechanisms are very diverse”.

<sup>65</sup> No original, em inglês: “We don’t dwell on the Earth itself; the Earth is that which makes it possible to transform parts of it into habitats.”

<sup>66</sup> Poderia se objetar, diante da preocupação mencionada de não construir um global de feições ocidentais, que o esquema que serve de modelo para pensar os movimentos de variação da Terra é oferecido por “nossa” própria antropologia (como as expressões “processos biogeoquímicos” e termos como “orgânico”, “inorgânico” e “ecossistemas”). Contudo, ao fazer uso dele, não pressupomos uma espécie de suficiência universal destes conceitos, como se tudo pudessem explicar; ao contrário, reconhecemos a impossibilidade de ocupar um lugar “neutro” em que os

palavras, apesar de essa noção de “global” oferecer uma explicação de como as continuidades podem ser tecidas mesmo operando sobre sistemas distintos – o que é bastante útil para complexificar a ideia corrente do mundo enquanto “conjunto de ecossistemas” – a imagem dessa operação remete à Terra enquanto objeto científico.<sup>67</sup> Portanto, se interrompermos a especulação sobre um possível “mundo comum” nesta etapa, teremos subscrito, no fim das contas, a mesma cosmologia ocidental que concebe como “reais” apenas os seres considerados em sua modalidade “compósitos de matéria formados por propriedades físicas e químicas”, relegando quaisquer outros possíveis modos de existência à condição de meras representações.

Seria possível, então, conceber um global que não fosse a expressão de uma única ontologia? A resposta de Maniglier a essa pergunta é positiva, desde que estejamos dispostos a admitir a pluralidade ontológica como premissa para a produção da unidade da Terra. Pois, se não há mais (e nunca houve) sentido em aceitar a validade universal da metafísica ocidental e obedecer à bipartição natureza-cultura que lhe é característica, as maneiras próprias às outras cosmologias de dispor os seres no plano da existência circunscrevem, elas mesmas, “regiões da Terra” (ibidem).<sup>68</sup> Desse modo, as “manifestações e

---

conceitos de uma antropologia e da outra pudessem se equivaler de forma unívoca – este é o problema mesmo da tradução. Traduzimos, assim, segundo “nossos termos”, mas para fazer dessa “nossa” ontologia uma outra coisa. Trataremos dos limites e riscos das traduções experimentadas nesta tese na seção 1.2.5. Sobre a questão problemática do emprego dos pronomes possessivos da primeira pessoa para indicar a vinculação a determinada ontologia, cf. nota 84.

<sup>67</sup> Ou, para usar a notação desenvolvida por Latour no *Enquête sur les modes d’existence* (2012), trata-se da Terra considerada sob o modo de existência [REF].

<sup>68</sup> Entendemos essas regiões de que nos fala Maniglier não como espaços fisicamente delimitados como meras unidades administrativas demarcadas em um mapa político: tal imagem nos impediria de considerar a coocorrência de modos de existência distintos num mesmo ambiente (por exemplo, o mundo dos indígenas e o dos madeireiros, que coexistem na Amazônia). Para sermos ainda mais precisos, não se trataria exatamente de “um mesmo” ambiente: os seres que constituem o mundo dos ameríndios não são necessariamente os mesmos que povoam o mundo dos madeireiros; se podemos falar numa mesma Amazônia, é apenas no sentido de que se trata de um local ocupado, pensado, considerado de modos ontologicamente distintos conforme as cosmologias, o que produz a seu turno uma espécie de multiplicação das Amazônias existentes. Por isso, a maneira como entendemos “região” se assemelha àquilo que Latour denomina *território*: não um determinado espaço físico (ou não apenas), mas sim “todas as entidades, por mais remotas que possam ser, que permitem a um agente particular subsistir” (2019) – ou, no caso em questão, que conformam a realidade de uma cosmologia particular. Conforme veremos mais detalhadamente na seção 1.2.3, chamaremos de *mundo*, com inicial minúscula, essas regiões ou territórios formados por cada uma das diversas cosmologias existentes. Resumidamente, o argumento é o de que os seres e espaços que cada cosmologia admite como integrantes de seu coletivo conformam um mundo particular que é ele mesmo uma variação da Terra – a Terra aqui pensada como a unidade que pode ser construída a partir da multiplicidade eco-ontológica que constitui a existência –, um modo por meio do qual essa multiplicidade pode se exprimir. Nesse sentido, mesmo que haja locais (no



mecanismos diversos” que formam o mundo poderiam ser compreendidos não mais como “ecossistemas”, e sim como “ontologias” – ou mais precisamente, para falar como Elizabeth Povinelli, “geontologias”.<sup>69</sup> É aí que a “arte da antropologia” se faz necessária; pois, assim como os processos biogeoquímicos fornecem a imagem de um princípio regulador da diversidade ecossistêmica, será preciso investigar que processos, ou que procedimentos, farão as vezes de controle das equivocações ontológicas de modo a produzir um global não mais provincianizado. Nesse sentido, por meio desse alargamento cosmontológico da ideia de “global”, podemos pensar a Terra como sendo ao mesmo tempo a condição de possibilidade das variações geontológicas (espécie de princípio de variação) e a unidade que se pode construir a partir dessas variações (isto é, o conjunto das variações geontológicas existentes). Como propõe Maniglier:

A Terra é nossa equivocação real; ela é esse solo “comum” que só existe por meio das diferentes maneiras pelas quais sua própria unificação é feita. A Terra não é uma identidade transcendente; é a dinâmica das versões divergentes dela mesma. A Terra, assim, só existe porque faz sentido dizer que a entidade desvelada pelos relatórios do IPCC e a “grande terra-floresta” de que fala o xamã yanomami Davi Kopenawa são contínuas entre si, o que significa que temos de entender como uma *se torna* a outra, sem que uma seja uma metáfora ou apenas uma representação da outra. Não é, assim, apenas nas proezas admiráveis do IPCC que devemos encontrar a Terra, mas em todas as “ecologias contestadas” [...], em todas as controvérsias por meio das quais somos precisamente forçados a aceitar aquilo que temos em comum; em suma, nas equivocações por meio das quais [...] a Terra mesma transita” (ibidem, 2014).<sup>70</sup>

sentido geográfico do termo) partilhados por mais de uma cosmologia, eles integram mundos distintos, mundos estes que são expressões, cada um a seu modo, da Terra mesma.

<sup>69</sup> Maniglier faz menção ao conceito cunhado por Elizabeth Povinelli, que é também o título do último livro da antropóloga, *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism* (2016). Em linhas gerais, a noção de “geontologia” se refere às ontologias (como a dos aborígenes Larrakia e Karrabing, estudados pela autora) que não se organizam a partir da dualidade entre vida e não vida estabelecida por aquilo que Povinelli chama de “imaginário do carbono”. Segundo esse imaginário, a vida estaria associada exclusivamente a seres que sofrem processos metabólicos, desconsiderando como meras matérias inertes todos os demais entes. Diversamente, as geontologias expressam concepções outras de vida, nas quais a capacidade de agência, intencionalidade e senciência se estende não apenas a outros seres que a epistemologia ocidental considera como vivos, mas também aos entes inorgânicos (montanhas e depressões de relevo, lagos, riachos...) e mesmo a fenômenos climáticos (chuva, vento etc.). A geontologia, portanto, é ao mesmo tempo um conceito descritivo dessas outras ontologias e uma proposição filosófico-política de reconsiderar o fundamento biológico pressuposto pela tradição do pensamento sobre o “ser”: já que a Ontologia, na verdade, sempre consistiu numa “biontologia” (Povinelli, 2014b). Trataremos mais detalhadamente deste conceito na seção 2.1.2.2; por ora, basta destacar que as variações metafísicas que compõem a face da Terra o fazem mobilizando também os “meios físicos” nos quais se inscrevem.

<sup>70</sup> No original em inglês: “The Earth is our real equivocation; it is this ‘common’ ground that only exists through the diverging ways by which the very unification is made. The Earth is not a transcendent identity; it is the dynamic of the diverging versions of itself. The Earth therefore only exists because it makes sense to say that the entity uncovered by the IPCC reports and the ‘great earth-forest’ presented by Amazonian shaman Davi Kopenawa are indeed continuous with one

### 1.2.3 Geofilosofia

Antes de esboçar uma descrição de como esse processo de estabelecimento de continuidades em meio às diferenças se dá, é importante estabelecer as premissas que nos permitem aceitar a proposição, apresentada por Maniglier, de que as ontologias são mundos por meio dos quais a Terra transita. Como as diferenças podem constituir um conjunto de variantes, ao mesmo tempo em que integram um só plano de existência, a Terra? Ou, ainda: como produzir equivalências sem pressupor um equivalente universal? Para responder a essas perguntas, propomos uma breve especulação metafísica, mesmo que em bases ainda um tanto incipientes,<sup>71</sup> que visa a conciliar a materialidade da existência dos seres com a legitimidade das distintas ontologias que os conectam uns aos outros em “séries divergentes” (Deleuze, 1991) entre si. Que tipo de implicações ontológicas pode haver em considerar as cosmologias como variações da Terra mesma? Esse esboço de “metafísica da Terra” ou geofilosofia, se pudermos dar um novo sentido à expressão cunhada por Deleuze e Guattari (1992), se justifica, então, por nossa adesão à hipótese de que a existência dos seres só se constitui de modo simultaneamente relacional e diferencial, e o que chamamos de “realidade” (ou Terra, ou, ainda, Mundo, como veremos) precisa ser pensado a partir das dinâmicas de equivocação e sintonização por meio das quais ele se produz.

Afirmar que os seres existem de modo ao mesmo tempo relacional e diferencial equivale a dizer que eles só podem existir enquanto ocupam posições, ou perspectivas, que variam conforme a função, por assim dizer, que exercem nos arranjos ontológicos próprios às diversas cosmologias. Socorremo-nos do conceito de “perspectiva” para enfatizar que sua existência se dá de forma situada

---

another, which means that we have to understand how one *becomes* the other, without anyone being a metaphor or just a representation of the other one. It is not therefore so much in the marvellous achievements of the IPCC that we should find the Earth only; it is in all the "contested ecologies" (to use the title of a book edited by anthropologist Lesley Green), in all the controversies about that which precisely we are forced to accept that we have in common, in short in the equivocations by which the Earth, the true Earth, the Earth itself, transits”.

<sup>71</sup> Tal experimento especulativo, embora não seja o objetivo principal desta tese, se mostrou importante para amparar a afirmação, esta sim central para nós, de que a unidade da Terra só pode se dar em meio às suas variações. Porque a necessidade desse esclarecimento se nos apresentou quando estávamos em estado já avançado de escrita, não dispusemos de tempo e de referências bibliográficas para apresentar uma abordagem mais completa e consistente – o que pretendemos desenvolver numa oportunidade futura. De todo modo, esperamos que a teoria aqui esboçada permita uma razoável compreensão das premissas que fundamentam as tentativas de sintonização dos “diagnósticos da desordem ecológica” que empreendemos no subcapítulo 1.2.4.

numa rede de relações, sendo necessário identificar o contexto cosmológico em que ela se insere para compreender seu estatuto ontológico e suas possibilidades de variação. Entendemos aqui perspectiva sobretudo no sentido que o termo possui na antropologia perspectivista, conforme Viveiros de Castro sintetiza: “Na cosmologia ameríndia, o mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista, na medida em que o ‘mundo em geral’ consiste nas diferentes espécies elas mesmas. O mundo real é o espaço abstrato de divergência entre espécies enquanto pontos de vista. Pois não há pontos de vista *sobre* as coisas, as coisas e os seres são os pontos de vista *eles mesmos* (como Deleuze diria)”<sup>72</sup> (Viveiros de Castro, 2004, p. 11). O que chamamos de mundo, portanto, não é produto de uma subjetividade – a maneira particular como um indivíduo ou sociedade “apreendem” uma realidade objetiva –, mas sim o conjunto das diferentes perspectivas objetivas que constituem os modos de existência divergentes dos seres que o povoam.

Desse modo, consideramos que a Terra, enquanto plano da existência, não existe para além dos pontos de vista que a expressam, e estes são ocupados pelos próprios existentes, considerados nas distintas redes de relações que os conectam uns aos outros e por meio das quais podem expressar suas diferenças constitutivas. É no seio dessas séries relacionais que os entes agem uns sobre os outros, transformam-se uns por meio dos outros, transformações essas que lhes permitem permanecer existindo ou que terminam por extingui-los. E é por meio dessas transformações em prol da própria manutenção na existência que os entes terminam por estabelecer vínculos de dependência recíproca que permitem distingui-los, em determinado contexto e a certa altura: tornam, se, por exemplo, um ser e o meio em que se insere. Ou ainda, como explica Latour, o território de um agente é a série de outros agentes que lhe são necessários para permanecer na existência (2015a, p. 192).

Chamamos de “seres”, então, os existentes (orgânicos e inorgânicos, mas também os sobrenaturais ou cujo modo de existência não é facilmente determinado) tomados individualmente como produtos temporariamente

<sup>72</sup> Como Deleuze diria sobre Leibniz, podemos acrescentar. Como sabemos, foi Leibniz quem trouxe pela primeira vez para a filosofia a noção de perspectiva. No parágrafo 14 de seu *Discurso de Metafísica*, ele explica que Deus, após girar o mundo de todas as maneiras para observá-lo de todos os lugares possíveis, cria as substâncias para ocupar os pontos de vista que vão formar o melhor dos mundos (1988, p. 49).

“definidos” dessas transformações – temporariamente porque, como veremos, eles sofrem, ao longo de sua existência, incontáveis mutações, por meio das quais se mantêm existindo. Em outras palavras, entendemos como “ser” um ente cujas aparição e permanência na existência exigem que ele se submeta a sucessivas transformações, até sua extinção. A definição de ser apresentada aqui é muito próxima da noção de “indivíduo” para Gilbert Simondon, pensado como uma “fase” da operação de individuação (ou processo transdutivo) que não se resume, ou se esgota, na aparição do indivíduo na existência.

O indivíduo será, então, tomado como uma realidade relativa, uma certa fase do ser que supõe antes dela uma realidade pré-individual, e que, mesmo depois da individuação, não existe sozinha, pois a individuação não consome de uma vez os potenciais da realidade pré-individual e, por outro lado, o que a individuação faz aparecer não é somente o indivíduo, mas sim o par indivíduo-meio. O indivíduo é, assim, relativo em dois sentidos: porque não é todo o ser, e porque resulta de um estado do ser no qual ele não existia nem como indivíduo nem como princípio de individuação (Simondon, 2013, p. 25).

A instauração mesma de um “meio” ou “habitat” depende dos processos através dos quais uns seres se tornam condições de existência dos outros (Maniglier, 2009).<sup>73</sup> Assim, cada ser age sobre seus “vizinhos” com vistas a “recrutá-los” em composições que podem lhes garantir mais chances de seguir existindo; os seres-perspectivas, assim, vão se modificando, vinculando-se de formas distintas umas às outras, e tecendo, por meio dessas diferenças relacionais, o conjunto de existentes que conforma a realidade. O conceito de “ser enquanto outro” de Latour (2012) pode ajudar a compreender a proposição apresentada. O autor explica que a tradição do pensamento ocidental se constituiu em torno de determinados pressupostos que ele sintetiza por meio da expressão “ser enquanto ser”: isto é, que as investigações ontológicas modernas, *grosso modo*, se fundaram sobretudo na noção de “substância”. Para os propósitos do nosso argumento, proponho que, segundo essa noção, os entes são pensados enquanto “objetos

<sup>73</sup> Com um sentido análogo, o filósofo François Zourabichvili poderia afirmar, a partir da obra de Deleuze: “Quem sou eu? Um hábito contemplativo, adquirido pela contração dos elementos materiais ou sensoriais que compõem um meio no qual posso viver e agir” (1994, p. 73). Ou, como explica David Lapoujade também partindo de Deleuze, todo fenômeno, toda existência exprime uma pretensão: esta é “a natureza de todo fenômeno” (Deleuze apud Lapoujade, 2015, p. 25). Nesse sentido, “as pretensões não passam de composições de espaços-tempos [...] isto é, [...] de territórios” (ibidem, p. 40). Podemos pensar as perspectivas de que tratamos neste trabalho como pretensões que configuram espaços-tempos, isto é, o meio ou os territórios. Essa concepção da simultaneidade da constituição dos seres e seus meios é comprovada, por exemplo, por diversos estudos contemporâneos no âmbito das ciências biológicas e das dinâmicas da Terra. Cf. por exemplo Gilbert; Sapp; Tauber, 2012.

delimitados” (Bateson, 1987, p. 324), entidades individuais cuja constituição é atribuída prioritariamente a processos considerados “internos” e com fronteiras bem definidas que permitem distingui-los de seu fora.<sup>74</sup> Daí decorre supor os seres como “ontologicamente autônomos”, inferindo que essa autonomia se confunde com eles próprios (e não precisa ser conquistada todo o tempo). E, mesmo se nesse esquema se admitem “sínteses com o fora” para a produção dos desenvolvimentos internos, toma-se o ser sempre como objeto ou substância já formada, existindo enquanto integralmente discernível dos demais entes. Portanto, e para falar como Latour, essa metafísica considera a aparição e continuidade na existência como um processo “livre de custos”; como se, uma vez lançado no mundo, o ser não precisasse dispender nenhum esforço para seguir existindo. Em oposição a essa concepção, o autor sustenta que seria preciso pensar os entes a partir do conceito de “ser enquanto outro”, com a subsistência ocupando o lugar da substância: para seguir existindo, o ser precisa “pagar” por sua continuidade por meio de alterações de si mesmo. Assim, é por meio do “outro” que o “ser” se dá, que obtém sua permanência; mas a passagem de um ente a outro não ocorre sempre da mesma forma, e é por isso que identidades e diferenças são sempre produzidas, nunca “em si mesmas” (2011a).<sup>75</sup>

As maneiras de se relacionar e as condições segundo as quais os seres agem uns sobre os outros, por sua vez, variam segundo as distintas séries em que eles

<sup>74</sup> A esse respeito, o exemplo do homem cortando uma árvore com o machado fornecido por Gregory Bateson no artigo “The Cybernetics of ‘Self’: A Theory of Alcoholism” é bastante elucidativo. Em vez de reconhecer na atividade de cortar a árvore o “sistema total” por meio do qual informações (diferenças) circulam e são processadas (transformadas) – “árvore-olhos-cérebro-músculos-machado-golpe-árvore” produzindo o corte do tronco e a queda da árvore –, o “Ocidental médio diz ‘eu corto a árvore’ e até mesmo acredita que há um agente delimitado, o ‘eu’ [the ‘self’], que executou uma ação proposital delimitada sobre um objeto delimitado” (Bateson, 1987, p. 323-324). Esse parece ser também o pleito de Simondon quando afirma, em oposição ao hábito ocidental de pensar o ser sob o aspecto do indivíduo já constituído, ser necessário “tomar a ontogênese em todo o desenrolar de sua realidade, e conhecer o indivíduo através da individuação, e não a individuação a partir do indivíduo” (Simondon, 2013, p. 24). Ou ainda, conforme assevera Zourabichvili a partir da filosofia de Deleuze: “Um corpo não é uma coisa, uma substância, ele não possui contornos reais, só existindo porquanto afeta e é afetado, é sentido e sente” (1994, p. 101).

<sup>75</sup> Cf. Latour: “Deixemos o fantasma da imanência para aqueles que acreditam no ser *enquanto* ser. Pois, quanto à identidade de algo consigo mesmo, nem mesmo uma rocha a possui. Whitehead já não ensinou que há também uma transcendência das rochas, na medida em que elas formam sociedades que persistem? O que é impossível é persistência sem mudança, e isso se aplica tanto a rochas quanto a Deus. Mas se tudo está mudando, porém, nem tudo muda da mesma maneira, extraindo as mesmas diferenças do outros, o mesmo tom de alteridade” (2011a, p. 327). A posição de Simondon é bastante semelhante: “pode-se dizer que, em um certo sentido, o único princípio sobre o qual podemos nos guiar [para compreender o que é a individuação] é o da conservação do ser através do devir” (Simondon, 2013, p. 25).

estão inseridos. Podemos chamar de cosmologias essas diferentes séries. Ora, se as cosmologias outras-que-modernas não são apenas representações de um mundo cuja realidade em si desconhecem, as entidades alistadas nessas séries constituem, elas também, realidades, mesmo que diversas entre si e, sobretudo, diversas em relação à ontologia moderna. Por serem reais, elas precisam ser consideradas enquanto tais na tarefa de traçar o global, ou o comum, ou a Terra considerada pela perspectiva de sua unicidade. Nessa afirmação, seguimos o que Latour, em seu pequeno *Irreductions* – espécie de tratado metafísico que apresenta algumas ideias basilares de seu pensamento –, denomina “princípio da irredutibilidade”, segundo o qual “nada é, por si mesmo, redutível ou irredutível a qualquer outra coisa” (Latour, 1988, p. 158). Isto é, nenhum ente pode ser reduzido a uma explicação que destitua sua existência, o que torna todos os actantes<sup>76</sup> igualmente reais. Trata-se, portanto, de uma questão de materialidade: não sendo mais relegados ao “âmbito do imaginário”, os seres arranjados nas séries de existentes não ocidentais ocupam, eles também, uma posição, ou um ponto de vista, na existência.

Pensem, por exemplo, na cosmologia característica daqueles que chamamos Ocidentais,<sup>77</sup> ou, mais especificamente, na maneira como tal metafísica dispõe os seres na explicação da desordem ecológica atual. A série de existentes listados, a depender do modo de abordar o problema, poderá compreender os depósitos orgânicos fossilizados, a máquina a vapor, as fábricas, o elemento químico carbono, a atmosfera, o gás dióxido de carbono, os veículos movidos a petróleo, as cidades, os poluentes, os carros, os oceanos, os testemunhos de gelo, a biosfera... Evidentemente, os seres convocados, as perspectivas que ocupam e as relações que entretêm uns com os outros não cessam de variar (e mesmo cada um desses seres é já um arranjo de outros seres, o que torna ainda mais difícil precisar

<sup>76</sup> Ou *forças*, *enteléquias* ou *mônadas*, termos que Latour alterna no texto para se referir às entidades participantes do mundo em que vivemos (idem, 1988).

<sup>77</sup> Reconhecemos que o uso do termo “Ocidentais” é um recurso arriscado, visto que muito já se falou sobre sua insuficiência para dar conta das inúmeras diferenças que embaraçam a tentativa de delimitar precisamente quem integra esse “povo” e quais são suas características constitutivas. No entanto, no contexto desta tese, emprego o termo para designar os indivíduos cuja ontologia tem como informação primordial a bipartição dos seres entre os domínios da natureza e da cultura, e que veem na Ciência a única (ou ao menos, a mais importante) fonte de conhecimento legítima sobre a composição “real” do mundo. O critério de delimitação desse “povo”, entretanto, inclui também aqueles que, mesmo dispostos a problematizar essa bipartição, que julgam equivocada, se reconhecem como herdeiros de práticas associadas aos processos epistemológicos, políticos e sociais que culminaram no que chamamos (mais uma vez de forma um tanto imprecisa) de “modernidade”.

uma identidade ou papel estável para eles). De todo modo, o conjunto de seres (perspectivas) que a cosmologia ocidental elenca na organização de seu mundo é, ele mesmo, uma perspectiva que tem valor de mundo – isto é, que expressa uma das variações possíveis por meio das quais o Mundo existe.

O mesmo pode ser dito, obviamente, das outras cosmologias: todas elas expressam o Mundo, cada uma à sua maneira, na medida em que é no seio dessas disposições variantes (e variadas entre si) que os existentes ocupam as perspectivas que compõem, em sua totalidade, a unidade possível da Terra. Cada uma das séries de seres ou perspectivas correspondentes às cosmologias é também uma perspectiva com valor de realidade (sendo reais também, evidentemente, os seres nelas elencados). Talvez pudéssemos dizer, seguindo a glosa que Deleuze faz da metafísica leibniziana, que os seres-perspectivas (ou substâncias) são a inscrição na atualidade da variação virtual a que corresponde o mundo (Deleuze, 1991, p. 49). Com a diferença de que as séries divergentes não são mais pensadas como impossíveis, mas sim como expressões compostíveis (até mesmo traduzíveis umas nas outras) das variações do mundo.<sup>78</sup>

Os sentidos que a palavra “mundo” adquire nesta tese, portanto, vão ficando mais claros. Como já mencionamos de passagem, chamamos de *mundo* (com letra inicial em minúscula) cada modo particular como as séries de existentes expressam a multiplicidade eco-ontológica constitutiva da existência. Os mundos são, portanto, as maneiras próprias a cada cosmologia de admitir os seres que integram seu coletivo e de os dispor em relação uns aos outros nessa série de existentes particular. Por sua vez, chamamos de *Mundo* (com inicial em maiúscula) tanto o plano virtual das multiplicidades que suscita a constituição de séries variantes e variadas entre si (isto é, os mundos a que correspondem as cosmologias) quanto o conjunto aberto, móvel e provisório de todas essas séries variantes. Assim, o Mundo poderia ser pensado segundo a maneira como Lapoujade concebe a Terra, a partir da filosofia deleuziana: “não o Uno-todo”,

<sup>78</sup> De acordo com Deleuze: “Para Whitehead (e para muitos filósofos contemporâneos), ao contrário, as bifurcações, as divergências, as impossibilidades e os desacordos pertencem ao mesmo mundo variegado, que já não pode estar incluído em unidades expressivas, mas que é somente feito ou desfeito segundo unidades preensivas e conforme configurações variáveis ou cambiantes capturas. Num mesmo mundo caótico, as séries divergentes traçam as veredas sempre bifurcantes; é um ‘caosmos’ [...]. O jogo do mundo mudou singularmente, pois tornou-se o jogo que diverge. Os seres estão esquarterados, mantidos abertos pelas séries divergentes e pelos conjuntos de impossíveis que os arrastam para fora, em vez de se fecharem sobre o mundo compostível e convergente que expressam dentro” (1991, p. 143).

mas “uma multiplicidade, ou melhor, um conjunto de relações entre multiplicidades, uma multiplicidade de multiplicidades” (Lapoujade, 2015, p. 42-43). Os mundos, portanto, não são partes do Mundo, mas são maneiras distintas de expressar a multiplicidade eco-ontológica da existência – o mundo enquanto grande terra-floresta (*urihi pata* ou *urihi a pree*)<sup>79</sup> dos Yanomami, por exemplo, é tão mundo quanto a Terra enquanto planeta, concepção prevalente no chamado “Ocidente”. Nesse sentido, o Mundo só existe como a unidade que pode ser construída ao colocarmos em continuidade os diversos mundos – não como se pudéssemos dispor um mundo ao lado do outro, ao modo de um mosaico, mas sim um por sobre o outro, camadas de existência adicionadas umas sobre as outras.

Tais considerações sobre os sentidos possíveis da palavra “mundo” implicam a admissão de possibilidades variadas de “recrutamento” dos seres na composição da realidade, o que significa dizer que todos os seres que integram os diversos mundos *existem*, mesmo que não tenham sido alistados, ou o tenham sido de modo distinto, em outras cosmologias: os seres da Terra enquanto floresta existem tanto quanto os da Terra enquanto planeta, mas sob um modo de existência distinto; e é a existência simultânea de todos esses mundos, a coexistência de tantos modos de existência divergentes entre si, que formam o Mundo. Por sua vez, os seres, como vimos, não podem existir fora das séries cosmológicas que determinam suas perspectivas; as séries são o conjunto das relações nas quais os seres existem.<sup>80</sup> Por essa razão, os mundos (mas também o Mundo, enquanto “conjunto” de mundos) se modificam com a introdução ou

<sup>79</sup> Apesar de Kopenawa se referir com mais frequência, e de modo mais genérico, à “terra-floresta dos seres humanos [isto é, dos Yanomami]” (*urihi a*), em uma passagem de *A queda do céu* ele afirma: “Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *urihi a pree* – a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 482). Albert explica que o termo, juntamente com *urihi pata*, designa “a totalidade que forma [o] nível terrestre”, do qual a *urihi a* constitui o centro e cujas margens são chamadas de *napēpē urihipē*, “terra dos estrangeiros-inimigos”. Do centro para a borda, os habitantes mais próximos dessas terras periféricas são outros grupos ameríndios (*nape pē yai*, “verdadeiros forasteiros/inimigos”), os mais distantes são os brancos, *napē kraíwa pē* (Albert, 2008, p. 40-41) – os quais, com o progressivo desaparecimento das etnias que circundavam os Yanomami, se tornaram os “forasteiros/inimigos” por excelência (Kopenawa; Albert, 2015, p. 634, nota 13). Por considerar a ideia de “mundo inteiro” mais próxima à noção ocidental de “planeta”, optamos por empregar na passagem acima a tradução ao português de *urihi a pree* ou *urihi pata*.

<sup>80</sup> É importante ressaltar, contudo, que não estou restringindo as possibilidades de arranjos dos seres na existência a uma prerrogativa das “culturas humanas”: nada impede que seres não humanos constituam outras séries divergentes com valor de mundo, e julgo mesmo que as tenham. Entretanto, ainda que seja um tema interessante, tal investigação não atenderia aos objetivos pretendidos nesta pesquisa.



supressão de cada ser-perspectiva, e são tão diversos quanto mais diversos forem os pontos de vista que os constituem. É por essa razão que não nos parece exagerado afirmar que a desordem ecológica atual, cujas mutações devastadoras vêm causando a aniquilação em larga escala de tantos existentes, pode ser concebida como um acontecimento deflagrador de uma perda generalizada de mundo. Nas palavras da filósofa Vinciane Despret, para quem as perspectivas assumem o valor de “sensações” do mundo:

O mundo morre com cada ausência; o mundo se rompe de ausência. A respeito do universo, como os grandes e bons filósofos disseram, o universo inteiro pensa e sente por si próprio, e cada ser importa na trama de suas sensações. Todas as sensações de todo ser do mundo são modos pelos quais o mundo mesmo vive e sente, e por meio dos quais ele existe. E todas as sensações de todo ser do mundo fazem com que todos os seres do mundo sintam e pensem diferentemente [uns dos outros]. Quando um ser não existe mais, o mundo se apequena de repente, e uma parte da realidade colapsa. A cada vez que uma existência desaparece, é um pedaço do universo de sensações que desvanece (Despret, 2017).<sup>81</sup>

Do mesmo modo que não há seres fora das perspectivas que os constituem, tampouco há Mundo para além dos mundos, isto é, dos arranjos cosmológicos distintos que dispõem os existentes em relações uns com os outros. Não há Mundo para além das variações;<sup>82</sup> o modo de existência do Mundo é a multiplicidade. Ou a equivocação: “A existência da Terra coincide com as variedades das divergências por meio das quais ela se expressa” (Maniglier, 2014, ligeiramente modificado). Nesse sentido, a diferenciação que propusemos aqui entre mundos e Mundo visa a demonstrar o caráter ambíguo da Terra: ela é ao mesmo tempo aquilo que cada arranjo cosmológico expressa – nenhuma

<sup>81</sup> Na versão do texto em inglês a que tive acesso: “The world dies from each absence; the world bursts from absence. For the universe, as the great and good philosophers have said, the entire universe thinks and feels itself, and each being matters in the fabric of its sensations. Every sensation of every being of the world is a mode through which the world lives and feels itself, and through which it exists. And every sensation of every being of the world causes all the beings of the world to feel and think themselves differently. When a being is no more, the world narrows all of a sudden, and a part of reality collapses. Each time as existence disappears, it is a piece of the universe of sensations that fades away”.

<sup>82</sup> Essa ideia parece corresponder à primeira regra do método comparativo descrito por Maniglier no artigo “Anthropological meditations: Discourse on comparative method”: “nunca aceitar como existente qualquer coisa que não possa ser redefinida como uma variante das outras possibilidades de si mesma” (2017, p. 118). Esse método foi apresentado inicialmente em uma conferência intitulada “The Others’ Truths: Logic of Comparative Knowledge”, proferida pelo autor na Universidade de Essex em 2009, a cujo manuscrito tivemos acesso. Por considerar o manuscrito uma versão mais completa do artigo publicado em 2017, citaremos o primeiro sempre que os argumentos a que precisarmos recorrer não constarem do último. Na seção a seguir, apresentaremos uma variação do método de Maniglier que visa a permitir sua aplicação na comparação dos “diagnósticos” cosmológicamente diversos sobre as mudanças na Terra.

cosmologia precisa das outras para constituir mundo, isto é, o mundo que cada uma delas produz não deve nada ao mundo das outras cosmologias, nem a eles precisa fazer referência para existir – e o conjunto total das séries divergentes por meio das quais, nessas variações, o Mundo enquanto unidade se forma. O primeiro modo de existência citado – o das relativas autonomias existenciais das variações divergentes, a Terra enquanto mundos – assegura a legitimidade própria das distintas séries estabelecidas pelas cosmologias existentes. Já o segundo modo de existência proposto – o Mundo que, mesmo sem corresponder à imagem da Terra como planeta, pode ser corretamente definido como um “objeto constituído por séries interconectadas de sistemas dinâmicos” (Maniglier, 2014) – permite que continuidades sejam traçadas de maneira a construir, em meio às variações, uma unidade (mas uma unidade não unívoca). Isto porque, como afirma Maniglier, “a ideia não é a de que a verdade é relativa porque depende de alguma outra coisa que poderíamos chamar ‘cultura’, ‘prática’ etc., a qual seria, ela mesma, invariante; mais propriamente, significa que essa ‘alguma outra coisa’ é definida pela relação diferencial que possui com outras formas de si mesma” (Maniglier, 2017, p. 117).

#### **1.2.4 Sintonização das divergências**

Para a produção de um Mundo verdadeiramente comum, ou de um “global não colonizado”, é preciso que as diferentes realidades conformadas por cada cosmologia sejam tratadas como tais, não podendo mais ser reduzidas a meras representações de um mundo real do qual apenas um povo saberia falar com propriedade. Então, como construir essa globalidade sem incorrer em desqualificações ontológicas? Que tipo de procedimento permitiria passar da singularidade dos seres situados nas séries divergentes para sua concepção como “variantes de outras possibilidades de si mesmos” (Maniglier, 2017, p. 118)? Ou, de modo análogo, como construir as continuidades capazes de integrar os mundos circunscritos por cada cosmologia em um mesmo Mundo? Nos próximos parágrafos, apresentaremos uma proposta sobre como pode se dar esse

alinhamento – ou, mais precisamente, sintonização – de perspectivas pertencentes a séries divergentes.

Enquanto a equivocação é o modo próprio de existência da Terra mesma e dos seres que a formam, o global, ou o comum, é o tipo de unidade que se pode construir a partir dessas divergências. É na esteira desse entendimento que interpretamos a afirmação de Maniglier que as ontologias equivalem a “regiões” da Terra, na medida em que podem ser pensadas como conjuntos de existentes (ou perspectivas) constituindo variações compositivas do mundo, as quais, traduzidas umas nas outras, constroem a unidade que chamamos de Mundo. Nessa concepção, cada cosmologia constitui uma espécie de “mundo próprio” aos seres nela circunscritos; ou mais propriamente, os seres formam os mundos próprios a partir das redes por meio das quais se vinculam uns aos outros. A Terra só é nossa equivocação real, como propôs Maniglier, porque seu modo de existência, assim como o dos seres que dela fazem parte enquanto perspectivas situadas a partir das cosmologias, é a variação; isso significa recusar sua existência para além das séries divergentes em que se inserem. Ou, nos termos que Deleuze articula essa ideia, a partir da filosofia de Leibniz,

[e]ntre a variação e o ponto de vista há uma relação necessária: não simplesmente em razão da variedade dos pontos de vista (embora haja tal variação, como veremos), mas, em primeiro lugar, porque todo ponto de vista é ponto de vista sobre uma variação. Não é o ponto de vista que varia com o sujeito, pelo menos em primeiro lugar; ao contrário, o ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação (metamorfose) ou algo = x (anamorfose) (Deleuze, 1991, p. 40).

Desse modo, por exemplo, o ente “céu” não possui uma identidade fixa, só podendo ser concebido por meio das traduções dos contextos em que existe: isto é, o céu ocidental traduzido no céu yanomami, por sua vez traduzido no céu dos quilombolas do Caetitê, que pode ser traduzido nas demais possibilidades de sua existência no contexto de determinada série divergente (mesmo que, nessas outras séries, a “função céu” seja desempenhada por outros seres, ou que determinado céu ou seu equivalente seja capaz de agências outras além das que motivaram sua tradução nos demais céus). Como sustenta Maniglier, “nada é uma ‘verdade global’ a menos que conheçamos as regras de passagem ou transformação entre os contextos: o ‘contexto global’ é apenas o conjunto dessas regras de conversão de um contexto no outro” (2009).

A justificativa e as condições para tal conversão são apresentadas pelo autor por meio de uma anedota. A situação sobre a qual ela versa inicialmente leva a crer que se trata de uma correspondência unívoca entre elementos de duas cosmologias, mas ao fim percebemos as equivocidades presentes: diante do desprezo demonstrado por um professor à sua declaração de que água fervida causa diarreia infantil, uma indígena concluiu que ferver a água pode até ser bom para o povo ao qual o professor pertence, mas não para o dela; “nossos corpos são diferentes dos seus” (Gow apud Maniglier, 2009). Ao comentar esse episódio, mais do que se contentar com a constatação da divergência de mundos, Maniglier se interessa em determinar onde eles se cruzam: pois ambos falam, ele aponta, “de água, criança, diarreia, etc., e eles se entendem até certo ponto, [...] através de um certo número de coisas, e podem interagir de forma relativamente fácil em muitas ocasiões” (Maniglier, 2009). Isso não significa que ambos estejam falando da mesma coisa, como se houvesse uma realidade unívoca por debaixo das equivocações. Com efeito, em ambas perspectivas a disposição dos elementos na série parece ser a mesma, até que em determinado momento a equivocação do ato de beber água se evidencia: esse é o motivo pelo qual eles discordam. Desse modo, afirmar apenas que se tratam de atos diferentes seria desconhecer o aspecto mais interessante da situação, que consiste em reconhecer que aquilo que cada coisa representa em suas respectivas cosmologias só pode ser compreendido pela tradução de uma equivocidade na outra. A possibilidade de tradução dessas diferenças se faz pela produção precária e instável de continuidades entre os mundos – ou, como poderíamos afirmar partindo de Zourabichvili, a unidade possível “se encontra posteriormente, como efeito positivo da diferença em vez do termo comum pressuposto por diferenças apenas relativas [entre si]” (2016, p. 85).

O que propomos aqui é que essa tradução, passagem ou transformação entre contextos se dá nos moldes da sintonização de uma frequência de onda num aparelho de rádio. Do mesmo modo em que a sintonização (a sintonia fina) de uma estação AM ou FM demanda que outras ondas captadas simultaneamente pela antena do aparelho receptor sejam neutralizadas com vistas a fazer ressoar uma determinada frequência ou faixa de frequência particular (a da estação desejada), a conversão entre perspectivas de ontologias distintas demanda sermos capazes de sintonizar, em meio às equivocações pelas quais elas se expressam, uma frequência particular em que a ressonância pode ser produzida. Essa imagem

da sintonização interessa sobretudo para ressaltar as frágeis condições da tradução: uma vez obtida a sintonia, outras equivocções podem interferir em sua estabilidade, e mesmo a ressonância produzida pode perder a força diante de transformações nos contextos dos elementos sintonizados. A passagem de uma cosmologia a outra, assim, se dá por um procedimento precário de estabilização provisória de equivocções que fazem as vezes de variantes uma da outra.

Maniglier chama de “variante”

uma entidade cuja identidade é inteiramente definida pelo modo como ela poderia ser diferente, o que significa que sua identidade é redutível à sua posição em uma cadeia [*group*] de transformações, isto é, em um campo com objetos que se relacionam uns com os outros apenas por suas características diferenciais, de onde se poderia afirmar que são possibilidades alternativas uns dos outros” (ibidem).

Nesse sentido, se o modo de existência dos seres é a variação, a sintonização de perspectivas pertencentes a cosmologias distintas, da qual a construção do comum depende, redefine os seres como variantes uns dos outros.

A única verdade que podemos acessar sobre o que existe para nós agora (nossa situação, nosso mundo) é dada por aquilo que poderia alternativamente existir; ou, mais precisamente, a única verdade sobre aquilo que somos é fornecida por aquilo que podemos nos tornar (por quão diferentes podemos ser): a verdade do que é atual é dada pelas possibilidades alternativas desse mundo particular que se atualizou. O possível, ou melhor, o virtual, é o real. Nada existe verdadeiramente para além das possibilidades reciprocamente determinadas pelo modo como alternam entre si [*by the way they alternate to one another*]” (ibidem).

Para realizar a passagem que chamamos de sintonização, propomos quatro etapas, parcialmente inspiradas no que o próprio Maniglier apresenta em seu artigo.<sup>83</sup> Primeiramente, é preciso identificar as semelhanças e diferenças nas séries de existentes comparadas. Em seguida, deve-se listar as equivocções que evidenciam as diferenças identificadas na etapa anterior. Na etapa seguinte – a da sintonização como hipótese comparativa –, é possível relacionar os elementos que servem de variantes uns aos outros. E, por fim, propõem-se as conversões entre os

<sup>83</sup> Maniglier chamou seu método de “relativismo ativo”, afirmando se tratar de nada além de um método comparativo de inspiração estruturalista (2009). Em poucas palavras, a antropologia estrutural concebe a possibilidade de reconhecer, na comparação de modelos representativos das diferentes estruturas sociais que caracterizam as diversas “culturas”, a “lei de suas variações concomitantes”, em vez de se contentar com “simples correlações indutivas” (Lévi-Strauss, 1952, p. 342). Isto porque essa corrente da antropologia não pensa a cultura como apenas “formas de comunicação que lhe pertencem de modo específico (como a linguagem), mas também – e talvez sobretudo – em regras aplicáveis a todas as espécies de ‘jogos de comunicação’” (ibidem, p. 336), sendo o “objetivo último” dessa disciplina estabelecer “as constantes ligadas a tais afastamentos” (ibidem, p. 335).

elementos, explicitando os critérios de estabilização das equivocidades (ou as regras de passagem) que habilitam a tradução.

Mais adiante (na seção 1.3), buscaremos demonstrar a aplicação desse método em situações cujos contextos nos pareceram suscetíveis à sintonização das divergências. Por ora, talvez baste concluir retomando a questão que mobiliza a presente tese, ou seja, a importância de pensarmos a Terra – ou mais especificamente, os processos que ocasionam seu empobrecimento ontológico/ecológico – a partir das multiplicidades que se atualizam nas maneiras próprias a cada cosmologia de expressar aquilo que ameaça sua existência e a do mundo. Como bem diagnosticam Déborah Danowski e Viveiros de Castro, a mudança climática (e acreditamos que o mesmo se aplica à calamidade ecológica planetária em toda sua extensão) se configura como “o elemento de sincronização histórico-política do interesse de todos os povos do mundo” (2017, p. 129). Concordar com tal afirmação, contudo, não significa que se trate de um fenômeno unívoco, apenas percebido de formas distintas por diversas sociedades, mas sim de alterações que atingem os seres em seus variados vínculos de dependência recíproca; e que, não obstante suas divergências, podem ser relacionadas, comparadas, traduzidas de uma ontologia para outra.

### 1.2.5

#### **Uma única, mas não mesma, catástrofe**

Para abordar essa que vem se afigurando como a pior ameaça já enfrentada pela civilização, e talvez pela espécie, recorreremos tanto ao modo de produção de conhecimento laureado no Ocidente – os diagnósticos e projeções científicos – quanto aos modos próprios a ontologias ditas não ocidentais de dar sentido àquilo que existe. É importante, entretanto, esclarecer os limites desta empreitada, e os riscos nela envolvidos. A começar pela consideração de que ao falar em colapso ecológico, não se deve presumir que todas as cosmologias, a “nossa”<sup>84</sup> e as outras,

---

<sup>84</sup> A decisão sobre empregar o pronome possessivo “nosso(a)” para reivindicar uma prática ou tradição de pensamento como sendo própria a um grupo social é sempre difícil, e o é particularmente no contexto de sociedades fortemente constituídas pela dominação colonial ou imperial de outros povos, como é o caso da brasileira. Quando, por exemplo, fazemos da ciência o modo áureo de produção de conhecimento, ou compartilhamos de determinada tradição teórica de

estejam falando *exatamente* da mesma coisa. Aqueles que nos habituamos a pensar segundo as categorias referenciais fornecidas pela tradição do pensamento ocidental nomeamos a questão de um modo bastante peculiar, concatenando elementos numa narrativa que descreve a trajetória da chamada civilização industrial, a quem responsabilizamos pelo grave estado de degradação ambiental em que o mundo todo se encontra.<sup>85</sup> É por essa perspectiva que circunscrevemos o problema,<sup>86</sup> determinamos suas relações de causa e consequência, identificamos os agentes envolvidos e conjecturamos sobre suas implicações. Isto não significa de maneira alguma que outros povos não reconheçam os sinais de desmantelamento de suas condições de existência; mas tal reconhecimento se dá em contextos cosmológicos distintos e, em grande parte, alheios ao nosso.

Esse esclarecimento é importante para salientar a preocupação deste trabalho em não “sobrecodificar” o pensamento alheio; pois não se trata de dizer que eles estão falando, como nós, em catástrofe ambiental, presumindo uma correspondência exata entre os termos mobilizados por essas outras *epistemes* e a “nossa”; tampouco fazer delas meras ilustrações de uma mesma questão, como se

---

origem europeia, estamos nos posicionando ao lado dos “modernos”? E mesmo quando creditamos à ciência e à teoria este lugar privilegiado, a forma como procedemos é necessariamente a mesma daqueles que as inventaram e propagaram? Se não, essa diferença na forma de proceder faz diferença, e quando, e para quem? Ainda, como Latour esclareceu em inúmeras oportunidades, nem os próprios modernos realizam suas práticas (sejam científicas, políticas, religiosas etc.) como imaginam fazê-lo, mobilizando mais híbridos entre humanos e não humanos do que querem admitir (cf. por ex. Latour, 1994; 2004a; 2012a). Assim, novamente, a questão é de perspectiva: a depender da forma escolhida para definir um coletivo – seja o que efetivamente empreendem em suas práticas, seja o que eles próprios pensam e dizem sobre elas –, a identificação ou a percepção do pertencimento a determinado grupo pode variar. Para efeitos do que propomos por meio desta tese, mesmo reconhecendo e julgando politicamente importante afirmar que a *episteme* praticada no hemisfério sul guarda inúmeras diferenças, estabelecidas pelas maneiras singulares de apropriação da metafísica imposta pelo colonizador, em relação ao hemisfério norte, adotamos o possessivo “nosso(a)” para nos situar, a nós e ao problema da desordem ecológica que mobiliza este trabalho, como herdeiras dos “brancos” – o povo cuja ontologia bipartida entre natureza e cultura é incapaz, do ponto de vista dos índios, de reconhecer o mundo como um “*plenum* anímico” que demanda “uma relação atenta e cuidadosa” para com as entidades que fazem dele o que é (Viveiros de Castro apud Kopenawa; Albert, p. 14). Como afirma Viveiros de Castro no prefácio de *A queda do céu*: “[d]o ponto de vista, então, dos povos autóctones cujas terras o Brasil ‘incorporou’, os brasileiros não índios – tão vaidosos como nos sintamos de nossa singularidade cultural perante a Europa ou os Estados Unidos, isso quando não nos envaidecemos justo do contrário – são apenas ‘Branco/inimigos’ como os demais *napẽ*, sejam estes portugueses, norte-americanos, franceses. Somos representantes quaisquer desse povo bárbaro e exótico [...] que espanta por sua absurda incapacidade de compreender a floresta [...]. A ‘alma’ e seus avatares leigos modernos, a ‘cultura’, a ‘ciência’ e a ‘tecnologia’ não nos isentam nem nos ausentam desse comprometimento não desacoplável com o mundo [...]” (ibidem, p. 13-14).

<sup>85</sup> Isso quando chega a ser colocada: há ainda aqueles que negam terminantemente a existência de uma catástrofe ambiental em curso, como veremos a seguir.

<sup>86</sup> “Problema” tanto no sentido deleuziano, de um acontecimento que força a pensar, quanto no sentido corrente de um transtorno que demanda esforços para ser solucionado.

fossem representações distintas de um problema que coubesse a nós, alicerçados em nossa ontologia privilegiada, nomear. Desse modo, o que está em jogo é: como transformar esse problema – que enunciamos à nossa maneira, mas que concerne de modos distintos a todos os existentes – num chamado a pensar junto com outros?<sup>87</sup> Ou ainda, modificando um pouco o que propõe Maniglier: como pensar o caráter *global* da questão sem que apenas uma região [...] do globo (ou melhor, uma cosmologia entre tantas as que compõem a Terra) dite as regras? Essa parece ser a preocupação expressa também por Latour em um trecho de seu livro *Où atterrir*:

Passar de um ponto de vista local a um global ou mundial deveria significar a multiplicação dos pontos de vista, o registro de um número maior de variedades, a consideração de um número maior de seres, de culturas, de fenômenos, de organismos e de pessoas. Todavia, parece que o que se entende hoje por “globalizar” é o exato contrário dessa ampliação [*accroissement*], [na medida em que] significa que uma única visão, absolutamente provinciana, proposta por apenas algumas pessoas, representando um número reduzido de interesses, limitada a alguns instrumentos de medição, a alguns padrões e formulários, se impôs a todos e se disseminou por toda parte. [...] Se o objetivo é multiplicar os pontos de vista para complicar as visões “provincianas” ou “fechadas” ao introduzir novas variantes, trata-se de um combate que vale a pena levar a cabo (2017, p. 23).

Em linhas gerais, esta é a concepção que temos em mente ao apresentar, nesse primeiro capítulo, os diagnósticos da desordem ecológica: a magnitude e complexidade das transformações que vêm desestruturando os parâmetros basilares da vida no planeta demandam esforços inéditos de composição do comum, tarefa que, por sua vez, exige uma articulação ainda a se construir entre as distintas antropologias que coabitam o mundo, de modo a pôr em relação as “epistemontologias” que as informam.

<sup>87</sup> Agradecemos ao amigo Orlando Calheiros, com quem muito conversamos sobre o receio de, ao abordar as diferentes perspectivas sobre a desordem ecológica, recair no “automatismo conceitual unilateralista” (Viveiros de Castro, 2012, p. 165) característico do universalismo moderno, tratando a questão de forma unívoca mesmo sem desejar fazê-lo – isto é, com minha própria escrita traindo minhas intenções. Nossas conversas foram essenciais para que pudéssemos formular os esclarecimentos a respeito desse procedimento tão arriscado.



### 1.3 Ecologias do equívoco

*Knowing everything makes one totally dysfunctional, take God, for example.*

– Roy Wagner

Em seu artigo “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza” (2002 [1995]), o antropólogo Bruce Albert sustenta que, em decorrência das disputas político-territoriais acirradas pelas novas modalidades de intervenção do Estado brasileiro e de grupos empresariais na Amazônia desde os anos 1970, a identidade social e política dos povos indígenas, bem como seus discursos reivindicativos, passaram a incorporar alguns elementos da lógica estatal. Nesse processo de “resistência mimética”,<sup>88</sup> categorias como a de “terra indígena”, empregada no código jurídico dos brancos, são apropriadas e ressignificadas em relação a seu contexto original. De modo que, quando exigem a demarcação de suas terras, os índios não o fazem por uma suposta assimilação dos valores “ocidentais”, mas como meio de inscrever sua “continuidade social diferenciada dentro do debate político nacional” (Albert, 2002, p. 240), o que demanda traduzir estrategicamente os requisitos dessa continuidade diferenciada para um registro que não é o seu e segundo termos que não são seus próprios. Em entrevista concedida ao Portal Amazônia<sup>89</sup> e citada por Viveiros de Castro em seu prefácio ao livro *A queda do céu* (2015), Davi Kopenawa, xamã e líder da etnia Yanomami, esclarece:

Quem ensinou a demarcar foi homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. [...] Lutei pela terra Yanomami para que meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o

<sup>88</sup> A ideia de “resistência mimética” me parece próxima à interpretação alternativa que Viveiros de Castro oferece para o conceito de “transformação da transformação”, fundamental na obra de autores como Roy Wagner e Marilyn Strathern. Para o autor, esse conceito diz respeito também à “incorporação pelas etnoantropologias indígenas de conceitos emblemáticos da etnoantropologia dominante (a nossa), com significados e objetivos próprios. O exemplo mais conhecido desse fenômeno é o que Manuela Carneiro da Cunha vem chamando de ‘cultura entre aspas’: a apropriação pelas culturas nativas do conceito antropológico de cultura. Teríamos neste caso uma complexa transimetrização, ou transfusão recíproca de equivocidades homônimas, entre os dois lados da interface antropológica” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 163; 169).

<sup>89</sup> A entrevista não está mais disponível no site mencionado, mas pode ser encontrada na íntegra no endereço <<https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/04/20/mundo-esta-de-olho-na-floresta-amazonica-alerta-davi-kopenawa/>>. Último acesso em 23 jun. 2018.

registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está nas mãos do governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja mesmo somente para nós e não precisamos dividir com os garimpeiros e ruralistas (Pontes apud Kopenawa; Albert, 2015, p. 36).

Além de mobilizar alianças para se fazer ouvir junto à sociedade dominante e tentar se contrapor às ferozes investidas econômicas na região em que vivem, a apropriação do discurso do outro – evidência da vitalidade e atualidade de sua cultura – caracteriza um “processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica onde o discurso colonial [pode] ser contornado ou subvertido” (Albert, 2002, p. 241). O mesmo processo de adaptação criativa se dá com a noção de “ecologia”: a incorporação desse termo nos discursos políticos dos representantes nativos é indissociável da maneira como seus aliados (que são sobretudo organizações não governamentais e religiosas) traduzem a causa indígena na sua própria sociedade.<sup>90</sup> Entretanto, não se deve compreender essa apropriação sob a chave de um ventriloquismo oportunista: por meio dela, “os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados” (ibidem, p. 241). Fica patente nessa explicação a “ecologia do equívoco”<sup>91</sup> em que a própria noção de ecologia está enredada. Pois, ao mesmo tempo em que se auto-objetivam segundo as categorias brancas por meio das quais a etnicidade é pensada (como “território” e “ecologia”), empreendem “uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato” que tornam essas categorias, para eles, uma outra coisa (ibidem, p. 242).

Nas seções anteriores, postulamos que, embora diversas sociedades concebiam o mundo segundo sequências ontológicas distintas, ainda assim é possível (e preciso) pensar em que medida a unidade da Terra – não o planeta Terra, mas essa entidade de interesse comum – pode ser construída. Nesse

<sup>90</sup> O que Bruce Albert chama de indigenismo ambientalista, “ideologicamente simpático, embora culturalmente equivocado” (ibidem, p. 257).

<sup>91</sup> Emprego essa expressão retirando-a de seu contexto original, já que Viveiros de Castro a utilizou originalmente para descrever a metafísica dos povos ameríndios: “esta é a tese do perspectivismo ameríndio, ou ‘perspectivismo multinatural’, e que pode ser descrita como uma teoria imanente ameríndia que põe a equivocação comunicacional como fundamento da relação (isto é, da comparação) entre as espécies — uma ecologia do equívoco ou da homonímia (por oposição às doutrinas da sinonímia que subjazem à imagem corrente da comparação antropológica), derivada de uma economia ontológica *sui generis* dos componentes somático e semiótico (o corpo e a alma) dos existentes” (2012a, p. 156).

sentido, a sintonização das diversas ontologias capaz de construir essa unidade demanda reconhecer, em meio às equívocos ou variância dos seres, as “faixas de frequência” nas quais suas “identidades semióticas” (Maniglier, 2009) parecem coincidir. Essa sintonização nos parece fundamental para compreender como geontologias tão distintas entre si expressam, por exemplo, sua preocupação com a dessincronização dos tempos, espaços e seres que perfazem o mundo. Mas, como já dissemos, isso não significa que estaríamos todos, nós e os outros, falando de uma *única e mesma coisa*, como se a questão constituísse um objeto monolítico em torno do qual os diferentes povos gravitariam equipados de suas representações culturais; mas das quais, a certa altura, seriam instados abrir mão, em nome de um consenso (mal produzido) em torno da “verdade objetiva” da crise ambiental. Ao contrário, mais que um fato científico, a desordem ecológica, ao menos como a concebemos nesta tese, emerge como uma problemática que convoca a pensar, que se torna tanto mais robusta quanto mais consiga reunir a seu redor novos agentes interessados, fazer surgir novas questões, congregando perspectivas variadas.

Sob o imperativo de uma enunciação engessada, todos os elementos relevantes à questão são determinados de saída: os agentes que ela mobiliza ou pode mobilizar, as relações de causa e efeito suscitadas, as soluções ou enfrentamentos possíveis. Mas se, contrariamente, resistimos à tentação das soluções apressadas e aceitamos nos demorar um pouco mais – permanecer com o problema, para usar a expressão de Haraway (2016) –, se deixamos as dissonâncias proliferarem, abrimos espaço para que outros elementos se agreguem, para que novos possíveis sejam vislumbrados; o problema constitui, assim, um ato de criação (Deleuze, 1988). Nesse horizonte, as soluções, que sob um pensamento monolítico consistiam numa mera reprodução de consensos pré (e mal) estabelecidos, se convertem na produção de novos sentidos, relações, formas de existir e de conceber essa comunalidade não universalista do mundo.

Em suma, podemos afirmar que, assim como são muitos os modos da Terra existir, também são muitos seus modos de deixar de existir; mas o que essa multiplicidade expressa não é a existência de um único e mesmo objeto de preocupação universal, e sim um mesmo problema, ou melhor, um mesmo feixe de elementos constituindo um mesmo problema – na medida em que todos nós que habitamos esse mundo precisamos encontrar os meios de com ele nos haver –,

mas que, apesar de sua unicidade, se atualiza segundo composições variadas nas diferentes cosmologias. Como concluem Danowski e Viveiros de Castro,

Essas flutuações ou equivocações não tiram a saliência e a pregnância da ideia de “fim do mundo”; ao contrário, as difratam e multiplicam em uma variedade de fins e de mundos que parecem entretanto exprimir todos uma mesma intuição histórica fundamental: foi-nos revelado que as coisas estão mudando, mudando rapidamente, e não para o bem da vida humana “tal como a conhecemos” (2017, p. 39).

Testaremos a seguir a eficácia do procedimento de produzir conversões entre certas percepções dos povos não modernos sobre a catástrofe ambiental (as de dois povos indígenas e a de uma comunidade quilombola, todos mencionados no capítulo 1.1) e a nossa.

### 1.3.1

#### “Chamam isso de poluição”<sup>92</sup>

Testaremos o método de sintonização de divergências proposto anteriormente partindo da filosofia yanomami sobre a queda do céu, com vistas a verificar a confirmação da hipótese, levantada por Maniglier, Viveiros de Castro e Albert,<sup>93</sup> de que tal pensamento pode ser interpretado como uma tradução xamânica da teoria dos gases de efeito estufa. Embora os Yanomami não empreguem a expressão “mudanças climáticas” para designar o conjunto das

<sup>92</sup> O contexto da expressão pode ser apreendido neste trecho: “Mas não somos só nós que sofremos dessa doença do minério. Os brancos também são contaminados e no fim ela os come tanto quanto a nós, pois a epidemia *xawara*, em sua hostilidade, não tem nenhuma preferência! Embora pensem morrer de uma doença comum, não é o caso. São atingidos, como nós, pela fumaça dos minérios e do petróleo escondidos por *Omama* debaixo da terra e das águas. Fazem-na jorrar por toda parte, ao extrair e manipular essas coisas ruins. Chamam isso de poluição. Mas para nós é sempre a fumaça de epidemia *xawara*” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 365).

<sup>93</sup> Cf. Maniglier: “Em seu livro com Bruce Albert, *A queda do céu*, [Davi Kopenawa] claramente se refere à mesma coisa que o IPCC. Todavia, ele a explica como contínua à “fumaça de epidemia *xawara*” que dizimou seu povo e cuja etiologia deve ser buscada no [que ele chama de] metal” (2014). Viveiros de Castro, por sua vez, considera o livro uma tentativa de “‘antropologia simétrica’, ou ‘contra-antropologia’ do Antropoceno” (Viveiros de Castro apud Kopenawa; Albert, 2015, p. 24), pois oferece uma caracterização dos Brancos e de sua “economia política da natureza” (para usar a expressão de Albert, 2002) que coincide fortemente com o diagnóstico da degradação ecológica que é a marca da nova época geológica. Já para Albert, além de fornecer uma reflexão ímpar “a respeito do fetichismo da mercadoria, da destruição da floresta amazônica e das mudanças climáticas” (Albert apud Kopenawa; Albert, 2015, p. 46) – constituindo-se, desse modo, numa “crítica cosmológica de sua [dos brancos] atividade econômica” –, a teoria cosmológica elaborada por Kopenawa consiste “[n]uma tradução xamânica do efeito estufa” (idem, 2002, p. 252).

transformações eco-ontológicas em curso,<sup>94</sup> nos parece razoável supor que o conjunto de mutações que, segundo Kopenawa, convergem para a queda do céu pode ser convertido na desordem ecológica que ameaça a frágil estabilidade do planeta.

A leitura de *A queda do céu* mostra que, a despeito da conjugação de seres humanos e extra-humanos e de elementos de seu passado distante e recente, a teoria escatológica elaborada por Davi Kopenawa a partir das interações dos Yanomami com os Brancos guarda profundas ressonâncias com os diagnósticos ocidentais da degradação ambiental – a qual, experimentada por seu povo na floresta, prenunciaria a devastação de todo o mundo. O xamã associa, nessa teoria, as atividades, objetos e mesmo sentimentos característicos do modo de vida urbano e industrial – as fábricas, motores e máquinas; os aviões, caminhões e carros; o óleo e a gasolina, que servem de combustível a todos eles e cuja matéria-prima (o petróleo), por sua vez, é extraída da terra, junto com os minérios; até o desejo por mercadorias (produtos manufaturados e objetos de consumo) – à liberação de uma fumaça maléfica<sup>95</sup> que se dispersa pelo “mundo inteiro” e atrai os seres da epidemia *xawara*, a qual atinge “humanos, animais, floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 370). Essa fumaça espalha doenças e queima o peito do céu, que, incendiando-se, pode desabar.

*Omama* enterrou os minérios para que ficassem debaixo da terra e não pudessem

<sup>94</sup> Alguns povos indígenas, como os Kawaiweté, expressam sua preocupação com a degradação eco-ontológica tomando emprestado dos brancos a expressão “mudanças climáticas”. No entanto, enquanto na epistemologia ocidental ela diz respeito principalmente às variações meteorológicas causadas por mudanças na composição da atmosfera, os Kawaiweté usam esse conceito para designar um conjunto de mudanças mais amplo, abarcando interações que excedem não só o âmbito meteorológico, mas até mesmo o âmbito científico. Prova disso é a explicação a seguir, oferecida por Kayabi, indígena dessa etnia, que indica os agentes envolvidos no fenômeno que ele concebe como “mudança climáticas”: “Os conhecedores de espíritos, que são os pajés do povo Kawaiwete, explicam que tudo que está acontecendo hoje em dia com a mudança climática é por conta de desmatamento de cabeceira de rios, córregos e olhos d’água, e que tudo isso está causando a morte da Terra. Vendo tudo o que os homens da Terra estão causando para a natureza, o próprio *Tuiararé* reuniu os seus aliados para aumentar o calor, para ver como os homens da Terra iam se comportar com essa temperatura muito quente, e que está ficando cada vez mais quente. [...] Os cientistas, para os Kawaiwete, são nossos próprios pajés, pois eles têm conhecimento de como é o mundo e respeitam muito os fenômenos da natureza. Eles são orientados pelos espíritos e respeitam conforme as orientações, para que *Tuiararé* não se revolte contra nós, seres vivos, que existem na Terra. Assim vive o Kawaiwete” (Kayabi, 2015, p. 55).

<sup>95</sup> Albert explica que o sentido da expressão “epidemia-fumaça”, originalmente associado à feitiçaria guerreira, foi sofrendo diversas transformações desde o contato com os brancos: tornou-se o cheiro patológico exalado pelas ferramentas adquiridas dos brancos (associação atribuível à eclosão de epidemias de infecção respiratória à época), em seguida foi pensada como fumaça dos objetos manufaturados em geral, depois se converteu em “fumaça do ouro”, devido à atividade de garimpagem na região. Na sequência, incorporou a ideia de “fumaça do minério”, “fumaça das fábricas” e, por fim, abarcou também o conceito de “poluição” (Albert, 2002, p. 252).

nunca nos contaminar. [...] Todavia, os brancos, tomados por seu desconhecimento, puseram-se a arrancar os minérios do solo com avidez, para cozê-los em suas fábricas. Não sabem que, fazendo isso, liberam o vapor maléfico de seu sopro. Este sobe então para todas as direções do céu, até chocar-se com seu peito. Depois volta a cair sobre os humanos, e é assim que acaba nos deixando doentes. [...] Apesar de toda essa fumaça de epidemia não estar ainda tão alta acima de nossa terra, espalha-se e acumula-se sem parar. Já se alastra por toda parte nas cidades em que se encontram as fábricas dos brancos. Agora, os garimpeiros estão empestecendo a floresta com os gases de seus motores e os vapores do ouro e do mercúrio que eles queimam juntos. [...] Então, todas essas fumaças, levadas pelo vento, caem sobre a floresta e sobre nós. Tudo isso se mistura, para se tornar uma única epidemia *xawara*, que dissemina por toda parte febre, tosse e outras doenças desconhecidas e ferozes que devoram nossas carnes (Kopenawa; Albert, 2015, p. 363).

Há mais: a extração dos minérios, além de liberar a fumaça nociva, constitui a causa dos terremotos e libera na terra o calor armazenado em suas profundezas. Em um pleito em muito semelhante ao dos ativistas climáticos, que demandam o fim imediato da extração do petróleo e outros combustíveis fósseis como forma de conter as emissões de gases de efeito estufa responsáveis pelo aumento da temperatura média do planeta – *keep it in the ground* é seu lema –,<sup>96</sup> Kopenawa afirma:

Os minérios ficam guardados no frescor do solo, debaixo da terra, da floresta e de suas águas. Estão cobertos por grandes rochas duras, pedregulhos ocos, pedras brilhantes, cascalhos e areia. Tudo isso contém seu calor, como uma geladeira de vacinas. Já disse: essas coisas caídas do primeiro céu são muito quentes. Se forem todas postas a descoberto, incendiarão a terra. [...] É por isso que deve permanecer preso no frio do solo, onde as pedras e a areia, como uma tampa de panela, retêm seu vapor maléfico e o impedem de se espalhar (ibidem, p. 360).

A narrativa de Kopenawa, também, versa sobre uma escatologia de motivação antropogênica: além do risco representado pelas fumaças de epidemia que queimam o peito do céu, os brancos, de tanto escavarem, vão arrancar da terra as raízes celestes, e ele vai romper. O solo também vai rachar, choverá sem parar, os rios vão transbordar, muitos cairão no mundo subterrâneo ou se afogarão. Na ontologia formulada por Kopenawa, capitalismo industrial, extração de minérios e de petróleo e poluição são recombinações de uma forma inesperada: os termos são introduzidos em dinâmicas que fazem entrecruzar os planos da natureza, da humanidade e dos espíritos. A singularidade do pensamento por ele formulado demonstra em que medida a apropriação feita desses termos subverte as categorias nas quais eles se inserem originalmente, ao mesmo tempo em que permite traçar continuidades surpreendentes com os diagnósticos elaborados pelos cientistas dos

<sup>96</sup> A expressão também é encontrada na variação *leave it in the ground*.

brancos. Como explica Albert,

A extensão do campo semântico de *xawara waki,-xi*, de poder patogênico a poluição industrial, envolveu essa expressão num deslizamento neológico que a conduziu de uma interpretação epidemiológica da alteridade dos brancos que ainda persiste a uma crítica cosmológica de sua atividade econômica: de uma metáfora tradicional da hiperpredação pela feitiçaria guerreira (associada aos efeitos do timbó na pesca) a uma *tradução xamânica do efeito estufa* (ALBERT, 2002, p. 252, último grifo meu).

Vejamos, portanto, como essa tradução (ou sintonização) pode se dar. Se seguirmos as etapas da metodologia de sintonização de equívocações descrita na seção 1.2.4. – sem todavia perder de vista que realizamos aqui um experimento simplificado, que visa sobretudo a demonstrar a aplicação do método –,<sup>97</sup> em primeiro lugar devemos identificar as semelhanças e diferenças entre as duas séries de existentes. Como semelhanças, podemos apontar que ambas cosmologias atribuem à cadeia produtiva de minérios e petróleo (da extração à transformação ou queima nas fábricas, máquinas e motores) a causa primordial da degradação em questão. O resíduo perigoso desse processo se espalha pelo mundo inteiro, atingindo humanos, animais, florestas que se encontram nas localidades as mais longínquas, os quais terminam, de variadas maneiras, prejudicados por tal emissão. E mais: embora já sejam suficientemente graves os efeitos dessa emanção, há o risco iminente de, por seu acúmulo, se produzir uma alteração irreversível (um “ponto de não retorno”), capaz de aniquilar a humanidade e o mundo como nós o conhecemos. Em linhas gerais, esse poderia ser o encadeamento de causas e efeitos comum aos dois mundos.

No entanto, as diferenças são muitas, a começar pela equívocação “fumaça *xawara* – poluição”. Adentramos, com o reconhecimento das equívocações, a segunda etapa do método. Mais que uma exalação residual dos processos industriais, a fumaça do metal é o eflúvio denso que envolve os seres maléficos que proliferam “onde os brancos fabricam seus objetos e os armazenam” (ibidem, p. 367): “Gente comum só conhece delas os eflúvios que as propagam. Porém nós, xamãs, vemos também nelas a imagem<sup>98</sup> dos espíritos da epidemia, que chamamos *xawarari*” (ibidem, p. 366). Por essa razão, a posse de uma mercadoria

<sup>97</sup> Até mesmo porque, além de dados etnográficos mais robustos, não dispomos da competência que poderia dotar esse experimento de um maior valor antropológico.

<sup>98</sup> Segundo Kopenawa e Albert, “[t]odos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. [...] São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos” (2015, p. 116). Cf. também nota 102.

ou mesmo o desejo de obtê-la atraem a epidemia (ibidem, p. 368), causando doenças em todos os seres que cruzam seu caminho. A própria noção de “doença” já expressa uma equivocidade: extrapolando seu sentido usual de enfermidade física ou psíquica, na filosofia de Kopenawa ela poderia ser melhor descrita como uma fragilização do “sopro vital dos habitantes da floresta” (ibidem, p. 364). Assim, entre os humanos, se manifesta sobretudo sob a forma de doenças contagiosas – “o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de branco que nos matam para devorar nossa carne” (ibidem, p. 366). No caso dos outros vivos, a doença os coloca em “estado de fantasma” (isto é, “viram outros”, têm sua essência vital [*utupē*] afetada): as árvores perdem suas folhas e ressecam até quebrar, os peixes morrem na água suja... todos são atingidos. A epidemia *xawara* faz também o céu adoecer; esse é um motivo ainda maior de preocupação, já que pode propiciar sua queda e o fim da humanidade atual: “se o céu acabar pegando fogo, desabará mais uma vez. Então, seremos arremessados no mundo debaixo da terra” (ibidem, p. 371).

Mesmo com tantas divergências, as semelhanças com a noção ocidental de poluição podem ser apontadas. Em primeiro lugar, ainda que não consideremos a presença de espíritos naquilo que chamamos um tanto vagamente de “poluentes”, estes consistem em “entidades invisíveis”<sup>99</sup> (gases e partículas sólidas, como poeiras, póis e fumos) expelidos por processos industriais e naturais na atmosfera. Em segundo lugar, embora a ocorrência de doenças, sobretudo respiratórias, esteja mais diretamente relacionada à circulação de materiais particulados (que podem ou não agravar o aquecimento global, a depender do contexto),<sup>100</sup> os efeitos no “sopro vital” dos humanos e outros seres e ecossistemas provocados pelo aumento da temperatura causado pela maior concentração dos gases de efeito estufa são muitíssimo preocupantes.

<sup>99</sup> Empregamos essa expressão para reforçar a sintonização com a filosofia yanomami, na qual o termo *yai t<sup>h</sup>ē* (pl. *pē*) designa “as entidades invisíveis (pelo menos aos olhos da ‘gente comum’), estranhas e ameaçadoras”, bem como seres/objetos visíveis porém desconhecidos, não nomeados, ou incomedíveis. O conjunto dos *yai t<sup>h</sup>ē* (pl. *pē*) inclui, entre outros, os fantasmas (*pore pē*), os seres maléficos da floresta (*nē wari pē*) e os espíritos xamânicos (*xapiri pē*). Opõem-se a *yanomae t<sup>h</sup>ē pē*, os humanos, e a *yaro pē*, os ‘animais (comedíveis), caça’ (os animais domésticos são chamados *hiima pē*)” (Kopenawa; Albert, p. 616)

<sup>100</sup> A depender do material particulado, ele pode contribuir para o aumento da temperatura, como é o caso da fuligem, ou para sua diminuição, como é o caso de sulfatos particulados. No entanto, ainda não se pode prever com precisão os efeitos das interações entre aerossóis naturais e antrópicos na atmosfera, muito menos que contornos essas interações adquirem em meio à mudança climática (EPA, 2019).



O outro par de equívocos que podemos estabelecer é “céu – atmosfera”: Albert explica que, para os Yanomami, o universo é composto de quatro níveis superpostos (ao seu redor, apenas o vazio): o céu novo, o céu atual, o velho céu e o nível embaixo. Eles vão se sucedendo conforme as camadas vão desabando; de modo que o céu novo é uma espécie de abóbada em formação que substituirá o nível atual após seu desabamento,<sup>101</sup> assim como a terra atual é o céu caído de tempos passados. Há, também, toda uma geografia do nível celeste. É no seu peito que os *xapiri* – as imagens-essências (*utupë*) dos seres da floresta que os xamãs “fazem descer” para atuar como espíritos auxiliares na cura xamânica –<sup>102</sup> fazem sua casa, e é nas suas costas que os humanos vão habitar ao morrer e virar fantasmas.<sup>103</sup> É nele também que se deflagram as batalhas cosmopolíticas entre os seres maléficos *xawara* e os *xapiri*<sup>104</sup> – os espíritos auxiliares, também, são puras variações de si mesmos, na medida em que “quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os *xapiri* que designa são sem número” (ibidem, p. 116-117).

O céu yanomami, portanto, goza de um estatuto diferente daquele do céu do Ocidente: este último é descrito como a porção do universo visível, limitada pelo horizonte e influenciada pela presença da atmosfera no planeta de onde ele é observado. No caso da Terra, a composição dos gases atmosféricos não apenas determina a aparência do céu, como também é fundamental para a vida no planeta; por isso, a manutenção de seu equilíbrio, ameaçado pelo aumento da concentração dos gases de efeito estufa, é motivo de grande preocupação e razão de debates políticos e econômicos sobre os tipos de intervenção admissíveis na

<sup>101</sup> Por sua vez, a abóbada atual se sustenta por estacas de metal fincadas sobre o nível terrestre.

<sup>102</sup> Em nota, Albert explica que “os xamãs ‘chamam’, ‘fazem descer’ e ‘fazem dançar’ como espíritos auxiliares *xapiri* as ‘imagens (*utupë*) dos seres, entidades e objetos os mais diversos (o universo de tais imagens é, por definição, infinito). Além dos espíritos/ancestrais animais (*yarori*), que dominam largamente (mamíferos, pássaros, peixes, insetos, batráquios, répteis, quelônios e crustáceos), e dos demais espíritos da floresta (árvores, folhas, cipós, méis selvagens, cupinzeiros, pedras, terra, água, corredeiras), incluem-se entre os *xapiri* todos os personagens/entidades (maléficos ou não) da mitologia e da cosmologia yanomami. Somam-se à lista espíritos de todos os tipos, dos mais domésticos (cão, fogo, cerâmica) aos mais exóticos (ancestrais dos estrangeiros/brancos, dos bois, cavalos, carneiros)” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 622).

<sup>103</sup> Por seu turno, quando esses fantasmas morrem, se tornam moscas e urubus no novo céu.

<sup>104</sup> “A cura xamânica é [...] concebida na forma de uma ação vingativa contra os agentes patogênicos predadores da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) do doente” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 615).

atmosfera.<sup>105</sup> Contudo, diferentemente dos Yanomami e de tantos outros povos indígenas, e apesar das inúmeras evidências de que o clima não se comporta de maneira previsível, a grande maioria das soluções propostas para a estabilização dos gases atmosféricos parece se fundar sobre uma premissa de unilateralidade, como se os “humanos” estivessem no controle e os entes invisíveis da atmosfera não pudessem reagir de modo completamente inesperado às suas intervenções. Nesse sentido, os Yanomami pensam o céu como o palco de disputas sobrenaturais pela manutenção do mundo, nas quais se requer muito cuidado e atenção às possibilidades de reação do inimigo, enquanto os Brancos tratam a atmosfera como quem apenas envia tropas da polícia para acalmar uma natureza dominada, porém momentaneamente insurrecta.<sup>106</sup> Temos, então, mais um par de equivocações, referentes às medidas de profilaxia ou tratamento do problema. Ao invocar a ajuda dos *xapiri* para tal tarefa, os xamãs reconhecem que, no embate (cosmo)político para sustentar o céu, há muito mais interesses a serem conciliados (ou mesmo disputados à força) do que supõe a epistemologia moderna.<sup>107</sup> Esta última, organizada segundo a bipartição natureza desanimada-humanidade intervencionista, restringe aos humanos e às suas tecnologias estupendas o poder de agir sobre o problema, seja decidindo pela continuidade das emissões, seja pela implantação de medidas de mitigação ou pela (improvável) interrupção das atividades poluentes.

A filosofia yanomami aborda também um outro perigo fatal inerente à extração dos minérios: caso se cave muito fundo e se atinja o “pai do metal” (ou “pai do ouro”) – espécie de minério primordial temível escondido nas profundezas por *Omama* (o demiurgo) –, a terra “se rasgará e todos os seus habitantes cairão

<sup>105</sup> Tais debates, contudo, ainda não alcançaram a sociedade de um modo abrangente, sendo ainda dominados pela grande indústria (e seus cientistas de plantão) interessada em “oferecer soluções” para o problema que elas mesmas causaram. Soluções mercadológicas, obviamente, já que a possibilidade de reduzir drasticamente ou mesmo interromper as emissões que alicerçam o modelo de desenvolvimento adotado não é sequer cogitada.

<sup>106</sup> Essa imagem segundo a qual os povos não ocidentais conseguem enxergar guerra onde os ocidentais acreditam se tratar de uma operação de polícia é inspirada nos argumentos apresentados por Latour em *War of the worlds* (2002) e desenvolvidos, considerando a questão ecológica, nas Conferência Gifford intituladas *Facing Gaia* (2013a) – as quais, por sua vez, foram revistas e publicadas como o livro *Face à Gaia* (2015).

<sup>107</sup> Essa mobilização cosmopolítica fica evidente em diversas passagens do livro de Kopenawa e Albert. Como explica Albert: “Legado de *Omama*, o xamanismo é um ver-saber estratégico para a contenção dos poderes entrópicos da alteridade cosmológica e social; para isso, socializa certas figuras dessa alteridade sob a forma de entidades auxiliares, numa espécie de homeopatia simbólica generalizada. (Albert, 2002, p. 255).

no mundo de baixo”, na medida em que “a poderosa fumaça amarelada de seu sopro se espalharia por toda parte, como um veneno tão mortal quanto o que eles chamam de bomba atômica” (ibidem, p. 359). De modo que tanto a queda do céu, provocada pela queima do seu peito, como o desabamento da terra, causado pela extração desse metal primevo soterrado, podem ser pensados como equívocações em relação à noção de *tipping points* da climatologia. Malgrado as notórias diferenças a respeito da formação do mundo que alicerçam cada uma das cosmologias (por exemplo, para os Yanomami a terra atual está escorada no pai do metal, daí o risco de seu desabamento caso tal apoio seja arrancado pelos Brancos), trata-se em ambas cosmologias de eventos deflagradores de alterações irreversíveis na dinâmica atual da Terra e impulsionados por fatores antropogênicos, causando impactos provavelmente muito desfavoráveis a seus viventes e pondo fim ao mundo como o conhecemos.

Diante do exposto, já dispomos de elementos para realizar a terceira etapa, que é a de formular a hipótese comparativa (ou, como dissemos antes, de realizar a sintonização) entre as teorias da queda do céu e dos gases de efeito estufa nas cosmologias Yanomami e Ocidental. Ela pode ser expressa na tabela abaixo.

Grade de sintonização	Yanomami	Brancos
<b>Agentes</b>	Espíritos <i>xawarari</i>	Poluentes (elementos químicos)
<b>Veículo de propagação</b>	Fumaça <i>xawara</i>	Poluição (sobretudo gases de efeito estufa)
<b>Fonte de emissão</b>	Extração, transformação e queima de minérios e petróleo	Extração, transformação e queima de minérios e combustíveis fósseis
<b>Ambiente de circulação</b>	Céu	Atmosfera
<b>Consequências</b>	Fragilização do sopro vital dos seres	Aumento do calor, doenças, degradação ecológica
<b>Situação-limite</b>	Desabamento do céu e/ou da terra	Mudanças irreversíveis ( <i>tipping points</i> )
<b>Como impedir</b>	Invocação dos <i>xapiri</i> para repelir os espíritos maléficos mobilizados pelos brancos	Interrupção das emissões, ações de mitigação dos efeitos

Figura 1. Grade de sintonização de divergências entre os Yanomami e os brancos quanto à teoria dos gases de efeito estufa.

A partir dela, podemos avançar para a quarta etapa do método, que consiste em estabelecer o sistema de variantes, isto é, a regra de passagem ou transformação entre contextos distintos: como se pode notar, ela se dá pela

diferença de estatuto e de possibilidade de agência atribuídos aos seres envolvidos na questão: enquanto do mundo (e da política) yanomami participam também seres com poderes sobrenaturais, dotados de intencionalidade e capazes de entreter violentas batalhas motivados por desejos de aniquilação e vingança, os Brancos restringem as ações e reações às categorias da humanidade e da natureza, descartando qualquer possibilidade de existência fora delas.

Em suma, o argumento por trás desse experimento de sintonização é o de que, para saber o que a questão climática efetivamente envolve, temos de considerar os modos e meios distintos empregados pelos diferentes povos da Terra para compreender os fenômenos (físicos e metafísicos) que têm lugar em seu mundo. Quer dizer, é preciso reconhecer os componentes epistemontológicos colocados em funcionamento por cada cosmologia: como concebem a si mesmos, os demais seres e a realidade em que se inserem; a que dinâmicas de forças, ou agenciamento de seres, atribuem os processos de fabricação e destruição das coisas que existem; por meio de quais procedimentos, dispositivos e alianças as criaturas de seu pluriverso são capazes de agir, reagir, pensar, conhecer, sentir, viver e morrer. Para tanto, faz-se crucial identificar os seres que participam desses diversos mundos, compreender seu estatuto ontológico, perceber o papel que desempenham na (cosmo)política de seu coletivo e como se encontram implicados na questão – isto é, se podem ou não nela interferir positiva ou negativamente, se por meio delas se fortalecem ou se debilitam, o que pode acontecer se determinadas dinâmicas relacionais forem desfeitas etc.

Não que se possa chegar a um veredicto definitivo: a sintonização que permite a tradução das divergências é sempre precária, contingente; as regras de passagem podem variar, na medida em que os próprios entes envolvidos estão em variação constante, em sua relação com os demais existentes de seu mundo e na comparação com os de outra série ontológica. A confiabilidade do resultado da sintonização depende profundamente da quantidade e qualidade dos elementos disponíveis para análise e do recorte do problema que carece de tradução, ao mesmo tempo em que são também esses elementos que definem a complexidade envolvida na conversão.

### 1.3.2

#### Clima, tempo e era

Na seção 1.1, pudemos ver também as equívocas envolvendo as ideias de “tempo” e “era” entre os agricultores experimentadores do Vale do Sabugi e os quilombolas do Caetité. Os primeiros se referem a um “desmantelamento do tempo” para designar a progressiva incapacidade de previsão de eventos meteorológicos outrora antecipáveis, como a época das chuvas, incapacidade essa que não afeta apenas os humanos: “[a] ordem das coisas parece ter desandado, e nem mesmo os animais estão conseguindo prever com igual precisão o inverno por vir” (Holliver, 2016, p. 37). Holliver propõe que a percepção dessa “mudança dos tempos” ecoa as projeções da climatologia, que encontra dificuldades para acompanhar as variações cada vez mais imprevisíveis do clima. Ao contrário do que poderíamos esperar se nos guiássemos pela crença de que apenas a ciência consegue ultrapassar o ponto de vista individual e local, a expressão “mudança dos tempos” parece apontar mais para uma percepção de mudanças nos padrões do comportamento atmosférico de longo prazo (o “clima”) do que para variações no comportamento da atmosfera observadas num curto período de tempo (o “tempo”).<sup>108</sup>

Já entre os quilombolas do alto sertão baiano, por sua vez, a percepção do colapso ecológico se dá por meio de outras articulações envolvendo as noções de “tempo” e “era”. Suzane Vieira explica que os moradores do Caetité se mostram preocupados com uma “mudança de Era” em vias de se concretizar, evidenciada pela alteração na capacidade criativa de todos os agentes envolvidos na produção e reprodução da vida no local: gente, bichos, plantas, terra e água. Os sinais desta alteração aparecem sobretudo naquilo que os moradores chamam de “astro do tempo”, expressão que designa “um estado do firmamento que define as condições atmosféricas de pressão e de temperatura” (Vieira, 2015b). O astro do tempo é a instância articuladora – ou mesmo reguladora – das transformações que afetam os “estados do sol, da lua, do vento e da água”, sendo por isso um dos componentes do que Vieira chamou de “fluxo ecológico da criação”. Por sua relevância nesse fluxo, qualquer alteração nele observada – motivada pela

---

<sup>108</sup> Sobre a diferença que a meteorologia estabelece entre “tempo” e “clima”, cf. Gutro, 2005.

chegada, nas últimas décadas, de energias exógenas ao local –<sup>109</sup> pode ocasionar um enfraquecimento ou mesmo um colapso no potencial geral de variação. Essa perda criativa generalizada caracterizaria uma verdadeira mudança de Era, na qual o descompasso dos fluxos ecológicos alterados torna mais difícil a composição que favorece a produção alimentar e a reprodução da vida. A esse respeito, Maria de Epídio, da comunidade da Malhada, observa:

Atualmente tá todo mundo tendo medo da Urana. Tá aquele medo ali abafado, porque a gente não tem certeza. Antes o povo lá onde tá a Urana produzia muita coisa, agora não pode produzir nada, porque tá tudo contaminado. [...] E não vinga! O que planta queima tudo. O pessoal está quieto aí e tudo mais, mas tem um assunto que está atingindo. Não é assim, não! ... Às vezes, é o tempo também, né? Porque mudou o astro, diz que o astro baixou. O astro é o estado da lua, do sol, de tudo isso aí, do plano do astro. O planeta, o estado, as coisas... Essa seca assim é por isso. Mas aí, já é contado, ninguém tem dessa certeza. Eu me acho assim, está difícil do pessoal organizar essas coisas. Eu me acho é que nem as tornas [torres eólicas], uns falam que não prejudica, outros falam que prejudica. E lá é-vai. Outros falam “não pode vender!”. Outros, “não, é só aqueles tempos que eles ficam aí, com pouco, eles tornam a entregar outra vez”. Mas esse assunto não vai entregar. [...] E a roça não está dando nada. O planeta não está dando nada. Tudo é fraquinho. Não veve nada nesse ano, não veve nada, só da bolsa família. A gente planta, porque, às vezes, aí vai saindo um pezinho de milho, um pezinho de mandioca. Agora a roça nossa, a gente não pode parar. Nem que seja um pé. Eu planto nem que seja um pé! Dá o que der, eu planto! Eu não paro meu serviço, não. Por mod’esse pessoal da eólica, por mod’eles, eu não paro! E o governo, tem vez que chega um moço que fica corrigindo o que a gente está plantando, mas eu não paro! Esse ano mesmo vou plantar no meu quintal. Não pode parar de plantar! (Epídio apud Vieira, 2015b).

Não se leva muito tempo para reconhecer as semelhanças possíveis entre a noção de mudança de Era e o conceito científico da nova época geológica chamada Antropoceno (da qual trataremos no próximo capítulo).<sup>110</sup> É possível pensar os dois fenômenos pela chave da mudança na capacidade criativa dos seres, embora as maneiras de compilar e descrever as evidências que os caracterizam varie significativamente entre as cosmologias quilombola e a

<sup>109</sup> A saber, a instalação da estatal Indústrias Nucleares do Brasil (INB), chamada pela população quilombola de “Urana”, no arredores da comunidade em 2000, com vistas a operar a única mina ativa de urânio radioativo do Brasil; o fornecimento de luz elétrica na região a partir de 2008; e a instalação de um parque eólico próximo ao quilombo em 2012, cujo consórcio operador foi apelidado pela comunidade de “Eólica”. Por meio da palavra “energia”, os quilombolas articulam a entrada de novas forças na circulação cosmopolítica local, o fornecimento de energia elétrica, a atividade de exploração de urânio e a apropriação territorial pretendida pela companhia de energia eólica.

<sup>110</sup> A comparação poderia ser estabelecida também com a ideia de “mudança climática” – a depender de se estabilizamos o foco no termo “mudança” ou “era”. Optamos pelo Antropoceno porque o termo denota o reconhecimento, por parte dos pesquisadores da geologia e de outras ciências naturais, de uma verdadeira mudança de estado (e não mais variações que poderiam ser consideradas pontuais ou sazonais) das dinâmicas ecológicas planetárias.

ocidental. Quanto às divergências, contudo, é importante destacar que a forma de abordar e enunciar o problema na primeira é marcada por uma forte precaução, na medida em que da mudança de Era participam entidades sobrenaturais, misteriosas, que podem ser ofendidas ou cujos rastros podem se perder de vista diante de uma tentativa de explicação definitiva para os fenômenos. Diferentemente do conhecimento científico, que pretende estabelecer teorias de validade universal sobre o funcionamento do mundo,<sup>111</sup> a produção epistemológica dos quilombolas do Caetité se dedica a manter ativo, pulsante, o registro da indeterminação, essa espécie de plano em que se entrecruzam as potências incomensuráveis das quais a vida depende para se renovar. Isso os leva a recusar qualquer presunção de alcance de um entendimento estabilizado, qualquer atalho oferecido por teorias generalizantes, debruçando-se antes sobre os sinais e recolhendo os vestígios deixados pela movimentação dos fluxos de criação. Os acontecimentos que os instigam são algo do qual podem cuidadosamente se aproximar, não desvendar de uma vez por todas.

Prova disso é o episódio relatado por Suzane Vieira sobre a visita de um ambientalista à comunidade da Malhada, munido de explicações sobre as causas e consequências dos problemas ecológicos percebidos no local. Sem se deixar intimidar pela postura de acesso privilegiado ao conhecimento assumida pelo ativista, os moradores se recusaram a “entender o entendimento” que lhe era imposto, já que isso significaria “aderir a um esquema de explicação que esboça uma cadeia causal curta demais” (Vieira, 2015b). Sua recusa, portanto, não expressa uma divergência quanto às causas atribuídas à seca que assola a região, mas sim a adoção de um procedimento diferente para enunciar o problema e identificar os atores que nele tomam parte. Sua postura é orientada pela premissa do “assuntar”, prática por meio da qual as questões são complexificadas sem, contudo, pretender a uma explicação unívoca ou totalizante; daí sua rejeição a enunciados que expressam uma “mera relação causal descontextualizada entre desmatamento e seca” ou a atribuição de um “fenômeno climático de influências

---

<sup>111</sup> Isso é o que os cientistas acham que fazem; mas, na prática, seu modo de proceder não se distingue tanto assim da cautela na observação e dos cuidados para não perder de vista os agentes envolvidos nos fenômenos pesquisados empregados pelos quilombolas do Caetité, como podemos afirmar com base nos argumentos de Latour (2004). O que parece variar, entre uma prática de conhecimento e outra, é o papel reivindicado na política: enquanto a Ciência estabiliza seus resultados como fatos científicos, arrogando para si o poder de falar a verdade objetiva sobre o mundo, a prática epistemológica dos quilombolas visa a preservar a instabilidade, adiar qualquer conclusão definitiva, expressando a recusa a uma pretensão de se posicionar acima da política.

cósmicas e divinas à ação de algumas pessoas” (ibidem). A estabilização de uma enunciação como verdade incontestável, assim, parece constituir uma ameaça tão nociva para o fluxo de criação quanto a presença de energias estranhas nos arredores do quilombo: o frágil equilíbrio dinâmico que favorece a vida demanda uma conduta zelosa, uma grande atenção para com os perigos que ameaçam barrar as forças em circulação, uma prudência para não deixar que presenças “pesadas e fortes” – sejam as atividades industriais, sejam os discursos totalizantes – bloqueiem a renovação da capacidade produtiva dos seres.

Na sequência, notamos também que o astro do tempo não diz respeito propriamente aos corpos celestes, nem corresponde exatamente à atmosfera, como num primeiro momento poderíamos supor, mas organiza num mesmo registro os movimentos dos astros e os fenômenos meteorológicos, cujas variações influenciam e são influenciadas pelos outros componentes do “ecossistema criativo” da Malhada. Por sua capacidade performativa (isto é, sua condição de regulador das transformações na potência criativa dos seres), ele pode ser comparado aos ciclos biogeoquímicos que possibilitam as trocas entre os meios biótico e abiótico que constituem a Terra e geram sua biodiversidade, e que, sob o risco de colapso, podem acarretar alterações ecológicas altamente disruptivas. A diferença, porém, é que, como no caso dos Yanomami, admite-se como agentes influenciando o “funcionamento” do astro do tempo entes que são de uma ordem extranatural que excede o registro físico e químico no qual as entidades do plano epistemontológico ocidental circulam.

Num sentido análogo, há de se destacar ainda a relação estabelecida entre a presença da atividade industrial na região e as profundas transformações sofridas pelo astro do tempo, percepção que em larga medida coincide com a perspectiva ocidental da origem antropogênica dos distúrbios que constituem a crise ecológica planetária. Exceto que, nesta cosmologia, a perturbação é pensada exclusivamente em termos de impactos antrópicos visíveis e mensuráveis, enquanto que, para a comunidade da Malhada, a simples presença das empresas implica a entrada na circulação cosmopolítica de novos agentes capazes de desequilibrar a dinâmica criativa em funcionamento.

[...] Na fala de Maria de Epídio, a instalação da *Urana* prefigura um conjunto mais complexo de mudanças, uma saturação de sinais através da qual as pessoas da Malhada anteveem que a *Era está mudando*. A *Urana* é o ponto a partir do qual Maria reflete e descreve mudanças no *astro*, no planeta, alterações nos *estados*, nos



corpos e no modo de viver que infletem sobre a possibilidade de *criar/produzir*. A instalação das empresas de exploração mineral e energética nas imediações das comunidades negras rurais não representou simplesmente a apropriação da terra ou da água “em si”, mas uma sensível alteração nas próprias condições de possibilidade de *criar* a vida. É a partir das alterações na *criação* que os quilombolas formulam questões sobre o problema da crise ecológica (Vieira, 2015b).

Com base nas aproximações e divergências identificadas, a grade de sintonização foi elaborada da seguinte maneira:

<b>Grade de sintonização</b>	<b>Quilombolas da Malhada</b>	<b>Branços</b>
<b>Agentes mantenedores</b>	Astro do tempo	Ciclos biogeoquímicos
<b>Atividade realizada</b>	Regulação das transformações na potência criativa dos seres	Regulação dos processos que permitem a vida e a organização dos ecossistemas
<b>Agentes disruptivos</b>	Energias nocivas decorrentes da presença industrial na região, entre outras influências possíveis: cruzamento dos planos humano, natural e sobrenatural	Impactos das atividades econômicas, sobretudo as industriais: cruzamento dos planos humano e natural
<b>Consequências temidas</b>	Mudança de era: diminuição do “fluxo ecológico da criação”	Mudança de época (Antropoceno): desregulação dos processos ecológicos que sustentam a vida e a variação ecossistêmica
<b>Modo de abordagem do problema</b>	Assuntar: conhecimento é uma “tentativa provisória e mediada por artifícios de imaginar o acontecimento a partir de suas formas residuais” (Vieira, 2015a, p. 385)	Teorias científicas: conhecimento é produzido pelo uso de artifícios e mediações técnicas que são mascarados “para que o enunciado circule como um fato” (Vieira, 2015a, p. 394)

**Figura 2. Grade de sintonização de divergências entre os quilombolas da Malhada e os brancos quanto à mudança climática/de Era.**

Podemos concluir a partir da sintonização entre as noções de “mudança climática” e “mudança de Era” que as equivocações que permitem a conversão entre as cosmologias quilombola e ocidental uma à outra residem sobretudo no reconhecimento da fragilidade das condições que possibilitam a vida e a criação e na percepção da influência das atividades industriais na manutenção ou debilitação dessas condições. No entanto, as possibilidades de agenciamento e enunciação da questão são muito maiores entre os quilombolas, porque menos

determinadas, como acontece conosco, por explicações exógenas e estanques do funcionamento do mundo e da participação dos seres nos processos que o constituem e mantêm. A diversidade ontológica dos agentes admitidos em seu círculo cosmopolítico e a recusa de enunciados que se pretendem definitivos lhes permitem convocar continuamente novas potências de agir, novas perspectivas sobre a situação, fazendo dessa multiplicidade metafísica e discursiva um meio de resistir às forças políticas e econômicas que visam bloquear o fluxo livre e incomensurável da criação.

\*\*\*

Se a Terra é essa entidade que só existe como variação de si mesma, assim são também todas as coisas, ideias e seres que nela existem. De modo análogo, a compreensão dos agentes e circunstâncias envolvidos nos “processos de fabricação do mundo” (Tsing, 2015), mas também de sua desconfiguração, não podem ser ditadas por uma única cosmologia. Isto não significa, claro está, que se deva desqualificar o conhecimento científico, ou relativizar a existência da mudança climática antropogênica, propondo que ela seria apenas uma produção cultural do Ocidente. Mas tampouco implica presumir que algum grupo detém a perspectiva correta sobre o problema. Antes, trata-se de tentar colocar em relação as diferentes maneiras por meio das quais o vínculo com a Terra e seus existentes se estabelece, bem como os diferentes modos de identificar os sinais de perturbação nesse vínculo e de enunciar essa problemática. Tal medida é importante para que as possibilidades de ação diante da catástrofe não só expressem mais adequadamente a diversidade ontológica daqueles nela implicados, como também produzam alianças inesperadas que constituam melhores chances de a ela resistir.

Com os experimentos de sintonização aqui propostos, buscamos imaginar, no contexto da questão ecológica que nos mobiliza, pensar uma possível comunalidade para os muitos mundos que fazem a Terra a partir das próprias divergências entre os mundos – operação que consideramos necessária para compreender as variadas maneiras como o mundo e seu tempo têm se alterado. Ainda que sejam procedimentos provisórios e de frágil estabilidade, talvez eles constituam uma maneira mais cosmologicamente acertada de prosseguir na tarefa de traçar os contornos da unidade possível da Terra. Como vimos, as diferenças constitutivas dos diversos mundos não deveriam decretar a incomunicabilidade

entre eles, ao contrário: se o sentido verdadeiro (unívoco) não está em parte alguma, então só há a “verdade do relativo”,<sup>112</sup> isto é, possibilidades de tradução das equivocações que são, elas mesmas, o modo de existência do mundo e de seus seres.

Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e ampliar o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais em contato, um espaço que a própria equivocação encobria. A equivocação não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e incita: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação sempre existe; é comunicar por meio das diferenças, em vez de silenciar o Outro presumindo uma univocidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 10).<sup>113</sup>

No contexto da crise ecológica planetária atual, traduzir os mundos para produzir uma unidade não colonizada se faz ainda mais premente. Incapazes que foram de reconhecer as outras cosmologias como variações do Mundo, os modernos terminaram por produzir seu empobrecimento, a aniquilação de muitas de suas diferenças constitutivas. Nesse sentido, a constatação da existência de limites planetários dentro dos quais a “humanidade” deve aprender a operar não deve acarretar novas opressões, novas decisões autoritárias, novos cerceamentos da existência. Ao contrário, ela precisa ser compreendida como uma exortação a reconhecer a multiplicidade dos modos de ocupar a Terra – sejam os atuais, expressos pelas variadas geontologias, sejam os que poderemos construir conforme reconheçamos os seres de que dependemos para viver, conforme nossa sensibilidade às potências de agir à nossa volta faça expandir ou comprimir nossos territórios. Um território, como bem sabemos, é “a série de outros agentes

<sup>112</sup> Como diria Deleuze, “[...]em um mundo do infinito, ou da curvatura variável, que perdeu todo o centro, [é importante] substituir o centro enfraquecido pelo ponto de vista; [...] o estatuto do objeto [...] só existe agora através das suas metamorfoses ou na declinação dos seus perfis; o perspectivismo como verdade da relatividade (e não da relatividade do verdadeiro). Acontece que o ponto de vista, em cada domínio de variação, é potência de ordenar os casos, condição da manifestação do verdadeiro: [...] daí decorre a] necessidade de assinalar o ponto de vista sem o qual não se pode encontrar a verdade, isto é, seriar a variação ou determinar os casos” (1991, p. 43). Ou ainda, na glosa de Zourabichvili: “a verdade segundo Deleuze é o afeto (sensação/sentido) enquanto colocação em perspectiva de possibilidades de existência heterogêneas. Ela é a irrupção da distância na existência, da divergência no mundo. A verdade é uma diferença ética, avaliação de modos de existência imanentes em sua síntese disjuntiva” (2016, p. 112).

<sup>113</sup> No original, em inglês: “To translate is to emphasize or potentialize the equivocation, that is, to open and widen the space imagined not to exist between the conceptual languages in contact, a space that the equivocation precisely concealed. The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective. To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality—the essential similarity—between what the Other and We are saying”.

com os quais precisamos compor e dos quais dependemos para sobreviver na duração” (Latour, 2015a, p. 325, ligeiramente modificado); por isso, ele só pode ser traçado à medida que nos tornamos sensíveis às dinâmicas relacionais que tecem e destecem continuamente a realidade. Detectar as presenças constituintes do mundo é a função, por exemplo, dos instrumentos científicos que tornaram sensíveis os agentes da mudança climática, mas também dos rituais xamânicos yanomami que diagnosticam o perigo da queda do céu e o assuntar por meio dos quais os quilombolas do Caetité percebem a mudança de Era.

Propomos, em suma, que admitir as variações por meio das quais os existentes fabricam o mundo – tanto no interior de uma mesma cosmologia quanto na passagem, por sintonização, de uma cosmologia à outra – pode contribuir para a constituição de uma cena política, ou melhor dizendo, cosmopolítica mais diversificada, que enseje novas modalidades de traçado e ocupação territorial, multiplique as maneiras de “pertencer ao mundo” (ibidem, p. 143) e renove as possibilidades de existir (e resistir) na (e com a) Terra – “não um novo [M]undo”, poderíamos dizer seguindo Latour, “mas o mesmo [M]undo tomado de forma nova” (ibidem, p. 366).

## 2

### Mundos dentro do mundo

#### 2.1

##### O Antropoceno e outras histórias

*It matters what ideas we use  
to think other ideas (with).*

– Marilyn Strathern

##### 2.1.1

###### Um planeta sob pressão<sup>114</sup>

Em 2018, a proposição de que o planeta adentrou uma nova época geológica chamada “Antropoceno” completou sua maioria. Seus autores, o químico da atmosfera vencedor do prêmio Nobel Paul Crutzen e o biólogo Eugene Stoermer, alegavam se tratar de um termo mais adequado que o de Holoceno para designar o período atual, já que a humanidade, pelo impacto expressivo de suas atividades sobre os processos geológicos e ecológicos da Terra, teria se tornado “uma força geológica substancial [atuante] por muitos milhares, talvez milhões de anos” (Crutzen, Stoermer, 2000, p. 18). A ideia de uma nova época geológica deflagrada pela colossal intervenção antropogênica não é recente: seus antecedentes históricos remontam ao final do século XIX, e o conceito deve muito às noções de “biosfera” e “noosfera” desenvolvidas na primeira metade do século XX.<sup>115</sup> Contudo, apesar das afinidades, o Antropoceno caracteriza uma situação em grande medida inimaginável pelos precursores da ideia, já que as alterações a que ele diz respeito – causadas pela intensificação da industrialização em escala planetária, pelo desenvolvimento técnico científico galopante, pela corrida armamentista nuclear, pelo vertiginoso crescimento econômico e pela explosão populacional – tiveram lugar sobretudo no período após a Segunda Guerra

<sup>114</sup> “A planet under pressure”, no original em inglês, subtítulo do livro publicado pelo International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) mencionado nesta seção.

<sup>115</sup> Para uma breve apresentação dos antecedentes da noção de “Antropoceno”, cf. Steffen et. al., 2011, p. 843-845 e Crutzen; Stoermer, 2000, p. 17.

Mundial, que vem sendo chamado de a Grande Aceleração (*the Great Acceleration*).<sup>116</sup> Por sua magnitude, alcance e velocidade, tais mudanças são muito preocupantes; no livro intitulado *Global change and the earth system: a planet under pressure*, que sintetizava as pesquisas do International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) em 2004, seus autores eram taxativos:

O que torna este momento diferente daqueles do passado [...] é o caráter global do problema – a atividade humana em qualquer parte [*anywhere*] afeta todas as localidades [*everywhere*] por meio de mudanças sistêmicas. As mudanças no passado afetavam substancialmente a condição do ambiente em localidades específicas. As de agora afetam fluxos biogeoquímicos em escala global, ameaçando o funcionamento do sistema da Terra como um todo de formas ainda não completamente compreendidas, o que acarreta maiores chances de surpresas (Steffen et. al. 2004, p. 131).

A lista das alterações de ordem antropogênica que caracterizam a nova época geológica é enorme. Ela inclui o crescimento da população humana e de espécies animais criadas para o consumo humano; o impressionante avanço da urbanização e o consequente aumento exponencial da queima de combustíveis fósseis em escala planetária, a qual, por sua vez, emite gases de efeito estufa em proporções capazes de alterar a composição atmosférica, além de substâncias tóxicas, como o dióxido de enxofre (SO<sub>2</sub>); as mudanças na composição do solo e no ciclo de nitrogênio pela utilização em larga escala de fertilizantes; o previsível e já em curso esgotamento das fontes de água doce acessíveis; o enorme crescimento da taxa de extinção das espécies, sobretudo nas florestas tropicais; a emissão de clorofluorcarbonetos responsáveis pela depleção na camada de ozônio atmosférico;<sup>117</sup> as significativas perdas de extensão das zonas úmidas; a pesca

<sup>116</sup> No artigo em que propuseram oficialmente a nova época geológica, mesmo afirmando estarem cientes da dificuldade de estabelecer uma data precisa para o início do Antropoceno, Crutzen e Stoermer sugeriram como marco a segunda metade do século XIX, alegando que os testemunhos de gelo desta época foram o primeiro registro do aumento das concentrações atmosféricas dos gases de efeitos estufa, coincidindo com a criação da máquina a vapor. Contudo, o “candidato” mais cotado pelo Grupo de Trabalho designado pela Comissão Internacional de Estratigrafia (ICS, na sigla em inglês) para analisar o pedido de formalização da nova subdivisão da escala de tempo geológico é o período do pós-guerra, já que uma das evidências consideradas pelos membros do grupo é a presença de material radioativo, oriundo dos testes com armas atômicas iniciados na década de 1940, nas camadas geológicas (Zalasiewicz et. al., 2017). Apesar de uma proposta preliminar de formalização do Antropoceno ter sido apresentada em agosto de 2016, sua ratificação pelo ICS pode levar ainda alguns anos, mas isso não impede que o termo venha sendo empregado com relativa frequência em artigos científicos, produções acadêmicas, matérias jornalísticas e até mesmo em projetos de outras disciplinas, como arte e arquitetura. Para uma explicação mais detalhada da Grande Aceleração, cf. Steffen et. al., 2011.

<sup>117</sup> Não obstante a depleção na camada de ozônio ter retrocedido substancialmente desde a assinatura do Protocolo de Montreal, em vigor desde 1989, que retirou os clorofluorcarbonetos de circulação – a camada de ozônio chegou mesmo a dar sinais surpreendentes de recuperação

predatória; e as modificações nos ciclos geoquímicos, entre outros efeitos identificados (Crutzen; Stoermer, 2000, p. 17), muitos dos quais já mencionamos no primeiro capítulo desta tese.

A publicação do IGBP supramencionada apresenta dois quadros – posteriormente reproduzidos em diversas mídias, o que as tornou relativamente conhecidas – que ilustram bem a evolução dessas transformações nos últimos séculos. O primeiro deles mostra a variação dos padrões da atividade humana (ao menos ocidental) a partir da Revolução Industrial, com gráficos que incluem desde o contingente populacional e o produto interno bruto mundial até o consumo de papel e de fertilizantes, passando por indicadores menos convencionais (e até um tanto inusitados), como o número de restaurantes McDonald's no mundo e o aumento do turismo internacional. Em todos os gráficos, observa-se um crescimento vertiginoso a partir de meados do século XX. Já a segunda figura apresenta gráficos que evidenciam as mudanças no sistema da Terra resultantes desse aumento dramático, como as curvas acentuadas nas concentrações atmosféricas de CO<sub>2</sub>, NO<sub>2</sub> e CH<sub>4</sub> e na depleção de ozônio, a maior incidência de grandes enchentes, a exploração intensiva dos ecossistemas oceânicos e as elevadas taxas de perda de biodiversidade – todos representados por curvas que sofrem uma subida acentuada a partir da metade da década de 1950. É por essa razão que os autores sustentam que “os últimos 50 anos testemunharam sem sombra de dúvidas a mais rápida transformação da história da humanidade na relação dos humanos com o mundo natural” (Steffen et. al. 2004, p. 131).

De muitas maneiras, portanto, o Antropoceno faz ressoar o “tempo do fim” de que falava o filósofo Günther Anders em um livro homônimo, escrito à época da guerra fria (2007): a ameaça nuclear que afligia o autor se cristalizou, nos registros químico-estratigráficos atuais, sob a forma dos vestígios radioativos que podem servir de *golden spike*<sup>118</sup> para a nova época batizada a partir do *anthropos*. Com a diferença de que o assombro hodierno não é mais apenas por a “humanidade” ter se tornado capaz de uma aniquilação atômica voluntariamente

---

(Freeman, 2018) –, um estudo recente reportou a inesperada presença de CFC-11, uma substância das mais destrutivas, na atmosfera. A fonte mais provável das emissões misteriosas desse gás é o sudeste asiático, afirma a pesquisa. Se confirmadas, tais emissões caracterizam a quebra do Protocolo de Montreal e indicam que algum país está “jogando sujo” (a expressão empregada em inglês é *foul play*) (Gabbatiss, 2018).

<sup>118</sup> Isto é, a ocorrência com amplitude global que marca a mudança de período geológico.

provocada (embora esse perigo não tenha desaparecido do horizonte); deve-se sobretudo a ter desencadeado, de forma não intencional,<sup>119</sup> distúrbios gravíssimos que ela não é capaz de reverter ou estabilizar, malgrado os delírios de intervenção tecnológica advogados por certos representantes da indústria e do mercado.

A “época do Homem” é, assim, a época das extinções em altíssima velocidade e em escala planetária, a época do empobrecimento eco-ontológico generalizado do mundo, quando tais fenômenos não são mais apenas possíveis ou prováveis, mas praticamente inevitáveis. Por isso, em que pese as diferenças históricas, o paralelo entre o medo suscitado à época de Anders e o da nossa é justificado: estamos, tanto antes como agora, vivendo a ameaça do “fim do futuro”, presos num tempo que não vai passar, já que o futuro corre o risco de deixar de existir. Com um sentido próximo ao evocado por Anders, o historiador Dipesh Chakrabarty relata, em um já célebre artigo tratando da crise ecológica (2009), a angústia provocada pelo experimento mental de tentar imaginar um futuro “sem nós”: nem a própria ideia de história enquanto conexão entre passado, presente e futuro que se encontra a salvo da devastação generalizada que marca o Antropoceno. Nesse sentido, a escolha do nome da nova época geológica parece não designar apenas as poderosas forças antrópicas dominantes no passado recente e no presente, mas de certa forma prefigura também um futuro formatado para que apenas o *anthropos* (ou os poucos humanos que se sentem representados por esse conceito) tenha vez – mas apenas, bem entendido, enquanto o mundo pudesse durar sem os outros seres que participam continuamente de sua tessitura. Contudo, será que a iminência do fim dos tempos, da história, das variadas formas de existência é tudo o que pode ser dito a partir do Antropoceno?

---

<sup>119</sup> Há discordâncias quanto à afirmação da não-intencionalidade das ações humanas que nos conduziram ao Antropoceno, ao menos no que se refere aos representantes modernos da espécie. Trataremos delas a seguir, mas por ora, sustentamos tal afirmação para ressaltar que, por diversos fatores, a degradação ecológica planetária e a premente necessidade de reduzir o impacto humano sobre a Terra não estava decididamente nos planos daqueles que se empenham em fazer do mundo o império do *anthropos*...



### 2.1.2

#### O que há num simples nome?

Desde sua proposição como nova época geológica nos idos de 2000, e mesmo que sua ratificação esteja ainda sob a avaliação dos geólogos, a discussão sobre o Antropoceno – sobre suas origens, causas, implicações e consequências, até mesmo sobre a designação proposta para essa época, que remete à palavra grega *anthropos* – se propagou junto às mais diversas áreas do conhecimento (notadamente nas artes, na filosofia e nas ciências humanas e sociais), tornando-se um importante vetor de pensamento e experimentação sobre as relações entre humanos e extra-humanos. Do que se pode observar das discussões e produções teóricas a respeito do tema, é evidente que o termo Antropoceno dá margem a divergências. Uma delas, talvez a mais conspícua, é sobre quem são os responsáveis (ou, ao menos, os principais responsáveis) pelo drástico distúrbio das relações orgânicas e inorgânicas que suportam a existência no planeta: serão todos os humanos ou somente alguns deles? Seria a humanidade, enquanto entidade universal ou espécie biológica, a culpada ou seria o capitalismo – e, neste caso, não seria “Capitaloceno” um nome mais adequado, como propõe Jason Moore (2013)? Ou a responsabilidade deveria cair, de uma forma mais ampla, sobre qualquer sociedade tecno-industrial e desenvolvimentista, seja ela capitalista ou socialista, como argumentam Dipesh Chakrabarty (2009) e Clive Hamilton (2014)? Quem integra o “nós” implicado no Antropoceno, e de quem ou de que exatamente estamos tratando ao dizer *anthropos*?, perguntam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2017), salientando, como o fazem também outros autores aqui citados, a importância política de considerar, na designação desse acontecimento que chamamos Antropoceno, outros discursos, não ocidentais e não hegemônicos, que definem o “nós”, ou mesmo o “humano”, de maneira bem diferente da nossa.

Diante de tamanha polêmica, contudo, é importante notar, como lembra o ativista Ian Angus no artigo “Anthropocene: What’s in a name?”, que, do ponto de vista da geologia física e histórica, “Antropoceno” significa a época em que “estratos geológicos são dominados por remanescentes de origem humana recente”; dessa forma, “o nome é apropriado” e “não implica um julgamento sobre todos os humanos ou sobre a natureza humana” (Angus, 2015). De todo

modo, conforme avaliam os historiadores Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, submeter o Antropoceno a críticas não significa (ou não precisa significar) negar o problema que motivou sua proposição como nova época geológica, mas sim “tornar discutível sua narrativa oficial”, para que

outros discursos *de e para* a Terra, oriundos de outras culturas e outros grupos sociais, possam também ser ouvidos; para que outras explicações sobre “como chegamos a isso?” e outras proposições sobre “o que fazer?” possam também ter voz; para que esse belo conceito de “Antropoceno” não se torne a filosofia legítima de um novo geopoder tecnocrata e mercantil” (Bonneuil; Fressoz, 2013, p. 65, ligeiramente modificado).

Por essa razão, e seguindo o princípio (adotado desde o capítulo anterior) de não nos contentarmos com uma única narrativa sobre a desordem ecológica, trataremos nas próximas páginas de algumas outras maneiras possíveis de pensar a questão partindo de diferentes concepções do “nós” nela implicado, admitindo como possíveis outras partições de agência entre humanos e não humanos, outras histórias em que o *anthropos* não mais ocupe a posição central. Se o Antropoceno parece ser a materialização espaço-temporal do “autêntico estado de exceção ontológico” instaurado pelo excepcionalismo humano presumido pela metafísica ocidental (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 47), parece-nos fundamental fazer irromper em sua “narrativa oficial” histórias que deem conta da participação dos outros existentes na tessitura do mundo, de modo a povoar o imaginário e a política de novas agências e consequentes possibilidades inauditas de enfrentamento do problema. Não pretendemos, com isso, recusar o Antropoceno e a gravidade da situação que ele exprime; nosso interesse, antes, é dar espaço a modos diversos de ocupar o plano ontopolítico da Terra, quer dizer, trazer à cena outras perspectivas, outros agentes, outros “projetos de fabricação de mundo” (Tsing, 2015a, *passim*) que não encontram lugar na história que tem o *anthropos* como protagonista.<sup>120</sup> Contra o antropocentrismo que desencadeou o Antropoceno

<sup>120</sup> Da história antropocêntrica do Antropoceno, bem sabemos o que esperar. Isso tanto em função das maneiras de colocar o problema – por meio de enunciados que, via de regra, naturalizam uma suposta propensão predatória humana, podendo expressar culpa ou regozijo por tal comportamento – como em função das soluções mais comumente aventadas, que vão do derrotismo e do sentimento de impotência (“estamos condenados, não há o que fazer”) à confiança na engenhosidade humana, expressa por experimentos tecnológicos mirabolantes e economicamente lucrativos, para nos tirar dessa situação (“a tecnologia está aí para isso”). De um lado, assim, a desolação paralisante por um mundo condenado de uma vez por todas; do outro, a euforia com o vislumbre de um “bom Antropoceno”.

e arrisca fazer dele a única narrativa possível,<sup>121</sup> propomos o “geopluralismo” expresso pelas variadas possibilidades de existir (e resistir) na (e com a) Terra.

### 2.1.2.1 Histórias de mundos situados

Multiplicar as narrativas sobre a desordem ambiental é também o intuito da filósofa Donna Haraway, para quem viver no Antropoceno requer colocar em questão os pressupostos que alicerçam o pensamento ocidental.<sup>122</sup> A começar pela presunção de uma autonomia do “humano” em relação aos demais seres “naturais”, à qual ela opõe a ideia de um entrelaçamento de processos de “mundificações e desmundificações terrâneas” (*earthly worldling and unworlding*), por meio do qual os seres “devêm uns com os outros” (*becoming-with each other*) (Haraway, 2016, passim). Nesse sentido, o Antropoceno, enquanto mitologia baseada no *anthropos* e contada a partir de um suposto ponto de vista universal sobre a desordem dos processos ecológicos por ele próprio desencadeada, lhe parece insuficiente para pensar a complexidade das relações em que “povos situados e seus aparatos, incluindo suas criaturas agrícolas [*agricultural*] e outras criaturas” se implicam uns aos outros; para a autora, a atual situação de devastação “não é apenas um ato da espécie humana” (Haraway apud Haraway et al., 2016, p. 539).

Mais que resultantes de uma entidade unificada (“o Homem”) agindo solitariamente sobre a Terra, os desastres que o Antropoceno vem nomear consistem nos inúmeros pontos de inflexão por meio dos quais as alterações de

<sup>121</sup> A confiança da chamada civilização moderna nas supostas unidade e exclusividade da agência humana, da qual determinados povos se investiram para explorar inclementemente os seres outros-que-humanos tomados como recursos para manutenção de seu modo de vida, parece sobreviver nas narrativas sobre a catástrofe ecológica que seguem mantendo o homem como ator principal da questão. Por isso, acreditamos que não é possível compreender ou resistir à catástrofe ecológica de nosso tempo sem destituir a centralidade ocupada pelo *anthropos* nas histórias que contamos sobre o problema.

<sup>122</sup> É de se notar, aqui, como bem lembra Donna Haraway (2014), que a etimologia da palavra grega *anthropos* – que significa “aquele que tem a face de um homem” – não inclui crianças, mulheres ou escravos.

grau provocadas pelas intervenções antrópicas se tornaram mudanças de natureza. A autora nomeia esses pontos de inflexão: mudanças climáticas, toxicidade química, mineração, poluição nuclear, esgotamento hídrico, simplificação de ecossistemas, vastos genocídios humanos e não humanos, todos eles retroalimentando uns aos outros e ensejando colapsos sistêmicos um após o outro (idem, 2016, p. 100). O Antropoceno, mais que uma nova época, diz Haraway, seria melhor designado como uma fronteira que instaura severas descontinuidades ocasionadas pelos efeitos dos atos de determinadas pessoas combinados aos efeitos das ações de “outros conjuntos de espécies e outras forças bióticas e abióticas” (ibidem, p. 99). Tais descontinuidades separam um mundo no qual a escala, velocidade, sincronia e complexidade das transformações de suas dinâmicas davam espaço à regeneração e ao florescimento da diversidade ontológica de um outro mundo, em que é cada vez mais difícil para os seres se reconstituírem após grandes eventos de desarticulação.

Ainda assim, Haraway reconhece que o Antropoceno, assim como o Capitaloceno e os outros muitos nomes e histórias propostos a partir do primeiro,<sup>123</sup> tem sua importância na tarefa de descrever a situação e os agentes nela envolvidos. Contudo, prefere pensar a questão pelo prisma das inúmeras temporalidades e processos de vida e morte que se imbricam na composição do mundo, perspectiva que melhor nos equiparia para cultivar novas imaginações e alianças para lidar com “as urgências dos múltiplos fins de mundo e das coisas que persistirão apesar dos fins” (idem, 2014). Ela chama de “Chthuluceno”<sup>124</sup> a

<sup>123</sup> Além do Capitaloceno, que atribui ao capitalismo a responsabilidade pela mudança de época geológica (cf. sobretudo Moore, 2013), alguns dos conceitos propostos para substituir ou complementar o Antropoceno são o de Angloceno, que atribui a responsabilidade do problema sobretudo à Inglaterra e Estados Unidos, maiores emissores de gases de efeito estufa nos séculos XIX e XX, respectivamente (Bonneuil; Fressoz, 2013); o de Homogenoceno, que foca na enorme perda da biodiversidade e a homogeneização da biogeografia e dos ecossistemas ao redor do globo, devido à ação das espécies invasoras introduzidas seja propositalmente, para a agropecuária, seja inadvertidamente (Samways, 1999); e o de Monoculturoceno (*Plantationocene*), que responsabiliza as monoculturas e os pastos pela progressiva homogeneização dos ecossistemas e o transporte de genomas não apenas de plantas e animais, mas também de micróbios e escravos, todos eles empregados como “unidades geradoras” desse modelo de produção (Haraway et al., 2016, p. 557). Analisaremos em instantes outros nomes, como *anthropo-not-seen*, Chthuluceno e Gaia. Há, decerto, outras propostas, muitas delas elencadas neste post: <<https://arcade.stanford.edu/blogs/neologismcene>>. De todo modo, não é nosso objetivo apresentar uma lista exaustiva.

<sup>124</sup> Haraway esclarece que, ao contrário do que às vezes se pensa, o nome Chthuluceno, que pretende designar os “diversos poderes e forças tentaculares espalhados pela terra”, não foi inspirado no conhecido personagem de H.P. Lovecraft, o “monstro misógino e pesadelo racial Cthulhu” (atentar à diferença na grafia), mas na espécie de aranha *Pimoida cthulhu* (Haraway, 2016, p. 101). Descoberta em 1994 no deserto californiano, ela foi assim nomeada por seu taxonomista a partir da descrição do personagem lovecraftiano como “aparentado aos poderes do caos” – e essa é

pluralidade temporal e narrativa que articula as várias relações por meio das quais o mundo se torna mundo; citando o antropólogo Tim Ingold, Haraway concebe seus habitantes, “criaturas de todos os tipos, humanas e não humanas”, como andarilhos (*wayfarers*), sendo as gerações que se sucedem “uma série de trilhas entrelaçadas” (Ingold apud Haraway, 2016, p. 32). Dito de outro modo, o Chthuluceno consiste nos emaranhados de histórias que conectam seres, espaços e tempos nos processos que fazem da Terra o que ela é.

São as histórias que dão notícias dessas outras temporalidades, desses entrelaçamentos entre criaturas humanas e não humanas que subjazem às grandes histórias do Capital ou da Humanidade, que Haraway nos convoca a contar. Em lugar de narrativas épicas que poderiam nutrir sonhos de grandes guerras de salvação, dos anseios de tomar as rédeas da História e dirigir a regeneração do mundo (como fazem os que acreditam numa saída do problema pelo capitalismo e pelas soluções tecnológicas da geoengenharia,<sup>125</sup> de um lado, ou numa revolução socioeconômica que instauraria outro modo de vida e produção, do outro), a autora vê nas histórias que podem ser contadas sobre colaboração e comprometimento multiespecíficos meios de nos tornarmos capazes de “cultivar uns com os outros, de todas as formas possíveis, épocas vindouras que possam restituir refúgios” (ibidem, 100) – isto é, que possam refazer a diversidade biológica e cultural do mundo, mesmo que em escalas menores, em condições precárias, em espaços circunscritos e junto a criaturas situadas.<sup>126</sup>

Todas as histórias são grandes demais e pequenas demais. [...] Precisamos de histórias (e teorias) que sejam grandes o suficiente para reunir as complexidades, ao mesmo tempo em que se mantenham abertas e ávidas por conexões inesperadas, novas ou antigas (ibidem, p. 101).

---

a única característica que Haraway preserva do “horrível deus patriarcal” (idem, 2014) criado pelo escritor inglês.

<sup>125</sup> Também conhecida como “engenharia climática” ou “intervenção climática”, a geoengenharia é o nome dado às variadas tecnologias de intervenção em larga escala com vistas a reduzir os efeitos danosos do aumento da temperatura global do planeta. Entre os projetos mais conhecidos, estão o “gerenciamento de radiação solar” (ou SRM, do inglês *solar radiation management*), que consiste em bombear aerossóis de enxofre nas camadas mais elevadas da atmosfera para refletir os raios solares para fora da Terra, impedindo que alcance a superfície do planeta; a proposta de fertilizar os oceanos com ferro para estimular o crescimento de plâncton e algas para que estes consumam o dióxido de carbono ali presente; e a ideia de plantar árvores em vastas faixas de áreas desertificadas também para absorção desse gás na atmosfera, entre outras (Hogenboom, 2013). É de se destacar, nesse sentido, o alto risco que a maior parte dessas intervenções acarretam (o reflorestamento parece ser uma das poucas exceções), tanto por não se poder precisar seus reais benefícios e os possíveis efeitos colaterais quanto por concederem tamanho poder de manipulação ambiental a algumas poucas corporações (Costa, A. A., 2018).

<sup>126</sup> Trataremos do conceito de “refúgio” no capítulo 3.

### 2.1.2.2

#### Reconectando distinções abissais<sup>127</sup>

Se, como diz Haraway, “importam que histórias fazem mundos, e que mundos fazem histórias” (2016, p. 12), é importante investigar sobre quais pressupostos se erige o Antropoceno e o mundo no qual ele se fez possível; isto é, examinar sob quais circunstâncias “a existência humana pôde se tornar a forma determinante<sup>128</sup> da existência planetária”, com diz a antropóloga Elizabeth Povinelli (2016, p. 9). Contudo, embora a escolha dos protagonistas do drama do Antropoceno implique um “conjunto determinado de problemas e antagonismos conceituais, políticos e éticos” (idem, 2017), nenhum deles, sustenta Povinelli, se mostra imune à influência daquilo que ela chama de “geontopoder”. Espécie de conglomerado conceitual, o termo visa a demonstrar o quanto as categorias que fundam a noção de geologia – a saber, a diferença entre não vida e vida, segundo a qual se distinguem os seres que são mera matéria inerte daqueles que realizam o metabolismo do elemento carbono –<sup>129</sup> são também dicotomias fundamentais para a organização da ontologia ocidental. Mais que isso, tal oposição é vastamente mobilizada para o funcionamento do “liberalismo tardio colonizador”, isto é, o processo de expansão do modo de vida, produção e reprodução da civilização industrial, às custas sobretudo das formas de existência alocadas no polo da não vida. A elas – montanhas, rochas, rios, mares, entre outros –, a civilização industrial costumeiramente reserva o destino da exploração até o limite do exaurimento. Pois bem, se não mais por meio da distinção entre vida e não vida que fundamentava a “governança das diferenças e dos mercados”, quais são os contornos que o geontopoder adquire para operar no Antropoceno?

Já mencionamos de passagem o conceito de “geontologia” proposto por Povinelli, mas aqui vale desenvolvê-lo um pouco mais. Segundo a autora, as distinções entre vida e morte e entre vida e não vida são primordiais para compreender a constituição ontológica moderna. Se é verdade que a questão sobre

<sup>127</sup> Alguns trechos desta seção foram adaptados do artigo “Virada geo(nto)lógica: reflexões sobre vida e não vida no Antropoceno” (Costa, A. C., 2016).

<sup>128</sup> No original em inglês: “That is, the Anthropocene marks the moment when human existence became the determinate form of planetary existence”. Optamos por traduzir “determinate” por “determinante”, que julgamos mais adequado ao contexto que “determinada”, “fixa”.

<sup>129</sup> A autora chama de “imaginário do carbono” o conjunto de processos metabólicos – nascimento, crescimento/ reprodução e morte – que a epistemologia ocidental atribui à vida biológica e que serve como marcador da diferença entre vida e não vida.

o “ser” é uma das mais determinantes no pensamento moderno, também é possível afirmar que essas especulações, historicamente, tomaram como modelo as características de entes bem específicos; a saber, aqueles associados à vida biológica, capazes de entreter processos de metabolização do carbono para prosperar, cuja existência é marcada por “eventos” tais como nascimento, crescimento, reprodução e morte. E como a configuração-padrão da ideia de “ser” coincide com a noção de vida, instaura-se uma separação abissal entre o orgânico e o inorgânico, desconsiderando-se como mera matéria inerte desprovida de agência e intencionalidade os modos de existência que não passam por aquelas séries metabólicas. Por essa razão, Povinelli postula que aquilo que a tradição do pensamento no Ocidente convencionou chamar de “ontologia” não passa de uma “biontologia”, uma forma de dispor os seres em categorias duais com vistas a conceder “privilegio ontológico” apenas a um dos lados.<sup>130</sup> Em suas palavras,

desde sua inauguração como um campo de reflexão filosófica, a ontologia tem sido definida por meio de problemas de ser e não ser, finitude e infinitude, o zero e o (múltiplo) um, muitos dos quais criam e pressupõem um tipo específico de entidade-estado, a saber, a *vida*. Nas ciências naturais, sociais e filosóficas, a “vida” age como uma divisão fundacional entre entidades que têm a capacidade de nascer, crescer, se reproduzir e morrer, e aquelas que não têm: biologia e geologia, bioquímica e geoquímica, vida e não vida. A ontologia é, então, estritamente falando, uma “biontologia”. Seu poder é a habilidade de transformar um plano de existência regional – basicamente, os entendimentos ocidentais sobre quais entidades têm essas capacidades – em um arranjo global” (idem, 2014b).

Povinelli cita o filósofo Ludwig Wittgenstein para afirmar que a divisão entre vida e não vida funciona menos como um conjunto de proposições sobre o estado do mundo do que como um eixo em torno do qual gira todo o aparato de conhecimento propositivo e prático a respeito do mundo. Isto porque, mesmo não sendo as ciências biológicas capazes de compreender como se deu o processo que permitiu à matéria geológica adquirir as funções que lhe permitiram metabolizar elementos químicos à sua volta e, com isso, se transmutar em vida (segundo a teoria sobre a origem da vida mais aceita atualmente), essas ciências afirmam os pressupostos da diferença entre vida e não vida como auto-evidentes, fazendo do “imaginário do carbono”

uma espécie de proposição não proposicional; um tipo de declaração que não pode ser seriamente colocada em questão, ou que, quando questionada, a dúvida indica que o interlocutor está sendo ou provocativo ou lunático. Por exemplo, se eu

<sup>130</sup> Veremos mais sobre a bipartição ontológica que caracteriza a modernidade no subcapítulo 2.2.1.

disse que as rochas escutam. E contudo, para meus colegas indígenas, como era para seus pais e avós, determinadas rochas realmente escutam, e cheiram, e interpretam os fatos correntes [*the ongoing*], alternando a relação entre aquilo que nós consideraríamos a existência humana investida biologicamente e o seu próprio modo de ser no mundo. Mais precisamente, *um mundo geológico animado é a condição de outras formas de vida e a medida de seus valores éticos e sociais* (Povinelli, 2013b, grifo meu).

A forma particular de disposição proposta e imposta pelos modernos, assim, permite governar não apenas os seres por ela considerados vivos, mas também os classificados como mera matéria; todo o conjunto dos seres da Terra, alocados como sejam nos distintos polos, se encontram mobilizados nessa ontologia, o que permite afirmar que, no fundo, trata-se e sempre se tratou de uma geontologia.<sup>131</sup> Povinelli explica que cada coletivo possui seu modo próprio de admitir (ou recusar) e organizar os seres no plano da existência; são esses arranjos ontológicos distintos que ela chama de geontologias. Ambos, seres e plano, se encontram em imanência recíproca: o plano forma os arranjos de existentes e é por eles constituído, nenhum dos elementos preexistindo ao outro ou existindo fora da relação com o outro.<sup>132</sup> Porém, todo arranjo traz consigo seus próprios possíveis processos de desarranjos e rearranjos – o que a autora chama de *otherwise*, e que optamos por traduzir como *diferinte*.<sup>133</sup> Ele é a condição mesma de possibilidade de alteração dos arranjos de existência, imanente a eles. Por essa razão, o plano de existência nunca é apenas um: sempre há muitas geontologias em relação umas com as outras e mesmo, potencialmente, dentro de uma própria geontologia.<sup>134</sup>

No entanto, embora os Estados e o capital liberais tenham operado, durante

<sup>131</sup> Consequentemente, o biopoder de que falava Michel Foucault (1988), autor que é das referências mais importantes de Povinelli, sempre foi uma manifestação particular do geontopoder.

<sup>132</sup> Isso não quer dizer que a geontologia seja um plano fechado para a entrada e saída de novos existentes, mas sim que a inclusão e exclusão dos seres se dá a partir das maneiras próprias a cada geontologia de admitir ou rejeitar participantes. Assim, a penetração em uma geontologia de elementos oriundos de outro(s) plano(s) de existência se dá pela absorção desses elementos “exógenos” à organização própria a essa geontologia, o que imediatamente estabelece um outro modo de existência para esses elementos recém-incorporados e altera também o plano de existência que os absorveu. A relação entre geontologias distintas se faz, então, por meio da comparação entre as equivocções que evidenciam a pluralidade dos modos de existir segundo as variadas cosmologias.

<sup>133</sup> Sugestão de tradução proposta por Eduardo Viveiros de Castro, Déborah Danowski e Juliana Fausto a propósito da entrevista realizada por Fausto com Elizabeth Povinelli (2014c), por ocasião do *Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia – Do Antropoceno à Idade da Terra*, realizado no Rio de Janeiro em setembro de 2014.

<sup>134</sup> Vê-se aqui as similaridades entre a noção de geontologia e o argumento das ontologias como variações da própria Terra expressa no artigo de Maniglier (2014), analisado no capítulo anterior. Além disso, o *diferinte*, enquanto condição de possibilidade de alteração geontológica, guarda semelhanças com a noção deleuziana de acontecimento, que analisaremos na seção 2.3.1.



os últimos séculos, orientando-se pela biontologia, as transmutações entre biologia e geologia que marcam o Antropoceno produziram um abalo na até então auto-evidente distinção entre vida e não vida. À semelhança dos dispositivos de saber e poder propostos por Foucault para pensar o biopoder,<sup>135</sup> Povinelli identifica três figuras conceituais que refletem a mutação no imaginário social provocada pela crise ecológica:<sup>136</sup> o *deserto*, entendido como aquilo que foi esvaziado de vida e que, com uma intervenção tecnológica apropriada, pode voltar a ter vida (trata-se da figura que abarca o medo a respeito dos fenômenos de desertificação e extinção em massa, que comumente permeiam a imaginação de mundos pós-apocalípticos); o *animista*, figura na qual se depositam os desejos e a esperança de que a vida nunca dará lugar à não vida, pois tudo é vida (essa figura se faz presente nos vitalismos e multinaturalismos que vêm aparecendo nos últimos tempos, além de algumas representações indígenas); e o *vírus*, cuja existência passa incólume à divisão vida/não vida (idem, 2016). Assim, ainda que se trate de imaginários erigidos em torno dessa distinção, as fronteiras entre os polos se mostram atualmente muito mais fluidas, pois é o modelo de governança baseado nos pares de opostos (vida e morte, vida e não vida) que está vacilando em meio às complexas imbricações entre biologia e geologia que o Antropoceno tornou evidentes.

Em outras palavras, está cada vez mais claro que o *anthropos* permanece um elemento no conjunto da vida apenas sob a condição de que a Vida possa manter sua distinção em relação à Morte/Extinção e à Não vida. É também muito claro que as estratégias do liberalismo tardio [...] também só funcionam sob a condição de que essas distinções sejam mantidas. E é exatamente porque podemos ouvir esse “sob a condição de” que sabemos que esses parênteses estão agora visíveis, discutíveis, em estado de tensão e ansiedade. Decerto afirmações como “evidentemente, *x* humanos são mais importantes que *y* rochas” continuam a ser feitas, persuadindo e interrompendo o discurso político. Mas o que me interessa [...] é a breve hesitação, a pausa, o influxo de ar que agora pode interromper a aceitação imediata [daquela dicotomia]” (Povinelli, 2016, p. 8-9).

### A insuficiência da distinção entre vida e não vida como marcadores

<sup>135</sup> A saber, a mulher histérica, a criança que se masturba, o casal malthusiano e o adulto perverso (cf. Foucault, 1988).

<sup>136</sup> É importante destacar, contudo, que a geontologia não é uma prerrogativa do Antropoceno: muito antes de se instalar a atual situação de desordem ambiental, a ontologia de inúmeros povos não ocidentais já não contemplava a separação entre o orgânico e o inorgânico cara aos modernos. O que a autora parece dizer, de fato, é que a biontologia, enquanto geontologia moderna, está assumindo novos contornos na contemporaneidade; e embora o par vida e não vida ainda siga organizando as categorias nas quais os seres são enquadrados, como mostram as três figuras emergentes do geontopoder, vemos a distinção entre os dois polos perder progressivamente sua nitidez – momento de hesitação propício à proliferação dos diferentes.

ontológicos também é abordada por outra antropóloga, Marisol de la Cadena, pesquisadora de cosmologias indígenas da região andina da América do Sul. Para estes povos, as entidades que constituem o domínio que ocidentalmente chamamos de “natural” – sejam elas animais, montanhas, plantas, rios, a chuva ou o vento, por exemplo – não podem ser compreendidas simplesmente segundo a categoria de “não humanos”, na medida em que se trata de seres sencientes capazes de agir e participar da conformação e manutenção do espaço dinâmico que eles integram.<sup>137</sup> Os andinos os denominam “seres-da-terra” (*guacas* ou, como a autora chamou em inglês, *earth-beings*), descritos como “objetos controversos” dos quais não se pode determinar precisamente se pertencem à categoria da Natureza ou da Humanidade. De la Cadena ilustra tal afirmação relatando uma conversa sua com Nazario Turpo, de origem Quechua, na qual ela lhe indagava as razões de sua oposição à instalação de uma mina no coração da cordilheira da qual faz parte Ausangate, montanha considerada pelos indígenas um “poderoso ser-da-terra, a fonte da vida e da morte, da riqueza e da miséria” (De la Cadena, 2010, p. 338): “Ausangate não permitirá a [instalação da] mina em Sinacara, uma montanha da cadeia que ele preside. Ausangate ficaria irado, poderia até matar pessoas. Para prevenir essas mortes, a mina não deve acontecer” (ibidem, p. 339).

Os seres-da-terra – chamados, ainda, de *tirakuna*, composição da palavra espanhola *tierra* com seu plural em Quéchua, *kuna* – são, portanto, entidades que existem sob uma outra concepção de vida, a qual não se submete aos imperativos biológicos do imaginário do carbono de que fala Povinelli. Eles não podem existir sem sua contraparte ontológica: os *runakuna*, palavra que pode ser traduzida como “gente” – desde que não se entenda “gente” exclusivamente como “humano”. Porém, essa separação entre um polo e outro não preexiste à composição do mundo do qual emergem, chamado *ayllu*.<sup>138</sup> eles existem juntos,

<sup>137</sup> De la Cadena cita o conceito de “práticas-da-terra” (*earth-practices*) cunhado por Penelope Harvey, para explicar como se dá a conformação simultânea entre o espaço e os seres que o habitam: “práticas da terra são relações para as quais a distinção ontológica entre humanos e natureza não funciona. As ‘práticas-da-terra’ trazem o respeito e o afeto necessários para manter a condição relacional entre seres humanos e outros-que-humanos que constitui a vida em muitas partes dos Andes” (2010, p. 341).

<sup>138</sup> Segundo a explicação de Justo Oxa citada pela autora, “[a] comunidade, o *ayllu*, não é apenas um território onde um grupo de pessoas vive; é mais que isso. É um espaço dinâmico onde vive toda a comunidade de seres que existem no mundo; isso inclui humanos, plantas, animais, as montanhas, os rios, a chuva etc. Todos estão em relação como em uma família. É importante lembrar que esse lugar não é de onde nós somos, mas quem nós somos. Por exemplo, eu não sou

um não podendo prescindir do outro sob pena de se tornarem, cada um deles, uma outra coisa.

[O]s *tirakuna* são seres – mas não são entidades vivas no sentido biológico da palavra. [...] Quando se opõem às empresas mineradoras, os seres-da-terra não são apenas geologia abrigando riqueza mineral. Tampouco são espíritos. Na Cusco contemporânea, *tirakuna* são seres que, juntamente com *runakuna*, formam o *ayllu*, a relação na qual se encontram inerentemente conectados e por meio da qual conformam o espaço que eles também são. No *ayllu*, os seres-da-terra *existem com* os *runa*; remover o primeiro (seja por extirpação de idolatrias, seja por mineração a céu aberto) modificaria tanto o último que nem um batismo cristão, nem os salários do desenvolvimento poderiam fornecer qualquer compensação. Diferentemente da biologia e da geologia, *runakuna* e *tirakuna* não podem ser desseparados um do outro – a não ser que ambos se tornem uma outra coisa (talvez *apenas* humanos e pedras). Montanhas (ou pedras) preexistem à relação com humanos; o contrário também acontece. Diversamente, nem *tirakuna* nem *runakuna* preexistem uns aos outros, eles são simultaneamente no/como *ayllu* (ibidem, p. 255).

Nesse sentido, nem os *tirakuna* são apenas não humanos, nem os *runakuna* são somente humanos: *geos* e *bios* não são suficientes para determinar seu estatuto ontológico. Para que venham à existência no *ayllu*, “eles ativam uns aos outros como pessoas – não há uma não pessoa nesse surgimento” (ibidem, p. 257). Dito de outro modo, a cosmopolítica indígena dos Andes de que fala De la Cadena torna inoperante a dicotomia entre humanos e não humanos, visto que esta não dá conta da complexidade da operação por meio da qual, engajando em “permutas perspectivas” (De la Cadena, loc. cit.), os seres que compõem o *ayllu* nele emergem como pessoas, sem que sobre para algum deles a contraparte binária de não pessoa. Para ressaltar o “excesso ontológico” das criaturas do *ayllu* em relação à bicameral partição moderna, a antropóloga borra as fronteiras supostamente bem demarcadas entre aquele par de opostos: mais que não humanos, ela defende que os *tirakuna* são outros-que-humanos (*other-than-humans*)<sup>139</sup>, enquanto os *runakuna* são aqueles que são “humanos, mas não apenas”, expressão mencionada no título de um artigo seu (2014).

Num jogo de palavras com a nova época geológica proposta, De la Cadena chama de *anthropos-not-seen*<sup>140</sup> o processo por meio do qual os “mundos heterogêneos que não se organizavam segundo a divisão entre humanos e não humanos” foram coagidos a viver sob essa distinção – mas, ao mesmo tempo,

de Huantura [cidade da província de Cusco, no Peru], eu sou Huantura” (OXA apud DE LA CADENA, 2010, p. 354).

<sup>139</sup> Cf. também nota 11.

<sup>140</sup> Mantenho o termo em inglês, pois, traduzido ao português, perderíamos o jogo de palavras original.

souberam excedê-la. A expressão designa a ilusão de que poderia haver o humano destacado dos processos terrâneos de onde ele emerge – esse *anthropos* nunca existiu, apesar de tantos extermínios terem sido empreendidos (e o sejam até hoje) em nome desse engodo. Nesse sentido, o Humano-nunca-visto-mas-intensamente-aclamado nas narrativas modernistas, essas épicas ou trágicas histórias “com apenas um ator real, um único fazedor de mundo, o herói” (Haraway, 2016, p. 39), foi uma das condições de possibilidade do Antropoceno (De la Cadena parece concordar com aqueles que situam o início do *anthropos-not-seen* na época da invasão das Américas). Ao mesmo tempo, a pobreza ontológica expressa no conceito de *anthropos*, a incompatibilidade entre sua presumida autonomia e sua dependência material em relação aos seres-da-terra apontam para a possibilidade de que a aniquilação historicamente propagada em seu nome não determine de uma vez por todas o destino de nossa época. Se, como sustenta De la Cadena, o *anthropos-not-seen* consistiu no “processo de destruição [daqueles] mundos e [n]a impossibilidade de tal destruição (ibidem, p. 253)”, há razões para confiar que há sempre algo que escapa, que excede o que se pensou estar estabelecido de uma vez por todas. Talvez esses outros mundos tenham, então, muito a nos ensinar diante da ameaça de devastação eco-ontológica generalizada prefigurada pelo Antropoceno.

É verdade que tal aposta não encontra garantias: a magnitude das intervenções engendradas pelo “casamento neoliberal entre capital e Estado” na contemporaneidade demonstra a mobilização de potências destrutivas inimagináveis à época da invasão da América.<sup>141</sup> Contudo, a conexão intempestiva entre o passado dos ameríndios e o presente de todos os povos da Terra, entre a dizimação geontológica dos *tirakuna* e *runakuna* de outrora e de agora, entre os despojamentos materiais e subjetivos empreendidos pela máquina mortífera modernista ontem e hoje se mostra crucial para que possamos estabelecer uma solidariedade histórica entre as lutas. Tal solidariedade, no entanto, não implicaria (ao menos não necessariamente) reproduzir alguma estratégia de resistência específica adotada por algum povo outro-que-moderno; ela visa, ao contrário, nos

<sup>141</sup> Nas palavras de De la Cadena: “Quinhentos anos depois, os seres-da-terra apresentam a mesma queixa a novos exterminadores: empresas de mineração, agentes do chamado antropoceno (*sic*), que as traduzem como montanhas, como fontes de minérios e, conseqüentemente, riqueza. Diferentemente de seus homólogos coloniais, eles têm o poder de remover montanhas, redirecionar rios ou substituir lagos por eficientes reservatórios de água” (2014, p. 254).

tornar capazes de inventar saídas outras que as oferecidas por nossa ontopolítica antropocêntrica. Por meio dela, podemos articular numa linha contínua processos de fazimento e desfazimento de mundo aparentemente desconectados entre si, para falar como Haraway, de modo a traçar “socialidades e materialidades cruciais” (2016, p. 8) entre seres, temporalidades e cosmologias diversos, as quais se mostram fundamentais para renovar as possibilidades de existir numa Terra e numa época profundamente marcadas pelos desvarios antropocêntricos de nossa sociedade.

### 2.1.2.3 Da História às geo-histórias

Com base no que expusemos até agora a partir tanto dos relatos científicos quanto das elaborações filosóficas e etnográficas sobre a questão, acreditamos ser possível afirmar que nossa passagem ao Antropoceno demonstra, de forma incontornável, que não podemos mais pensar a chamada “Natureza” apenas como um pano de fundo para o desenrolar das ações humanas. A época atual testemunha, no que concerne à metafísica hegemônica desde a modernidade, uma inversão de agências: é ao mesmo tempo que os humanos se tornam uma força geológica que os seres-da-terra, até então tratados como mera matéria inerte, adquirem agências inesperadas. Por esse motivo, Bruno Latour (sobretudo em 2011b, 2012a, 2013a, 2015a) e Isabelle Stengers (2009, 2017) invocam a teoria científica elaborada por James Lovelock e Lynn Margulis na década de 1980<sup>142</sup> para pensar a Terra como *Gaia*, isto é, como um tipo de ser que só se tornou e permanece possível por meio do agenciamento de relações entre os mundos orgânico e inorgânico. Gaia seria, assim, uma entidade diante da qual precisamos aprender a responder e em cujas relações devemos saber prestar atenção, de maneira a evitar que a barbárie que se delineia como nosso futuro próximo se

<sup>142</sup> Apesar de ter sido apresentada como hipótese no início dos anos 1970, foi só na década de 1980 que ela se tornou o que hoje é a teoria de Gaia (Lovelock, 2010, p. 243). Lovelock primeiramente formulou a hipótese sozinho, mas Margulis logo se juntou a ele aportando sua experiência como microbiologista, colaboração que se mostrou essencial para a consolidação da hipótese em teoria.

materialize em escala planetária (Stengers, 2009, p. 51-52).<sup>143</sup>

Por Gaia, Lovelock nomeou, desde as primeiras formulações de sua hipótese, a complexa rede que engloba os organismos, os oceanos, a atmosfera e as rochas da superfície terrestre numa espécie de sistema que regula<sup>144</sup> as condições físicas e químicas que vêm se mostrando, há alguns milhares de anos, altamente propícias para o desenvolvimento das formas de vida existentes (Lovelock, 2010, p. 244). Essa visão se opunha à concepção até então tradicional de que a Terra seria um espaço inerte onde a vida se desenrolava: em vez disso, Gaia age como uma entidade dinâmica capaz de responder fisiologicamente aos estímulos, e a regulação de seus parâmetros depende das relações estabelecidas entre os agentes orgânicos e inorgânicos que a constituem (ibidem, p. 23). Pela diversidade de variáveis que influenciam seus processos de autorregulação, é verdadeiramente impossível antecipar com precisão seu comportamento diante de mudanças em sua composição, tampouco prever os possíveis pontos de ruptura que eventuais alterações em seu estado de equilíbrio dinâmico poderiam ocasionar. Por essa razão, apesar de ser capaz de se ajustar a variações pontuais, em caso de transformações muito severas o cenário ecológico pode mudar completamente, fazendo com que Gaia se reestabilize em outras condições, muito provavelmente menos favoráveis à biodiversidade atual – nela incluída a vida humana (ibidem, p. 175).

Stengers afirma, a esse respeito, que só fomos capazes de ignorar a dinâmica auto-reguladora horizontal constituinte de Gaia porque entendíamos como garantida a estabilidade ambiental de que vimos dispor ao longo dos últimos milênios (Stengers, 2017, p. 122). De forma análoga, Latour (sobretudo 2011b; 2013a; 2015a) sustenta que a confiança irrestrita no arranjo ontológico que organizava os seres segundo os polos da Cultura ou Natureza permitiu ao Ocidente agir como se os seres alocados no primeiro só fossem capazes de interferir de forma muito localizada no segundo. Em linguagem científica, pode-se afirmar que os modernos e seus herdeiros até se imaginavam capazes de alterar processos biofísicos em escala moderada, interferência que comumente lhes suscitava ora orgulho, ora culpa; porém, não se imaginavam capazes de penetrar

<sup>143</sup> Apesar de as interpretações de Latour e Stengers sobre o conceito de Gaia em muito serem complementares, há de se notar algumas diferenças, como apontaremos a seguir.

<sup>144</sup> Mas veremos adiante que não se trata exatamente de uma regulação, na medida em que não há uma instância coordenadora das interações que constituem Gaia.

nos ciclos biogeoquímicos, impactando as dinâmicas mais cruciais ao funcionamento climático planetário. Assim, no Antropoceno, Gaia não pode mais ser tomada pela boa e velha Natureza, e a catástrofe ecológica é uma das consequências e evidências deste engano.

A grande contribuição do conceito de Gaia para compreender o estado de coisas no Antropoceno é que ele torna “ativo e móvel” tudo aquilo que antes era considerado ambiente ou pano de fundo para o desenrolar dos ciclos da natureza. Em termos de agência, a distinção entre um ente e seu ambiente se dissolve, na medida em que o primeiro age sobre “seus vizinhos” e sofre a ação destes, num movimento que constitui “ondas de ação” sem uma ordem, direção ou limite previsíveis. Por essa razão, em Gaia, não há sentido em se pensar o mundo não humano como desprovido de *agência*, como era o caso da Natureza inventada pelos modernos, nem restringir a História apenas aos entes humanos – já que o clima pode ser entendido como o resultado histórico das interações entre os elementos existentes no planeta. Neste sentido, mais que ter uma História, Gaia é a própria “geo-história” (Costa, Alyne, 2017, p. 92).

Mas se não são desprovidos de agência, tampouco os seres de Gaia têm sua agência condicionada por uma ordem pré-estabelecida. Um dos aspectos mais importantes dessa teoria, segundo Latour, é sua contribuição para que a concepção de “organismo” prevalente nas ciências naturais (mas também na sociologia) seja problematizada. Isso porque, apesar de seu funcionamento ser comparado ao de um sistema autorregulado (isto é, com suas “partes” agindo em prol dessa regulação homeostática), Gaia não pressupõe nenhuma intencionalidade unificada, nenhum plano predeterminado que pudesse orientar e coordenar a ação dessas partes. Não seria, assim, como se “a Vida” – entidade abstrata a quem se atribuiria, na biologia, o papel de um agenciador supremo, um “superorganismo” – sincronizasse a agência de todos os elementos do sistema, expressando “seu” interesse pelo “grande bem de todos” (Latour, 2015a, p. 128-129); mas tampouco se trata, como a essa altura já deve estar claro, de considerar os seres de Gaia como meros elementos passivamente submetidos às leis da natureza. As conexões que, ao longo da “geo-história”, foram se constituindo como condições para a existência das criaturas que povoam a Terra se explicam por contingência, resultando das sucessivas ações e retroações (no sentido dos *feedback loops*) não intencionais dos seres, que “modificam seus vizinhos [...] para tornar sua própria sobrevivência ligeiramente menos improvável” (ibidem, p. 132).

Se vivemos agora numa atmosfera dominada pelo oxigênio, isso não se deve a um circuito de retroalimentação preordenado, mas sim ao fato de que os organismos que transformaram esse veneno mortal em um formidável acelerador de seu metabolismo *se multiplicaram*. O oxigênio não existe simplesmente como um

componente do ambiente, mas como a *consequência prolongada* de um acontecimento (*événement*) prolongado até os dias de hoje pela proliferação dos organismos. Do mesmo modo, foi somente após a invenção da fotossíntese que o sol passou a desempenhar um papel no desenvolvimento da vida. Ambos [oxigênio e sol] são as consequências de acontecimentos históricos que não durarão muito mais que as criaturas que lhes dão suporte. [...] Cada acontecimento abre, para outras criaturas, novas perspectivas (ibidem, p. 140-141, acréscimo meu).<sup>145</sup>

Para Latour, a ampla difusão nos domínios das ciências naturais e humanas da ideia de “organismo” – “estranho amálgama de teoria social, de concepção de Estado e de maquinismo” (ibidem, p. 129) – se explica pela penetração na biologia (enquanto disciplina do saber) de determinados pressupostos da teoria econômica. O autor se refere sobretudo à teoria do gene egoísta, elaborada por Richard Dawkins e endossada por darwinistas e neodarwinistas, que considera os organismos como meras “máquinas de sobrevivência” constituídas pelos genes para aumentar suas chances de se perpetuarem na existência. Assim, nessa concepção, as dinâmicas complexas, desordenadas e contingentes por meio das quais entes orgânicos e inorgânicos emaranham-se uns aos outros, favorecendo a diversificação das formas de vida no planeta são reduzidas a um dilema entre indivíduo e sistema; tal dilema, por sua vez, tem como pressuposto a delimitação precisa das fronteiras entre um ente e seu meio, entre o interior e o exterior de um agente. Por essa razão, muitos críticos reconheceram nessa teoria evolucionista uma clara influência do liberalismo econômico – já que essa corrente de pensamento presume como viável a clara distinção entre uma atividade econômica e suas “externalidades”.

O equívoco dessa infiltração liberal no âmbito da biologia, como esclarece Latour, não está na consideração de que os seres agem perseguindo uma finalidade (a saber, se manter na existência), mas sim na suposição de que, nos processos que constituem Gaia, agentes e pacientes podem ser claramente identificados: “a vida é muito mais caótica do que os economistas e darwinistas haviam imaginado, já que cada gene egoísta é subjugado pelas metas egoístas de todos os outros” (ibidem, p.138).<sup>146</sup> Se, como diz o título do primeiro livro de

<sup>145</sup> Tal ilustração é expressa conceitualmente na formulação de Viveiros de Castro: “Um organismo é uma biobricolagem que adapta e adota [*adapt and adopt*] reciprocamente outros organismos para formar simbioses que adaptam-se (isto é, expressam empatia ontológica) a um meio meta-simbiótico” (2019, ligeiramente modificado).

<sup>146</sup> A esse respeito, Deleuze talvez pudesse dizer, a partir de sua leitura de Nietzsche: “Quer dizer que a própria natureza possui uma história. A história de uma coisa, em geral, é a sucessão das



Lovelock sobre o tema, a teoria de Gaia oferece “um novo olhar sobre a Terra” (1979), é porque ela torna inoperantes as oposições clássicas entre indivíduo e totalidade, entre agente e sistema, distribuindo as agências e intencionalidades mais equitativamente e advertindo-nos quanto à fragilidade das dinâmicas ecológicas que sustentam a vida no planeta: por serem um produto da contingência, elas não estão garantidas de uma vez por todas – muito pelo contrário. É um erro, assim, fazer da economia um modelo para a ecologia: “a economia da natureza não é a dos humanos” (Latour, 2015a, p. 139).

Recorremos às concepções que Latour e Stengers fazem da noção de Gaia para analisar os desdobramentos dessa teoria científica no campo da filosofia porque, de uma forma geral, a maneira como os autores pensam tal conceito é complementar uma à outra. Mas isso não significa que diferenças sutis de interpretação não possam ser apontadas. Embora ambos se valham do conceito para pensar a complexidade das dinâmicas biogeoquímicas que condicionam a vida no planeta, para destacar o consequente (e iminente) risco representado pelas alterações significativas nessas dinâmicas e para reivindicar outras formas de existir na e com a Terra, ao menos duas considerações podem ser feitas quanto às suas divergências nas maneiras de conceber a intrusão de Gaia<sup>147</sup> e a composição do povo capaz de defrontá-la. Em primeiro lugar, enquanto Latour enfatiza o caráter imanente das ações e reações dos seres que agem uns sobre os outros de maneira contingente e imprevisível – seu interesse no conceito reside sobretudo na redistribuição das agências e na autonomia relativa das “partes” que integram o “sistema” Gaia –, Stengers parece se interessar especialmente pela transcendência constituída por esses processos tomados em seu conjunto. Gaia, para a autora, é melhor compreendida como “um ser” que, “diante de uma variação, reage [...]

---

forças que dela se apoderam, e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido consoante a força que dele se apropria. A história é a variação dos sentidos, quer dizer, ‘a sucessão dos fenômenos de sujeição mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns dos outros’” (2001, p. 9). Acreditamos que essa descrição serve, também, à breve ontologia que esboçamos na seção 1.2.3, tratando do modo de existência diferencial e relacional dos seres da Terra pensados como perspectivas; a conexão entre os argumentos defendidos naquela seção e a maneira como aqui apresentamos Gaia não é, portanto, sem propósito.

<sup>147</sup> Em textos e palestras que antecederam a publicação de *Face à Gaia* – incluindo as *Gifford Lectures*, proferidas em 2013, que consistiram na primeira versão das ideias apresentadas nesse livro –, Latour empregava a expressão “irrupção de Gaia”. Contudo, nessa obra de 2015 ele recorreu com mais frequência à ideia de “intrusão” proposta por Stengers, agradecendo inclusive à autora por ter-lhe chamado a atenção sobre o problema que se tornou, para ele também, a questão mais importante de ser pensada na atualidade (Latour, 2015a, p. 14).

com suas respostas próprias”, e não como “apenas uma soma de processos gigantescos” cujos fenômenos expressariam meras relações de causa e efeito (Stengers, 2017, p. 119). Assim, enquanto o interesse de Latour é distribuir a subjetividade entre os incontáveis agentes que compõem o mundo, o de Stengers é demonstrar que, “enquanto ser que existe pelas repercussões de todos esses processos uns sobre os outros, [Gaia] torna-se um sujeito” (ibidem, p. 120); de modo que o foco do primeiro parece ser a dispersão das agências, enquanto o desta última aparenta ser a coesão:

E Gaia, “planeta vivo”, deve ser reconhecida como um “ser”, e não assimilada a uma soma de processos, no mesmo sentido em que reconhecemos que um rato, por exemplo, é um ser: ela é dotada não apenas de uma história, mas também de um regime de atividades próprio, oriundo das múltiplas e emaranhadas maneiras pelas quais os processos que a constituem são articulados uns aos outros, a variação de um tendo múltiplas repercussões que afetam os outros. Interrogar Gaia é, então, interrogar algo coeso, e as questões dirigidas a um processo particular podem pôr em jogo uma resposta, às vezes inesperada, do conjunto (idem, 2015, p. 38).

Mesmo que essa diferença de foco não seja significativa para o sentido geral que o conceito de Gaia possui na obra dos autores, ela parece determinar uma dissemelhança de posturas diante da questão. Latour demonstra um evidente entusiasmo pela possibilidade de seguir o encadeamento das agências e traçar os caminhos por onde se constrói a geo-história; às vezes parece mesmo que ele se imagina embarcando nas “aventuras de detetive” a que compara a prosa de Lovelock (Latour, 2015a, p. 123), a julgar pelo modo apaixonado com que nos exorta a seguir em frente em direção a novas terras a serem descobertas dentro de Gaia (ibidem, p. 372-373). Stengers, por sua vez, apresenta uma atitude mais contida, cautelosa: sendo Gaia essa transcendência absoluta que de nós nada exige e com quem, por isso mesmo, não podemos negociar, o “acontecimento de uma intrusão unilateral, que pergunta sem interesse pela resposta” (Stengers, 2015, p. 40), não temos outra escolha senão melhor nos equipar para pensar diante dela, para prestar atenção aos processos que a formam, de modo a não suscitar reações que concorram para ainda maiores devastações e existências cada vez mais precárias.<sup>148</sup>

<sup>148</sup> Percebemos nessa predileção de Stengers por pensar Gaia como uma transcendência um posicionamento análogo ao que a faz conceber a política como cosmopolítica: a abertura a possibilidades desconhecidas e imprevisíveis, na medida em que Gaia é capaz de atos inauditos, mesmo incompreensíveis – essa abertura ao desconhecido é a função mesma do prefixo *cosmos* naquele conceito.

A segunda consideração que ilustra a diferença de acepção do conceito entre os dois autores reside na maneira como esperam compor alianças com/em Gaia. Tanto Stengers quanto Latour expressam uma confiança na capacidade de estabelecermos outros modos de agenciamento com a Terra e seus seres, sem deixarmos essa tarefa nas mãos dos que se pretendem responsáveis por nosso destino (governantes, especialistas, grandes empresários etc.). Contudo, Latour parece exortar a composição do mundo comum se inspirando sobremaneira no modo ocidental de fazer política: ao longo de sua obra, termos e expressões como Parlamento (das coisas), civilização por vir, República (ou *res publica*), democracia, Constituição abundam... isso sem falar que, cada vez de forma mais explícita, Latour vem declarando seu interesse em atuar como o diplomata dos modernos (Costa, Alyne, 2017), ou o representante da Europa, na negociação com Gaia que se faz necessária.<sup>149</sup> Com efeito, o autor parece apostar na possibilidade de “salvar os modernos de si mesmos” (Latour, 2002, p. 4), numa espécie de reformismo orientado pela ecologia política, interessado que está em manter o máximo possível do modo de existência que tanto estima. A diferença em relação à postura assumida por Stengers nesse quesito é apontada pela própria autora: para ela, o “nós” a ser constituído diante de Gaia não poderia ser conhecido previamente, ou mesmo ter sua constituição induzida por alguma organização social já existente. O povo de Gaia é, justamente, *suscitado* por sua intrusão, e por isso não poderia ter as mesmas feições daqueles a quem as equívocos não científicas do termo “Gaia” provocam repugnância, daqueles que veem sua intrusão como um irritante desvio das promessas de pacificação modernista, daqueles a cujos ouvidos o termo Antropoceno soa melhor, pois lhes suscita “meditações complacentes com sua posição de pensadores de ideias últimas sobre o Homem, longe, muito longe da situação sórdida que criamos para nós mesmos e

<sup>149</sup> Na dissertação de mestrado (Costa, Alyne, 2017), afirmávamos que, apesar de a posição de Latour na guerra dos mundos (cf. seção 2.2.1) ser um tanto ambígua, acreditávamos que ele agia como um Terrano infiltrado entre os Humanos (ou modernos), tentando converter os últimos nos primeiros. Parecia-nos também que seu interesse nessa conversão residia sobretudo em fazer da Europa um modelo da civilização por vir, uma mais condizente com os desafios impostos por Gaia. Em *Où atterrir*, o autor confirmou nossas suspeitas: não apenas declarou que é como europeu que pretende se situar – “Aterrissar é necessariamente aterrissar em alguma parte. [...] Bem, quanto a mim, é na Europa que desejo pousar”, e também “É em direção a isto que hesito nomear como *a pátria europeia* que gostaria de me voltar” (Latour, 2017, p. 126) – como também disse acreditar que cabe à Europa a tarefa de “desglobalizar o projeto [moderno] para restituí-lo de sua virtude” (ibidem, p. 128), como forma de “passar do moderno ao contemporâneo” (ibidem, p. 126) – este último significando a aterrissagem em Gaia.

outras criaturas terranas” (Stengers, 2013, p. 176-177). O povo suscitado por Gaia, se constituiria, antes de mais nada, da capacidade de dar espaço à hesitação, de considerar que “talvez não saibamos o que achamos que sabemos” (idem, 2011,<sup>150</sup> p. 393), ou que talvez possamos querer coisas que sequer imaginávamos antes de adentrar o encontro cosmopolítico, isto é, antes que a presença dos outros seres que reivindicam sua entrada na política se faça sentir, mesmo que ainda não se saiba de que modo sua participação pode se dar.

Poderíamos especular que tanto Stengers quanto Latour parecem admitir, mesmo desejar, que as cosmologias não modernas e seus seres sobrenaturais, os seres ctônicos das fabulações especulativas, os *tirakuna* andinos, as geontologias dos aborígenes australianos etc. contribuam na diversificação das maneiras de habitar a Terra. Porém, enquanto Latour parece irremediavelmente afeiçoado a certos cacoetes de Estado, para Stengers o povo por vir de Gaia demanda também uma política por vir, cujo modo de proceder só poderá ser determinado na presença daqueles que dela tomam parte, mesmo que de maneiras não compreensíveis segundo os trâmites estabelecidos pela política “tradicional”.

Há ainda uma última consideração que gostaríamos de fazer, a respeito da relação entre o Antropoceno e Gaia. Malgrado as aproximações que podem ser feitas pela afinidade dos termos com que são descritos – ambos se fundam sobretudo na narrativa científica, diferentemente dos outros conceitos expostos nesta seção (Chthuluceno, geontologia, *anthropos-not-seen*), marcados por uma forte alteridade em relação ao discurso ocidental –, ao menos uma diferença determinante pode ser apontada. Enquanto a abordagem do Antropoceno parece se concentrar sobre uma suposta unidade do problema – a agência irresponsável e implacável “do homem” ocasionando a instauração de *uma* nova temporalidade (a nova época geológica) –, Gaia aponta para uma maior diversificação de agências e uma sobreposição de temporalidades no processo de fabricação do mundo, introduzindo na história uníssona do Antropoceno as variações que delineiam a face da Terra – e que podem constituir potências inesperadas de criação e resistência às catástrofes que se avizinham. Contra a pretensa univocidade do

<sup>150</sup> A obra referenciada aqui, *Cosmopolitiques*, é composta de sete volumes que foram primeiramente publicados pela Éditions La Découverte (Paris, 1997) e republicados pela mesma editora em dois volumes no ano de 2003. A referência usada nesta tese é a tradução da obra para o inglês, publicada em 2011 pela University of Minnesota Press.

*anthropos*, os mil nomes e modos de Gaia:<sup>151</sup> o Antropoceno bem pode ser o novo tempo, nossa nova época, mas não precisa significar apenas o tempo do fim, tampouco constituir unicamente o “tempo das catástrofes” (Stengers, 2009).

\*\*\*

Tais são, de forma muitíssimo sucinta, algumas das questões que orbitam o conceito de “Antropoceno”. A seu respeito, um problema para o qual todos esses autores, cada um à sua maneira, exploram saídas parece ser uma certa concepção do que vem a ser o “humano”, que supostamente legitimaria a preponderância de determinadas relações ou interesses às custas de outras relações e dos interesses de outros seres – concepção essa oportunamente referendada pela distinção, marcante para a modernidade europeia e a que nos referimos já algumas vezes, entre Natureza e Cultura – e o mundo que essa concepção e essa prevalência de relações e interesses bem marcados parece erigir. Como dizem Heather Anne Swanson, Nils Bubandt e Anna Tsing, a desordem ecológica da qual o Antropoceno é um dos nomes demanda a reflexão sobre que tipos de humanos e perspectivas foram excluídos dessa concepção. Isto porque, apesar de evidenciar a inoperância da divisão natureza-cultura, o termo reflete “ainda a expressão de uma cosmologia científica ocidental”, na qual “há apenas um tipo de humanidade e um tipo de natureza, formadas na diferença entre uma e outra” (Swanson; Bubandt; Tsing, 2015, p. 156). Nesse sentido, a seguinte resposta de Tsing numa conversa com Haraway e outros antropólogos resume bem nossa posição a respeito do Antropoceno:

Eu compartilho suas preocupações sobre o Antropoceno enquanto conceito, Donna, [por se tratar de] um conceito que sugere que o mundo atual é o produto do ato de uma única espécie. Ao mesmo tempo, o Antropoceno contém também uma contradição interessante que talvez possamos explorar. É precisamente porque o Antropoceno é ainda [um conceito] tão múltiplo e incipiente que mantém seu potencial (Tsing apud Haraway et. al, 2016, p. 541, ligeiramente modificado).

De fato, os efeitos funestos do modo de existir baseado nas premissas ocidentais se fazem sentir mais que nunca atualmente, com a implacável

<sup>151</sup> Referência ao *Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia – Do Antropoceno à Idade da Terra*, evento acadêmico realizado no Rio de Janeiro em 2014 que organizamos juntamente com Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Felipe Sússekind, Juliana Fausto e Cecília Cavalieri. Dele participaram muitos dos autores que servem de referência para esta pesquisa. Cf.: <<https://osmilnomesdegaia.eco.br/>>.

exploração em escala planetária dos seres-da-terra, sejam eles animais, plantas, rios, montanhas ou atmosfera. Desse modo, mesmo estando de acordo com muitas das objeções feitas ao termo “Antropoceno” e dispostas a problematizá-las em consonância com os autores aqui mencionados, não gostaríamos de perder de vista, nesse debate, o problema principal que tal conceito inaugura: a profunda desordem das condições materiais que mantêm na existência os diversos seres que compõem o Mundo que habitamos, desordem esta que se materializa de formas distintas segundo as diferentes perspectivas (geo)ontológicas.

## 2.2

### “Parece quase uma guerra de verdade”<sup>152</sup>

*With infinite complacency men went to and fro  
over this globe about their little affairs, serene in  
their assurance of their empire over matter.*

– H. G. Wells

As disputas que caracterizam o Antropoceno, contudo, não se restringem à questão da pertinência do termo para designar nossa nova época. Ao contrário, o fim do Holoceno foi ocasionado por uma verdadeira guerra de dimensões planetárias, que se faz notar com brutal nitidez nos incontáveis episódios de devastação ambiental, aniquilação biológica, simplificações de paisagens e ultrapassamento de *tipping points* que revelam o exaurimento eco-ontológico generalizado em meio ao qual nos encontramos. Tal exaurimento, é importante lembrar, via de regra se dá consoante a toda sorte de empobrecimento, precarização, discriminação, perseguição e negação de direitos no que concerne a numerosos grupos sociais humanos marginalizados, vulneráveis, desfavorecidos.

<sup>152</sup> Em inglês, “It looks almost like a real war”. Trecho do roteiro da adaptação de *War of the Worlds*, de H. G. Wells (1898), para o radioteatro, dirigida por Orson Welles e transmitida pela emissora norte-americana CBS em 30 de outubro de 1938. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/ufo/mars/wow.htm>>.

Não é difícil constatar que, ao longo da história, os setores dominantes das diversas civilizações (dos grandes impérios da Antiguidade aos modernos Estados capitalistas)<sup>153</sup> não se furtam a fazer da exploração de indivíduos pertencentes a outras etnias, de viventes de outras espécies e de seres de outros reinos naturais o motor de seu desenvolvimento e da acumulação de riquezas e bens que lhes permitem prosperar economicamente, mantendo ou ampliando seu poder. São muitos os meios por que essa exploração se evidencia. Seja pela expropriação dos meios (sociais, culturais e políticos tanto quanto ecológicos) nos quais os seres humanos e extra-humanos floresceram para torná-los escravos em sistemas de produção alienantes,<sup>154</sup> seja pela conversão de sua existência em fonte irrestrita de extração de lucros, submetendo-os a condições de vida inclementes, insuportáveis,<sup>155</sup> os *feedback loops* parecem, hoje mais que nunca, não se restringir aos processos ambientais, intensificando a retroalimentação que se verifica empiricamente entre desqualificação (geo)ontológica e degradação sócio-ecológica.

Do mesmo modo que, com o conceito de cosmopolítica, propusemos o alargamento da noção convencional de política para dar espaço a agentes pertencentes aos mundos que a modernidade insistiu em negar, tratamos de guerra, aqui, seguindo sobretudo as obras mais recentes de Latour, por reconhecer que tal extensão de direitos políticos vem sendo, há pelo menos cinco séculos,

<sup>153</sup> A esse respeito, Viveiros de Castro (2019) aponta que é possível haver – e houve durante milênios – império sem capitalismo, mas está ainda por se descobrir se pode haver capitalismo sem império, já que em seu “disfarce econômico-capitalista”, o império significa aquilo que Marx chamou de acumulação primitiva do capital: o dispositivo de (re)produção da concentração de recursos (e de poder) que fornece as condições de exploração essenciais para a manutenção desse sistema econômico.

<sup>154</sup> Temos aqui em mente os mercados de *commodities* estabelecidos com a invasão europeia no Novo Mundo, o estabelecimento do sistema das monoculturas e o impulso que tais eventos deram ao comércio internacional a partir do século XVI (Haraway, 2016; Haraway et. al., 2016). Não nos parece exagerado afirmar que a estrutura de funcionamento desse mercado global, ao menos no que se refere aos processos de alienação dos seres (Tsing, 2015a) e empobrecimento dos ecossistemas, segue praticamente inalterada. O mesmo não se pode afirmar, contudo, de seu impacto: os novos equipamentos tecnológicos utilizados sobretudo em projetos de petróleo e mineração têm permitido alterar profundamente, em escala sem precedentes, as dinâmicas entre mundos orgânico e inorgânico em diversas localidades do planeta.

<sup>155</sup> Pensamos principalmente nos animais de produção confinados em fazendas industriais, criados e abatidos em condições terríveis, com suas vidas submetidas desde seu nascimento aos imperativos de mercado. Mas também nos cada vez maiores contingentes de indivíduos vivendo em circunstâncias extremamente precárias – migrantes, refugiados, com baixa escolaridade, expropriados de suas terras e de seus meios de subsistir, discriminados social e culturalmente – que não encontram alternativa que não se submeter a subempregos, trabalhos exaustivos e até forçados em locais e circunstâncias insalubres (fábricas, frigoríficos, oficinas têxteis...), recebendo baixíssimos salários ou mesmo em situação de servidão por dívida, consideradas análogas contemporâneas à escravidão.

objeto de cruentas batalhas. Diferentemente do que acontece no romance de ficção científica escrito por H. G. Wells em 1898, a guerra dos mundos que tem lugar hoje na Terra não foi provocada pela invasão de extraterrestres; ela também começou com uma invasão – a do Novo pelo Velho mundo –, mas se trata de uma guerra em larga medida humana, demasiado humana (ou “Humana”, como veremos a seguir), mesmo que nas contendidas travadas venham sendo arrastadas hostes inumeráveis de extra-humanos – incluindo os micróbios e bactérias, cuja importantíssima participação na conformação da geo-história é homenageada por H. G. Wells no livro mencionado, ao fazer dessas criaturas ctônicas microscópicas as responsáveis pela derrota dos temíveis marcianos.

É preciso então admitir que estamos em meio a uma guerra dos mundos que, como à época de Hobbes, mobiliza todos contra cada um. Dela nada nem ninguém está a salvo: nem os peixes, os *xapiri*, as cidades costeiras, a atmosfera, os *tirakuna*, as abelhas, o astro-do-tempo, as calotas polares, os íons de hidrogênio; nem os rituais xamânicos para impedir a queda do céu, usualmente desqualificados pelos cientistas, mas tampouco os estudos climatológicos, contestados pelos autodenominados céticos do clima (ou negacionistas, de quem nos ocuparemos mais adiante). O mundo inteiro está sob disputa; vivemos a era das ecologias disputadas, para citar o título do livro organizado por Lesley Green.<sup>156</sup> Desabam a olhos vistos os alicerces materiais do mundo, levando consigo os fundamentos epistemológicos da civilização moderna – nas ruínas, criaturas dos supostamente distintos reinos da Natureza e da Cultura se amontoam, mais rápido que a capacidade dos modernos de compreender o que se passou. É uma situação atordoante, já que a Terra é tanto cenário como agente dessa contenda; não há solo firme sobre o qual se encorar, já que se trata de batalhas para definir que solo é esse, que mundo(s) é(são) esse(s), e que povos humanos e outros-que-humanos podem ocupá-lo.

Veremos na seção a seguir quem são os atores envolvidos nessa guerra, quais são os mundos a que eles pertencem e mesmo que mundos sua existência demanda destruir. Seguiremos nessa apresentação a diferenciação de coletivos proposta por Latour, embora nos detendo mais minuciosamente apenas sobre um dos povos beligerantes, os Humanos: o outro lado da disputa, chamados de

<sup>156</sup> Green, L. (ed.). (2013). *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*. South África: HSRC Press.



Terranos, serão objeto de análise mais detalhada no capítulo 3. O que distingue uns dos outros, em linhas gerais, é sua disposição ou indisposição a prestar atenção nos seres e dinâmicas que conformam a Terra, zelar ou não pela manutenção de sua capacidade de renovação, inventar novas maneiras de conviver com as criaturas que fazem mundo conosco ou tratá-los como mero plano de fundo de um suposto espetáculo antropocênico. A guerra de mundos é travada tanto nas arenas políticas usuais quanto em nosso imaginário, e o que está em jogo nela é a possibilidade de coexistência entre modos distintos de habitar a Terra. Restará a nós escolher de que lado da disputa estaremos, mesmo que os critérios para tal alistamento sejam, por muitas razões, difíceis de precisar. Vejamos, assim, que feições esse conflito geo-cosmopolítico adquire na contemporaneidade.

### 2.2.1

#### **Além da Grande Divisão, a guerra**

Em diversas oportunidades, Latour mostrou o quanto a crise ecológica atual é a evidência mais contundente do colapso das estruturas epistemológicas que alicerçavam a civilização ocidental como a conhecemos.<sup>157</sup> Isto porque ela abala o funcionamento de uma certa organização ontológica e social, operante ao menos desde a modernidade, segundo a qual haveria apenas dois domínios possíveis para categorizar os existentes: o da natureza, que abrigaria os entes não humanos, fossem eles orgânicos ou inorgânicos, âmbito que serviria de objeto às investigações científicas para o conhecimento sobre a realidade; e o domínio da cultura (ou política, ou sociedade), que abarcaria as particularidades humanas e, por conseguinte, as representações subjetivas e disputas por sentidos que lhes são características. “De um lado, a falação das ficções; do outro, o silêncio da realidade”, sintetiza Latour, enunciando o fundamento mais crucial da ontologia bicameral moderna (2004, p. 15). Assim, de acordo com esta espécie de constituição e do ponto de vista da capacidade de agir no mundo, os papéis que cada ente poderia desempenhar na sociedade moderna está sempre estabelecido de antemão: os seres naturais seriam, então, considerados meros elementos do pano

<sup>157</sup> Cf. sobretudo Latour 1994, 2002, 2013a, 2015a.

de fundo para o desenrolar da ação humana, destituídas de agência e/ou intencionalidade, enquanto aos seres humanos se garantiria a exclusividade da intervenção no mundo.

É importante destacar o quanto a dicotomia entre “sujeito” e “objeto”, também bastante cara à organização do chamado Ocidente, guarda íntima relação com o par de opostos natureza-cultura, bem como o quanto a confiança irrestrita na validade universal dessas categorias serviu de justificativa para as incontáveis atrocidades de toda ordem cometidas contra os povos, considerados primitivos ou incivilizados, que não partilhavam desse modelo de organização sócio-metafísica. A Grande Divisão, que é como Latour chama essas séries de bipartições categoriais que orientam a produção material e epistemológica moderna, ao dispor terminantemente sujeitos humanos de um lado e objetos naturais do outro, instaura também uma distinção abissal entre esse coletivo e as “outras culturas”, que os modernos consideram primitivas:

esses outros povos, por [suposta] carência de conhecimento científico, não conseguiriam discernir entre fatos naturais e questões sociais [e culturais], e por isso não teriam acesso à realidade, presos que estariam em suas representações de mundo (Costa, Alyne, 2017, p. 42).

De acordo com a epistemontologia tradicional no chamado Ocidente, portanto, só pode haver basicamente dois modos de existir.<sup>158</sup> O primeiro é o das representações subjetivas, controvérsias políticas, relativismos culturais, enfim, o âmbito em que as equivocações quanto à existência dos seres são admitidas, e até mesmo exaltadas, desde que constituam apenas o signo da inventividade poética e da tolerância religiosa, étnica e social dos que se supõem modernos. É assim que admitem, portanto, os seres da literatura, da política, do direito, da religião, entre outros cuja existência empírica é considerada inexistente, no máximo relativa. Já o outro modo consentido aos entes, por sua vez, é o que concentra em si toda a realidade objetiva: trata-se do domínio da constituição material das coisas, o reino bruto da matéria que subjaz às limitações fenomenológicas e à imaginação fecunda dos humanos. Ali se encontram aglomerados os elementos químicos, os

<sup>158</sup> Em um projeto inaugurado com a publicação do livro *Enquête sur les modes d'existence*, em 2012, e desenvolvido até 2015, Latour reuniu colaboradores oriundos de diversas partes do mundo para contribuir com a investigação de outros possíveis modos de existência para os seres que povoam o mundo dos modernos, para além da restrita organização bicameral presumida por esse coletivo. O autor chegou a identificar 15 modos de existência, que, como informa a plataforma virtual do projeto, seriam provisórios e contingentes. Cf.: <<http://modesofexistence.org/>>.

fenômenos físicos, os corpos hídricos, as formações rochosas, as paisagens naturais, os gases atmosféricos, as espécies vegetais, os animais não humanos... em suma, toda a gama de existentes dos quais se supõe se não uma completa incapacidade de agência, ao menos a impossibilidade de agir com intencionalidade e inventividade, ao mesmo tempo que se lhes atribui o poder de carregar em si, porém sem ter disso conhecimento ou consciência, a verdade incontestável sobre o funcionamento do mundo, posto que não passariam, no fim das contas, de meros aglomerados de matéria.

Nada mais em desacordo com a pluralidade metafísica que se expressa por meio da capacidade, demonstrada por tantas cosmologias não ocidentais, de considerar o estatuto ontológico dos seres com base em suas agências em contextos específicos, isto é, pelas funções que estabelecem nas diversas relações que podem entreter. Em todas as elaborações cosmológicas alternativas à bipartição natureza-cultura apresentadas até aqui (e nas que serão analisadas no capítulo 3), são patentes as equivocações, os modos de existência fluidos, através dos quais os seres transitam. Reconhecemos essa multiplicidade irreduzível nos seres da terra-floresta Yanomami, nas criaturas das histórias que tecem o Chthuluceno, nos diferentes que povoam as geontologias, na inseparabilidade entre *tirakuna* e *runakuna* no *ayllu* andino, nas dinâmicas de ação e retroação dos actantes de Gaia, para citar algumas das variações ontológicas da Terra já mencionadas. Mesmo na “revisão” empreendida por Latour da metafísica moderna,<sup>159</sup> essa multiplicidade constituinte dos seres, isto é, sua possibilidade de variação existencial conforme o contexto em que se inserem é admitida: para citar um exemplo oferecido no *Enquête sur les modes d’existence* (2012), o ser “montanha” pode ser tomado simplesmente em seu esforço para permanecer na existência (modo [REP]), mas pode ser também a personagem de uma obra de ficção (modo [FIC]), ou as formas geométricas que permitem representá-la num mapa (modo [REF]) etc. Latour não o afirma, mas imaginamos, seguindo a lógica por ele apresentada, que tal montanha poderia ser também Ausangate, o poderoso ser-da-terra que possui uma vida não biológica segundo os indígenas dos Andes (modo [MET]).

A imobilidade entre os polos da Natureza e da Cultura que sustenta a

---

<sup>159</sup> Cf. nota 158.

metafísica moderna seria garantida pela Ciência, “representante oficial” da Natureza que poderia ser invocada como árbitro sempre que algum dos existentes alocados em um dos lados reivindicar um papel diferente, uma modalidade de existência distinta da que lhe fora previamente designada. Como explica Latour,

[a Natureza é] uma forma totalmente *política* de distribuição de poder naquilo que chamei de Constituição Moderna, um tipo de pacto não-escrito sobre o que pode e o que não pode ser *discutido*. [...] Sem dúvida, é uma manobra fabulosamente útil, inventada no século XVII, para estabelecer uma epistemologia política e decidir quem terá permissão de falar sobre o que, e que tipos de seres irão permanecer em silêncio. Esse foi o tempo da grande invenção política, religiosa, legal e epistemológica dos *matter of fact*, imersos numa *res extensa* desprovida de qualquer sentido, exceto o de ser a realidade última, feita de entidades completamente silenciosas, mas capazes de, por meio da intervenção misteriosa da Ciência (com C maiúsculo), “falar por si mesmos” (mas sem a mediação da ciência, com c minúsculo, e dos cientistas – também com c minúsculo!) (2010, p. 476).

Ora, o que a catástrofe ecológica (como a antropologia já o fazia, só que de modo menos dramático) põe em evidência de uma vez por todas é a notória inadequação dessas categorizações. Isto porque – e nos atendo, nessa justificativa, apenas ao registro científico – as sucessivas intervenções antropogênicas vêm provocando profundos desarranjos nos processos que os modernos chamavam de naturais, suscitando reações, interações e reorganizações que emaranham as agências e impossibilitam distinguir o que é humano e o que não é. Não é mais possível dizer então que “nós” somos os únicos verdadeiros actantes; os outros seres orgânicos e os inorgânicos não apenas não podem mais ser considerados reles panos de fundo como participam ativamente da tessitura das dinâmicas mais fundamentais para a manutenção da vida no planeta.

Com efeito, nessa redistribuição de agências que caracteriza o Antropoceno, muitas das características da Natureza e da Cultura parecem ter trocado de lado: os humanos (na acepção biológica do termo cara aos modernos), outrora envaidecidos de seu engenho e liberdade, se converteram, sob certos aspectos, em meras forças geológicas cegas às consequências de seus atos (Chakrabarty, 2013) e incapazes de agir rapidamente para contornar o problema, enquanto à antiga Natureza inerte passaram a caber palavras como “aceleração”, “revoluções” e “sublevações”, que outrora se restringiam ao polo oposto. Como resumiu Latour, “[o] que se sabe é que as geleiras parecem desabar mais rápido, o gelo, derreter mais rápido, e as espécies, desaparecer a uma velocidade maior do que o lento,

gigantesco, majestoso, inerte ritmo da política, da consciência e das sensibilidades” (2013a).<sup>160</sup> Nesse sentido, como seguir operando a partir das categorias estanques de Natureza e Cultura – por exemplo, como compreender a partir delas as mudanças climáticas antropogênicas? A falência múltipla da Constituição consagrada na modernidade demonstra, assim, que não apenas jamais fomos modernos como jamais fomos humanos do jeito que pensávamos ser, que jamais o mundo se organizou conforme aquelas restritas coordenadas do Ocidente moderno, e que não cabe mais (nunca coube, de fato) acreditar na expansão inexorável de seu (nosso) modo de existência bicameral por todo o globo.

Mas o Antropoceno não acaba com essa Divisão [entre social e natural]: ele a ignora inteiramente. Forças geo-históricas não são mais como as forças geológicas. Onde quer que você lide com um fenômeno “natural”, encontra o *anthropos* [...], e onde quer que você aborde o humano, descobrirá tipos de ligações que se instalaram antes no domínio da natureza. Ao acompanhar o ciclo do nitrogênio, onde você situaria a biografia de Franz Haber e a química da [simbiose entre] bactéria e planta? Ao traçar o ciclo do carbono, quem poderia afirmar quando os humanos entram e quando eles deixam esse carrossel? [A situação] se assemelha a uma fita de *Möbius* que exige de nós pensar segundo uma forma um tanto enigmática de continuidade, que demanda a inteira redistribuição do que costumava ser chamado natural e o que poderia se chamar social ou simbólico. A divisão entre as ciências naturais e sociais – lembrem da separação entre geografia “física” e “humana”, ou entre antropologia “física” e “cultural”? – se tornou questionável. Nem a natureza nem a sociedade podem adentrar o Antropoceno intactas, esperando para serem silenciosamente “reconciliadas” (Latour, 2013a).

De modo que, de uma só vez, os modernos se veem às voltas com um mundo metafísica e materialmente em ruínas. Diversos autores vêm tratando em suas obras dos sentimentos que essa constatação potencialmente suscita. Latour, por exemplo, falou da sensação de desconexão da qual somos acometidos quando nos damos conta de que nossas ações coletivas não refletem o conhecimento que possuímos (Latour, 2011b). O filósofo Clive Hamilton, por sua vez, propôs que esse hiato entre saber e agir pode ser compreendido por meio do conceito de “dissonância cognitiva”, cunhado pelo psicólogo Leon Festinger:<sup>161</sup> quando algo que julgamos verdadeiro é contradito por evidências, tendemos a ignorar as informações destoantes para evitar o desconforto – isso explicaria a dificuldade de

<sup>160</sup> No original, em inglês: “What is sure is that glaciers appear to slide quicker, ice to melt faster, species to disappear at a greater speed, than the slow, gigantic, majestic, inertial pace of politics, consciousness and sensibilities” (idem, 2013b, sexta palestra).

<sup>161</sup> Cf. Festinger L. (1975 [1956]). *Teoria da dissonância cognitiva*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

admitir o problema e agir para ao menos reduzir seus impactos (Hamilton, 2010, p. 96).

Já Stengers propõe que vivemos hoje como se estivéssemos suspensos entre duas histórias. A primeira nos exorta a seguir produzindo e consumindo como se não houvesse limites planetários, exigindo que “aguentemos firme e continuemos a ter confiança no crescimento [econômico]”, mesmo que isso nos leve inexoravelmente a “dar de cara na parede” (Stengers, 2015, p. 9), ou melhor, dar de cara com a resposta implacável de Gaia. A outra história, por seu turno, nos encoraja paradoxalmente a mudar nosso modo de vida, a reduzir nossa pegada ecológica – o que, diante da impossibilidade de recusar o crescimento econômico que anima a produção capitalista, se traduz nas quase irrisórias atitudes individualistas que mais aplacam nossa culpa que fazem frente à magnitude do problema. No fim das contas, vemo-nos espremidos entre ordens em tudo contraditórias: “isolar nossas casas, trocar as lâmpadas, mas também continuar comprando carros, pois é preciso sustentar o crescimento” (ibidem, p. 22). Tal contradição revela a distância colossal entre aquilo que sabemos – a incontestável intrusão de Gaia – e aquilo que realmente nos mobiliza (ibidem, p. 12) – já que insistimos num modelo de organização socioeconômico altamente devastador, por comodismo ou, adaptando a célebre frase de Frederic Jameson (1994), por falta de uma imaginação que nos capacitasse a impedir que o mundo acabasse antes do capitalismo.<sup>162</sup>

Onde Stengers vê suspensão, Chakrabarty (2013) vê colisão; e não apenas entre duas, mas entre três histórias que, antes do Antropoceno, pareciam seguir caminhos próprios: a dos sistemas planetários, a da vida na Terra (incluindo a humana) e a do modo de vida industrial ou, se preferirmos, a história do capitalismo.<sup>163</sup> Nesse sentido, o autor elenca ao menos três fendas [*rifts*] no nosso modo de pensar que precisam ser transpostas para que possamos nos orientar entre

<sup>162</sup> A frase original em inglês é “It seems to be easier for us today to imagine the thoroughgoing deterioration of the earth and of nature than the breakdown of late capitalism; perhaps that is due to some weakness in our imaginations”. In: Jameson, F. (1994). *Seeds of time*. New York: Columbia University Press, p. xii.

<sup>163</sup> Lembremos, de todo modo, que não são só as concepções modernas de “história” e “mundo” que colapsam junto com os parâmetros ambientais da Terra: no trecho do filme *Para onde foram as andorinhas?* que escolhi como uma das epígrafes para o capítulo 1, um indígena entrevistado lamenta: “Por causa do calor, as árvores não se sentem bem, e por isso não estão florindo. Como vamos saber o tempo da nossa história acontecer? Se já perdemos os sinais que marcam o tempo? Está mudando o tempo da nossa história” (Para onde, 2015).

as diversas escalas de tempo que a nova época geológica colocou em tensão: o dilema entre os vários regimes de probabilidade que governam as economias atuais e a radical incerteza sobre o comportamento do clima, entre nossas vidas individuais e nossa existência coletiva enquanto espécie e entre o antropocentrismo com que nos habituamos a pensar e a necessidade de constituir outras dinâmicas relacionais nas quais os humanos não ocupem mais o centro (Chakrabarty, 2014).

Diante do impasse, resta aos modernos escolher: ou bem seguem com a guerra que vem aniquilando a Terra e suas variações geontológicas ou bem aceitam rever sua ordem metafísica e seus procedimentos diplomáticos – ou, em outras palavras, recompõem sua cosmopolítica e seu modo de proceder no mundo –, de modo a entreter relações mais “amistosas” ou simétricas com os demais seres e povos que coabitam o planeta. Pois, como bem lembra Latour, não há razão para supor que a mera constatação do desmonte ecológico poderia, finalmente, unir toda a “humanidade” em prol de um objetivo comum: a constituição de um coletivo não obedece a critérios estabelecidos apenas por um dos lados da questão, tampouco o “comum” pode ser construído tendo por base pretensões de uníssono. Ao contrário, o que os modernos vêm provocando com seu sonho de unificação constitui aquilo que Chakrabarty denomina de universal negativo: sendo o traço mais proeminente de nossa universalidade enquanto espécie humana parece ser nossa transformação em força geológica, o universal mais contundente que produzimos foi o risco do desaparecimento não apenas da nossa espécie, mas de tantas outras (e de outras classes de seres também). É por essa razão que, malgrado os delírios de união, as divergências nas formas de integrar o(s) mundo(s) seguirão prevalecendo, já que o atendimento das condições exigidas pelos modernos para integrar o que consideram a humanidade comum implicaria a abdicação dos modos próprios de existência de incontáveis sociedades não modernas.<sup>164</sup>

É preciso, então, que a guerra velada em que consistiu o sonho europeu de moldar toda a Terra à sua imagem e semelhança seja declarada; que os diferentes mundos em relação sejam apresentados, que os diversos interesses e intenções

---

<sup>164</sup> Em lugar do “*anthropos* prematuramente unificado”, afirmam Danowski e Viveiros de Castro, seria preciso considerar “a pluralidade contraditória e heterogênea de condições e interesses dos coletivos que se veem diante da terrível teofania de Gaia” (2017, p. 122).

sejam explicitados, para que se possa distinguir melhor aliados de inimigos e conjecturar sobre possíveis alianças – mesmo que se trate de uma tarefa complicadíssima e, como tudo na política (e sobretudo na cosmopolítica), improvável de ser estabelecida de uma vez por todas.<sup>165</sup>

Se o multiverso for reintroduzido e se as ciências naturais forem realocadas dentro dele, é possível que outros coletivos deixem de ser “culturas” e que lhes seja concedido acesso irrestrito à realidade, de modo a deixá-los compor seu cosmos – mesmo que usando outras chaves, outros modos de extensão que não o único permitido pela produção [moderna] de conhecimento? Tal reinterpretação é especialmente relevante hoje porque, embora a natureza não seja universal, os *climas* sempre foram importantes para todos os povos. A reintrodução dos climas e atmosferas como a nova preocupação cosmopolítica comum dá uma nova urgência a essa comunhão entre coletivos (Latour, 2013a).

Ao situar essa guerra de mundos no âmbito da catástrofe ecológica, Latour propõe a compreensão do conflito a partir da identificação de dois povos beligerantes: de um lado estariam os “Humanos” (que são, na verdade, os modernos), assim chamados por insistirem na suposição de uma humanidade unificada, detentora do monopólio da agência no planeta, acreditando ainda viver no Holoceno com os recursos naturais da Terra plenamente à sua disposição. Do outro, estariam os Terranos,<sup>166</sup> aqueles que se reconhecem vivendo no Antropoceno ou em qualquer outra das muitas conformações espaço-temporais que pressupõem o estabelecimento de relações com os seres-da-terra que não as prescritas pela bipartição Natureza-Cultura. Diferentemente dos Humanos, Latour não consegue identificar os Terranos, ao menos não completa ou exclusivamente, com nenhum coletivo em particular. Tal dificuldade é compreensível já que, como vimos, a produção do mundo comum que a intrusão de Gaia exige de nós não pode se dar pela subsunção da diversidade cosmontológica que reduziria a Terra a

<sup>165</sup> Sobre o conceito de guerra dos mundos em Latour, cf. Latour, 2002. Para sua atualização no âmbito da crise ecológica, cf. sobretudo Latour 2013; 2015a, e também a dissertação de mestrado dedicada ao tema, publicada em livro (Costa, A. C., 2017).

<sup>166</sup> Na reformulação das Conferências Gifford de 2013 que deu origem ao livro *Face à Gaia* (2015a), Latour renomeou esse coletivo: de Terranos (*Terriens* em francês, *Earthbound* em inglês), passaram a se chamar Terrestres (mesma grafia no original em francês). Por considerar que o primeiro termo já desfrutava de um certo reconhecimento (e, ao menos de nossa parte, até afeição) por aqueles que acompanham o conceito desde sua aparição na obra de Latour, seguiremos chamando o povo de Gaia de Terranos. Nas conferências em que o apresenta pela primeira vez, o autor justifica assim a escolha do nome desse povo: “Escolhi *Earthbound* – ‘bound’ como encantados por um feitiço, assim como se dirigindo a algum lugar, designando assim o esforço conjugado de alcançar a Terra ao mesmo tempo sendo incapaz de dela escapar, num testemunho comovente da imobilidade frenética daqueles que vivem em Gaia” (2013a). Cf. a seção 3.3.3 desta tese para um breve comentário a respeito dessa imobilidade frenética característica dos Terranos.



um único modo de existir. Não poderia então haver, como os Humanos presumem sobre si, *um* povo de Gaia, constituído *a priori* e de uma vez por todas. E isto tanto porque, para ser possível, a construção do mundo comum demanda a consideração da “diversidade de alinhamentos políticos dos diversos povos ou ‘culturas’ mundiais com muitos outros actantes e povos não-humanos” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 125), quanto porque nenhum desses povos disporia de antemão de qualquer conhecimento privilegiado sobre as práticas que se fazem necessárias para melhor agir com e viver nesta Terra em profunda transformação. Não há, assim, um único comportamento ou identidade que possa servir de modelo ou representante para esse coletivo.

Por essa razão, o conceito de "Terranos" é, antes de tudo, uma empresa de “demogênese” (Latour, 2013a), um experimento especulativo de proposição de critérios para a composição de um povo por vir. Sua formação deve se pautar na disposição de fazer proliferar modalidades variadas de convivência com os seres que, conosco, compõem o mundo (Latour, 2013a; 2015a). Conforme as categorias por meio das quais Latour apresenta essa guerra cosmopolítica, se o mundo dos Humanos, hoje mais que nunca, dá sinais de inexequibilidade, resta-nos a todos reconhecer que Terrestres é o que, no fundo, sempre fomos, e, em que pese a aparente contradição, o que precisamos urgentemente nos tornar – mesmo que alguns já o sejam, ou estejam em vias de se transformar, há mais tempo que outros (Costa, Alyne, 2017).

É verdade que a encenação bélica latouriana tem recebido críticas que apontam uma possível simplificação excessiva da questão – como por exemplo as que veem na estipulação de apenas dois lados do conflito uma compreensão demasiado linear e questionam o privilégio da dramaturgia da guerra em detrimento da possibilidade de alianças estabelecidas “na barriga do monstro” (cf. Haraway, 2014); ou mesmo aquelas que problematizam as imprecisões notadas na própria conceituação dos Terranos (Costa, Alyne, 2017; Danowski, Viveiros de Castro, 2017). De todo modo, em que pesem a pertinência das críticas e a dificuldade de, mesmo acolhendo a analogia da rivalidade, estabelecer com nitidez os contornos e os atores envolvidos na situação, o léxico da guerra pode servir bem à tarefa de conceber a problemática ecológica em termos políticos, tanto pelo apelo imagético que proporciona quanto para fazer lembrar que se trata efetivamente de uma questão de vida ou morte. Como o autor justifica,

guerra é o estado no qual nos encontramos quando somos forçados – pela presença de um inimigo que quer a nossa destruição – a decidir como sobreviveremos quando não há Estado, Deus, Natureza nem conhecimento para nos proteger. Portanto, pode ser melhor dizer, no fim, que o “Povo de Gaia” [os Terranos] se encontra, se reúne, se comporta de uma maneira que não é conciliável, por exemplo, com aqueles que chamam a si mesmos de “Povo da Natureza” ou com aqueles que se orgulham de ser simplesmente “Humanos”. Esses vários povos podem se reunir no futuro, mas somente depois da guerra, depois da diplomacia, depois de acordos de paz temporários.<sup>167</sup> Não no início. Há muitos *matters of concern*, muitas questões “nos” dividindo – um “nós”, para começar, que não existe (Latour, 2013a).

Isto porque, independentemente de suas intenções e do que acreditavam fazer enquanto desmantelavam os ciclos biogeoquímicos do planeta, o fato é que os Humanos puderam erigir uma potência política e econômica capaz de extrair lucros astronômicos da unificação forçada da Terra que vinham empreendendo nos últimos séculos; por isso, nada indica que abdicarão facilmente do modo de vida que tão laboriosamente se empenharam em construir. A conversão de Humanos em Terrestres reivindicada por Latour, portanto, está longe de consistir numa tarefa simples ou de ampla aceitação; e a guerra dos mundos segue de vento em popa.

Assim, embora pareça impossível elencar de forma exaustiva os componentes de cada lado da guerra cosmopolítica, alguns movimentos da contenda permitem evidenciar com uma certa clareza quais indivíduos ou grupos atuam de cada lado. Especificamente no que se refere aos Humanos, Alexandre Costa oferece uma boa síntese de como a história recente do Ocidente poderia ser contada se a devastação dos contingentes extra-modernos e extra-humanos que lhe serviu de combustível fosse traduzida em termos bélico-militares:

Desde antes da Revolução Industrial, com um desmatamento acelerado inicialmente na Europa (e também Ásia) e logo expandido para outros continentes com a colonização, mas principalmente a partir dela com a queima alucinada de carvão, petróleo e gás, as alterações na composição química da atmosfera terrestre foram um gigantesco ato de violência, uma declaração de guerra aberta contra a estabilidade climática planetária. Eu costumava afirmar que a maior e menos citada privatização da história tinha sido a atmosfera, tratada pelo capital, especialmente de dois séculos para cá, como uma imensa lata de lixo. Mas a ideia de uma ação militar, de um ataque brutal e sem trégua, me parece mais precisa e talvez nenhuma comparação seja tão simbólica nesse sentido quanto pegar os 2,29 W/m<sup>2</sup> de forçante radiativa e multiplicá-los pela área do planeta, obtendo que o calor retido

<sup>167</sup> Entendemos neste trecho que qualquer acordo de paz só pode ser estabelecido se deixarem de haver Humanos e Terranos, isto é, quando se tratarem apenas de Terranos negociando seus territórios, isto é, os seres e modos de existência de que dependem para melhor viver com/em Gaia.

pelo aquecimento global equivale à energia que seria liberada pela explosão de 18 bombas de Hiroshima a cada segundo (2018).

De uma outra perspectiva – a dos povos ameríndios, em especial a partir da filosofia Yanomami expressa em *A queda do céu* –, o filósofo Jean-Christophe Goddard também reconhece, de forma taxativa, que estamos há muito em meio a uma guerra dos mundos,

encaminhada desde o fim da Idade Média – isto é, desde a invenção da Idade Média pelos Modernos – na Europa e em todo lugar, pela Igreja e pelos Proprietários, contra os povos indígenas, os proletários, os loucos e as bruxas (as mulheres), e seus estrangeiros, entidades e objetos ativos e reativos à partilha da matéria e do espírito, do humano e do não humano, uma guerra que nunca acabou e que se confunde com a história do Império (Goddard, 2017, p. 32).

Trata-se, ele prossegue, de “uma guerra real, que rouba vidas, viola e assassina os corpos” (ibidem, p. 32). Por essa razão, o filósofo assevera que um livro como *A queda do céu* não se destina, como é o caso da diplomacia latouriana, a apenas exortar a declaração da peleja há séculos dissimulada em modernização: ele é já um ato de guerra, um movimento cosmopolítico investido de intenção, alegadamente interessado em impedir o desabamento do céu e a devastação de seu mundo, a terra-floresta (*urihi a*). Goddard lembra, nesse sentido, que “Kopenawa” é um nome de guerra – *Kopena* designa os “espíritos agressivos dos marimbondos alimentados do sangue de um grande guerreiro nos primeiros tempos” – que lhe fora concedido pelos espíritos *xapiri* para nutri-lo da raiva necessária para enfrentar os brancos (ibidem, p. 32-33). A “guerra pela ocupação, definição e composição do mundo” (Latour, 2013a), assim, está em curso.

Os Terranos, como já anunciamos, serão objeto de uma análise mais aprofundada no terceiro capítulo desta tese. Antes disso, porém, tracemos, a seguir, um panorama do povo inimigo e do mundo que ele busca incessantemente impor, mesmo às custas da Terra inteira.

## 2.2.2 Humanos e seu mundo

### 2.2.2.1 Povo da mercadoria

Como dissemos antes, importam as histórias por meio das quais contamos a história do mundo; por isso, é importante saber de que mundo, e mundo de que gente, a história do Antropoceno dá notícia. O Antropoceno conta de um povo cujas atividades industriais intensivas impactaram de tal modo a superfície da Terra a ponto de desestabilizar os processos biogeoquímicos dos quais depende a existência de seus habitantes – mas que, apesar disso, segue agindo como se essa dependência pudesse ser revertida em lucro, superada, ou mesmo negada. Tal postura expressa diversos níveis de irresponsabilidade no enfrentamento do problema: reconhecemos aí tanto os dirigentes dos governos, empresas e indústrias mancomunados em projetos ambientalmente indecorosos e economicamente lucrativos,<sup>168</sup> quanto os entusiastas da suposta efetividade das soluções tecnológicas mas também, sem dúvida, os negacionistas do clima.<sup>169</sup>

<sup>168</sup> Para citar apenas alguns: a exploração de petróleo e gás, *onshore* e *offshore*, com destaque para uma das técnicas mais “aclamadas” do momento, a fratura hidráulica (*fracking*); exploração de minérios, industrial ou por garimpagem; as monoculturas agrícolas e a pecuária industrial, comumente chamadas de “agronegócio”, cuja produção envolve mecanização excessiva, uso indiscriminado de pesticidas e fertilizantes que degradam o solo e a diversidade biológica local (no caso dos animais de criação, há ainda a questão das condições deploráveis em que vivem e com que são abatidos); construção e operação de megaprojetos geradores de energia em biomas de grande biodiversidade; as indústrias madeireira, da pesca, de bens de produção, de bens de consumo e de base etc.

<sup>169</sup> Originalmente empregada para se referir àqueles que negam que o extermínio perpetrado pela Alemanha nazista tenha de fato ocorrido, a expressão “negacionismo” diz respeito, no contexto científico, à rejeição do consenso em torno das mudanças climáticas antropogênicas e ao esforço deliberado para convencer a opinião pública de que o assunto é ainda permeado de controvérsias quanto à sua real existência. Os negacionistas, encontrados aos borbotões nas indústrias extrativistas e nos partidos políticos do mundo todo (mas sobretudo nos de direita, como é o caso dos republicanos norte-americanos), não raro se autodenominam “céticos do clima”, numa tentativa de evocar a suposta nobreza de sua atitude por uma aproximação ao ceticismo filosófico ou mesmo à “incredulidade saudável” que faz os cientistas submeterem suas hipóteses aos mais variados testes e verificações (Danowski, 2019). No entanto, o que o negacionismo efetivamente expressa é o mais absoluto descaso para com o modo de proceder da ciência e a produção dos pesquisadores, na medida em que os investimentos bilionários em campanhas de desinformação visam unicamente à manutenção de altíssimos retornos financeiros para aqueles que lucram com a desestabilização climática planetária. Somente a disseminação extraordinária de desinformação explica que ainda hoje se dê espaço na mídia para questionamentos à credibilidade do IPCC e da ciência do clima como um todo, bem como que ainda não tenham sido adotadas medidas políticas efetivas para conter as consequências das mudanças climáticas. Desde o início do mandato de Donald Trump, em 2017, o negacionismo climático, que vinha caindo lentamente, se fortaleceu sobremaneira nos Estados Unidos, o que vem causando desinvestimentos e retrocessos

Incluem-se ainda, de certa forma, todos os que, diante das evidências da situação, se apegam à confiança cega de que ela não é tão grave assim ou de que tudo vai, de uma forma ou de outra, se resolver. De todo modo, seja por incapacidade de considerar a gravidade da questão, seja por intenção deliberada de explorar tudo o que estiver ao alcance agora às expensas de restar um mundo criticamente empobrecido, os Humanos constituem, definitivamente, um povo em guerra com a Terra e seus seres, já que seu modo de existir torna progressivamente mais escassas as possibilidades de reorganização dinâmica dos processos de mundificação.

O conceito de Antropoceno, nesse sentido, mais que dizer respeito à suposta “consumação inevitável de um destino que, desde a fantasmática aurora do *Homo sapiens*, abarca todas as realizações humanas, independentemente de quaisquer diferenças de natureza e escala”, exprime sobretudo a “potência cósmica excepcionalmente entrópica” do modo de existir ocidental (Valentim, 2018a, p. 268-269). Como diz o filósofo Marco Antônio Valentim, é a antropia,<sup>170</sup> enquanto propulsor dessa civilização, que coloniza a termodinâmica, fazendo da degradação o futuro mais provável do planeta. Dessa forma, o que Valentim postula, a partir da antropologia lévi-strausseana, para diferenciar os muitos modos de ocupar a Terra pode ser assim glosado: enquanto sociedades “quentes” – que fazem das “diferenciações entre castas e classes” o motor “para gerar devir e energia”, como é o caso da civilização industrial – acionam uma filosofia “fria”, segundo a qual os seres que povoam o cosmos são espremidos nas categorias demasiado estanques de natureza ou cultura, as sociedades “frias” – cujo “meio interno está próximo do zero de temperatura histórica”, como é o caso dos coletivos ameríndios – operam segundo filosofias “quentes”, nas quais as ordens social e natural se encontram inexoravelmente imbricadas (Lévi-Strauss apud Valentim, 2018a, p. 276).<sup>171</sup> A filosofia fria própria às sociedades quentes, assim, lhes

---

consideráveis em pesquisas e políticas nacionais e internacionais relacionadas ao assunto. No Brasil, onde encontramos negacionistas à esquerda e à direita do espectro político-partidário, a recente eleição de Jair Bolsonaro como presidente promete recrudescer esse posicionamento: apesar de ter voltado atrás da decisão em pronunciamentos posteriores, o representante da extrema-direita empossado em 2019 chegou a afirmar que tiraria o Brasil do Acordo de Paris.

<sup>170</sup> Embora em sua acepção corrente o termo “antropia” se refira a todo e qualquer tipo de intervenção humana sobre um meio “natural”, Valentim se refere especificamente às transformações profundas e em larga escala provocadas pela gigantesca mobilização dos “seres-da-terra” na construção do que se convencionou chamar de civilização.

<sup>171</sup> Eis o trecho completo destacado por Valentim, em que Lévi-Strauss descreve as sociedades frias: “Uma vida política fundada no consenso, e que só admite decisões tomadas em

concede a audácia de mobilizar coisas e pessoas em uma escala que seria proibitiva sem ela (Latour, 1994), a ponto de esquentar literalmente (e perigosamente) todo o planeta; por sua vez, a filosofia quente das sociedades frias limita a expansão de híbridos monstruosos de natureza e cultura como forma de “resistir ao desenvolvimento”, sabidamente destruidor da diversidade de que o mundo é feito. Dito de outro modo, as diferentes possibilidades de distribuição das agências entre os seres com quem compartilhamos o mundo determinam uma espécie de potencial termodinâmico do pensamento (e das ações que dele se desdobram): os arranjos de existentes mobilizados nessas histórias podem implicar a maior ou menor disposição à devastação ecológica e ontológica.

Pode-se então conjecturar que, tal como uma filosofia quente, transformacional e panpsiquista proporciona um mundo frio, refratário às máquinas a vapor e às desigualdades socioeconômicas, uma filosofia fria, com sua metafísica identitária e antropocêntrica, corresponde, como causa e efeito, a um mundo quente, ou seja, à economia política do capitalismo e à catástrofe ambiental em curso. De um lado, um pensamento que se quer absolutamente frio – neutro do ponto de vista termológico, porque “livre”, independente das condições materiais da experiência –, mas que, com sua “voz gelada”, está a ponto de inflamar o planeta: “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”; de outro, um pensamento de “ardente desrazão”, que, por interpretar os “fenômenos naturais” como “acontecimentos sociais”, *sobrenaturais*, se torna virtualmente capaz de resfriá-lo: “Por enquanto, quando os brancos esquentam o peito do céu com a fumaça do metal que arrancam da terra, os *xapiri* ainda estão conseguindo curá-lo, despejando nele enxurradas de água de suas montanhas” (Valentim, 2018a, p. 190).

Dessa elaboração decorre a hipótese audaz apresentada pelo autor: a saber, a de que os modos politicamente divergentes de articular metafísica e termodinâmica constituem mundos substancialmente diferentes (ibidem, p. 189). Em ressonância com a horizontalidade geontológica, ou implicação recíproca entre pensamento e mundo, aventada pelos demais autores de que tratamos nas seções anteriores, Valentim defende que “[t]odo e qualquer comportamento subjetivo – ‘cada palavra trocada, cada linha impressa...’ – conspira, em maior ou menor grau de intensidade, para a sustentação ou a queda do céu” (ibidem, p.

---

unanimidade, parece ter sido concebida para excluir o emprego do motor da vida coletiva que utiliza afastamentos diferenciais entre poder e oposição, maioria e minoria, exploradores e explorados [...] essas sociedades que poderíamos chamar de ‘frias’, porque seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, se distinguem, por suas populações reduzidas e seu modo mecânico de funcionamento, das sociedades ‘quentes’, surgidas em diversos pontos do globo após a revolução neolítica, onde diferenciações entre castas e classes são constantemente solicitadas para gerar devir e energia”. Também nas sociedades ocidentais, as ordens social e natural sempre estiveram imbricadas, ao contrário do que supõem aqueles que, ainda hoje, se acreditam modernos, sem contudo jamais tê-los sido...

192).<sup>172</sup> Nesse sentido, a catástrofe ambiental em curso é melhor compreendida como um “conflito termodinâmico de mundos” (ibidem, p. 191), na medida em que as diferentes maneiras de articular ontologia e ecologia determinam as possibilidades de efetuação termodinâmica da realidade atual e futura. Ai daqueles, então, que só puderem contar com as alternativas infernais (Pignarre; Stengers, 2005; Stengers, 2009) facultadas pelo Antropoceno como únicas saídas à crise: o recrudescimento da tecnocracia, a extravagância de projetos escusos de geoengenharia climática, a “gestão da penúria” e a determinação descendente daqueles a que, considerados “bocas inúteis”, não se deixará a opção de viver (idem, 2017, p. 124-125), e assim por diante...

Qual seria, nesse sentido, a imagem do pensamento que caracteriza esse modo de existência que globalizou a catástrofe ambiental enquanto acreditava fazer do mundo sua própria extensão? Talvez Goddard tenha razão ao propor que ela é profundamente devedora de uma obsessão por acumulação – a concepção de “história” enquanto um colecionismo de fatos vividos e o desejo desenfreado pelo entesouramento econômico sendo variações dessa mesma obstinação em acumular tempos, espaços e seres – e do interesse excessivo por “si mesmo” que os faz examinar apenas o próprio pensamento e ser o único objeto de seus sonhos, espécie de xenofobia basilar dessa “ordem epistêmica monotípica perfeitamente auto-referencial” (2017, p. 31) que é sua ontologia.<sup>173</sup>

Não seria, assim, por outra razão que esse “povo da mercadoria” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 407) não demonstra qualquer pudor em submeter tudo aquilo que muito simplesmente caracteriza como “recursos” à rigidez de sua ideia de humano (do qual o europeu seria o protótipo mais bem acabado) e o mundo no qual ele pode prosperar: uma existência alicerçada em fósseis, sejam aqueles que ele queima para sustentar e expandir suas liberdades (Chakrabarty,

<sup>172</sup> Ainda cf. Valentim: “Todo pensamento, inclusive o que se pretende mais ‘purificado’, constitui, graças ao seu inalienável potencial termodinâmico, um determinado ambiente, isto é, uma situação *eco-cosmo-lógica*, seja esta a ‘floresta de cristal’ ou um deserto vermelho” (2018, p. 192-193).

<sup>173</sup> Tal afirmação de Goddard se faz baseada em diversas passagens de *A queda do céu*. Entre elas estão: “[Os brancos d]ormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390) e “[Os brancos...] ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las” (ibidem, p. 455), “Os brancos [...] não param de fixar seu olhar sobre o desenho de suas falas em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que está dentro deles mesmos. [...] Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares” (Kopenawa; Albert, loc. cit.).

2009, p. 208), sejam aqueles incessantemente produzidos por meio das “extrações progressivas de corpos minerais, vegetais e animais, territórios humanos e assim por diante” (Haraway, 2016, p. 46).<sup>174</sup> O *anthropos* seria, assim, esse fazedor (ou colecionador) de fósseis, que tem na exploração de incontáveis seres e na aniquilação de outros mundos a expressão de sua ontologia na economia política, a qual é muitas vezes referida por meio do termo “capitalismo”.

A crítica ao capitalismo que empreendemos nesta tese diz respeito sobretudo ao modo de produção e reprodução que retira sua mais-valia da incessante exploração de humanos e outros-que-humanos. O procedimento é essencialmente o mesmo desde os primórdios da formação desse sistema de organização social: separam-se os seres dos meios sociais, políticos, ecológicos e cosmológicos em que se inseriam, destroem-se seus modos próprios de existir e se relacionar com outros seres, desarticulam-se suas alianças constitutivas para aprisioná-los à força em registros ontológicos demasiadamente restritos – os seres cativos se tornam, com isso, meras crenças ou representações, meros sujeitos primitivos ou meros recursos econômicos. É por meio dessa aniquilação física e metafísica da diversidade ontológica que as elites políticas e econômicas consolidam seu poder: acreditamos que tal procedimento é o que está por trás de práticas como o racismo, o colonialismo, o imperialismo, o sexismo, o especismo, o fundamentalismo religioso, o desenvolvimentismo, o industrialismo, o neoliberalismo... Seguramente, esse tipo de exploração ganhou novo impulso com a consolidação da atividade industrial movida a combustíveis fósseis, o que evidencia que nossa crítica ao capitalismo não visa a simplesmente opor, como se poderia concluir apressadamente, capitalismo a socialismo: como afirma Dipesh Chakrabarty, mesmo uma sociedade mais justa, se fosse baseada no industrialismo movido a combustíveis fósseis, nos conduziria a uma crise ecológica (Chakrabarty, 2013; 2014); trata-se, mais propriamente, de problematizar o que seria uma sociedade mais justa, se a noção de “justiça” se refere apenas ao grupo dos “humanos” – ou mais precisamente ao grupo dos ocidentais, dos mais privilegiados, etc.

Não é difícil reconhecer, por exemplo, nas pilhagens coloniais nas Américas desde o século XV e nos cercamentos ocorridos na Europa a partir do século XVI

<sup>174</sup> No original, em inglês: “accelerating extractions of minerals, plant and animal flesh, human homelands, and so on”.



—<sup>175</sup> dois dos fatores citados por Karl Marx como primordiais para a acumulação primitiva do capital (Marx, 2013) —<sup>176</sup> o papel crucial que a ideia de uma natureza explorável ilimitadamente, porque abissalmente desvinculada do humano (tomado aqui segundo o peculiar parâmetro do modo de vida europeu), desempenhou na sua organização enquanto coletivo. No Velho e no Novo Mundos, o que se deu foram variações do mesmo procedimento de desarticulação das relações que os povos locais entretinham com a terra e seus seres — modernizar, como bem disse Latour, sempre significou privar alguém de seu território (Latour, 2017, p. 19) —, inserindo-os brutalmente em modelos de produção (prevalentes até hoje, *mutatis mutandis*, sobretudo nos trópicos) baseados na escravização de plantas, animais, micróbios e humanos.<sup>177</sup> É por essa razão que Tsing estende o sentido do conceito marxiano de “alienação” aos seres humanos e extra-humanos expropriados dos contextos eco-cosmo-ontológicos em que sua existência se inseria (Tsing, 2015a, p. 111; 211; Tsing apud Haraway et. al., 2016, p. 555): presume-se ser possível instrumentalizar a terra e desconsiderar os contextos variados nos quais as relações entre seus seres se desenvolvem, codificando-as sob o signo abstrato do capital. Assim, não apenas a agricultura industrial que replica nos dias de hoje diversos princípios de produção das *plantations*, mas também a pecuária industrial e as demais atividades mineradoras e extrativistas de alta intensidade se mostram um processo atroz de alienação que constitui uma dinâmica de investimento e propriedade na qual os seres-da-terra se transformam em genéricos recursos; a escravidão de corpos extra-humanos e extra-europeus constitui, por consequência, o recurso primeiro de extirpação de mundos, o motor principal e o custo exigido para a constituição da vida sob o signo do capitalismo.

Nota-se então que, em todas as fases da acumulação capitalista, a

<sup>175</sup> Os cercamentos (*enclosures*, em inglês) tiveram início na Inglaterra no século XVI, quando a nobreza passou a editar leis tornando possível a privatização das terras outrora de uso comum dos camponeses para transformá-las em pastagem para as ovelhas que forneceria lã para a indústria têxtil em expansão. Intensificaram-se no século XVIII e são apontados como um dos fatores mais determinantes para a eclosão da Revolução Industrial.

<sup>176</sup> Esses eventos, segundo Marx, teriam sido preponderantes para a liberação dos fluxos de trabalho abstrato (camponeses sem terra) e de dinheiro (tornado um equivalente geral abstrato), de cuja combinação o capitalismo surgiu (Marx, 2013). A esse respeito, cf. também Deleuze; Guattari, 2011, p. 297-298.

<sup>177</sup> Haraway defende que as origens da desordem ecológica atual remontam ao advento da “agricultura escrava” (*slave agriculture*), com a “simplificação de longa distância das paisagens” (*long-distance simplification of landscapes*) e o transporte de genomas de plantas e animais reprodutores (incluindo pessoas) que ele determinou, e não apenas à exploração de combustíveis fósseis. (Haraway apud Haraway et. al, 2016, p. 555-556).

exploração dos seres-da-terra se deu como o recurso mais imediato para a afirmação ontológica e a expansão econômica do Ocidente, mesmo sem que isso fosse diretamente admitido ou explicitado.<sup>178</sup> E mesmo num momento como o atual, quando a depleção dos processos biogeoquímicos do planeta mostra que, como Deleuze e Guattari haviam dito, o capitalismo está em vias de “se chocar com os limites extremos dos recursos e das energias” (2012, p. 178) e começa-se a reconhecer a demência de tal frenesi devastador, vemos a metamorfose da sanha exploratória em propostas pretensamente mais palatáveis: a noção de economia verde, que vem a ser a adaptação dos processos produtivos para gerar mais benefícios e menos impactos sociais e ambientais; a invenção dos chamados “serviços de ecossistemas” (isto é, a precificação das funções dos ecossistemas que são “úteis” aos seres humanos, a tradução do valor da natureza em termos de mercado); a criação dos mercados de crédito de carbono, por meio do qual os países desenvolvidos pagam pelo direito de poluir; entre outras iniciativas celebradas como inovadoras e “sustentáveis”.

Isto considerando as correntes liberais mais progressistas; se mencionarmos a investida neoliberal das últimas décadas, o que constatamos é um forte descaso e mesmo a denegação deliberada do problema ecológico. Prova disso são os inúmeros retrocessos nas políticas ambientais e de proteção aos animais ao redor do globo, em concomitância com a intensificação de projetos de exploração de petróleo e minérios e a produção de outras *commodities* agroindustriais, atividades que se posicionam na contramão das evidências da deterioração generalizada que se acumulam dia após dia.<sup>179</sup> De todo modo, seja em sua manifestação “sustentável” ou neoliberal (isto é, tanto nos casos em que os limites ecológicos até são reconhecidos, mas são “empurrados” mais para adiante, quanto nos casos em que sequer são admitidos), a economia parece seguir submetendo a ecologia, e

<sup>178</sup> Caso semelhante ao do trabalho reprodutivo e da atividade doméstica, que permitem a produção e renovação da força de trabalho capitalista, mas que historicamente são considerados um “não-trabalho”, algo feito por amor – situação denunciada por Silvia Federici no livro *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (2004, New York: Autonomedia) e outras autoras marxistas feministas desde a década de 1970.

<sup>179</sup> Especificamente no Brasil, vide, por exemplo, o retrocesso em termos de preservação ambiental que significou a revisão do Código Florestal, a velocidade com que os processos produtivos das potências agroindustriais vêm destruindo os biomas continentais e marinhos, o aumento das emissões de gases de efeito estufa derivadas do aumento no desmatamento, a flexibilização do licenciamento ambiental para novas instalações e empreendimentos industriais, a aprovação da Lei da Biodiversidade (que facilita a apropriação do patrimônio genético do país e do conhecimento tradicional e indígena pelo setor empresarial), entre muitas outras medidas políticas e econômicas.

o capitalismo segue expandindo seus limites às custas da exploração obstinada dos entes outros-que-humanos tornados meros recursos.

Esse, assim, parece ser o axioma mais elementar do procedimento capitalista; nesse sentido, o universalismo humanista, ou a pressuposição de um sentido unívoco para o humano e suas relações no mundo – o qual, desde a modernidade, dá a tônica da produção teórica e da prática política, econômica e social no Ocidente –<sup>180</sup> constitui, como afirmam Danowski e Viveiros de Castro, um “autêntico estado de exceção ontológico” (2017, p. 47), que possui profundas implicações políticas.<sup>181</sup> Sob essa perspectiva, iluminismo, capitalismo e colonialismo se mostram intimamente relacionados (já que, via de regra, a exploração se dá em concomitância com a destruição das relações de outros povos e determinados grupos sociais com aqueles seres), evidenciando-se, assim, em que medida práticas aparentemente desconectadas entre si, como filosofia e garimpo (Valentim, 2018a, p. 282), articulam-se na conformação de um mesmo mundo, às expensas de outros. Ou ainda, nas palavras de Goddard,

O que é que os grandes criadores de filosofias, Platão, Descartes, Kant e o Cristo dos filósofos, Spinoza (e seus apóstolos), têm a ver com os garimpeiros que assassinam os índios na floresta amazônica? [...] Não se trata de um problema de responsabilidade ética ou política, mas de um problema antropológico, de um problema de perspectiva: como esses “comedores de terra”, essa outra gente, pensa, como se pensam, refletem como homens? Como distinguem seus grandes homens? É preciso saber o que fazem seus homens excepcionais, para compreender como os buscadores de ouro matam outros humanos (2017, p. 33).

Para tratar desse problema antropológico, pode ser útil, uma vez mais, recorrer a contra-antropologias. De fato, em *A queda do céu*, como vimos, Kopenawa e Albert demonstraram como o desejo irrefreável por mercadorias constitui uma espécie de feitiço que contamina o pensamento e a floresta: porque só sonham consigo mesmos, o pensamento do brancos é curto, obscuro e cheio de esquecimento (2015, p. 384; 390), o que os faz negligenciar o cuidado com as relações que conformam o mundo – a epidemia *xawara* que suas fumaças

<sup>180</sup> Em sua tese de doutorado, Paulo Henrique Flores empreende uma análise bastante pertinente do humanismo enquanto ideologia que informa a concepção de sujeito prevalente na modernidade e sua íntima relação com o capitalismo: “O conjunto das relações sociais de produção capitalistas é inseparável da ideologia humanista/economicista que atravessa suas instituições, instituições que por sua vez têm como função essencial a difusão e a instauração de práticas que reproduzem o modo de produção ao qual estão unidas. Ora, o conceito de sujeito é, sobretudo, o dispositivo conceitual moderno que tem como objetivo dar consistência a essas práticas e instituições” (Flores, 2018, p. 13).

<sup>181</sup> Os três últimos parágrafos foram extraídos, com muitas modificações, do artigo “Desaxiomatizar a natureza, tarefa da ecologia política” (Costa, A.C., 2017c).

maléficas atraem é uma das manifestações mais danosas desse descaso. Mesmo a produção epistemológica dos brancos é uma manifestação dessa mentalidade auto-referencial, ao mesmo tempo que uma modalidade da forma-mercadoria: conhecer equivale a submeter o mundo a teorias, convertê-lo em objeto doravante aprisionado em seus livros, nos quais cravam seus olhos enquanto seguem “ampliando suas colônias” e aniquilando impiedosamente “imensas civilizações humanas, vegetais, minerais ou animais” (Goddard, op. cit., p. 31).<sup>182</sup> Para os Yanomami, ao contrário, o pensamento verdadeiro não é o seu próprio: o conhecimento e a educação dependem de que os espíritos se apoderem do corpo do xamã (possessão mediada pela ingestão ou inalação da *yãkoana*),<sup>183</sup> para que ele possa contemplar, nos sonhos, as imagens dos seres da floresta. É por meio dessa possessão que se pode conhecer e dizer coisas; é o caráter heterônomo do pensamento que lhe confere legitimidade: “são suas palavras [de *Urihinari*, o espírito da floresta, e de *Omama*] que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento” (Kopenawa; Albert, op. cit., p. 391).

A relação entre esse desejo de univocidade e as práticas capitalistas de aniquilação da alteridade que caracterizam o modo de existência ocidental também fica evidente na contra-etnologia oferecida pelos Aikewara, povo indígena que habita a Terra Indígena Sororó, localizada no sudeste paraense. De acordo com sua filosofia, fortemente influenciada pela presença de missionários evangélicos no povoado, a constituição das cidades é obra do Diabo, que pretendia ali misturar os *awaeté* (termo que significa “pessoas originais”, por meio do qual designam a si mesmos) aos *kamará* (“gente-pirata”) ou capitalistas – eles mesmos empregam essa nomenclatura para se referir aos brancos (Calheiros,

<sup>182</sup> Essa imagem do proceder “pelos livros”, “com a cabeça baixa, os olhos mergulhados em si mesmos” (Goddard, 2017, p. 31), causando a destruição do mundo a seu redor, faz lembrar a descrição benjaminiana do “anjo da história” – o qual, tendo seu rosto voltado para o passado, é impelido violentamente em direção ao futuro a que ele “vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu” (Benjamin, 1987, p. 226). Essa imagem é atualizada por Latour na caracterização do “anjo da geo-história”, que visa a ilustrar como se dá o súbito reconhecimento do desastre ecológico que a civilização desencadeou enquanto achava que produzia modernização. O autor explica: “[...] imaginei o movimento de uma dançarina, primeiro fugindo de costas, como se estivesse escapando de algo realmente horrível, indiferente à destruição que deixa no caminho ao se mover cegamente para trás – de forma muito parecida ao “anjo da história” de Benjamin –; e, então, olhando para trás com cada vez mais frequência, ela finalmente começa a se virar vagarosamente, como se estivesse adentrando uma mata espinhosa, observando o verdadeiro horror da forma das coisas que ela precisa encarar e, finalmente, chegando a parar de repente, olhos e mãos bem abertos em descrença, antes de fugir em pânico daquilo que está vindo em sua direção (Latour, 2013a).

<sup>183</sup> Pó alucinógeno fabricado a partir da resina da árvore *Yãkoana hi* (ou *Yãkoana a*), cujo princípio ativo dominante é a dimetiltriptamina (Kopenawa; Albert, 2015, p. 597).

2014, p. 3; 7). Tomado de cólera por ter seu plano frustrado por *Seneruw* (“Pai-de-nós-todos”, o demiurgo), o Diabo ordenou a seus “seguidores mais leais, seus vereadores” que “queimassem todas as florestas e cobrissem o mundo inteiro de cidades, para que não houvesse mais *awaeté*, para que não restasse espaço para outra *-etom* [terra]” (ibidem, p. 127): a figura do Diabo, assim, pode ser pensada como a tradução Aikewara do projeto modernizador europeu de expandir seu modo de existência por todo o globo, intento do qual esse povo busca incessantemente fugir.<sup>184</sup> Ainda, mesmo que o Demônio esteja atrelado aos centros urbanos, seu feitiço (*-pasé*)<sup>185</sup> é disseminado pela “‘fumaça-doença’ que emana das chaminés das fábricas, do escapamento dos automóveis, sobretudo dos gigantescos caminhões de transporte de minério que passavam pela rodovia que corta a Terra Indígena” (ibidem, p. 132). Essa fumaça também “escapa do interior da terra por meio das explosões de dinamite, atinge o céu e cai sobre a cabeça dos *awa* como uma espécie de chuva invisível, uma chuva tóxica” (ibidem, p. 132); de modo que a ameaça, hoje, está por toda parte.

O dinheiro, também, é uma invenção do Diabo, que carrega seu *-pasé*; por isso, apesar de os Aikewara dependerem dele para a realização de tantas atividades de seu cotidiano, é preciso observar alguns cuidados, como evitar manuseá-lo, estocá-lo (sobretudo no mesmo cômodo em que se dorme) ou mesmo portá-lo, na medida em que seu cheiro “atrai os pistoleiros”. Se tiver de falar sobre ele, que seja em voz baixa e o mínimo possível; tudo isso porque sabem que o dinheiro “apodrece seus corpos e torce seus pensamentos” (ibidem, p. 193). Por essa razão, os *awa* precisam ser “como o vento que passa”, cujos vestígios no mundo se resumem a “um ruído, um nome e nada mais” (ibidem, p. 156). Com sua morte, deve desaparecer também tudo o que fora associado a seu “trabalho” e

<sup>184</sup> Calheiros esclarece que a cidade é concebida como o modo de vida primordial em relação ao qual os Aikewara foram o primeiro povo a romper: ao assim procederem, instauraram uma diferença que pôs o mundo em funcionamento e desencadeou outras possibilidades de existência, assentadas “sobre a caça e o ritual” em lugar de sobre “a guerra e o canibalismo”. (Calheiros, 2014, p. 136-137). Mas o perigo não está conjurado definitivamente: toda sua organização cosmopolítica se dá em torno da noção da fuga, o que decorre da percepção de que o maior risco é se tornarem *kamará* – “essa gente cujo desejo mais íntimo era corromper/destruir não apenas o seu próprio modo de vida [...], como qualquer espaço onde eles (ou outros semelhantes, outros *aikewara*) possam atualizá-lo” e viverem “no desvio que o Inimigo traçou para os *awa*”, a cidade (ibidem, p. 135-136). Falaremos mais da importância conceitual da ideia de fuga para os Aikewara no capítulo 3.

<sup>185</sup> É interessante destacar, aqui, a ressonância entre as formulações ameríndias do capitalismo como feitiço e o título do livro escrito por Isabelle Stengers e Philippe Pignard, *La sorcellerie capitaliste* (2005). Trataremos dessa possível aproximação na seção 3.2.2.

pelo qual ele nutria *erekó* (ciúmes/querer-estar-junto), ideias que constituem uma cosmologia voltada contra a acumulação e a herança.

### 2.2.2.2

#### Política da barbárie

Há tempos, portanto, as outras antropologias vêm mostrando que a degradação ecológica é, mais que um efeito colateral, um dos aspectos mais fundamentais da política cósmica capitalista. Mais recentemente, porém, temos visto algumas demonstrações de que uma politização alargada, ou mesmo uma “guinada cosmopolítica”, também está em curso no pensamento produzido pelo Ocidente sobre a catástrofe ambiental, por meio da qual se reconhece a aniquilação eco-ontológica atual como sendo um projeto politicamente orquestrado e levado a cabo por determinados setores, movidos por interesses bem específicos. É nesse contexto que se insere, por exemplo, a hipótese levantada por Latour em seu último livro, *Où atterrir?*; a saber, de que o clima – ou, mais precisamente, a denegação da existência das mudanças climáticas, a despeito das fartas evidências do fenômeno se acumulando dia após dia – ocupam uma posição central na cena política dos últimos 50 anos. O autor sustenta que a ameaça do que está por vir foi muito bem entendida pelas elites preocupadas em assegurar seus privilégios a todo custo, mas elas deliberadamente decidiram transferir para “os outros” o alto preço do “retorno da Terra” (2017, p. 29).

Nesse sentido, ele afirma, de forma contundente, haver uma íntima relação entre o recrudescimento do neoliberalismo e o fenômeno, à primeira vista incompreensível, do negacionismo climático: a desregulação dos mercados por parte dos Estados e a consequente explosão das desigualdades observada sobretudo a partir da década de 1980 (mas também as ondas de populismo e a crise migratória atuais) só podem ser compreendidas à luz da constatação da desregulação biogeoquímica da Terra. Tal desregulação, no entanto, precisa(va) ser insolentemente negada a todo custo para que se pudesse/possa seguir com a exploração ecológica capaz de garantir o bem-estar de alguns poucos, mesmo num mundo iminentemente em ruínas (ibidem, p. 10; 29-30).

Se a hipótese [levantada por Latour] é correta, tudo participa do mesmo fenômeno: as elites foram tão bem convencidas de que não haveria futuro para todo mundo que decidiram *se livrar o mais rápido possível de todos os fardos da solidariedade* – isso explica a desregulação [econômica]; que seria preciso construir uma espécie de fortaleza dourada para os poucos que poderiam se safar – trata-se da explosão das desigualdades; e que, para dissimular o egoísmo sórdido de tal fuga para fora do mundo comum, era preciso rejeitar absolutamente a ameaça que motivou essa fuga desesperada – o que explica a negação da mudança climática (Latour, 2017, p. 30, ligeiramente modificado).<sup>186</sup>

Como uma espécie de corroboração da hipótese de Latour, recentemente o *The Guardian* publicou um editorial sugerindo que a perspectiva da escassez generalizada de recursos ambientais tem impulsionado a ascensão de políticos autoritários – o texto menciona diretamente Jair Bolsonaro, militar de carreira com convicções ideológicas nitidamente fascistas, e recém-eleito para a presidência do Brasil – dispostos a explorar inescrupulosamente tudo o que ainda resta (Watts, 2018). Ainda a respeito dessa imbricação entre fascismo e aniquilação ecológica, Valentim declarou em entrevista recente: “O paradoxo do fascismo, que necessita do outro cuja existência se empenha em aniquilar, se revela, desde uma perspectiva ecopolítica, como sendo o mesmo que o paradoxo do Antropoceno: a época do Homem é o tempo de sua própria extinção” (2018b).

A decisão deliberada por explorar inescrupulosamente a diversidade ou alteridade existente é um dos sentidos possíveis da ideia de “barbárie que vem” que subintitula um dos últimos livros de Stengers: a alta probabilidade de a catástrofe ecológica aprofundar ainda mais o fosso que separa ricos e pobres e os dotar de possibilidades muito distintas de (sobre)vida em meio à degradação generalizada da Terra: “O que se anuncia não é senão a possibilidade de uma New Orleans em escala planetária –<sup>187</sup> energia eólica e solar para os ricos, que talvez possam até mesmo continuar utilizando seus carros graças aos biocombustíveis;

<sup>186</sup> No original, em francês: “Si l’hypothèse est juste, tout cela participe au même phénomène : les élites ont été si bien éclairées qu’elles ont décidé qu’il n’y aurait pas de vie future pour tout le monde, qu’il fallait donc se débarrasser au plus vite de tous les fardeaux de la solidarité – c’est la dérégulation ; qu’il fallait construire une sorte de forteresse dorée pour les quelques pour cent qui allaient pouvoir s’en tirer – c’est l’explosion des inégalités ; et que pour dissimuler l’égoïsme crasse d’une telle fuite hors du monde commun, il fallait absolument nier l’existence même de la menace à l’origine de cette fuite éperdue – c’est la dénégation de la mutation climatique ».

<sup>187</sup> Stengers se refere à catástrofe que acometeu a cidade de Nova Orleans em 2005, quando da passagem do furacão Katrina. Dos mais de um milhão de pessoas evacuadas, “mais de 60% dos desabrigados e alojados nos ginásios e outros espaços públicos em condições precárias eram afrodescendentes de baixa renda. Estudos posteriores confirmam que as pessoas das classes mais abastadas nesse mesmo momento já estavam fora do perímetro do local atingido, abrigadas em residências secundárias fora da área de risco ou em hotéis” (cf. Pires, 2012).

quanto aos outros...” (Stengers, 2015, p. 13). Nesse sentido, embora a autora fale de uma “globalização das ameaças que se aproximam” (ibidem, p. 11) – já que, em última instância, seremos todos afetados, de uma forma ou outra –, é evidente que, ao menos num primeiro momento, a catástrofe não se fará sentir do mesmo jeito entre pobres e ricos, com os primeiros possivelmente sendo abandonados à própria mingua, enquanto os últimos se reconfortam em abrigos.

É por essa razão que, no tempo das catástrofes, as lutas sociais e políticas “de antes”, contra as desigualdades provocadas pelo capitalismo, não devem ser colocadas em segundo plano, como se não mais importassem; ao contrário, elas precisam ser acrescidas deste novo componente de disputa, na medida em que os confrontos a partir de agora se dão em meio a injustiças e opressões que se consolidam progressivamente como o novo “normal”. Dito de outro modo, embora os movimentos de resistência anticapitalista se voltem (muito propriamente) contra “a perspectiva de crescimento, identificada com o progresso, que se impõe como único horizonte concebível” (ibidem, p. 11) – perspectiva essa que já caracterizaria uma situação de barbárie mesmo se não tivesse tido entre suas consequências a entrada do planeta no Antropoceno –, a expressão “que se aproxima”, que consta no título da obra de Stengers,<sup>188</sup> diz respeito à “normalização” já em processo daquilo que, antes, tentava-se tratar como um efeito colateral, mas ainda contornável, do regime capitalista; agora, contudo, “aquilo que até então era definido como intolerável, quase impensável, está se instalando em nossos hábitos. E ainda não vimos nada” (ibidem, p. 13). A exemplo de Latour e de outros autores que se debruçam sobre o tema, Stengers politiza a ecologia, reforçando a necessidade de desmascarar a pretensa neutralidade com que a problemática da catástrofe ambiental é muitas vezes tratada e convocando à ação política para além das medidas propostas como plausíveis pelos “nossos responsáveis” – expressão irônica por meio da qual a autora chama os políticos e empresários que pretendem governar (gerir?) as formas de existência no planeta. Tal necessidade se justifica porque, “[q]uanto aos Estados, sabe-se que, num grande impulso de resignação entusiasta, renunciaram aos meios que lhes teriam permitido assumir suas responsabilidades e deixaram o

<sup>188</sup> “Resistir à barbárie que se aproxima” foi a tradução escolhida por Eloisa Araújo Ribeiro para “Resister à barbarie qui vient”, subtítulo da obra de Stengers publicada em 2009 na França pela editora La Découverte e em 2015 no Brasil pela Cosac Naify. É a versão ao português dessa obra que se encontra referenciada nesta tese.



futuro do planeta a cargo do livre mercado globalizado”. (ibidem, p. 19).

Diante da magnitude da ameaça à nossa frente, Stengers prefere falar em “catástrofe” em lugar de “crise”: o fazer-se notar da Terra não é algo que vá passar. Nesse sentido, pode ser oportuno mencionar um outro sentido da noção de “crise”, tratado pelo Comitê Invisível no livro *À nos amis* – a saber, como sendo um método político de gestão das populações. “Não estamos vivendo uma crise do capitalismo, mas, ao contrário, o triunfo do capitalismo de crise. ‘A crise’ significa: o governo cresce” (2014, p. 25). Para esse coletivo, assim, a estratégia capitalista parece se organizar em torno da necessidade de impedir, por meio da manutenção de um estado de crise permanente que reforça a insegurança e o individualismo e justifica uma série de intervenções supostamente estabilizantes, a instauração de uma outra crise, a qual efetivamente poderia abalar a ordem neoliberal. “Prática contra-insurreccional bem conhecida de ‘desestabilizar para estabilizar’, que consiste em as autoridades suscitarem voluntariamente o caos a fim de tornar a ordem mais desejável que a revolução” (ibidem, p. 24). Esse é também o argumento de Naomi Klein no livro *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (2007). Para a jornalista, os detentores do poder e seus estrategistas se valem das catástrofes – sejam elas de ordem econômica, ecológica, política ou social – para, aproveitando-se da fragilidade e do medo desencadeados na população, impor medidas que visam sobretudo a gerar lucro para os investidores. Isso é o que ela chama de “capitalismo de desastre”.

A barbárie que se aproxima, assim, parece conjugar três aspectos. O primeiro seria uma modalidade de governo e controle social baseada no que Stengers chama de “gestão do pânico frio” – isto é, a tentativa de conciliar mensagens contraditórias de exortação ao crescimento econômico e de consciência ecológica, incitando ao mesmo tempo o desejo e a culpa pelo consumo, única postura considerada factível pelos governantes no trato da questão ecológica. O segundo aspecto é o das consequências desastrosas dessa forma de gestão, encarnadas tanto nas alternativas infernais oferecidas pelo capitalismo – frequentemente expressas pela fórmula “se vocês recusarem x [baixa nos salários, produção de transgênicos, alta no preço dos medicamentos etc.], terão algo pior [desemprego, falta de competitividade econômica, desinvestimento em pesquisas...]”, chantagem econômica da mais baixa estirpe –, quanto na banalização das desigualdades decorrentes dessa impossibilidade de questionar o

crescimento econômico e o modo de existência ocidental/capitalista. Por fim, o terceiro aspecto aponta para o estado de resignação em que tal situação pretende nos encerrar: “é preciso, não temos escolha” (Stengers, 2015, p. 13).<sup>189</sup>

Como se operasse uma espécie de síntese entre as perspectivas de Latour e Stengers, Alexandre Costa defende, no artigo citado algumas páginas atrás, que não apenas “os principais quadros da burguesia internacional estão atentos, sim, à possibilidade de colapso civilizacional” – preocupação que mobiliza toda a economia política da atualidade com vistas à garantia do seu quinhão caso o colapso se materialize –, como também a estratégia escolhida é a de lucrar tanto com a devastação do planeta quanto com a oferta de soluções “infernais” para contê-la, mesmo que tal estratégia se mostre inviável no fim das contas (Costa, Alexandre, 2018). O autor justifica essa afirmação lembrando que, ao mesmo tempo em que não há o menor sinal de que as grandes petroquímicas pretendem abandonar a exploração de combustíveis fósseis – ao contrário, elas vêm expandindo mais e mais as fronteiras da extração, como provam os investimentos em fontes não-convencionais encontradas em áreas remotas e/ou sensíveis –, essas mesmas corporações (muitas delas com o histórico de ter financiado o negacionismo climático, como é o caso da Exxon)<sup>190</sup> tratam de desenvolver tecnologias de geoengenharia, como os projetos de captura e sequestro de carbono (CCS, na sigla em inglês), para remover os gases que elas mesmas vêm emitindo para a atmosfera.

Nesse contexto, o projeto do núcleo central da burguesia é usar intensivamente petróleo, carvão e gás até o fim, e quando a fera climática já tiver varrido habitantes de países-ilha e dizimado populações na África, Sul da Ásia e os pobres das Américas, tirar da gaveta – afinal será a “única saída” – as “soluções tecnológicas” (ibidem).

Está muito claro, assim, o que nos aguarda se nos ativermos a contar com os dirigentes, empresários, especialistas tecnológicos e suas soluções pautadas prioritariamente pela “razoabilidade econômica” e pelo “realismo político” para fazer frente ao problema: a impossibilidade de resistir às consequências dessa

<sup>189</sup> A concepção de “barbárie” apresentada por Stengers, em certo sentido, faz ecoar a de Walter Benjamin: a exploração e dominação de determinados seres vêm sendo legitimadas pelo Ocidente como necessárias para o progresso humano, pensado como uma consequência histórica inevitável do desenvolvimento técnico e científico. A diferença parece ser que, hoje, o discurso do “progresso” que embalava esse positivismo se materializa sob a forma da chantagem econômica.

<sup>190</sup> A respeito da tentativa da Exxon de forjar uma controvérsia a respeito da mudança climática, cf. Agence France-Presse, 2017.

nefasta “ressonância de temporalidades das crises” econômica e ecológica, essa “interação física entre sistemas (do capital e da Terra)” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 80). Mas se não faz sentido compor forças com o capitalismo para encarar Gaia, como, então, podemos resistir?

## 2.3 Acreditar no mundo

*The end has no end.*  
– The Strokes

### 2.3.1 O acontecimento da Terra

Como vimos, a Terra e suas transformações antropogênicas são, sobretudo no último meio século, o centro em torno do qual se concentra grande parte da produção política, econômica, acadêmica, científica, tecnológica, social e cultural. Mesmo que as medidas tomadas por aqueles que se pensam nossos responsáveis constituam, no mais das vezes, projetos imprudentes visando a colocar as coisas “de volta nos eixos” apenas para sustentar os mesmos delírios que nos empurraram para o Antropoceno – seja pela negação dos fatos, seja pela confiança cega nas soluções tecnológicas –, é inegável que a Terra passou a figurar como preocupação central de nosso tempo. E o faz como um ser ao mesmo tempo excepcional e frágil; não mais um mero ambiente a ser protegido (ou, ao contrário, inescrupulosamente explorado), mas um agente cuja potência disruptiva não podemos subestimar.<sup>191</sup> Dos artigos científicos aos informes midiáticos, dos conceitos filosóficos aos registros etnográficos, das manifestações artísticas às inovações tecnológicas, virtualmente todos os discursos da atualidade enfatizam o

<sup>191</sup> Como nota Latour: “Dessa vez, nós, os humanos, não estamos chocados por saber que a Terra não ocupa mais o centro [do universo] e que ela gira sem objetivo ao redor do Sol; se estamos tão profundamente chocados é porque, ao contrário, nos encontramos no centro de seu pequeno universo, e porque estamos aprisionados em sua minúscula atmosfera local” (2015a, p. 108).

caráter de novidade do qual a Terra parece ter se investido: o Antropoceno como *nova* época geológica, a *intrusão* ou *irrupção* de Gaia (nos conceitos de Stengers e Latour, respectivamente), a *súbita aparição* da Terra no palco da história, como diz Maniglier, a *nova* era de que falam os quilombolas do Caetité...

Nesse sentido, consideramos que a Terra é um verdadeiro *acontecimento*, no sentido deleuziano deste termo. Acontecimento é um conceito basilar na obra do autor e do qual não pretendemos nos ocupar aqui com todas as suas possíveis acepções e implicações, pelo bem da concisão. Mas podemos esclarecer que, de um ponto de vista político, ele diz respeito à inesperada incidência, no horizonte de nosso pensamento e ação, de novas perspectivas alumbrando faces do mundo (outros seres, outras possibilidades de ser, ou mesmo de deixar de ser) que até então julgávamos inexistentes, inexpressivas, irreais, desimportantes, e que doravante se fazem presentes sob o modo de uma problemática, na medida em que o aparato conceitual, simbólico e prático de que dispúnhamos antes de sua aparição se mostra inoperante diante da súbita reconfiguração da ordem do mundo por elas provocada. O acontecimento é aquilo que produz uma diferença de intensidade que, ao incidir sobre os corpos, provoca uma alteração no estado de coisas que também faz vacilar “a coerência ou o horizonte relativo de pensamento no qual até então nos movíamos” (Zourabichvili, 2016, p. 51). O acontecimento propicia, assim, o afloramento de um novo presente, a superveniência de um novo problema, que nos força a pensar outramente:

O presente não dá conta de sua própria *passagem*; é preciso, portanto, que haja um aspecto temporal mais profundo, um mecanismo que explique que o tempo passa. Dizer que vivemos no presente não é suficiente. Sem dúvida, temos necessidade de um presente para a ação, mas quando passa o presente que nos constitui, eis-nos despojados do nosso poder de agir, aptos tão somente a uma pergunta contemplativa: “O que se passou?”. A situação mudou, e bastaria, sem dúvida, contrair um novo hábito para poder reagir novamente; mas, no intervalo, surgiu algo mais profundo do que qualquer situação, pura cesura insistente, diferença entre duas dimensões inconciliáveis do tempo que nos torna *idiotas*.<sup>192</sup> É o acontecimento (ibidem, p. 102).

Assim, pensar a Terra, ou antes, pensar seus modos de existência sob a crise ecológica como um acontecimento enseja ao menos dois grupos de considerações complementares sobre as distintas dimensões do tempo mobilizadas por essa

<sup>192</sup> “Idiotia” é outro conceito deleuziano – ou melhor, o “idiota” é um de seus personagens conceituais – de grande importância para o que propomos nesta tese. Trataremos dele na seção 3.1.1, no contexto da análise da noção de “cosmopolítica”.

crise, e que dizem respeito a diferentes maneiras, embora complementares, de compreender a questão. A primeira dimensão é a do caráter irrevogável do novo presente que ela instaura: como admite Latour, “a revolução já aconteceu... os eventos com que temos que lidar não estão no futuro, mas em grande parte no passado [...] o que quer que façamos, a ameaça permanecerá conosco por séculos, ou milênios” (2013a). Tampouco se trata, como disse Stengers, de uma crise que vai passar (2017, p. 120), já que, “[e]mbora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 20).

Ainda dentro dessa mesma dimensão do presente, um outro paralelo pode ser estabelecido. O acontecimento em Deleuze pode também ser descrito, como propôs David Lapoujade (2014), como uma operação de “redistribuição das potências” – já que se trata de um movimento que manifesta a pura mudança, constituindo a condição de possibilidade para a aparição de novidades no mundo. Nesse sentido, a intrusão de Gaia parece ser a expressão incontornável de que uma redistribuição radical, e em escala planetária, está em curso: justamente porque tantos de nós aderimos à “distribuição estranha” (Latour, 2015a, p. 114-115) das potências de agir operada pelo esquema Natureza/Cultura desde a modernidade, recentemente incontáveis seres adquiriram, como resposta à colossal interferência humana, potências inesperadas capazes de desestabilizar o equilíbrio de que vínhamos desfrutando há milhares de anos no planeta.<sup>193</sup>

[C]ada elemento que nós pensávamos [...] fazer parte de um plano de fundo dos ciclos majestosos da natureza, diante dos quais a história humana se encontrava sempre desconectada, torna-se ativo e móvel graças à introdução de novos personagens invisíveis capazes de inverter a ordem e a hierarquia dos agentes (ibidem, p. 125).

Pensar a Terra/Gaia como acontecimento implica, finalmente, reconhecê-la como uma potência que nos ultrapassa, como uma entidade cujo comportamento e cujas reações não se podem prever, tal a complexidade das repercussões geradas pelas ações de seus incontáveis entes uns sobre os outros. A Terra/Gaia encarna a

<sup>193</sup> Talvez esse seja um dos sentidos mais prementes da ideia de Grande Aceleração: a “aceleração descontrolada do tempo” (Danowski; Viveiros de Castro, op. cit., 23) ocasionada pelo imenso impacto das atividades humanas nos processos ecológicos.

transcendência máxima,<sup>194</sup> o fora gigantesco que se inclui em nosso mundo (Zourabichvili, 2016, p. 97) e em cujo encontro conosco somos forçados a pensar. Isto é, ao menos aqueles que se mostram “dignos” desse acontecimento, isto é, que dele extraem um novo sentido capaz de contra-efetuá-lo<sup>195</sup> (mesmo se seus desdobramentos materiais se fazem ou farão sentir para todos, em todos os corpos, dignos e indignos dele).<sup>196</sup> O pior que pode se passar, como diz Stengers, é que deixemos que nossos “grandes homens” – cientistas, tecnocratas ou governantes comprometidos apenas ou sobretudo com o lucro das empresas e indústrias – decidam por nós o que fazer, como agir. Pois o que esperar deles senão a leniência das soluções “plausíveis” – geoengenharia, economia verde e toda sorte de invenções mercadológicas para lucrar com o problema por eles mesmos criado – que não fazem senão levar mais além a queda de braço que julgam ser possível disputar com a Terra? Embora o capitalismo seja uma formação que se estende por toda a superfície do planeta (Lapoujade, 2015, p. 43), seu modo de transcendência não se equipara ao de Gaia: diferentemente dela, ele não é implacável, apenas “radicalmente irresponsável, incapaz de responder por seja lá o que for” (Stengers, 2015, p. 46). É vital, por isso, não confundir aliados e inimigos nessa questão:

a brutalidade de Gaia corresponde à brutalidade daquilo que a provocou, a de um “desenvolvimento” cego às suas consequências, ou, mais precisamente, que só leva em conta suas consequências do ponto de vista das novas fontes de lucro que elas podem acarretar. Mas essa contemporaneidade das questões não implica nenhuma confusão entre as respostas. Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio (ibidem, p. 47).

É diante desse grande fora que irrompe em nossas vidas – Gaia, a intrusa – que precisamos aprender a responder, isto é, a pensar, ou ainda, a criar. O acontecimento da Terra, assim, confere uma materialidade impressionante à conclusão de Lapoujade sobre a filosofia de Deleuze (mesmo antes de sua parceria com Guattari): ela seria uma filosofia da terra, que demanda

<sup>194</sup> Cf. define Stengers, “Gaia é o nome de uma forma inédita, ou então esquecida, de transcendência” (2015, p. 41).

<sup>195</sup> Trataremos adiante da temporalidade própria do acontecimento, na qual ele pode ser contra-efetuado.

<sup>196</sup> Nas palavras de Deleuze: “Daí ‘ser digno daquilo que nos acontece’. O que quer que seja, seja uma merda, seja uma catástrofe, seja uma grande felicidade, há pessoas que [...] são perpetuamente indignas daquilo que lhes acontece. [...] Ser digno do que nos acontece é [...] não mediocritizar nada, [...] é liberar no evento que se efetua em mim, ou que eu efetuo, [...] sua parte inefetuável” (1980).

pensar tudo a partir dela [da terra], sobre ela, reconduzir tudo a uma relação com a terra, desde que a terra, porém, se desterritorialize pelo pensamento tanto quanto o pensamento pela terra. A terra se torna uma terra de e para o pensamento, o que talvez se torne uma chance para a vida (Lapoujade, 2015, p. 46).

O acontecimento, nesse sentido, exprime a potência inesgotável de fazer irromper outros mundos dentro do mundo, para falar como Danowski (2019); deixa ver a capacidade inexaurível de criação e renovação da existência. Tratar a intrusão de Gaia como um acontecimento remete, assim, ao modo como Marcel Détienne compreendeu a Terra apresentada na *Teogonia*, de Hesíodo: uma grande potência de começos (Détienne apud Latour, 2015a, p. 109-110). Tal inesgotabilidade caracteriza a outra dimensão do tempo que o acontecimento coloca em relação com o “presente que dura” (o registro da atualidade das coisas): trata-se de um tempo sem duração, um instante que nunca cessa, no qual o acontecimento se conserva mesmo após sua efetuação. Isto porque, embora ele não exista fora dessa efetuação nos corpos (ou no meio [*milieu*]), há sempre no acontecimento algo de inefetuável, que ultrapassa sua efetuação.

Tudo se passa como se o acontecimento se executasse em dois modos temporais ao mesmo tempo: o presente de sua efetuação num estado de coisas, ou de sua encarnação numa “mistura de corpos”; mas também uma eternidade paradoxal em que algo de inefetuável, de incorporal, transborda e sobrevive à efetuação. A tese constante de Deleuze é esta: o acontecimento não se reduz à sua efetuação. Certamente, o acontecimento jamais poderia efetuar-se se não dispusesse da continuidade de um presente homogêneo; mas quando a efetuação finda, nota-se que se passou a outro presente que sucede o precedente. O acontecimento é, assim, escamoteado. É que, enquanto tal, ele não tem presente e, estranhamente, faz com que coincidam o futuro (não ainda aí, porém já aí) e o passado (ainda presente, porém já passado). É esse o paradoxo do devir<sup>197</sup> (Zourabichvili, 2016, p. 117).

<sup>197</sup> Na obra de Deleuze, mesmo antes de seu encontro com Guattari, o devir aparece como “uma relação real, molecular e intensiva” (Viveiros de Castro, 2015, p. 184) por meio da qual seus termos são arrancados das relações a que originalmente se identificavam e implicados num movimento que os arrasta para uma zona de indeterminação ou indiscernibilidade na qual “não se é mais um ser definido distinto dos outros seres” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 21). Isto acontece porque ali experimentam afetos que, passando ao largo da “ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas” (Viveiros de Castro, 2015, p. 187), tornam-nos, ao menos na duração do instante desse movimento, outra coisa. O devir, assim, é da ordem da aliança, mas uma aliança contra-natureza – e não da produção filiativa ou reprodução hereditária, na qual o que se transmite é sempre o mesmo: trata-se, antes, de uma “comunicação transversal” entre “termos inteiramente heterogêneos” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 20; 24). Além disso, a transformação que contagia os termos da relação é operada em bloco: é ao mesmo tempo que o devir toma o animal e o homem, o escritor e o rato (ou lobo, ou inseto...), a orquídea e a vespa, para usar alguns dos exemplos mais célebres do autor. Ou ainda, para situar o conceito por meio dos termos mencionados neste capítulo: “O devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra” (idem, 2009, p. 142). Isso não significa que um termo se torne efetivamente o outro; a transformação pela qual passam nessa conexão é real, mas se verifica no campo das intensidades, dos afetos, não na sua efetuação no estado das coisas: “o que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém. [...] O devir-

É à conservação do acontecimento e das intensidades (ou afetos) por ele liberados que o pensamento enquanto criação se consagra. Como a criação só pode se dar no encontro com o impensado (o fora), é a partir dessa conexão que o pensamento produz sua própria renovação e a renovação do mundo, que se torna, com isso, uma “reserva de relações inéditas” (ibidem, p. 97). Desse modo, mais do que apenas constatar o que já se sucedeu e admitir a irreversibilidade das mutações ambientais de nossa época, a crise ecológica enquanto acontecimento enseja o compromisso ético-político de nos valermos da impotência, do impossível (ou dos possíveis que o impossível pode liberar) para pensar e fazer surgir no mundo outras possibilidades de existir: “nos servir dessa impotência para acreditar na vida”, convoca Deleuze (apud Zourabichvili, 2016, p. 96). O acontecimento convida, portanto, a acreditar no mundo;

não propriamente na existência do mundo, mas em suas possibilidades de movimentos e em intensidades para *fazer nascer ainda novos modos de existência, mais próximos dos animais e dos rochedos*. Pode ocorrer que acreditar no mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre o nosso plano de imanência. [...] Sim, o problema mudou (Deleuze; Guattari, 1992, p. 99, grifo meu).

Temos presentemente, portanto, um duplo movimento do/no Mundo que nos permite pensar a crise ecológica como um acontecimento: de um lado, o súbito irromper em nossas vidas de modos de existência distintos do dominante – os gritos das minorias, para falar como Deleuze, “mais próximos dos animais e dos rochedos”, mas também, por que não, dos índios, dos negros, das crianças, das mulheres, das plantas...,<sup>198</sup> existências não decalcadas da imagem do “Patriarcado Capitalista Branco” (Haraway, 1991) e suas “organizações mortíferas que rodeiam a terra” (Lapoujade, 2015, p. 46). Do outro, o chamado para dar ouvidos ao pleito dessas minorias e aos territórios que reivindicam – quer dizer, reconhecer sua existência, mesmo que muitas vezes ela pareça a nós inexplicável, incompreensível.

---

animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele devém; e simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real” (ibidem, p. 19).

<sup>198</sup> Mesmo que a questão ecológica não figure necessariamente nas reivindicações de todas essas minorias quando as consideramos enquanto grupos identitários, pensamos que a potência de invocar novos mundos inerente a seu caráter minoritário mantém aberta a possibilidade de integrar a crise ambiental como um componente de suas lutas, isto é, de que se constituam enquanto coletivo considerando também esse outro povo menor, o “povo de Gaia”. Pois, como lembra Viveiros de Castro, “um povo é uma multiplicidade singular, que supõe outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada de povos” (2017, p. 4).



Estendemos o conceito de minorias, assim, a todos os seres, humanos e não humanos, orgânicos e inorgânicos, que existem sem exprimir seus anseios num registro ou linguagem necessariamente cognoscíveis ou compartilhados de antemão, em termos muitas vezes alheios às exigências que os ocidentais fazemos para a participação política. Daí a importância da ideia de tradução (ou sintonização, como propusemos experimentalmente mais acima) como tentativa de tornar visíveis suas reivindicações, seus modos próprios de existir, de ocupar a Terra. Traduzir é mediar a interpenetração de mundos, controlar os equívocos que permitem comunicar séries e seres divergentes entre si, fazer “uma meticulosa triagem dos mundos possíveis” (Latour, 2004, p. 195); ou ainda, para usar um conceito caro a Latour e Stengers (que apresentaremos mais detalhadamente no capítulo 3), é levar a cabo a *diplomacia* que permite constituir o mundo comum (Latour, 2004, p. 213; Stengers, 2011, passim).

Traduzir é o que faz, por exemplo, o cientista, quando, intrigado pela insistência de proposições que se candidatam à existência – os entes que estão por trás, digamos, dos fenômenos que conhecemos como mudança climática e acidificação dos oceanos, para citar apenas dois deles –, emprega os mais variados instrumentos para torná-las visíveis, fazê-las falar (Latour, 2004, p. 181). Ou o antropólogo, quando, suspeitando das possíveis equivocações envolvidas no contato com outra “cultura”, se dedica a tornar aparente para “nós” o sistema de pensamento do outro e os sentidos que, nele, as equivocações adquirem, bem como os seres que o povoam, revelando os outros mundos que coexistem com o “nosso”. Ou ainda, o que faz o escritor, cuja arte exprime o grito das “vozes não racionais, não razoáveis de todas as minorias que povoam a terra” (Lapoujade, 2015, p. 44): escreve-se sempre para os, ou diante dos, analfabetos, “falar para os afásicos, pensar para os acéfalos”; escreve-se para o índio, ““para que’ o índio [...] se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar a sua agonia”, para os animais, “para que o animal também se torne outra coisa” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 141-142) – isto é, para que seus pleitos, seus modos próprios de existir sejam vislumbrados, imaginados, considerados na composição do mundo comum. Por fim, é o que faz também o filósofo: invocar um povo por vir e a terra que ele ocupa, pois o pensamento corresponde à criação dos mundos em que as multiplicidades exprimem suas pretensões, possuem um território, enfim, em que sua existência é reconhecida. Existir como povo e descrever seu território, lembra

Latour, são uma única e mesma coisa (2017, p. 123). Esclarece-se, então, o propósito que motiva a criação de conceitos como as Gaias de Latour e de Stengers, o Chthuluceno de Haraway, a geontologia de Povinelli, ou a Terra-equivocação de Maniglier, entre outros: são experimentos de invocação de uma nova terra e um novo povo, ou de composições outras de mundo, que resistem aos perigos que a desordem ecológica e as soluções tecno-mercadológicas para seu enfrentamento encerram. “[Esses povos] têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 142).

Reconhecer os distintos mundos que existem ou podem existir; admitir os mundos e seres que subsistem, insistem, resistem no mundo, equivale, assim, a acreditar no mundo e em seu modo próprio divergente de existir. Evidencia-se, assim, a relação direta entre a crença no mundo e o acontecimento, e entre mundo e pensamento enquanto criação:

Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo se de superfície ou volume reduzidos. [...] Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo (Deleuze, 2013, p. 222).

O acontecimento, desse modo, constitui uma espécie de portal para a entrada de novos seres no nosso mundo ou para o vislumbre de mundos que se cruzam com os nossos (Danowski, 2019), o momento intempestivo em que tais seres se fazem presentes em nossas vidas e, fazendo-se ouvir, abalam as demarcações territoriais previamente estabelecidas. Como esclarece Lapoujade, “[t]udo se passa como se determinadas reivindicações, determinadas expressões ameaçassem as outras formas de direito, aquelas que os Estados, os mercados e as instituições ditam” (2015, p. 27).

O primeiro movimento, assim, já aconteceu: a desordem nos parâmetros basilares das dinâmicas da Terra já se faz sentir de inúmeras formas. Ela já se instalou no nosso presente; o processo de empobrecimento do mundo já está em curso, indicando que “a ausência de futuro já começou” (Anders apud Danowski; Viveiros de Castro, op. cit., p. 18). No registro da História, que “capta do acontecimento sua efetuação em estados de coisas ou no vivido”, portanto, o mundo (ou muitos mundos dentro dele) já começou a deixar de existir. Contudo, do ponto de vista de uma outra dimensão do tempo – que Deleuze chama de devir

–, o combate não está perdido, “nada está dado de uma vez por todas” (Zourabichvili, 1994, p. 75): as possibilidades de mundo abertas pelo acontecimento se encontram conservadas, inesgotáveis, resistindo e insistindo sobre o presente. Nessa sua dimensão irrealizável, as existências divergentes não cessam de emitir seus gritos, de reivindicar seus direitos, permanecendo à espera da constituição do povo por vir que elas poderão integrar. Por meio do devir, mesmo os povos e seres que já existem são enlaçados na conformação de outros modos de existência, na nova composição de mundos que formam o Mundo comum, constituindo um povo e uma terra ainda por vir e de cuja potência de renovação do presente ainda nada sabemos, ou sabemos pouco. Vemos aí dois sentidos possíveis para a ideia latouriana de “irrupção de Gaia”: mais que uma incontornável “historicização” da Terra capaz de “rematerializar nosso pertencimento” a ela, Gaia diz respeito à força de incursão de “outras Terras, outros Globos, invocados por um outro povo [...]” (Latour, 2015a, p. 238). “Como os invocar respeitosamente?”, prossegue o autor, numa pergunta que poderia ser traduzida, em termos deleuzianos, na indagação: “como estar à altura do acontecimento da Terra?”.

Todo esse movimento fundamenta uma concepção da política como sendo acima de tudo uma cosmopolítica, uma convocação para a tarefa interminável de atentar para os novos pleitos à existência que não cessam de se colocar e “conseguir fazer falar aqueles que não têm esse direito, e devolver aos sons seu valor de luta contra o poder” (Deleuze, 2013, p. 58) que os quer silenciados. Nesse sentido, pergunta Lapoujade: “[c]omo não ver que as questões de ‘grande política’ concernem a cada vez os modos de povoamento da terra e a maneira pela qual eles afetam as potências vitais dos seres?” (2015, p. 45). Ou ainda, como esse mesmo autor formula, em linhas em muito semelhantes à concepção stengeriana de cosmopolítica, mas ecoando também a filosofia benjaminiana:<sup>199</sup>

<sup>199</sup> Segundo nossa glosa da concepção benjaminiana de “tempo histórico”, “é na rememoração das lutas e fracassos dos vencidos – empreendida no presente pelo materialista histórico – que o contínuo de dominação pode ser interrompido e o passado pode ser redimido, abrindo as possibilidades para a concretização, no presente, das reivindicações que não foram atendidas no passado. A interrupção do tempo linear é, assim, comparada à chegada do Messias – não de um Messias enviado dos céus, mas sim da “fraca força messiânica” de que cada geração dispõe para redimir as gerações passadas e impedir que o inimigo vença mais uma vez” (Costa, A. C., 2014, p. 7). As semelhanças entre os conceitos de tempo histórico em Benjamin e acontecimento em Deleuze são notórias. No artigo citado apresentamos um esboço sobre a contribuição do pensamento do primeiro para a questão da crise ecológica à luz da obra de Bruno Latour, embora

Sabe-se, pelo menos desde o Caso Heidegger, que a ontologia é assunto da política na medida em que não é separável da questão do povoamento da terra. [...] Se, para Deleuze, a questão é política, é porque os povos não são separáveis dos gritos que fazem ouvir. [...] Como [o grito filosófico] não envolveria outros gritos “isolados e apaixonados” a exigir que lhes deem razão, não só “[d]o que existe”, mas de “cada vítima da história”, segundo a formulação de Chestov? (2015, p. 44).

Em *Há mundo por vir*, Danowski e Viveiros de Castro lembram dois episódios da história recente do Brasil que testemunham a banalidade brutal da falta de fé no mundo dos poderes estabelecidos. Nos idos de 2012, pouco antes do início da Conferência Rio+20, a então presidente Dilma Rousseff tratou como “fantasia” – empregando o termo com uma intenção pejorativa, bem entendido – as reivindicações dos ativistas que se opunham à construção de grandes centrais hidrelétricas, especialmente a de Belo Monte. Já em maio de 2013, sua então ministra da Casa Civil, Gleisi Hoffmann, reputou por “minorias com projetos ideológicos irreais” os que defendiam os direitos dos indígenas às suas terras. Ainda, mais recentemente, quando ainda era candidato a presidente do país, Jair Bolsonaro, declarou – junto com outras tantas barbaridades que denotam sua tacañice e seu profundo comprometimento com um projeto de país letal para a diversidade social, política, ecológica e mesmo ontológica que deveria proteger – que “não pode ter ambientalismo xiita [*sic*] no Brasil” e que “no que depender [dele], não tem mais demarcação de terra indígena” (Andrade; Maia, 2018; Resende, 2018).<sup>200</sup> De descrença em descrença, as possibilidades políticas atuais – tanto no Brasil como no mundo, e não apenas no que se refere à questão ambiental – vêm se reduzindo drasticamente a alternativas altamente infernais, ditadas pelos processos de aniquilação do mundo e de sua diversidade que Deleuze e Guattari (sobretudo este último) chamam de capitalismo mundial integrado. Diante das inúmeras e gigantescas ameaças que se amontoam no horizonte da provável

---

não tenhamos nele explicitado os paralelos que também podem ser feitos em relação à filosofia deleuziana.

<sup>200</sup> E ele não estava blefando. Em seu primeiro dia como presidente, Bolsonaro transferiu para o Ministério da Agricultura, liderado por um ruralista, a função de identificar, delimitar e demarcar terras indígenas e quilombolas, tarefa que ficava a cargo da Funai e do Incra, respectivamente. Passou também para esse mesmo ministério o Serviço Florestal Brasileiro, órgão responsável pela recuperação e proteção florestal (G1, 2019a). Já no dia seguinte a essa mudança, antes mesmo dos esperados ataques oficialmente sancionados aos direitos desses povos, a Terra Indígena Arara, localizada no Pará, foi invadida por madeireiros. A tensão instalada no local sinaliza um conflito iminente (Valente, 2019). Como previu Ruben Siqueira, da Comissão Pastoral da Terra, a respeito das mudanças empreendidas por Bolsonaro: “Agora, ruralistas e mineradoras podem se sentir legitimados para avançar sobre essas terras, mas os povos que as habitam não vão ceder” (Siqueira apud G1, 2019b).

barbárie por vir, é preciso, portanto, confiar no povo por vir: isto é, na capacidade de reconstrução do liame entre existência(s) e mundo(s), de maneira a fazer irromper os possíveis, instaurar saídas que permitam escapar às alternativas infernais – ou melhor, que as tornem inoperantes, na medida em que se “altera o mundo sem sair dele, escavando, infiltrando-se nele de modo a que surjam novas ranhuras pelas quais se mover” (Fausto, 2017, p. 156). Nesse sentido, talvez já possamos “pressentir o advento” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 142) desse povo convocado pelo acontecimento da Terra: são os Terranos de Latour, e seu grito já se faz ouvir nos movimentos e experimentações variadas de novas modalidades de relação com a Terra que vemos eclodir por toda parte. Podemos vislumbrá-lo nas manifestações populares por compromissos ambientais efetivos, como a Marcha do Clima (*People’s Climate March*, a qual deu origem ao *Peoples Climate Moviment*), que ocorre em todo o mundo e cujo número de participantes alcança os centenas de milhares e aumenta a cada ano. Também nas ações de desobediência civil, ocupações territoriais e outras demonstrações de oposição a megaprojetos econômicos e industriais, sobretudo no setor de óleo, gás e mineração, mas também a megacentrais hidrelétricas – dentre os quais podemos destacar as mobilizações contra a construção da usina de Belo Monte, os protestos que uniram ativistas e indígenas contra a expansão do oleoduto Keystone que atravessará o Canadá e os Estados Unidos, a instauração da *zone à défendre* (ZAD) na cidade de Notre-Dame-des-Landes com vistas a obstar a construção de um aeroporto. Encontramos os Terranos, ainda, nos fenômenos recentes de neocampesinato, com um sem-número de pessoas abandonando as cidades para se instalar nos campos e experimentando modalidades de cultivo e ocupação da terra que fomentam maiores complexidade das interações e diversidade multiespecífica (agroecologia, agricultura orgânica, permacultura, criação de sistemas agroflorestais sintrópicos, resgate de saberes tradicionais, troca de sementes etc.). Do povo de Gaia fazem parte também os guerreiros do clima do Pacífico (*Pacific Climate Warriors*), insulares de quinze nações das mais vulneráveis à mudança climática, sobretudo ao aumento do nível do mar que pode fazê-las desaparecer por completo: diante da ameaça, decidiram resolutamente lutar em vez de afundar.<sup>201</sup>

<sup>201</sup> Seu lema é “We are not drowning. We are fighting”. Cf.: <<https://350pacific.org/pacific-climate-warriors/>>.

Os Terranos são, ainda, os quase 400 milhões de indivíduos pertencentes a povos indígenas e tradicionais, cujas cosmopolíticas com a Terra ratificam a etimologia da palavra “indígena” – “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive” (Viveiros de Castro, 2017, p. 3): eles sabem que “a Terra é mais sólida que a vida dos homens”, que “é ela que faz comer e viver” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 354). E mesmo diante das duras investidas colonizadoras, de antes e de hoje, para lhes retirar sua terra, seu mundo, eles resistem – ou, como Viveiros de Castro propõe, *reexistem* (2017, p. 8),<sup>202</sup> termo que evidencia o caráter afirmativo do ato de resistir: resiste-se para re-existir, reinventando maneiras de existir e de à terra pertencer para não *desexistir*. Parece mesmo que, para lidar com o sentimento de “vertigem, quase pânico que atravessa toda a política contemporânea” diante da percepção de que o solo vem cedendo sob os pés de todos, de uma só vez, tenhamos que aprender com aqueles que sobreviveram à retirada de sua própria terra (Latour, 2017, p. 17). Antes de Latour, e com um sentido análogo, Danowski e Viveiros de Castro afirmaram que, mais que uma sobrevivência do passado, os coletivos extra-modernos podem ser concebidos como uma “figuração do futuro”, pela engenhosidade que lhes vem permitindo resistir e re-existir em meio às incessantes incursões devastadoras daquele outro povo que faz seu mundo às custas dos demais mundos: “Mestres da bricolagem tecnoprimitivista e da metamorfose político-metafísica, eles são uma das chances possíveis, em verdade, da subsistência do futuro” (2017, p. 165). O acontecimento da Terra mostra de uma vez por todas que somos todos indígenas, gerados dentro da terra, dela dependentes e a ela pertencentes; esse é um dos sentidos mais pungentes da noção de Terranos. Isso explica, também, o fenômeno recente de tantas “comunidades camponesas ‘em vias de modernização’ decidindo voltar a ser indígenas” (ibidem, p. 163): devir-índio, devir-quilombola, devir-zapatista.

A lista não se esgota aqui: há também, claro, os climatologistas e cientistas do Sistema Terra, os acadêmicos, pesquisadores, filósofos, teóricos; mas também os poetas, escritores, jornalistas, arquitetos, juristas, economistas, enfim, todos que se veem afetados pelo acontecimento da intrusão de Gaia e cuja produção a ela responde. Há também as ecofeministas e os que militam contra o racismo

---

<sup>202</sup> Falaremos mais sobre esse conceito no capítulo 3.

ambiental, que demonstram a conexão possível entre as lutas pela diversidade dos modos de existir com e na Terra. Há, em suma, tantos de nós em franco processo de devir-Terrano. Contra o estado de exceção ontológico que caracteriza o modo de vida dominante da civilização industrial, os Terranos resistimos e insistimos em inventar novas maneiras de ocupar o mundo, encontrar novas Terras que constituam saídas dentro da Terra, integrar novos povos para compor “os mundos sob os fins que vêm, que resistem e resistirão a cada catástrofe” (Danowski, 2019). Tal tarefa se mostra absolutamente relevante para assegurar as perspectivas divergentes por meio das quais a Terra mesma se expressa; pois, como vimos, são os pontos de vista diversos que conformam mundos, são os próprios seres os pontos de vista *do* mundo. Admitir o pluriverso é a condição inegociável para a composição do “mundo comum”.

Em suma, diante do esgotamento político-epistemológico do qual a tímida reação da sociedade no trato da catástrofe ecológica parece ser uma evidência, e reconhecendo a degradação física e metafísica generalizada provocada pela ofensiva modernizadora ocidental há uns bons séculos (da qual o neoliberalismo de nossos tempos parece ser mais uma atualização), fazem-se necessárias novas articulações entre cosmos e política, de modo a fabricar um comum que não seja ele mesmo a continuação da barbárie, para falar como Isabelle Stengers (2009) – ou a expressão de uma barbárie ainda maior que se aproxima. É preciso, assim, acreditar no mundo; confiar que, mesmo diante dos maiores perigos (ou sobretudo diante deles), nada pode impedir que reste um mundo. Pois, como lembra Danowski,

[é] certo que tudo pode sempre piorar, ao infinito (como dizia o filósofo do otimismo, Leibniz). Mas Leibniz também sabia que há fins dentro de fins, porque há mundos dentro de mundos. No fundo, para nós, isso significa que nenhum mundo é um Reino, e que nenhum Apocalipse é um fim absoluto. Não é isso que significa também a frase que podia ser vista em um muro da universidade de Nanterre, em Paris, durante as manifestações de 2016 contra a lei do Trabalho: “um outro fim de mundo é possível”? (2019).

### 2.3.2 Resistir, ato de criação

É de extrema importância situar o conceito de “resistência” que alicerça o presente trabalho, na medida em que ele não coincide exatamente com o sentido que ficou consagrado na tradição do pensamento político, especialmente no que se convencionou chamar “de esquerda”. De maneira bastante resumida, poderíamos dizer que, segundo essa tradição, a resistência é pensada primordialmente como recusa dos imperativos de submissão e obediência impostos por um grupo de indivíduos a outro – a resistência como o “negativo” do poder, aquilo que busca obstruir suas vias de exercício –,<sup>203</sup> que pode (e deve, ao menos idealmente, por meio de uma tomada de consciência de classe e da organização da classe dominada) culminar na sublevação contra determinadas instâncias de poder e/ou estruturas de dominação e exploração – por exemplo, as exercidas pelos detentores do capital e/ou os representantes do Estado.<sup>204</sup>

O problema dessa concepção, como bem apontou Suzane Vieira, é que ela expressa a adoção do ponto de vista desses grandes centros de poder, que concebem a si mesmos, seus projetos e empreendimentos, como os impulsionadores do fluxo da história – a resistência sendo pensada, portanto, como um movimento acima de tudo responsivo (2014, p. 22-23). Ao contrário, a noção que norteia o presente trabalho é marcada por uma perspectiva mais afirmativa e criativa, que não se limita a objetar a uma tentativa de dominação, mas que, sobretudo, extrai sua potência da capacidade de criar novos modos de existência, que não dizem respeito necessária e diretamente àquilo que acabam também por conjurar.

Isto não significa que o ato de objetar e recusar determinadas imposições consideradas intoleráveis não tenha valor ou seja incapaz de produzir novas relações e sentidos que extrapolam o ato mesmo de obstruir; tal atitude se mostra indiscutivelmente eficaz na interrupção de inúmeras situações de subjugação e exploração. Porém, o princípio central da noção de resistência que pretendemos

---

<sup>203</sup> Ou, para falar como Michel Foucault, uma concepção das resistências como subprodutos das relações de poder, “sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo” (1979, p. 91).

<sup>204</sup> Ainda segundo Foucault, este é um outro aspecto da concepção corrente de “resistência”, em que ela é pensada como “um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário” (1979, p. 91). Veremos mais a esse respeito logo adiante.



articular faz referência a um poder de criação que supera em amplitude e em multiplicidade sua capacidade de reagir contra uma dominação imposta; que, mais do que obstruir determinados exercícios de poder, abre caminhos para outras possibilidades de relação fora daquelas traçadas pelas estruturas de poder; que, mais do que reatividade, encontra sua potência nos novos mundos que se tornam capazes de fabricar. Pois agir apenas como um negativo do que se deseja conjurar é ainda operar no mesmo registro da estrutura de dominação, o que em muitos sentidos é, ainda, um tipo de captura.

Poder-se-ia, porém, perguntar: se o potencial de criação excede o ato de reagir ao qual a noção de resistência é associada, por que seguir usando este último termo? Nossa resposta é que, se à primeira vista tal escolha parece contraditória, é talvez porque se tenha formado uma imagem simplificadamente causal e um tanto “cronológica” dessa relação, na qual a criação antecederia a reação. Para esclarecer a questão, recorremos à explicação fornecida por Deleuze e Guattari sobre a origem do Estado: mais do que uma formação social concreta, o Estado consiste, segundo os autores, em uma ideia reguladora, “idealidade cerebral que se acrescenta à evolução material das sociedades” (2010, p. 290), fornecendo um tipo de organização aos fluxos do *socius*.<sup>205</sup> Ele não é, portanto, uma instituição como as outras, nem uma instância de passagem de uma forma de organização social a outra – os autores mencionam em *O anti-Édipo* a dificuldade enfrentada pelo marxismo para encaixar o Estado na sua espécie de teoria da “evolução das formações sociais”: “comunismo primitivo, cidade antiga, feudalidade, capitalismo, socialismo” (ibidem, p. 290). Enquanto categoria abstrata organizadora, o Estado não se forma progressivamente, surge “de uma vez já todo armado, num golpe de mestre, *Urstaat* original, eterno modelo de tudo o que o Estado quer e deseja” (ibidem, p. 287-288). É esta forma-Estado de pensamento um dos modos de aprisionamento da vida mais examinados na obra dos autores, já que ela não se sustenta (ao menos não apenas) por meio dos aparelhos ideológicos ou de repressão empregados, mas sobretudo pela assimilação desta ideia reguladora no âmbito do desejo daqueles que a ela se submetem – paradoxo monstruoso, afirmam eles.

<sup>205</sup> Evidentemente, se o Estado “começa” como uma unidade abstrata, ele adquire concretude ao coordenar fluxos e se tornar o modo de expressão das relações sociais em termos de dominação/subordinação: “ele não deixa de ser artificial, mas devém concreto, ‘tende à concretização’, ao mesmo tempo em que se subordina às forças dominantes” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 293).

[O] Estado é desejo que passa da cabeça do déspota ao coração dos súditos, da lei intelectual a todo o sistema físico que dela se desprende ou liberta. Desejo do Estado, a mais fantástica máquina de repressão é ainda desejo, sujeito que deseja e objeto de desejo. Desejo – é esta a operação que consiste sempre em reinsuflar o *Urstaat* original no novo estado de coisas, em torná-lo tanto quanto possível imanente ao novo sistema, interior a este (ibidem, p. 294).

Nesse sentido, o Estado, enquanto “forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos o hábito de pensar” (idem, 2012, p. 15-16) é a ameaça sempre prestes a se materializar, o imperativo unificador sempre à espreita de capturar a plurivocidade ao proceder a uma codificação ou sobrecodificação dos fluxos que recortam e compõem o tecido social. Sob esse prisma, o ato de resistir perde sua conotação reativa: não se trata mais de responder a um investimento de dominação pontual e específico por parte de alguma instância de poder, mas sim de munir-se de mecanismos para conjurar incessantemente a ameaça de colonização e sobredeterminação da vida pelas instâncias de poder.

### **2.3.2.1 Multiplicidade e diferença**

Encontramos nos escritos de Michel Foucault uma concepção de “poder” que permite uma compreensão mais interessante – porque criativa, polifônica, múltipla – da ideia de resistência. No tomo I da *História da sexualidade*, o autor alerta para o problema de pensar o poder apenas segundo sua conformação estatal – isto é, a que estabelece a sujeição dos indivíduos por coerção (prerrogativa do uso da violência institucionalizada) ou por normatização, pela imposição da lei –, ou por meio da perspectiva da dominação de um indivíduo ou grupo sobre outro, como se pudesse haver uma “unidade global [da] dominação” ou a “existência primeira de um ponto central, [...] foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes” (Foucault, 1999 [1988], p. 89): tais compreensões apenas evidenciam maneiras de exercer o poder, mas nunca o explicam. Mais interessante seria, ele propõe, pensá-lo como uma multiplicidade

de correlações de forças que se produzem e se modificam incessantemente umas às outras no âmbito de toda relação social, pelas<sup>206</sup> diferenças existentes nestas relações, criando estados de poder “sempre localizados e instáveis”, mas que, tomados em conjunto por suas associações e dissociações em relação a outras disputas, *criam o efeito* de permanência e unidade que são evocados quando associamos o poder aos “aparelhos estatais, à formulação da lei, às hegemonias sociais” (ibidem, p. 89, tradução ligeiramente modificada).

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. [...] E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. [...] O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (Foucault, loc. cit.).

A produção e a reprodução do poder, assim, se dão de forma imanente às relações que se estabelecem na sociedade. Foucault expressa também seu desacordo com a concepção de que as relações de poder se dão como reflexo ou reforço de uma relação de dominação determinada primeiramente na esfera econômica, conforme Marx e Engels sustentam ao empregar o par de conceitos “superestrutura” e “infraestrutura” em sua teoria sobre o capital: mais do que reprodutoras de uma dominação que se dá fora delas, as relações de poder (se) produzem e reproduzem (n)as diferenças que compõem o tecido social; de fato, elas “são os efeitos imediatos das partilhas, desigualdades e desequilíbrios” que se produzem naquelas relações, ao mesmo tempo que são as “condições internas destas diferenciações” (ibidem, p. 90). Pela mesma razão, tais relações não emanam de uma oposição dicotômica e universalmente válida entre dominadores e dominados; as dominações que perduram na sociedade são efeitos de enfrentamentos “locais” (isto é, específicos e circunscritos a determinadas disputas) que, ao se conectar a ou se desassociar de outras contendidas, se sustentam de forma continuada. Há mais: embora, no nível dos enfrentamentos locais, as táticas de exercício de poder empregadas e os objetivos almejados sejam comumente bem explícitos, elas se propagam, se encadeiam e reverberam em

<sup>206</sup> A preposição aqui tem simultaneamente os sentidos de “por meio de” e “por causa de”: é através das diferenças nas relações sociais e também devido a elas que o poder vem se exercer.

outras partes, parecendo compor um único “dispositivo de conjunto” do qual é impossível encontrar o(s) responsável(is) por sua concepção e articulação.

Esta breve contextualização sobre como Foucault pensa o poder permite compreender também sua concepção de resistência: se as diferenças de forças dentro de determinadas relações sociais são a condição e o produto do exercício do poder, isso significa que não há exercício de poder sem a irrupção simultânea de inúmeras e múltiplas resistências (é importante destacar o plural) que venham a ocupar o “papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão” (ibidem, p. 91). É extremamente elucidativa essa imagem geomórfica das resistências como saliências: elas são a marca que as diferenças de forças produzem na planície relacional, são as dobras no tecido social por meio das quais tais diferenças podem se materializar em disputas, alianças, concessões e dominações (sempre transitórias e mutáveis), mas que mais comumente instauram segmentações aparentemente inofensivas que vão aos poucos transformando os grupos e indivíduos. Devido a seu caráter correlacional, o poder só pode existir ali onde também existam resistências ao seu exercício, e isso em todos os pontos em que ele possa se exercer. Por essa razão, as resistências nunca se dão *fora* do poder, tampouco como algo que apenas reage a ele – elas não existem à sua sombra, antes só se constituem à sua presença.

[As resistências] são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando (...) (ibidem, p. 91-92).

Do mesmo modo que a dinâmica associativa e dissociativa das relações de poder atravessa as instituições estatais sem coincidir necessariamente com elas, a multiplicidade dos pontos de resistência penetra as camadas sociais e os indivíduos. É a codificação estratégica desses pontos de resistência locais e múltiplos que costumamos chamar de revolução, de maneira análoga à codificação operada pelo Estado com vistas a subsumir as relações de poder em seus aparelhos e instituições. Ao analisar a dinâmica dos mecanismos de poder sob a chave das correlações de força, Foucault nos fornece algumas ferramentas

para identificar, por exemplo, quais forças estão sendo alistadas sob determinado discurso ou narrativa para reforçar e servir de suporte a determinada dominação; dito de outro modo, tal perspectiva permite localizar os pontos de instabilidade que jazem por trás do efeito de dispositivo de conjunto que faz crer na unidade, imutabilidade e invencibilidade do poder, abrindo caminhos para novas configurações possíveis de resistência.

Assim como Foucault, Chakrabarty vê na impossibilidade de subsunção absoluta do conjunto das relações sociais às grandes narrativas universalistas a fonte mesma da inesgotabilidade das possibilidades de resistência e recriação destas mesmas relações. No artigo intitulado “Universalism and Belonging in the Logic of Capital” (2000), o autor examina alguns textos de Marx para demonstrar que a tensão entre universalismo e o que ele chama de “diferença histórica” nas formas de pertencimento ao mundo está presente na própria ideia de capital, o que confirma que o pretenso universalismo inerente a esse conceito não chega a cumprir totalmente a promessa de subsumir todas as diferenças a ela mesma.

O historiador começa sua exposição afirmando que é por meio da noção de trabalho abstrato – que consiste, muito simplificada, numa “indiferença em relação a qualquer tipo específico de trabalho” (Marx apud Chakrabarty, 2000, p. 657) – que Marx pensa o modo capitalista de produção como capaz de “extrair de povos e histórias tão diferentes [entre si] uma unidade comum e homogênea para medir a atividade humana” (ibidem, p. 655, ligeiramente modificados). Tal abstração, por sua vez, é produzida através dos processos disciplinares capitalistas: “a divisão do trabalho nas fábricas, os códigos de conduta, a relação entre homens e máquinas, a legislação estatal para guiar e orientar a vida nas fábricas, o trabalho do supervisor [*foreman*]” (Chakrabarty, 2000, p. 660). Ao reforçar os ideais de uniformidade, regularidade, ordem e economia, tais processos sustentam a pretensão de que a atividade humana pode ser efetivamente medida segundo um parâmetro homogêneo. Porém, se tanto esforço é envidado nisso que Marx chama de despotismo do capital – essa maneira de organizar a produção de modo a subjugar a liberdade e a vontade dos indivíduos –, é porque o capitalista precisa o tempo todo lidar com a iminente insubordinação dos trabalhadores, e isso não especificamente nos momentos históricos marcados pelas grandes revoltas: donde se conclui que a possibilidade de resistência reside na própria lógica do capital, justamente porque o trabalho que o capitalismo

pretende disciplinar é a vida.<sup>207</sup> Provavelmente influenciado pela tradição vitalista de pensamento do século XIX, Marx emprega o termo para se referir à peculiaridade da mercadoria que o trabalhador pode ofertar como objeto de troca no regime capitalista; a saber, sua própria vitalidade, sua saúde, empenhadas na força exercida para a realização de seu trabalho.<sup>208</sup> A esse respeito, Chakrabarty afirma:

Essas forças vitais são fonte de constante resistência ao capital, o trabalho vivo abstrato – um conjunto de músculos, nervos e consciência/vontade – que, segundo Marx, o capital pressupõe o tempo todo como seu ponto de partida contraditório. Nessa concepção vitalista, a vida, em toda a sua capacidade biológica e consciente para a realização voluntária de atividades, [...] é o excesso que o capital, por meio de seus procedimentos disciplinares, precisa sempre controlar ou domesticar, mas sem nunca consegui-lo. [...] A vida, na análise que Marx fez do capital, é uma “luta permanente” contra o processo de abstração que é constitutiva da categoria trabalho (ibidem, p. 665).<sup>209</sup>

O que expusemos até aqui da crítica marxista do capital, seguindo a interpretação de Chakrabarty, permite compreendermos um aspecto interessante para apresentar a noção de resistência adotada neste trabalho: que sua potência reside na impossibilidade de o capital submeter completamente a vida em seu processo de produção, tanto porque ela implicaria a existência de uma consciência e de “uma capacidade inata de ter vontade” que garante a possibilidade de recusa à subordinação técnica imposta pelo capital, quanto porque este último não pode prescindir do trabalho vivo para se auto-reproduzir.<sup>210</sup> Ainda nos falta, entretanto, saber como a questão da diferença histórica, ou das diversas maneiras de

<sup>207</sup> Note-se aqui que Marx está empregando o termo “vida” para se referir à “vida humana”, adotando uma perspectiva biologista um tanto imprecisa para realçar essa espécie de força que articulária, no homem, “músculos, nervos e consciência/vontade”.

<sup>208</sup> Cf. Marx: “O que o trabalhador troca com o capital é seu próprio trabalho (na troca, a disponibilidade sobre ele); ele o aliena. O que ele recebe como preço é o valor dessa alienação. [...] Ora, como é determinado o seu valor? Pelo trabalho objetivado que está contido em sua mercadoria. Essa mercadoria existe em sua vitalidade. Para conservá-la de hoje para amanhã, [...] o trabalhador tem de consumir uma massa determinada de meios de subsistência, repor o sangue consumido etc. [...] O *quantum* de trabalho objetivado que está contido em sua vitalidade lhe foi pago pelo capital. (2011 [1857-1858], p. 400:402).

<sup>209</sup> O paradoxo do modo de produção capitalista, portanto, consistiria na impossibilidade de o capital substituir o emprego de trabalho vivo no momento inicial do seu ciclo de auto-reprodução, ao mesmo tempo em que deseja reduzir ao mínimo sua dependência desse trabalho (daí decorrem os grandes e contínuos investimentos em ciência e inovação tecnológica). É este paradoxo mesmo que, segundo Marx, criaria as condições necessárias para a eliminação do trabalho e dissolução do sistema capitalista como forma dominante de produção (Marx, [1857-1858] 2011).

<sup>210</sup> Ao citar a leitura que Chakrabarty faz de Marx, não fazemos apologia a uma suposta primazia da vida no sentido biológico do termo, muito menos da consciência e da vontade, entendidas como uma faculdade humana, como a menção às obras de Povinelli e De la Cadena na seção 2.1.2.2 pôde deixar claro. Entendemos “vida”, aqui, como seres e modos de existências variados, seguindo a acepção ampla que os conceitos de geontologia e cosmopolítica permitem conceber.

pertencer a um mundo, se integram na releitura que o autor indiano faz da obra de Marx sob o prisma da resistência.

Chakrabarty lembra que, para pensar os elementos que participam da instauração do capitalismo como modo de produção dominante, Marx estabelece uma diferença entre aquilo que ele chama de o “ser do capital”<sup>211</sup> – sua lógica estrutural, visível quando da sua completa instalação – e o “devir do capital”, que se refere ao processo histórico no qual e por meio do qual as pressuposições lógicas do capital se realizam. Desse modo, enquanto o capital ainda não apareceu, suas condições e pressuposições são elementos desse devir; porém, quando o capital se instaura, tais condições e pressuposições desaparecem e se tornam algo que o próprio capital instituiu para poder emergir – um passado, digamos, *a posteriori*, e “pressuposto por ele mesmo”. Assim, por exemplo, a separação do trabalhador da terra e dos meios de produção – situação que cria a mão-de-obra que vende sua força de trabalho para o capital – é, ao mesmo tempo, uma pré-condição da produção capitalista e seu resultado invariável, constituindo a “história universal e necessária que associamos ao capital”. Para efeitos elucidativos, Chakrabarty propõe chamá-la de História 1 (ibidem, p. 668).

Em oposição a ela, Marx sugere um outro tipo de história, que Chakrabarty nomeia História 2, cujos elementos, embora assimilados pelo capital como seus antecedentes, não são reconhecidos como estabelecidos por ele próprio, como se fossem componentes de seu processo vital (Marx apud Chakrabarty, op. cit., p. 669). O exemplo fornecido a partir de Marx são o dinheiro e as *commodities* que, enquanto relações, poderiam ter existido sem necessariamente dar origem ao capital, mas que, uma vez existindo, o capital passou a integrá-los em seu modo de funcionar. Dessa forma, por mais que a História 1 se aproprie dos elementos da História 2 para constituir uma narrativa universalista (no caso em questão, a história do capital), nada garante a subordinação total dos elementos da História 2 à lógica estabelecida pela História 1. Por essa razão, e a partir dos próprios escritos de Marx, Chakrabarty pensa a História 2 como exercendo uma função negativa capaz de interromper os impulsos totalizantes da História 1 (2000, p. 671), abrindo espaço para aquilo que ele chama de “políticas do pertencimento e diversidade humanos” – isto é, as múltiplas formas de existir e entreter relações

<sup>211</sup> Chamado também por vezes de “capital real”, “capital enquanto tal” ou “ser-para-si-mesmo do capital”, termos tomados emprestados do vocabulário hegeliano.

no mundo que coexistem em meio aos processos homogeneizantes capitalistas:

[e]ssas relações podem ser centrais para a auto-reprodução do capital e ainda assim se orientar em direção a estruturas que não contribuem para tal reprodução. As Histórias 2 não são, então, passados separados do capital; são passados inerentes ao capital e, ao mesmo tempo, interrompem e pontuam o curso da própria lógica do capital. [...] Em outras palavras, as Histórias 1 e 2, consideradas juntas, destroem a distinção topológica usual entre fora e dentro que marca os debates sobre se é possível dizer que o mundo todo se rendeu ao feitiço do capital. A diferença, nesse sentido, não é algo externo ao capital. Nem é algo subsumido ao capital. Ela vive em relações íntimas e plurais com o capital, relações que vão da oposição à indiferença (ibidem, p. 670-671).

Por essa razão, o universal constituído pela História 1, antes que expressar uma totalidade unívoca, constitui uma categoria provisória [*placeholder*] que, por mais que exerça um efeito de “universal”, é composta por diversas particularidades históricas divergentes e não subsumidas nele. Ou seja, as Histórias 2 “têm mais o que fazer”, dão conta de outros processos de mundificação, para falar como Tsing, que excedem o narrado pela História 1. Assim, o que a História 1 faz, na prática, é traduzir (e, por conseguinte, modificar) determinadas práticas e relações humanas, integrando-as na lógica de um processo específico – ou, novamente segundo Tsing, “o capitalismo é uma máquina de tradução que produz capital a partir de todos os tipos de modos de vida, humanos e não humanos” (2015a, p. 111). A título de ilustração, Chakrabarty menciona a possibilidade de contar a história da Índia usando categorias marxistas (o que os historiadores irão chamar de história da “transição ao capitalismo” deste país): trata-se de traduzir naquelas categorias o acervo de pensamentos e práticas existentes sobre como as relações se estabelecem na Índia, mas também de modificar, por meio das categorias marxistas, a forma como esses mesmos pensamentos e práticas são pensados. É a tradução, portanto, que cria o efeito de universal; mas se nos ativermos às particularidades (ou equivocações, ou divergências) que permeiam o processo, o que se evidencia é o caráter instável desse universal.<sup>212</sup> Não que a narrativa produzida por esse universal não tenha valor; o problema é pensar os universais sem considerar as particularidades que os estão constituindo o tempo todo. Como conclui o autor, “[...] Outro do Capital está constantemente vindo a ser – e constantemente se dissolvendo – no espaço instável da tensão insolúvel que é criada enquanto a História 1 negocia

<sup>212</sup> Essa conclusão é muito próxima da que chegamos quando tratamos da unicidade sem unidade da Terra no capítulo 1.



incessantemente nossas numerosas e diferentes Histórias 2” (ibidem, p. 676-677).

Logo, o que parece aproximar a concepção foucaultiana de resistência da que Chakrabarty esboça lançando mão do conceito de “diferença histórica” é o reconhecimento de que as relações sociais se constituem de maneira, se não completamente independente, ao menos não totalmente subjugada ao dispositivo de conjunto formado pelas grandes narrativas universalistas (seja a do Estado, seja a do capital). É a incapacidade total de captura, é a insistência das diferenças nas formas de construir as relações com e no mundo que renovam as possibilidades de resistir, na medida em que não cessam de criar diferentes maneiras de “mundificar a terra”, co-habitá-la, povoá-la.

### 2.3.2.2

#### “Pois sem saída não podia viver”

É com um sentido parecido que Gilles Deleuze concebe a resistência: como um ato de criação que libera a vida<sup>213</sup> das tentativas de seu aprisionamento por alguma instância de poder. Sob essa perspectiva, a vida se transforma numa potência inesgotável de criação de novas possibilidades de existência (ou de pertencimento, se quisermos seguir com Chakrabarty) que “não se deixa definir pelo poder ou em relação a ele” (Vieira, 2014, p. 23), para justificar seja seu exercício ou a insubordinação. Nesse sentido, as narrativas que fazem do poder a explicação primeira para o estado das coisas integram espécies de “máquinas de

<sup>213</sup> Nunca é demais ressaltar que “vida”, ao menos nesta tese e na obra dos autores que lhe servem de referência, não deve ser entendida em sua acepção biologista – a qual em si mesma já constitui um cerceamento das possibilidades muitas de considerar quem vive e como vive –, mas sim como o conjunto de forças que se combinam e divergem ao constituir os modos distintos de as coisas e os seres existirem, de se expressarem, de permanecerem na existência e se extinguir – o que se aplica tanto a seres considerados vivos segundo convenções biológicas como a seres tidos como vivos segundo critérios outros. Essa não-filiação à bipartição entre orgânico e inorgânico poderia ser ilustrada partindo do pensamento de diversos dos autores aqui mencionados; porém, para permanecer no registro deleuziano e já introduzindo sua aliança com o pensamento de Nietzsche, cito um trecho do livro *Vontade de Potência*, citado por Deleuze: “Admitir que existem percepções no mundo inorgânico, e percepções de uma exatidão absoluta: é aí que reina a verdade! Com o mundo orgânico começa a imprecisão e a aparência” (Nietzsche apud Deleuze, 2001, p. 68). Deleuze comenta esse trecho afirmando: há “um princípio nietzschiano segundo o qual existe uma subjetividade do universo que, precisamente, já não é antropomórfica, mas cósmica” (ibidem, p. 69).

constituir Universais” –, <sup>214</sup> oferecendo a suposta palavra definitiva ou o ponto de vista mais relevante sobre o encadeamento e a natureza das relações no mundo. A questão é que a vida, enquanto atividade criadora, se afirma, segundo o autor, produzindo um “excesso” inapreensível (ao menos não completamente) por qualquer explicação unívoca. Criar é resistir, e resistir consiste no ato de liberar a existência das tentativas de aprisionamento a que alguns a submetem (idem, 1988-1989).

Tal concepção da criação como libertação da vida – um dos sentidos mais fortes da ideia de resistência que sustentamos no presente trabalho – ecoa a filosofia nietzschiana, ao menos como Deleuze a compreende. Para ele, Nietzsche via na obsessão histórica da filosofia com as noções de ser, real e verdadeiro manifestações do niilismo que caracteriza o pensamento moderno e mutila a vida, submetendo-a aos “mais pesados fardos” (idem, 2001, p. 276). Seriam eles: a metafísica que “julga e deprecia a existência em nome de um mundo supra-sensível”; a avaliação dos acontecimentos segundo sua correspondência a uma pretensa validade histórica – o niilismo como sendo “o elemento da história enquanto tal, o motor da história universal” (ibidem, p. 55); o apreço por uma certa concepção de “real” que constitui “o reino do negativo”, “das bestas poderosas, Igrejas e Estados, que nos agrilhoam aos seus próprios fins” (ibidem, p. 283). A tradição do pensamento ocidental é calcada num certo primado da profundidade (Deleuze, 2009). Afirmar a vida, ao contrário, implicaria descarregá-la do peso desses valores supostamente superiores para liberar aqueles que possam torná-la leve e ativa, pois “só existe criação propriamente dita na medida em que, longe de separar a vida daquilo que ela pode, nos servimos do excedente para inventar novas formas de vida” (ibidem, p. 276). Afirmar, em suma, equivale a criar, a suscitar saídas ao sufocamento da vida.

Assim como fizemos com o conceito de resistência, é importante esclarecer também que empregamos aqui a palavra saída com um sentido conceitual algo distinto do usual, a saber, aquele que ela adquire na interpretação que Deleuze e

<sup>214</sup> Em *O que é a filosofia?* (1992), Deleuze e Guattari afirmam que “[a] contemplação, a reflexão, a comunicação não são disciplinas, mas máquinas de constituir Universais em todas as disciplinas” (p. 15). Embora a expressão seja utilizada pelos autores com o objetivo específico de destacar o processo de “convencionalização” que transforma as criações próprias a cada disciplina em verdades transcendentais e consensos estabelecidos que serão usados como instrumentos de exercício de poder ou de dominação (ontopolítica – veremos mais sobre isso adiante –, emprego a expressão com um sentido mais amplo, próximo ao que Chakrabarty chamou de “História 1”, isto é, como o processo de produção das narrativas que se pretendem universalistas.

Guattari fazem da obra de Franz Kafka, sobretudo a partir das palavras do ex-macaco Pedro Vermelho, personagem do conto “Um relatório para uma Academia”, que se torna humano para escapar do destino que o aguardava enquanto símio capturado. “Eu não tinha saída, mas precisava arranjar uma, pois sem ela não podia viver. [...N]a firma Hagenbeck o lugar dos macacos é de encontro à parede do caixote – pois bem, por isso deixei de ser macaco”. Pedro Vermelho prossegue:

Tenho medo que não compreendam direito o que entendo por saída. [...] Não me refiro a esse grande sentimento de liberdade por todos os lados. [...] Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída; à direita, à esquerda, para onde quer que fosse (Kafka, 1994, p. 61).

A saída, assim, como afirmam Deleuze e Guattari, não consistiria em uma liberdade absoluta ou extensiva, capaz de livrar definitivamente da submissão – esse tipo de fuga seria um “movimento inútil no espaço”, pois “enganador da liberdade” (2014, p. 28), como se pudesse haver um “fora” absoluto. Ora, no mundo ditado pela máquina aniquiladora do Ocidente, não há espaço intocado, zona idilicamente resguardada. Por isso, trata-se mais propriamente de uma fuga em intensidade, que permita “escapular de ponta-cabeça revirando-se” (ibidem, p. 26) para não se tornar aquilo que o capturador impunha a Pedro Vermelho: uma vida inteira atrás das jaulas, submetido aos desígnios daquela outra espécie. Trata-se, portanto, de escapar da captura, ao fazer o mundo todo fugir:

A fuga não consiste em fugir do mundo [...]: a fuga pode “sozinha manter [aquele que foge] sobre a ponta de seus pés, e a ponta de seus pés (pode) sozinho mantê-lo no mundo”. [...] Ele não foge do mundo, ele o agarra, e o faz fugir, sobre uma linha artista e contínua (ibidem, p. 128).

Em diversas oportunidades, Deleuze (sozinho ou junto com Guattari) afirmou que a potência de práticas como as artes, a filosofia, as ciências e mesmo a política (o autor fala nas “lutas dos homens”) está em sua capacidade de criar meios para resistir às exortações por consenso. A capacidade de produzir consenso vem sendo há muito considerada o fim último da razão, dado que é bastante difundida a suposição de que, através do exercício dialógico, da troca de informações, poderíamos alcançar uma consonância universal que nos poria, a humanidade toda, de acordo. Mas, ao contrário, os ideais de universalidade e consenso são justamente aquilo em nome do qual os segmentos dominantes agem com vistas a regular, disciplinar e mesmo destruir as distintas maneiras de existir

e se relacionar. Por isso, a filosofia de forma alguma se presta a ser a base de uma comunicação universal, de um

comércio agradável do espírito, que encontraria no conceito sua mercadoria própria, ou antes seu valor de troca, do ponto de vista de uma sociabilidade desinteressada, nutrida pela conversação democrática ocidental, capaz de engendrar um consenso de opinião, e de fornecer uma ética para a comunicação, como a arte lhe forneceria uma estética. [...] E é preciso muita inocência, ou safadeza, a uma filosofia da comunicação que pretende restaurar a sociedade de amigos ou mesmo de sábios, formando uma opinião universal como "consenso" capaz de moralizar as nações, os Estados e o Mercado" (Deleuze; Guattari, 1992, p. 129; 139).<sup>215</sup>

É à possibilidade incessante de divergir, de fabricar outros mundos que não os parasitados pelos poderes dominantes, de fazer fugir os "é preciso" impostos pelas forças aniquiladoras da vida que a criação serve. Por meio dela, invoca-se um novo povo, ainda por vir, que só pode emergir dos "sofrimentos abomináveis" que a arte, a ciência e a filosofia contribuem para tornar inadmissíveis, de modo a nos capacitar a resistir ao presente.<sup>216</sup> Esse povo, por seu turno, não deve ser pensado sob a ideia vaga de "democracia", contaminada que está pelo modo abstrato, estatístico, com que o pensamento-Estado concebe as populações que controla. Afinal, que resistência ao presente pode haver quando, em lugar nos importarmos com as existências concretas daqueles que conosco formam um povo, relegamos aos governantes (por vezes o exigimos com indignação humanitária!) a "gestão" dessas existências das quais só nos ocuparemos (momentaneamente) quando se tornarem números em caso de tragédias ou gráficos em indicadores econômicos? (Stengers, 2000, p. 100). A criação que invoca o povo por vir, portanto, é em tudo distinta da comunicação universal sobre a qual se funda a democracia, ideias que mal disfarçam suas pretensões à

<sup>215</sup> Ainda a esse respeito, em uma conferência de 1987, Deleuze afirma categoricamente: "Em outros termos, informar é fazer circular uma palavra de ordem. As declarações da polícia são chamadas, a justo título, comunicados. Elas nos comunicam informações, nos dizem aquilo que julgam que somos capazes ou devemos ou temos a obrigação de crer. Ou nem mesmo crer, mas fazer como se acreditássemos. Não nos pedem para crer, mas para nos comportar como se crêssemos. [...] Isso é informação, isso é comunicação; à parte essas palavras de ordem e sua transmissão, não existe comunicação. O que equivale a dizer que a informação é exatamente o sistema do controle" (Deleuze, 1999 [1987]).

<sup>216</sup> Ainda conforme Deleuze e Guattari: "Não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda. A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados. A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação. [...] Esse povo e essa terra não serão reencontrados em nossas democracias. As democracias são maiorias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria" (1992, p.139). Sobre o conceito de devir, cf. nota 197.

univocidade, à colonização da diversidade, à homogeneização da vida, à obstrução das saídas. Como Deleuze e Guattari explicam:

Não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda. A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados. A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação. [...] Esse povo e essa terra não serão reencontrados em nossas democracias. As democracias são maiorias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria” (1992, p.140).

É importante destacar que, embora sejam capazes de fazer frente à dominação exercida pelas estruturas de poder dominantes, as possibilidades de vida que o ato de criação libera não são determinadas ou definidas em função daquelas estruturas. Quer dizer, não é do ponto de vista dos mecanismos de dominação e das narrativas universalistas colocadas a seu serviço que as potências criadoras de vida devem ser pensadas, mas invertendo a relação: são os dispositivos de poder que forcejam incessantemente para bloquear os fluxos que criam a diversidade de maneiras de existir.

O sentido que Isabelle Stengers dá à “resistência” – mais particularmente, na expressão “resistir à barbárie que se aproxima”, que serve de subtítulo ao livro *Au temps des catastrophes* (2009) – é bastante devedor a como Deleuze e Guattari pensam o conceito. Segundo a autora, aquilo a que é preciso resistir é “o estado de guerra perpétua que o capitalismo faz reinar” (Stengers, 2015, p. 14); uma guerra que ganha escala e proporções aterrorizantes sob o signo da catástrofe ecológica. Como vimos, sem saber hesitar diante de uma ameaça, o capitalismo pode apenas oferecer alternativas infernais; ele se sustenta da incessante despolitização das práticas que o sustentam, oferecendo como resposta a todo e qualquer questionamento que ameace interferir na sua lógica de funcionamento um “é preciso”, que faz parecer que as soluções boas para o livre mercado são as únicas viáveis. É por meio da fabricação obstinada do sentimento de impotência gerado por alternativas como essas que se procura “minar ou aprisionar as capacidades de pensar e resistir daqueles que tinham meios para isso” (ibidem, p. 68), fazendo crer que não há como escapar à barbárie inerente ao capitalismo e ao mundo que ele forja. Em outras palavras, as alternativas infernais são a expressão das possibilidades empobrecidas de existência que o agenciamento entre Estado e

capitalismo, sobretudo em sua mutação neoliberal, não cessa de tentar impor.

Stengers associa o capitalismo a um “poder de captura” que parasita e segmenta as possibilidades de vida e relação. Nesse sentido, resistir implica não ceder aos imperativos de pensar e agir conforme a lógica oferecida por essa perspectiva – isto é, recusar-se a se colocar no lugar dos “nossos responsáveis”<sup>217</sup>. Mas também recusar aquilo que eles tanto lutam para fazer perseverar, a saber, uma imagem de mundo em que só eles têm os meios para decidir sobre o que nos concerne, enquanto a nós só caberia acatar aquilo considerado plausível para o funcionamento do livre mercado, mesmo que isto custe o frágil equilíbrio dinâmico dos parâmetros ambientais que sustentam a vida na Terra.

A autoridade deles [dos “nossos” responsáveis] só existe na medida em que o mundo, nosso mundo, permaneça como está – ou seja, fadado à barbárie. Suas “leis” supõem, antes de tudo, que “nós” permaneçamos em nosso lugar, desempenhemos os papéis que nos são designados, tenhamos o egoísmo cego e a incapacidade congênita de pensar e de cooperar, que fazem da guerra econômica generalizada o único horizonte concebível (ibidem, p. 59).

Segundo esta perspectiva da resistência, é vital, portanto, o repúdio à submissão da vida e das possibilidades de ação às alternativas ditadas pelo poder estatal-capitalista, o que exige a criação – ou a reapropriação de – meios outros de pensar e agir. Este é um dos sentidos evocados pela noção de *reclaim* utilizada frequentemente por Stengers, que por vezes se traduz como “reapropriar” ou “reclamar” – a autora fala em “ao mesmo tempo conquistar e recuperar” (idem, 2005, p. 185), mas que opto por traduzir aqui como reivindicar, para fazer ressoar tanto sua etimologia – “dizer com força uma coisa” (Portella, 1984, p. 116) – quanto seu significado de “tentar recuperar algo de que se foi privado” (Reinvidicar, 2018). Nesse contexto, o termo faz referência tanto à fabricação ativa de enunciados potentes quanto à composição de um corpo político empenhado em liberar as possibilidades de vida das tentativas de captura pelo poder. Tais enunciados são produzidos em concomitância com as práticas que conformam o corpo político, e não antes ou depois: eles emergem do aprendizado que cria as maneiras próprias deste corpo colocar questões, em vez de simplesmente se resignar a escolher uma das alternativas infernais ofertadas como solução. Emergem, assim, de atos de criação que inventam maneiras variadas de

<sup>217</sup> A autora afirma que “nos colocar no lugar dos nossos responsáveis” significa “nos deixarmos infectar pela tolice que os capturou” (Stengers, 2015, p. 122).

resistir à apropriação pretendida pelas instâncias de poder.

\*\*\*

Para concluir esta parte da tese, propomos um breve exame do percurso que fizemos até aqui. No primeiro capítulo, tratamos de demonstrar a importância de pensar a Terra (e a crise ecológica planetária) a partir das equivocações por meio das quais sua unidade pode ser traçada, de maneira a fazer justiça à diversidade de ontologias e modos de existir com quem convivemos nesta Terra. Para tanto, é preciso admitir outras configurações de mundo que não só a moderna; ou, em outras palavras, a de descolonizar a ideia que tradicionalmente fazemos do que é a realidade.

É preciso, desse modo, perceber que a dominação da cosmologia moderna que biparte o Mundo nas categorias natureza e cultura se fez/faz pela extirpação das diferenças que constituem esse Mundo; que esse delírio de hegemonia tem como preço a homogenia, operação da qual resultam existências empobrecidas, nas quais inúmeros seres humanos e extra-humanos são enclausurados em relações muito restritas, alheias a seus interesses e histórias próprios, impedidos de existir segundo os preceitos dos mundos de que fazem parte. Em suma, por meio do projeto de unificação do mundo empreendido pelo Ocidente, os seres são tornados escravos de uma única história, e não seus colaboradores (Tsing, 2015a), e o que resta disso é um mundo cada vez menos rico e diverso. Voltar-nos a histórias que tratem de outras configurações do mundo, portanto, se faz mais que necessário, tanto para conceber a Terra sob um registro não colonialista quanto para ser capaz de aprender com outros povos modalidades distintas de cuidado e convivência multiespecífica. Pois, como afirmam os organizadores do Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia na versão em língua inglesa da justificativa para a realização do evento:

Está mais do que na hora de dar espaço à perspectiva dos outros, de outros “nós”, de todos aqueles humanos que habitam mundos nos quais “humano” e “mundo” são distribuídos de maneiras radicalmente distintas. Em suma, agora se torna essencial descobrir se “nós mesmos” somos realmente capazes de reconhecer a legitimidade absoluta da presença desses outros “nós”, por exemplo, os povos indígenas [e outros povos extra-modernos, tradicionais ou em vias de se constituir], na discussão sobre o destino de um planeta comum – comum a “nós” todos, incluindo os inúmeros coletivos não humanos com quem compartilhamos a Terra (Danowski et. al., 2014, p. 4-5, com acréscimo meu).

Foi por essa razão que este segundo capítulo se organizou em torno da noção de resistência. Começamos abordando aquilo *a que* se resiste, em franca consonância com o compromisso, assumido desde o capítulo anterior, de fazer proliferar as equivocações que se expressam como “variedades de mundos e de fins” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 39). Por isso, tratamos do Antropoceno, do estado de exceção ontológico reinante no mundo erigido em torno do *anthropos* e da necessidade de fazer penetrar, nas narrativas sobre a nova época geológica, outras histórias que façam justiça à diversidade de modos de existir (e deixar de existir) da/na Terra. Na sequência, ocupamo-nos com aqueles *a quem* se resiste: seguindo Latour em sua encenação da guerra dos mundos, nos ativemos sobretudo aos Humanos, o Povo da Mercadoria, que não só jamais foi moderno como também, julgando não ter ainda saído do Holoceno, ou empenhado em fazer da nossa época o verdadeiro império do *anthropos*, não mede esforços para submeter a ecologia à economia. Dessa operação, tal qual ocorre num processo de refino, extraem os lucros que irão recheiar seus bolsos (mas só alguns bolsos), descartando como “externalidade” a degradação eco-ontológica com que os demais existentes terão de se haver. Por fim, expusemos algumas ideias a respeito do que significa resistir, fazer irromper mundos dentro do mundo, suscitar acontecimentos produtores de uma nova terra e um novo povo em meio aos quais haja espaço para alguma regeneração da diversidade eco-ontológica da Terra. Nesse contexto, resistir adquire um sentido eminentemente positivo e ativo, pois profundamente vinculado à inventividade e criação necessárias para liberar a vida das forças que a aniquilam e aprisionam.

Resta-nos ainda falar dos Terranos, o povo vinculado à Terra e a ela destinado – e, por isso, profundamente comprometido com a tarefa de renovar os laços cosmopolíticos com os outros seres. Porque não se trata de um povo com identidade definida, tentaremos juntar as pistas para sua composição através da análise de alguns conceitos, práticas e narrativas que orientam as experimentações tateantes daqueles que se ocupam em “aprender *com* a Terra, [...a viver] *nesta Terra, para esta Terra*” (Danowski, 2019),<sup>218</sup> inventando continuamente novas maneiras de

cultivar [seus] alimentos, formar coletivos, estabelecer alianças com indivíduos e povos os mais diversos (humanos e extra-humanos), ocupar e cultivar o espaço

<sup>218</sup> Trata-se de uma paráfrase do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade (1928).



comum, levar tempo, demorar, inventar e experimentar tecnologias simples que não dependam sempre da chamada “ciência de ponta” e de um hiperinvestimento promovido por políticas de Estados cada vez mais militarizados a serviço de grandes empresas cada vez maiores e deslocalizadas (ibidem).

Nas páginas seguintes, então, trataremos de investigar alguns desses outros modos de ocupar o solo, de estabelecer vínculos, de fabricar histórias. De que (cosmo)política podemos ser capazes se a multiplicidade dos modos de ser terrano puder descolonizar nossa filosofia?

### 3

## Cosmopolíticas terranas

Neste último capítulo, iremos nos dedicar ao outro povo envolvido na guerra dos mundos, os Terranos. Como dissemos anteriormente, não se trata aqui de determinar uma identidade fixa atribuível a alguns indivíduos que compartilham certas características comuns; esse tipo de empresa é prerrogativa da forma-Estado de pensamento e procedimento, que exerce sua autoridade reduzindo a multiplicidade própria aos diversos povos que habitam a Terra a um encarceramento identitário com base em certos traços genéticos, sociais ou culturais, forjando com isso uma caricatura mais fácil de administrar, controlar, subjugar. A investigação sobre os Terranos, ao contrário, deve consistir no experimento especulativo de compor um povo a partir das variadas maneiras existentes e possíveis de se sentir ligado à Terra, de a ela pertencer, de ser *Earthbound*. Isto porque, diferentemente do Estado, a Terra, como vimos, não existe sob a forma da univocidade: ela é equívoca, um grande feixe de multiplicidade ontológica que se atualiza de modos distintos nas diversas geontologias, formando mundos diversamente povoados, pluralidade que se expressa também nas inúmeras possibilidades de agenciamentos entre entidades humanas e extra-humanas.

É essa multiplicidade cosmopolítica que constitui a potência de criação e renovação dos mundos que perfazem a Terra; é a ela que o conceito de Terranos visa a fazer jus. Ao mesmo tempo, tal multiplicidade é justamente o que o Estado tenta homogeneizar para melhor governar, e que o capitalismo busca explorar para seguir prosperando – é sob esse prisma que precisamos compreender a ideia de Natureza evocada pelos Humanos. Enquanto avatar da forma-Estado de pensamento, ela é o árbitro criado para pôr ordem nas alianças caóticas, para barrar os fluxos que conectam os seres mais diversos na fabricação da existência, enclausurar em domínios apartados entidades que dependem umas das outras para existir. Como propõe Viveiros de Castro, essa operação de separação é indispensável ao funcionamento do consórcio Estado-capital: os vínculos com a T(t)erra precisam ser cortados para que aqueles que dela nasceram sejam tornados

cidadãos (2017, p. 5), para que atribuam sua existência não mais à terra sob seus pés, mas a um poder transcendente sobre suas cabeças,<sup>219</sup> para que a relação de pertencimento se inverta – de pertencer à T(t)erra a dela pretender se apropriar. De enfeitiçados pela T(t)erra, outra tradução possível para *Earthbound*, a enfeitiçados pela mercadoria, presas da feitiçaria capitalista. O primeiro feitiço liberta, pluraliza as modalidades de coexistência; o último, captor, as reduz a um único modo de existir.

Nessa guerra de mundos e feitiçarias, a proteção ou antídoto à captura se faz reconectando os laços rompidos com a T(t)erra e seus seres, reestabelecendo os fluxos, fazendo das variadas maneiras de pertencer ao mundo saídas à barbárie a que estão destinados os Humanos e sua Natureza. O coletivo dos Terranos, assim, deve ser entendido como composto por esses outros modos de ocupar a Terra, outras maneiras de distribuir as agências e potências, outras formas de constituir territórios. Nesse sentido, propomos que seu modo de existência é melhor descrito pela ideia de *reexistência*, mencionada por Viveiros de Castro no artigo “Os involuntários da pátria – elogio do subdesenvolvimento” (2017). O neologismo é um amálgama entre existência e resistência, mas poderíamos acrescentar igualmente a insistência e a ressurgência – todos esses termos caracterizando a relação dos povos indígenas com os brancos que os desejam aniquilar para se apropriar de suas terras e subsumir os mundos aos quais aqueles pertencem. Se, como dissemos na seção 2.3.2, resistir é, antes e acima de tudo, liberar a existência das tentativas de aprisionamento a uma univocidade, então resistir é também insistir na divergência, ou mesmo ressurgir de modo diverso para escapar da subjugação à forma-Estado de pensar e agir. Por caminhos e influências distintos aos de Viveiros de Castro, o antropólogo e artista colombiano Adolfo Albán Achinte cunhou um conceito em muito similar ao desenvolvido pelo brasileiro, apesar da grafia ligeiramente diferente:

Concebo a re-existência como os dispositivos que as comunidades [indígenas e afrodescendentes] criam e desenvolvem para inventarem cotidianamente a vida e o poder, e desta maneira confrontar a realidade estabelecida pelo projeto hegemônico que desde [os tempos da] colônia até nossos dias tem inferiorizado, silenciado e

<sup>219</sup> Mas a transcendência que o Estado opera não é nada perto da “transcendência máxima” representada pela intrusão de Gaia, esta sim verdadeiramente implacável, como vimos na seção 2.3.1. No entanto, e mesmo que pareça paradoxal à primeira vista, só podemos defrontar essa potência que nos ultrapassa procedendo de forma imanente: isto é, aprendendo a reconhecer os seres com quem precisamos nos aliar para existir, aqueles com quem conformamos territórios, comunidades cosmopolíticas que estabelecem nosso vínculo com a Terra.

visibilizado negativamente [sua] existência (2013, p. 455).<sup>220</sup>

Se seguirmos o que Viveiros de Castro propõe naquele mesmo artigo e considerarmos como indígenas todos os povos que estabelecem uma relação vital de pertencimento à terra, o conceito de *reexistência* se aplica também aos Terranos, pois que, como já dissemos, a existência desse povo se dá e se renova por meio dos vínculos que são capazes de estabelecer com a T(t)erra. É desses vínculos que extraem a força para resistir às investidas que pretendem fazê-los “desexistir” (ibidem, p. 2; 8), se extinguir, seja por aniquilação física ou por negação metafísica. Os Terranos *reexistem* reinvestindo sua parceria cosmopolítica com os outros-que-humanos com que formam sua comunidade, restaurando a multiplicidade que o projeto colonizador modernizante se esforça para reduzir. Empregamos, portanto, essa noção latouriana para designar os povos que há muito reconhecem os seres-da-terra como seus aliados, mas também – tomando o termo não apenas como um substantivo, mas como um adjetivo – para caracterizar as mobilizações, os movimentos e as experiências de reivindicação da T(t)erra que a intensificação da catástrofe ecológica e da exploração neoliberal vêm fazendo eclodir, sobretudo nos últimos anos. Terranos são também, propomos, os conceitos e ideias que contribuem para a descolonização do pensamento,<sup>221</sup> para a liberação das equivocidades e a fabricação de novos imaginários capazes de multiplicar saídas, de instaurar novos possíveis.

<sup>220</sup> Até onde temos conhecimento, Viveiros de Castro não chegou a desenvolver com mais precisão a noção de *reexistência* mencionada nesse artigo de 2017 e em algumas outras poucas ocasiões. Por sua vez, a ideia de *re-existência* de Albán Achinte nos parece figurar mais como uma forma de nomear os dispositivos de enfrentamento ao projeto modernizador do que efetivamente como um conceito filosófico; de modo que não dispomos de muitos elementos para fazer uma comparação justa e adequada entre os dois conceitos. Por isso, limitamo-nos a afirmar que, em termos gerais, ambas as noções dizem respeito à capacidade dos povos extra-modernos de se organizarem de forma cosmopoliticamente distinta em relação ao projeto hegemônico colonizador que perdura até os dias de hoje. Nas menções futuras ao conceito, optamos por empregar a grafia proposta por Viveiros de Castro apenas por uma questão de padronização, e porque se trata de um autor a que vimos nos referindo com maior frequência nesta tese. A noção de *reexistência/re-existência* parece ser evocada também nas recentes manifestações pelo clima e contra megaprojetos econômicos poluidores: a frase “We exist, we resist, we rise” vem sendo lida (com variações) em cartazes carregados em diversos protestos, como a marcha do clima de Nova York em 2014 e as mobilizações contra a construção do oleoduto Dakota Access nos Estados Unidos, em 2017 (falaremos adiante dessas manifestações).

<sup>221</sup> Segundo Viveiros de Castro, a “descolonização do pensamento” trata de operar “uma dupla descolonização: assumir o estatuto integral do pensamento alheio enquanto pensamento e descolonizar o próprio pensamento. Deixar de ser o colonialista de si mesmo, subordinado às ideias mestras, às ideias-chave de sujeito, autoridade, origem, verdade. A descolonização envolve esse duplo movimento, o reconhecimento da descolonização histórica, sociopolítica do mundo, e os efeitos que isso tem sobre a descolonização do pensamento” (2012b, p. 255).

Inspiradas por alguns desses movimentos e conceitos, nas próximas páginas buscaremos apresentar um panorama (mesmo que provisório e não exaustivo) do que acreditamos constituir modalidades possíveis de (r)existências terranas. Interessa-nos aqui sobretudo investigar que saídas o pensamento sobre a catástrofe ecológica pode produzir se afetado, contagiado, influenciado por práticas e maneiras de existir outras que as parasitadas pelas do Estado e do capitalismo. Para acompanhar as movimentações desse povo nos “combates pela ordenação, apropriação e distribuição dos espaços e dos climas” (Latour, 2015a, p. 363) que caracterizam o Antropoceno, começaremos analisando as características de sua política, claramente uma cosmopolítica, para em seguida examinar as ideias e práticas operacionalizadas pelos Terranos em seus múltiplos modos de (r)existir.

### 3.1 Sobre cosmos e políticas

*We are surrounded by many world-making  
projects, human and not human.*

– Ana Tsing

Em *A queda do céu*, Kopenawa conta que, em suas viagens para denunciar a destruição da floresta e dos modos de vida Yanomami pelos projetos de exploração (legalizados e ilegais) na Amazônia, pôde conhecer um pouco o que os brancos chamam de política. Segundo o xamã, ela não passaria de “frases emaranhadas” e “palavras retorcidas” proferidas por aqueles que, prometendo dinheiro, casa, uma vida de brancos na cidade, na verdade “querem [a morte dos Yanomami, ou mesmo dos povos indígenas] para se apossar de [suas] terras. [...] Para nós”, ele prossegue, “a política é outra coisa” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390). Isso parece valer não apenas para os Yanomami e os demais grupos indígenas, mas para todos aqueles que chamamos aqui de Terranos. Diferentemente de seus oponentes na guerra dos mundos, eles sabem que a política não se restringe aos homens, mas se estende muito além, mesmo a domínios insondáveis e indetermináveis; trazendo ao mundo novos agentes que

redefinem sem cessar seu contorno. Ao contrário, a política dos Humanos e de seu projeto modernizador é na verdade, como argumenta Marisol de la Cadena, uma tentativa de despolitizar a política, esvaziando-a de reais antagonismos:

O campo político como comumente o reconhecemos foi forjado não apenas pela distinção entre amigos e inimigos entre humanos, mas também pela antitética separação entre “Humanidade” e “Natureza”. Juntas, essas duas antíteses – entre humanidade e natureza, entre humanos supostamente superiores e inferiores – declararam a extinção gradual dos seres “outros-que-humanos” e dos mundos nos quais eles existiam. *O pluriverso, os mundos múltiplos [...] cruciais para a possibilidade do político*, desapareceram. Em seu lugar, um único mundo surgiu, habitado por muitos povos (agora chamados de culturas) mais ou menos distanciados de uma única “Natureza”. [...] A relação entre mundos se deu por meio de um antagonismo silencioso, com o mundo Ocidental definindo como história (e com “História”) seu papel soberbamente hegemônico enquanto civilizador e, como consequência, aumentando seu poder de organizar a vida homogênea que ele tanto lutou para expandir. *A “Política” enquanto uma relação de discordância entre mundos* – como o “encontro dos heterogêneos”, nas palavras de Rancière – *desapareceu, ou raramente aconteceu* (Cadena, 2010, p. 345-346, grifos meus).

A Grande Divisão inventada pelos modernos instaurou um fosso intransponível entre os seres que teriam “cultura” e os que seriam “natureza”, determinando de uma vez por todas, entre muitas outras coisas, que apenas os do primeiro polo possuem capacidade de agir politicamente. Daí decorre que qualquer reivindicação de existência ou agência que destoe do estabelecido por essa repartição ontológica é imediatamente silenciada, pois remetida a uma condição de irreabilidade ou, no máximo, à realidade fraca da representação ou da crença infundada. Trata-se de uma negação existencial, cujos efeitos não são nada desprezíveis: coletivos inteiros pagam um alto preço por se recusarem a se inserir na “História” imposta pelo “civilizador”, por insistirem em mundos que não podem ser admitidos no interior do “mundo Ocidental”, por existirem sob o signo de uma diversidade incompatível com a “vida homogênea” que o antagonismo silencioso tomado por política – a paz perpétua de feições eurocêtricas que embala até hoje o sonho de muitos – faz reinar.

Como, então, reativar a discordância nessa seara, e reivindicar como legítimas as formas próprias com que diversos coletivos mesclam agentes humanos e extra-humanos em seus processos de composição e convivência? Como reconhecer a participação de seres extra-humanos na política, tanto naquela que os Ocidentais chamamos de “nossa” – o antagonismo silencioso age também junto aos herdeiros das luzes – quanto na dos “outros”? Como tratar o problema

da convivência entre heterogêneos sem emular a forma-Estado, que o reduz a uma questão identitária ou, quando muito, territorial? Para abordar a questão da composição dos mundos múltiplos, tão central para o pensamento e a prática políticos – sobretudo numa época em que a crise do conceito de “natureza” coincide com a destruição colossal dos seres a ela associados –, é fundamental atentarmos às experiências práticas e especulativas daqueles que, como explicarei, invocam poderes “cósmicos”; afinal, como diz Latour, cosmos é um dos nomes do pluriverso (Latour, 2012, p. 41).

Se a dicotomia entre sujeitos humanos e objetos naturais perde o sentido com a inversão de agências que caracteriza o Antropoceno, então se faz preciso alargar o plano do político para acomodar novos atores, novas configurações de mundo, novos pleitos de existência. Por essa razão, em certo sentido a intrusão de Gaia pode ser pensada como efeito da insurreição dos agentes extra-humanos que foram excluídos da política pelo modo de existência hegemônico, a contestação da categoria de meros recursos ou meras representações a que foram relegados, a reivindicação de maior liberdade de agência e existência, mas também como o chamado para construir alianças que melhor nos capacitem a conviver e reexistir. A política, portanto, precisa se tornar uma outra coisa (que na verdade ela nunca deixou de ser, apesar dos Humanos): uma cosmopolítica, o plano de coabitação da multiplicidade ontológica, de composição e negociação entre as divergências. Embora já tenhamos apresentado o conceito de cosmopolítica na seção 1.2 desta tese, nos deteremos a seguir numa análise mais aprofundada dos aspectos que, a nosso ver, evidenciam se tratar da política que os Terranos se mostram mais aptos a praticar.

### **3.1.1 Idiotia, a arte da hesitação**

Embora a conjugação das palavras “cosmos” e “política” num conceito filosófico não seja exatamente uma novidade na tradição do pensamento ocidental, seguimos nesta tese a conceituação formulada por Isabelle Stengers sobretudo no livro *Cosmopolitiques*, publicado originalmente em sete tomos no

ano de 1997.<sup>222</sup> A autora chama de cosmopolítica um tipo de proposição que, diferentemente do sentido que essa palavra possui na lógica de matriz aristotélica, não emite juízos sobre como as coisas são ou devem ser, mas sim visa a provocar justamente a suspensão momentânea desses juízos, já que convida a pensar diante das (ou de dentro das) situações que nos mobilizam.

Nos diversos textos em que trata da ideia de cosmopolítica, Stengers adverte que ela se refere a um convite para exercitar a capacidade de hesitar diante de situações concretas nas quais as compreensões correntemente “aceitas” a respeito dos problemas que nos mobilizam têm implicações desastrosas para determinados seres. Nesse sentido, o termo não deve ser pensado como o nome de uma teoria ou de uma norma abstrata que reunisse prescrições cuja pertinência estaria garantida de antemão e cuja aplicação poderia se dar independentemente dos contextos e seres envolvidos nas questões. O objetivo da proposta cosmopolítica, sustenta a autora, é provocar o pensamento, para que possam emergir formas de compreender os problemas que não sejam as talhadas pela autoridade generalista de um imperativo universalista.

Duas noções de Deleuze auxiliam Stengers a delinear o que seria esse outro tipo de política: a primeira é a ideia de “pensar pelo meio” (*penser par le milieu*). A expressão em francês significa em primeiro lugar o ato de pensar *através* do meio, dispensando as seguranças que supostas garantias dadas anterior ou posteriormente à questão (como quaisquer argumentos teleológicos ou consensuais sobre como as coisas são ou devem ser) poderiam oferecer; e, em segundo lugar, o ato de pensar *com* o meio, na presença dos outros seres concernidos em determinada situação, estabelecendo com eles alianças inesperadas, “núpcias contra-natureza”, no dizer do filósofo. O meio seria, assim, uma espécie de plano alheio ao tempo que passa, aos constrangimentos que a história e a boa-vontade coletiva impõem, no qual o pensamento ousa criar a partir de uma livre potência de reorganização dos elementos ali dispostos. Nas palavras de Deleuze,

[o] que é interessante não é nunca a maneira como alguém começa ou acaba. O interessante é o meio, o que se passa no meio. Não é por acaso que a maior velocidade está no meio. As pessoas frequentemente sonham começar ou recomeçar do zero; e também têm medo de onde elas vão chegar, de seu ponto de

<sup>222</sup> O livro é composto de sete volumes que foram primeiramente publicados pela Éditions La Découverte (Paris, 1997) e depois republicados em dois volumes pela mesma editora. A referência usada nesta pesquisa é a tradução da obra para o inglês, publicada em 2011 pela University of Minnesota Press.



queda. Elas pensam em termos de futuro ou de passado, mas o passado, e mesmo o futuro, são a *história*. O que conta, ao contrário, é o devir: devir-revolucionário, e não o futuro ou o passado da revolução. [...] É no meio que há o devir, o movimento, a velocidade, o turbilhão. O meio [*milieu*] não é uma média [*moyenne*], mas, ao contrário, um excesso. É pelo meio que as coisas crescem [*poussent*]. [...] Ora, o meio não quer dizer de forma alguma estar em seu tempo, ser de seu tempo, ser histórico, ao contrário. Ele é aquilo por meio do qual os tempos mais diferentes [entre si] se comunicam. Não é nem o histórico nem o eterno, mas o intempestivo (Deleuze, 1979, p. 95).

A outra noção é a de idiotia, expressa por meio de um de seus personagens conceituais mais famosos. Deleuze pensa o idiota como aquele que

faz os outros desacelerarem, que resiste à maneira [consensual] como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E isso não porque tal apresentação seria falsa ou porque as urgências seriam mentiras, mas porque “existe algo mais importante” (Stengers, 2007, p. 47).

Desacelerar a urgência de tomar uma decisão requer ser capaz de hesitar diante das conclusões que parecem ser evidentes e universais, fazer gaguejar as certezas de que sabemos tudo o que achamos que sabemos a respeito de “nós” mesmos e das práticas que nos definem. Isto porque, quando se trata de negociar problemas que parecem globais, é sempre o “‘nosso’ conhecimento, os fatos produzidos por ‘nosso’ equipamento técnico, mas também os julgamentos associados com ‘nossas’ práticas que estão predominantemente no controle” (ibidem, p. 48).

“Fazer-se de idiota sempre foi uma função da filosofia”, afirmou Deleuze certa feita (1980),<sup>223</sup> sustentando que ir além do consensualmente estabelecido é uma espécie de condição de possibilidade para a criação: segundo o autor, pensar

<sup>223</sup> Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari ressaltam que o idiota, enquanto personagem conceitual, sofreu mutações ao longo do tempo. Assim, por exemplo, o idiota que eles veem em Descartes não é o mesmo que Chestov viu na obra de Dostoiévski. Ao compará-los, os autores concluem que “[o] antigo idiota queria evidências, às quais ele chegaria por si mesmo: nessa expectativa, duvidaria de tudo, mesmo de  $3 + 2 = 5$ ; colocaria em dúvida todas as verdades da Natureza. O novo idiota não quer, de maneira alguma, evidências, não se ‘resignará’ jamais a que  $3 + 2 = 5$ , ele quer o absurdo — não se trata da mesma imagem do pensamento. O antigo idiota queria o verdadeiro, mas o novo quer fazer do absurdo a mais alta potência do pensamento, isto é, criar. O antigo idiota queria não prestar contas senão à razão, mas o novo idiota, mais próximo de Jó que de Sócrates, quer que se lhe prestem contas de ‘cada vítima da história’, esses não são os mesmos conceitos. Ele não aceitará jamais as verdades da História. O antigo idiota queria dar-se conta, por si mesmo, do que era compreensível ou não, razoável ou não, perdido ou salvo, mas o novo idiota quer que lhe devolvam o perdido, o incompreensível, o absurdo. Seguramente não é o mesmo personagem, houve uma mutação. E, todavia, um fio tênue une os dois idiotas, como se fosse necessário que o primeiro perdesse a razão para que o segundo reencontrasse o que o outro tinha perdido a princípio, ganhando-a. Descartes na Rússia tornou-se louco?” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 84-85). Por essa comparação, vemos que o conceito de idiota tomado emprestado por Stengers se assemelha mais ao de Dostoiévski (ou a Bartleby, personagem do romance de Herman Melville do qual Deleuze trata no artigo “Bartleby, ou a fórmula” [1997], e que a autora cita como exemplo de atitude idiótica) que ao do filósofo francês.

“implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. [...] Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa” (idem; Guattari, 1992, p. 58-59). Pensar é criar, e a capacidade de hesitar é sua pré-condição: ao retardar a pressa da resposta, ao insistir na não-decisão, podemos nos esquivar das alternativas infernais que capturam as possibilidades múltiplas de agenciamento diante de uma questão. Como Philippe Mengue afirma a respeito deste personagem conceitual deleuziano, o idiota “escava uma zona de indeterminação, que se oferece como condição de possibilidade do acontecimento, possibilidade do surgimento do inesperado, de um outro mundo” (Mengue, 2013, p. 77). Dessa forma, a recusa por Bartleby – o personagem do romance de Melville cuja atitude Deleuze e Guattari associam à idiotia – de tomar partido mesmo em decisões simples se justifica pelo fato de que as demandas que lhes são dirigidas, mais do que simples opções, consistem em imposições de um certo modo de vida; responder a elas significaria já se sujeitar a uma certa “passividade vital” (Vinci, 2017, p. 179), uma abdicação da liberdade de pensar por seus próprios meios (*par le milieu*) que o aprisionaria na lógica enunciativa das alternativas oferecidas.

É por essa razão que, ainda segundo Mengue, o idiota faz as vezes de modelo da política deleuziana (op. cit., p. 10): ele se recusa tanto a pensar seguindo a boa-vontade histórica que serve à forma-Estado do pensamento quanto a se engajar nas decisões solicitadas pelos problemas formulados segundo essa lógica. O idiota não pode ignorar o murmúrio, o temor remoto de que algo o ultrapassa, e isso o obriga a adiar sua decisão. Ao se negar a agir segundo o entendimento corrente de política, ele mobiliza uma micropolítica que gera efeitos na primeira; em outras palavras, age como um “intercessor entre o plano das virtualidades dos devires e o da organização social” (ibidem, p. 77).

O idiota é tomado (*dé-saisi*) por um fora que é muito grande, muito forte ou muito bonito ou muito intolerável para ele. A idiotia deleuziana (e também em Dostoiévski) é o encontro com o Fora, seja uma força que força a pensar, seja uma questão maior e mais urgente que qualquer outra questão que seria mais próxima dos interesses presentes, atuais. [...] Há sempre “uma questão que assombra a situação” empírica, e “agir”, para o idiota, não é reagir a um comportamento qualquer, é antes de tudo remontar a esta questão que é um dos modos principais de encontrar o virtual. A problematização introduz uma suspensão, [...] uma hesitação, uma zona de indeterminação” (ibidem, p. 79).<sup>224</sup>

<sup>224</sup> Em “On modes and examples”, Viveiros de Castro lembra uma passagem de um artigo escrito pelo também antropólogo Irving Hallowell que fornece um excelente exemplo de como a

As noções deleuzianas de “pensar pelo meio” e de idiotia auxiliam a compreender o que significa o *cosmos* da cosmopolítica, tal como proposta por Stengers: ele se refere ao procedimento de dar um nome a essa zona de indeterminação que insiste, que resiste às possibilidades de vida impostas e aceitas como consenso, fazendo com que a política, essa atitude da qual tanto “nos” orgulhamos, se reinvente diante daqueles que não compartilham da legitimidade que a ela atribuímos (Stengers, 2007, p. 51). Com base nas noções de Histórias 1 e 2 propostas por Chakrabarty (2000) que vimos na seção 2.3.2.1, propomos pensar o cosmos como as Histórias 2, que persistem sob o rolo compressor da História 1; como aquilo que faz vacilar os caminhos traçados, as respostas prontas, o tentador “é preciso” ou “tem que ser” que sufoca o interstício em que somos atravessados por um sentimento de que “há algo mais importante”. Não se trataria, entretanto, de negar a urgência das situações que nos convocam a pensar, mas de retardar a conclusão que o consenso costuma apressadamente selar. É por essa razão que, insiste Stengers, é preciso resistir à boa-vontade que se apresenta no desejo de consenso, no sonho da paz perpétua que finalmente nos poria de acordo, na confiança cega na “razão argumentativa”, na “comunicação universal”, como se fossem capazes de dirimir as diferenças e nos fazer ver que somos todos um povo só, cosmopolitismo planetário; pois, claro está, o cidadão-modelo desse pensamento é o europeu (ou norte-americano?); o modo áureo dessa existência é o ocidental.

Seu modo de existência [do cosmos] se traduz pelo conjunto de maneiras [...] de abrir a possibilidade para que, ao murmúrio do idiota, não se responda com a

---

hesitação opera na cosmopolítica. Para o povo Ojibwa, objeto de estudo de Hallowell, entes materiais que consideramos inanimados, como pedras e conchas, assim como pessoas cuja existência física não conseguimos ver, são referidos por categoria gramaticais empregadas para designar seres “animados”. Perguntado pelo antropólogo se todas as pedras que viam ali então eram vivas, um ancião respondeu: “Não! Mas algumas são”. Hallowell prossegue: “A hipótese que se insinua para mim é que a alocação das pedras numa categoria gramatical “animada” [...] não envolve uma teoria conscientemente formulada sobre a natureza das pedras. [Tal alocação] deixa aberta uma porta que nossa orientação [teórica] fundada em solo dogmático mantém bem fechada. Enquanto nós não esperamos que uma pedra manifeste propriedades animadas de qualquer tipo sob nenhuma circunstância, os Ojibwa reconhecem *a priori* potencialidades para animação em certas classes de objetos e sob certas circunstâncias. [...] Os Ojibwa em geral não percebem as pedras como mais animadas do que nós percebemos. O teste crucial é a experiência. Há alguma testemunha pessoal disponível? Em resposta a esta pergunta, podemos dizer que informantes afirmaram que pedras foram vistas se movendo, que algumas manifestam outras propriedades animadas, e [...] que podem ser] representada[s] como um personagem vivo em sua mitologia” (Hallowell apud Viveiros de Castro, 2019). A função da hesitação, nesse sentido, é deixar sempre uma porta aberta para o cosmos.

definição “daquilo que é mais importante”, mas com a desaceleração sem a qual não pode haver criação. [...] É preciso ousar dizer que o murmúrio do idiota cósmico é indiferente ao argumento da urgência, como a qualquer outro. Ele não o nega; apenas suspendeu os “e portanto...” de que nós, tão cheios de boa vontade, tão empreendedores, sempre prontos para falar em nome de todos, somos os mestres (Stengers, 2007, p. 67-68).

Se cosmos diz respeito à hesitação que permite reconhecer que há mais entre uma questão e uma decisão do que supõe o cacoete moderno de universalismo, a cosmopolítica corresponde aos experimentos de reinvenção política com vistas a criar formas de coexistência não-hierárquica entre as distintas maneiras de os coletivos habitarem a Terra. Para que ela seja possível, é preciso pensar a política como uma “arte da heterogeneidade” – arte da “confrontação [*mise en présence*] dos corpos enquanto heterogêneos” (ibidem, p. 63).<sup>225</sup> Propomos, seguindo Stengers, que o primeiro passo para tanto é se fazer capaz de desacelerar a razão e hesitar: a idiotia é um caminho para se “pensar pelo meio”, liberando a emergência dos não-consensuais que podem habitar uma questão.<sup>226</sup>

### 3.1.2

#### Diplomacia: aprender a compor um coletivo

Demoremo-nos um pouco mais sobre a noção de “cosmos”, este prefixo que manifesta a proposta especulativa de abrir a política para sentidos e respostas diferentes daqueles ditados pela boa-vontade do consenso. Como vimos, “cosmos” não se refere à intenção de instituir ideais universais capazes de

<sup>225</sup> É de se notar a semelhança da concepção de “política” de Stengers e Rancière: como vimos na citação de Marisol de la Cadena no início deste capítulo, o francês a define como “encontro de heterogêneos”. Não saberia dizer se tal aproximação é proposital ou mesmo se os autores estão cientes dela.

<sup>226</sup> É este também o sentido da convocação a “prestar atenção” ou a “reaprender a arte de ter cuidado”, que Stengers enuncia em *Au temps des catastrophes*: contra a pretensa univocidade do mundo forjado pelo poder, contra a paralisia suscitada pelo sentimento de inevitabilidade da catástrofe que está por vir, contra a impotência que visa a reduzir nossas possibilidades de ação política a uma escolha entre alternativas infernais, é preciso criar meios para pensar “de dentro” das situações que nos concernem, de experimentar conexões entre elementos até então desatrelados, de curto-circuitar os caminhos traçados pela razoabilidade do Estado e do capital, como forma de tornar possíveis outras formas de agir, pensar e viver. A atenção e o cuidado como manifestações da arte da heterogeneidade.

suplantar a política, com vistas a estabelecer a convivência, finalmente perpétua e pacífica, daqueles que ela congrega – o que poderíamos erroneamente pensar induzidos pela noção kantiana de cosmopolitismo.<sup>227</sup> Tais universais funcionariam, nessa lógica cosmopolita, como a instituição de uma *equivalência*, o alcance de uma medida comum satisfatoriamente capaz de fazer todos os envolvidos em uma questão abrirem mão de suas diferenças em nome da unidade maior que pesaria sobre eles – quase escusado dizer aqui que entre tais envolvidos somente poderiam figurar os seres classificados como humanos. Dito de outro modo, a equivalência que o cosmos kantiano supõe diz respeito a uma suposta conversibilidade, ou mesmo intercambialidade, entre os elementos envolvidos numa questão, destituindo-os justamente daquilo que os faz diferir em nome de uma condição idealizada que sobre todos recairia.<sup>228</sup>

Ao contrário, o cosmos da política proposta por Stengers funciona como um dispositivo de instauração de uma igualdade (*mise à égalité*) capaz de conferir “dignidade ontológica” a outros agentes políticos que não apenas os humanos, bem como de abrir espaço para a consideração das demandas desses agentes e suas formas próprias de expressar seus interesses. No que concerne aos “especialistas” – aqueles que adentram a cena política repletos de certezas sobre o

<sup>227</sup> Stengers descreve o cosmopolitismo kantiano como um projeto político que pretendia estabelecer a “paz perpétua” na qual cada um “se pensaria como membro com plenos direitos [*membre à parité entière*] da sociedade civil mundial” – uma paz que seria definitiva e “ecumênica” (Stengers, 2007, p. 49), já que faria as vezes de uma transcendência com o poder de dirimir as divergências que impediriam a plena constituição e desenvolvimento dos indivíduos (cujo modelo é o europeu civilizado, distinto do “selvagem” preso no “estado de natureza”) enquanto sujeitos humanos.

<sup>228</sup> Podemos comparar o delírio de conversibilidade irrestrita expresso pelo cosmopolitismo kantiano com a leitura que Deleuze e Guattari fazem, partindo de Marx, do capitalismo enquanto “axiomática geral”. Tratamos desta visão sobre o projeto de conversibilidade universal capitalista no artigo “Desaxiomatizar a natureza, tarefa da ecologia política”, do qual destaco o seguinte trecho: “segundo os autores, [...] ‘o capitalismo se forma quando o fluxo de riqueza não qualificado encontra o fluxo de trabalho não qualificado e se conjuga com ele’, acrescentando: ‘É o mesmo que dizer que o capitalismo se forma com *uma axiomática geral dos fluxos descodificados*’. O termo ‘axiomática’, tomado emprestado do domínio das ciências, é empregado para destacar que, no capitalismo, o capital funciona como um mecanismo de produção de uma equivalência geral que permite aferir e comparar o ‘valor’ de objetos e relações pertencentes originalmente a campos distintos. Ele é, portanto, um modelo lógico abstrato (o do mercado capitalista) por meio do qual os fluxos heterogêneos que compõem o tecido social são ‘reduzidos à sua referência ao capital, ou seja, são descodificados – compreendidos fora de seu código particular’ – para serem conjugados sob um sistema de comparabilidade valorativa” (Costa, 2017, p. 146-147, ligeiramente modificado). Vemos, assim, que o cosmopolitismo, enquanto projeto político de instauração de uma “liga dos povos” que, “após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano” (Kant, s.d., p. 12; 17), denota uma subjetividade que guarda grandes semelhanças com a expressa pelo capitalismo.

que são, ou sobre os parâmetros segundo os quais podem se dar, as relações e experiências no mundo –, o cosmos invoca o poder de causar uma certa inquietude, a suspeita de que talvez seu conhecimento não encerre tudo o que pode estar envolvido numa questão, suscitando talvez uma nova disposição para lidar com as divergências que nela insistem.<sup>229</sup> Como propõe Stengers, tal suspeita talvez os leve a ver

que a arena política é povoada pelas sombras daquilo que não tem, nem pode ter, ou não quer ter, voz política: aquilo que a boa-vontade política poderia tão facilmente obliterar, uma vez que nenhuma resposta seja dada à exigência “expressa-te, explicita tuas objeções, tuas proposições, tua contribuição ao mundo comum que estamos construindo” (2007, p. 49).

Contudo, algumas perguntas ainda se fazem pertinentes: o que pode se tornar a política, essa confrontação de heterogêneos ou relação de discordância entre mundos, sem o artifício da universalidade como proteção, isto é, se for possível se orientar segundo critérios imanentes a cada situação? É possível resistir ao cacoete moderno de desassociar determinadas conquistas do contexto em que tais conquistas puderam ser produzidas, elevando-as a universais que supostamente justificariam uma univocidade na forma de proceder? O que pode se dar quando a presença de “outros” é pressentida, abalando a confiança na validade universal de determinadas práticas e categorias ontológicas (natural *versus* humano, ou mesmo o natural contra o sobrenatural), mesmo que por um breve instante? Como indicação de possíveis orientações diante destas indagações, Stengers parece esboçar, mesmo que não o afirme explicitamente, um personagem conceitual especialmente talhado para esta tarefa: a diplomata.<sup>230</sup>

<sup>229</sup> Aqui, pode ser interessante comparar a função que Stengers estabelece para o prefixo “cosmos” com a maneira como o antropólogo Ghassan Hage pensa sua própria disciplina de atuação. Segundo Hage, a antropologia procederia de maneira análoga ao ato xamânico, na medida em que seu objetivo é “induzir uma presença obsedante (*haunting*)”, fazendo-nos sentir assombrados (*haunted*) a cada momento de nossas vidas pelo que poderíamos ser, mas que não somos” (Hage apud Viveiros de Castro, 2012a, p. 155). A inspiração deste tipo de prática antropológica, endossada também por interlocutores próximos a Stengers, como Latour e Viveiros de Castro, é patente.

<sup>230</sup> Vale lembrar que o conceito de “diplomacia” stengeriano não coincide exatamente com o proposto por Latour em diversas obras, notadamente a partir de *War of the Worlds* (2002) e, mais recentemente, em *Enquête sur les modes d’existence* (2013) e *Face à Gaïa* (2015a), embora alguns aspectos de uma noção ecoem na outra. Quando se oferece como diplomata para negociar a composição do mundo comum, Latour claramente espera alcançar um acordo de paz que ponha fim à guerra dos mundos – ele se coloca como um mediador nessa negociação, com vistas a estabelecer uma civilização por vir, aterrissada em Gaïa. Diversamente, para Stengers a diplomacia parece dizer respeito a um movimento anterior à decisão: o mais importante na composição do mundo comum seria a proliferação das divergências, proliferação essencial para

No capítulo “La trahison des diplomates”, do livro VII da obra *Cosmopolitiques*, Stengers diferencia as figuras da especialista e da diplomata (sempre no feminino),<sup>231</sup> as quais possuem formas bastante distintas de proceder na arena (cosmo)política.<sup>232</sup> A especialista é aquela que apresenta seu coletivo sob sua forma “estabilizada” – isto é, sem lançar luz sobre as obrigações e requerimentos a que seu grupo precisa obedecer para se constituir –, tratando as conquistas de seu povo como emanações da objetividade, da racionalidade, do progresso etc. Isso só é possível em situações em que as condições mesmas de existência do seu grupo não se encontram ameaçadas, em que o que ela afirma sobre seu grupo não está posto em xeque; os requisitos para a constituição desse povo, portanto, são ocultados como se fossem uma “caixa preta”. A diplomata, por sua vez, entra em ação quando os interesses e as condições que compõem um coletivo se encontram ameaçados – é ela que intercederá para que o modo de existência dos divergentes não seja ameaçado por decisões unilaterais, lembrando aos especialistas que elas podem custar a liquidação do outro grupo: “se vocês decidirem isso, nos destruirão” (Stengers, 2007, p. 65). A diferença entre as personagens, assim, está na forma de se apresentar no encontro com o heterogêneo, no papel que se desempenha em cada situação específica, não estando condicionada a uma pretensa “identidade profissional” válida em qualquer circunstância.

A hipótese que defendemos aqui é a de que a diplomacia é a arte requerida para dar sequência à “cosmificação” da política prefigurada pela idiotia, habilidade indispensável para que o pensamento se constitua como resistência e reexistência, como ato de criação. O murmúrio entreouvido no interstício provocado pela hesitação, como vimos, é tornado ocasião para o pensamento; mas, para que esse pensamento se constitua de maneira coletiva – isto é, respeitando o requerimento de atuar na presença daquilo que insiste (ibidem, p. 51) –, é preciso que entre em cena a habilidade de consultar e dar voz, o que em grande parte das vezes significa traduzir, sem desqualificar, as demandas de seres

---

que as decisões sobre uma questão sejam tomadas diante os demais envolvidos, e não motivadas por interesses previamente estabelecidos.

<sup>231</sup> Sobre o emprego do artigo feminino, cf. nota **Error! Bookmark not defined.**

<sup>232</sup> No mesmo capítulo, a autora distingue dois tipos de diplomatas: a pesquisadora, que, após o encontro com o outro coletivo, retorna a seu grupo para reportar o que aprendeu; e a diplomata técnica, que se dispõe a mediar um possível acordo entre os coletivos. É a este último tipo que Stengers se refere quando, em textos subsequentes, menciona apenas o papel da “diplomata” (cf. Stengers, 2011, p. 383-385).

que não compartilham as mesmas razões e formas de fazer política. Acreditamos que é a essa capacidade que Maniglier alude quando afirma que a unidade possível da Terra é uma “unidade de tipo diplomático”, relacional e diferencial: a diplomacia é o procedimento de, admitidos os mundos divergentes, fazê-los se comunicar por meio de suas diferenças constituintes.

Dito de outro modo, é a diplomacia que permite manter na existência o heterogêneo que insiste idioticamente, o indeterminado que é condição indispensável para qualquer ato de criação; admitindo as incógnitas na política, ela provoca nos “especialistas” a hesitação, removendo a anestesia produzida pela referência reconfortante ao interesse geral em nome do qual esses especialistas fariam, de maneira a forçá-los a reconhecer que seus “bons modos” e suas melhores intenções não raro constituem um ato de guerra. A proeza diplomática, assim, seria

o acontecimento marcado pela produção de uma nova proposição, articulando o que era anteriormente uma contradição que conduzia à guerra. Tal façanha – a ligeira modificação da formulação de algumas obrigações atribuídas a determinado vínculo – não resulta em nenhuma convergência definitiva que suplantaria uma divergência prévia. A articulação é sempre local. [...] Esta façanha é o que eu chamo de um acontecimento cosmopolítico, enfatizando que ele não pode ser produzido por meio de uma argumentação discursiva (idem, 2005a, p. 193-194).<sup>233</sup>

Para situar esses conceitos no contexto desta pesquisa, podemos dizer que a cosmopolítica, enquanto modalidade que desejamos privilegiar para pensar a política no Antropoceno, demanda a capacidade de resistir às soluções que nos encurralam entre o capitalismo e a destruição inexorável da Terra, de não se deixar contagiar pelo sentimento de impotência dos que não creem no mundo, de fazer irromper nele novos mundos, novos povos, novas maneiras de ocupar a Terra. Se pensar é criar (e, por meio dessa criação, resistir), a cosmopolítica faz as vezes de uma espécie de plano de imanência<sup>234</sup> instaurado pelo ato de pensar:

<sup>233</sup> Ainda segundo Stengers: “Obviamente, as demandas podem então parecer incomensuráveis – a necessidade de algum tipo de árbitro então será reivindicada. Mas não há nada de definitivo na incomensurabilidade; ela simplesmente marca a necessidade, não de se identificar com formulações iniciais, mas sim de transformar as demandas de alguém em vetores que habilitam este alguém a aprender e conectar. Eu gosto do termo ‘divergências’, como empregado por Deleuze, que escreveu que apenas linhas divergentes se comunicam (comunicação, aqui, tem o sentido de criação, não redundância). Mas divergir não é divergir ‘de alguma coisa’. Designa o que importa para você, e como importa (no sentido positivo), e portanto permite a constituição de alianças simbióticas, sempre laterais, nunca enraizados em um “mesmo” que as transcenderia ou reconciliaria” (idem, 2013, p. 174).

<sup>234</sup> Agradeço ao amigo Rafael Saldanha pela perspicácia de reconhecer, e me sugerir como organização conceitual a partir do pensamento de Deleuze e Guattari, que a “cosmopolítica”



segundo Deleuze e Guattari, esse plano constitui a fundação sobre a qual a filosofia cria seus conceitos – o que equivale a dizer que é a imagem que se constrói sobre o que significa pensar a partir de determinado problema (Deleuze; Guattari, 1992, p. 53). Nesse sentido, ao propor que a cosmopolítica é o plano de imanência, ou a imagem do pensamento da política, que se faz necessária no Antropoceno, reconhecemos nela a potência de “constituir uma nova terra para o pensamento e para a vida” (Lapoujade, 2015, p. 39), fornecendo ao mesmo tempo os critérios segundo os quais as pretensões de ocupação dessa terra – isto é, as reivindicações quanto aos seres que podem existir e integrar nossa política – serão julgadas. Mais que um conceito em operação, a cosmopolítica funciona como um princípio que orienta o pensamento, que dirige a distribuição dos elementos por ele mobilizados, na medida em que “só será considerado legítimo o que dele provier” (ibidem, p. 37); em suma, a cosmopolítica constitui a zona por sobre a qual os conceitos filosóficos que julgamos passíveis de descolonizar a noção moderna de “política” podem transitar.

Como vimos anteriormente, se há um campo do saber no qual a diplomacia é requerida de maneira impreterível, esse campo é a antropologia: a diplomacia parece ser um outro nome para a arte da equivocação controlada. Como Bruce Albert lembra no *Postscriptum* de *A queda do céu*, o primeiro imperativo daquilo que ele chama de “pacto etnográfico” – *grosso modo*, o acordo de cooperação mútua que se estabelece entre o antropólogo e o povo estudado <sup>235</sup> é o de “fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de [seus] anfitriões” (Kopenawa; Albert, 2005, p. 520): isto é, levar a sério o que dizem segundo suas próprias ontologias, tratando-os como sujeitos políticos, produtores do saber sobre seu próprio mundo – afirmação à qual Viveiros de Castro acrescenta, no prefácio de sua autoria no mesmo livro, que os indígenas só aceitam ser “objetificados” para fazer do etnógrafo um aliado político, capaz de “representá-los

---

funciona como um plano de imanência sobre o qual se poderia constituir a imagem de um pensamento ecopolítico condizente com as questões cruciais de nosso tempo.

<sup>235</sup> Albert resume tal pacto da seguinte forma: “Para seus interlocutores [do etnógrafo], trata-se de engajar-se num processo de auto-objetificação pelo prisma da observação etnográfica, mas de um modo que lhes permita adquirir ao mesmo tempo reconhecimento e cidadania no mundo opaco e virulento que se esforça por sujeitá-los. Para o etnógrafo, em compensação, trata-se de assumir com lealdade um papel político e simbólico de *truchement* [mediador] às avessas, à altura da dívida de conhecimento que contraiu, mas sem por isso abrir mão da singularidade de sua própria curiosidade intelectual (da qual dependem, em grande parte, a qualidade e a eficácia de sua mediação)” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 522).

adequadamente perante a sociedade que os acossa e assedia”<sup>236</sup> (apud Kopenawa; Albert, op. cit., p. 31-32). Portanto, no que se refere ao encontro de coletivos, a diplomacia pode ser pensada tanto como aquilo que permite a tradução de uma “cultura na outra” – ou, mais precisamente, o procedimento que permite “abrir a caixa preta” de um coletivo aos olhos do outro – quanto como aquilo que pode produzir, nesse encontro de mundos, não apenas uma nova visão do outro com a qual ele se sinta melhor representado, mas também uma outra visão sobre “nós mesmos”, na qual possamos reconhecer as consequências que podem ter nosso apreço a determinados valores e vanglorias. É possível que não saíamos incólumes dessa experiência perspectiva, já que o produto do encontro com a “alteridade cultural radical” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 154) pode instaurar uma também radical alteridade no seio de nossa própria metafísica.

Pode-se dizer, a partir do exposto até o momento, que a condição de criação (e resistência) de qualquer prática, moderna ou extra-moderna, reside em sua abertura cosmopolítica, isto é, na capacidade de considerar continuamente a possibilidade de que novos seres passem a integrar suas comunidades, seus territórios geontológicos. Nesse sentido, uma das diferenças mais marcantes entre os modernos e outros povos é que os primeiros se recusam a reconhecer suas condições de criação, certos como estão de que “purificam” as relações do mundo quando, na verdade, não cessam de criar misturas, híbridos (Latour, 1994); enquanto que para aqueles que os modernos chamam de “outros”, está mais do que claro que política só pode ser feita de modo cósmico. Em outras palavras, os povos ditos “tradicionais” parecem reconhecer melhor que os modernos a importância dos conceitos que, neste capítulo, desejei articular como o solo da política possível e necessária no tempo e no espaço “antropocênicos”.

A ontologia política que podemos reconhecer por trás da concepção stengeriana de diplomacia se pauta pela ideia de que o valor próprio a uma prática (seja ela científica, filosófica, religiosa, artística etc.) reside em sua efetividade na produção de novos intercessores:<sup>237</sup> ou seja, no seu poder de fazer emergir novos

<sup>236</sup> Cf. Davi Kopenawa: “[...]Para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, *fiz com que fossem desenhadas* nas línguas dos brancos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 76, grifo meu). E também: “Gostaria que, após tê-las compreendido, [os brancos] dissessem a si mesmos: ‘Os Yanomami são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! [...]’” (ibidem, p. 64).

<sup>237</sup> Cf. Deleuze: “O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. Podem ser pessoas [...], mas também coisas, plantas, até animais [...]. Fictícios ou reais,

seres, de povoar o coletivo com agências inéditas, estabelecer novas relações no mundo do qual determinada prática faz parte, em resposta a problemas que ela se dispõe a solucionar.<sup>238</sup> Esta seria, assim, sua verdade imanente; ou seja, a coprodução simultânea das relações e de seus termos. Dentro dessa ontologia, uma prática é bem-sucedida quando consegue engajar, ao mesmo tempo em que fabrica, os interessados na questão que a mobiliza. Tal afirmação acarreta consequências nada desprezíveis: em primeiro lugar, dota toda prática de uma dimensão política; além disso, obriga a reconhecer a participação de agentes outros-que-humanos na composição do coletivo e na criação que lhe é própria; no que diz respeito ao encontro entre mundos diversos, por sua vez, abre a possibilidade para o estabelecimento de “possíveis modos não-hierárquicos de convivência” (idem, 2011, p. 356) entre os seres divergentes que cada prática cria e por meio dos quais se afirma, na medida em que seu valor deixa de ser avaliado segundo os critérios de produção associados a uma única prática. Assim, a pluralidade ontológica que anima a investida diplomática se reflete nas possíveis

---

animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores. [...] Eu preciso de meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimiriam sem mim: sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê. [...] Se falar sozinho, mesmo inventando ficções, forçosamente terá um discurso de intelectual, não poderá escapar ao ‘discurso do senhor ou do colonizador’, um discurso preestabelecido. O que é preciso é pegar alguém que esteja ‘fabulando’ [...]. Pegar as pessoas em flagrante delito de fabular é captar o movimento de constituição de um povo. Os povos não preexistem. [...] Não existe povo que não se constitua assim” (Deleuze, 2013, p. 160-161). A necessidade dos intercessores para o processo (cosmopolítico) de criação e renovação do mundo fica explícita também na filosofia yanomami, conforme Davi Kopenawa e Bruce Albert contam em *A queda do céu*: “Para nós, a política [...] são as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390); e “Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder da *yãkoana*. Seu espírito, *Urihinari*, e o de *Omama* só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento” (ibidem, p. 391).

<sup>238</sup> Nesse sentido, a contestação que é feita com alguma frequência à noção de “Parlamento das Coisas” de Latour – que pode ser sintetizada na formulação “se há a necessidade de humanos representando as coisas, não se trata de um parlamento *das* coisas” – se mostra uma falsa questão; pois o que se reivindica através de contestações desse gênero é uma suposta simetria de condições de participação na política, como se o mais importasse fosse a capacidade de representar a si mesmo, sem intermediários. Ora, por mais que as coisas ou fenômenos não precisem dos homens para agir e se expressar, em determinadas situações se faz necessário trazê-los para a arena política, buscar entender como e por que agem, trata-los como agentes políticos dignos de consideração e cuidado; essas são ocasiões em que os humanos servem de intercessores para esses outros se exprimirem, intercessão que termina por estabelecer um vínculo (cosmo)político que também aos humanos modifica, fazendo-os agir e pensar de modo distinto. Como explica Latour, numa afirmação que, a nosso ver, situa o Parlamento das coisas no âmbito da questão ecológica: “É evidente que não há outra política [ao menos entre os povos ditos modernos] que não a dos humanos e em seu benefício! Isso nunca esteve em questão. [...] O que o Novo Regime Climático coloca em questão não é o lugar central do humano, mas sua composição, sua presença, sua figuração, em suma, sua destinação. Se você modifica essas [características], altera também a definição dos interesses [desse humano]” (2017, p. 109, com acréscimos meus).

experimentações de coexistência que ela busca instaurar na esfera (cosmo)política.<sup>239</sup>

Essa possibilidade de um novo caminho para a política funciona como uma espécie de princípio para o que Stengers chama de “ecologia de práticas”: é possível que uma mudança ocorrida no *oikos*, o ambiente em que determinada prática se constitui, engendre transformações imprevisíveis no *ethos*, o(s) modo(s) de se habitar. Como, por exemplo, os cientistas agiriam diante dos animais feitos cobaias de laboratório se, negando o recurso às narrativas e rituais que assepsiam sua prática – a ladainha da “necessidade de impulsionar o conhecimento científico”, o jaleco branco que determina sua impassividade de funcionário da ciência, a denominação de “sacrifício” ao ato que, fora do laboratório, chamaríamos de assassinato etc. –, eles fossem confrontados com as consequências sobre cada um dos animais utilizados? Que tipos de afetos nos tomariam se, em vez de naturalizar a barbárie impingida pelo modo de existência sob o signo do capital, os por ela destruídos recebessem tratamento de heróis? Como os coletivos “extra-modernos” poderiam ser encontrados se seu modo próprio de existir não fosse destarte considerado como digno apenas de tolerância? Tais mudanças no *oikos* não implicam nenhuma garantia quanto às decisões que poderiam se suceder, mas abrem espaço para possíveis outras composições de *ethoi*.

Stengers menciona com frequência a afinidade da “diplomacia” com a ideia do cultivo da habilidade de responder (expressa em inglês pelo neologismo *response-ability*) aventada por Donna Haraway. De forma bastante análoga à ontologia política esboçada pela autora belga, Haraway sustenta que a relação entre heterogêneos – ou, para nos atermos ao conjunto de relações mais analisadas por ela, o encontro multiespecífico – se dá sempre por meio da “co-moldagem” (*coshaping*) que se passa em nós (*knots*) interespecíficos, um tipo de amálgama ou zona de indiscernibilidade da qual emergem o humano e o animal, um servindo de espécie de companhia para o outro. É nessa “confusão de histórias” (*muddled histories*), nesse pensar/agir pelo meio, que ambos se reconhecem como mutuamente constituintes um do outro, aprendendo meios de responder àquilo que

<sup>239</sup> Este parágrafo e o anterior reproduzem, com modificações, trechos de meu artigo “Ecologia e resistência no rastro do voo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa” (2017).

a presença do outro demanda. É nesse processo de constituição recíproca que a relação se compõe e cada um aprende a se fazer/sentir responsável pelo outro: “responder, claro, aumenta a capacidade de responder, isto é, *response-ability*” (Haraway, 2008, p. 42). Por essa razão, Haraway associa a capacidade de responder ao cultivo de boas maneiras nas relações, ao aprendizado da polidez no agir a partir da resposta daqueles junto a quem devimos – aqueles junto a quem, segundo Stengers, a preocupação com responder de forma responsável (ou, inversamente, o recurso a respostas pré-formatadas) pode significar a diferença entre formas melhores ou piores de viver e morrer (Stengers, 2014, p. 8).

É importante lembrar, contudo, que a vulnerabilidade da proposta cosmopolítica não se encontra na possibilidade de ela falhar – lembremos que criar, como diziam Deleuze e Guattari, é uma experimentação tateante, e que sua potência se deve mais aos acontecimentos que ela torna possível que aos desdobramentos que tais acontecimentos podem ter quando “estabilizados na história”. Sua vulnerabilidade reside, antes, no risco de compreender tal proposta como uma norma abstrata constituinte de novas universalidades (idem, 2011, p. 351) – isto é, o risco de transformar experimentos especulativos em novas teorias generalistas, reduzindo as conexões inesperadas que incessantemente constituem e renovam tal prática a meras ilustrações da teoria. Stengers, assim, parece propor essa noção e os conceitos a ela associados como uma espécie de caixa de ferramentas, cujos elementos se combinam sem prescrição pré-estabelecida ou resultado final esperado. Ainda assim, o problema que força a autora a pensar é de veras prático; a ameaça a que seu pensamento pretende resistir é bastante material: a cosmopolítica “serve” para conjurar o consenso do qual o Estado e o capitalismo se valem para destituir a potência de imaginar e fabricar outros mundos.

Nesse sentido, a proposição cosmopolítica suscita possibilidades de se desvencilhar da armadilha de relegar diversos modos de existência ao estatuto de meras representações, passíveis, se tanto, de condescendência ou tolerância, comportamento que evidencia uma percepção do “outro” como agente apolítico, digno apenas de medidas unilaterais a ele direcionadas. Mais do que lhes dar proteção, a cosmopolítica trata de admitir seus meios próprios de existir e se expressar; de conceder-lhes estatuto de agentes políticos, de co-criadores dos mundos que constituem a eles e a “nós”. Ao lançar mão desta “ferramenta para

pensar”, Stengers pôde, por exemplo, mesmo como “filha da filosofia” – esta prática cuja tradição se constituiu historicamente desqualificando outras formas de agir no mundo, como no exemplo da magia –, fazer das bruxas, passadas e atuais, suas intercessoras; traçar sua relação com a filosofia a partir dessas poderosas presenças que insistem e honrar sua contribuição imprescindível ao que pôde ser criado neste encontro. Nas palavras da autora, “eu não poderia pertencer [à filosofia] sem pensar na presença dessas mulheres; não de mulheres fracas ou injustamente excluídas, mas mulheres de cujo poder os filósofos podem ter tido medo” (idem, 2005, p. 196).

### 3.2 Terranos e seus mundos

*Desta terra, nesta terra, para  
esta terra. E já é tempo.*

– Oswald de Andrade

Tendo explicitado de que forma os modos de existência, movimentos e experimentações anteriormente mencionados, não só atestam a diversidade geontológica constituinte do mundo, como constituem reexistências criadoras de novos mundos dentro do mundo, procederemos ao exame mais detalhado de suas maneiras diversas de se relacionar com a Terra. É importante lembrar que não pretendemos esboçar aqui uma teoria ou mesmo apresentar qualquer conclusão de validade etnográfica sobre tais povos e seus modos de vida: antes, queremos pensar de que política a filosofia pode ser capaz quando a imagem do pensamento forjada na tradição ocidental, profundamente colonialista em seus pressupostos, é confrontada por essas outras experiências, das quais escolhemos alguns aspectos chaves para orientar nossa abordagem. Podemos traduzir em termos filosóficos a empreitada deste capítulo por meio da seguinte pergunta: partindo dessas possibilidades diversas de se agenciar com o mundo, quais conceitos podem compor a cosmopolítica enquanto plano de imanência do pensamento no tempo das catástrofes? Tal indagação é em muito semelhante, acreditamos, ao objetivo

almejado por Haraway ao escrever seu *Staying with the trouble*: em suas palavras, “a questão do livro é o que pensar pode significar na civilização em que nos encontramos” (Haraway, 2016, p. 130).

Os conceitos que extraímos das experiências de resistência cosmopolítica examinadas a seguir se encontram organizados em cinco pares, a partir dos quais pensamos cinco “eixos de resistência”: o sonho e a fabulação como formas de se contrapor às histórias centradas na ideia de uma suposta *autopoiesis* do Homem, que legitimam a aniquilação eco-ontológica em curso; o humor e a precaução contra a captura das possibilidades de agir no mundo empreendida pelos “especialistas”, que, com sua seriedade, se presumem os detentores legítimos do saber e do fazer; a construção de fugas e refúgios contra a homogeneidade do progresso capitalista; as experimentações e as práticas de *reclaim* contra a escravização da vida e das temporalidades pretendida pelo modo de existência dominante; e, por fim, o par insubmissão e obstrução, para desestabilizar ou reduzir o alcance do controle exercido pelo capital e pelo Estado. Cada um dos conceitos pode dizer respeito a mais de uma experiência/movimento de resistência cosmopolítica; pode até mesmo designar práticas de ontologias distintas. Além disso, sua categorização em um “eixo” não implica sua desconexão com os demais grupos; ao contrário, podemos passar de uns aos outros sem grandes percalços. O modo de elencá-los, assim, consistiu apenas numa tentativa de organização, por meio da qual buscamos destacar determinadas características em detrimento de outras, o que não impede que haja ressonâncias entre os conceitos apresentados no decorrer do capítulo.

### 3.2.1

#### **O pensamento que sai em visita: sonho e fabulação contra o antropocentrismo**

Como vimos na seção 2.2.2, que descrevia os Humanos ou o Povo da mercadoria, a imagem do pensamento que, segundo os Yanomami, caracteriza a ontologia dos brancos parece se organizar em torno das noções de acumulação (aí incluída sua obsessão por colecionar fatos históricos e bens econômicos) e de

esquecimento. Esta última não apenas porque os *napë* precisam desenhar palavras para se lembrar do que dizem seus grandes homens, mas também porque sua concepção de conhecimento é essencialmente narcisista e antropocêntrica – já que, com os olhos pousados nos “desenhos de suas falas colados em peles de papel” (os livros, que para esse povo são uns dos signos que atestam sua cultura e civilização), “estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos” (Kopenawa; Albert, op. cit., p. 455). Eis o paradoxo da epistemologia ocidental, do ponto de vista de Kopenawa e Albert: os brancos acreditam tudo saber, enquanto suas mentes permanecem “cravadas em seus próprios rastros” (ibidem, p. 455); pensam deter o conhecimento verdadeiro sobre o mundo, mas nunca chegaram a ver e ouvir os seres que o habitam; seu modo de lembrar é cheio de esquecimento, incapazes que são de considerar os laços cosmopolíticos que tecem e sustentam a existência.

Os brancos, com suas mentes fincadas na mercadoria, [...c]ontinuam a estragar a terra em todos os lugares onde vivem [...] Nunca passa pela cabeça deles que se a maltratarmos demais, ela vai acabar revertendo ao caos. Seu pensamento está cheio de esquecimento e vertigem. Por isso eles não têm medo de nada e acham que estão a salvo de tudo (ibidem, p. 436).

Vimos também que essa paixão narcísica alimenta o forte viés colonialista que se expressa no pensamento e na prática políticos e econômicos dos brancos, na medida em que seu modo de conhecer, existir e se reproduzir enquanto povo implica a aniquilação da diversidade geontológica do mundo. Aquilo que os brancos chamam de história e civilização, os feitos de que tanto se orgulham, têm significado para tantos outros povos e seres a destruição de suas vidas, de suas práticas epistemológicas, sociais, cosmopolíticas; de suas maneiras próprias de ocupar a Terra, de seus vínculos com ela. Nesse sentido, o diagnóstico de Kopenawa parece ecoar a máxima benjaminiana de que “[n]unca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 1987, p. 225):<sup>240</sup> tendo compreendido bem a lógica que move o pensamento ocidental, Kopenawa se pergunta, perplexo diante dos artefatos outrora pertencentes a povos ameríndios e exibidos num museu em Paris, se o interesse dos brancos pelos objetos dos Yanomami (mas também pela riqueza

<sup>240</sup> Ou ainda, como Deleuze sintetiza numa passagem de seu livro dedicado à filosofia de Nietzsche: “Toda a violência da cultura nos é apresentada pela história como a propriedade legítima dos povos, dos Estados e das Igrejas, como a manifestação da sua força” (Deleuze, 2001, p. 208).



enterrada em sua floresta) já não seria um sinal de que seu povo, também, está começando a desaparecer (Kopenawa; Albert, op. cit., p. 429)...

Antigamente, toda a terra do Brasil era ocupada por povos como o nosso. Hoje, está quase vazia de nossa gente e o mesmo acontece no mundo inteiro. Quase todos os povos da floresta desapareceram. Os que ainda existem, aqui e ali, são apenas o resto dos muitos que os brancos mataram antigamente para roubar suas terras. Depois, com a testa ainda cheia da gordura desses mortos, esses mesmos brancos se apaixonaram pelos objetos cujos donos tinham matado como se fossem inimigos! E desde então, guardam-nos fechados no vidro de seus museus, para mostrar a seus filhos o que resta daqueles que seus antigos fizeram morrer! Mas essas crianças, quando crescerem, vão acabar perguntando para seus pais: “*Hou!* Esses objetos são muito bonitos, mas por que vocês destruíram seus donos?”. Então, eles só poderão responder: “*Ma!* Se essa gente ainda estivesse viva, estaríamos pobres! Estavam atrapalhando! Se não tivéssemos tomado sua floresta, não teríamos ouro!”. Porém, apesar de tudo isso, os brancos não se incomodam nem um pouco em exibir os despojos daqueles que mataram! Nós nunca faríamos uma coisa dessas! (ibidem, p. 428-429).

O esquecimento, assim, parece ser o contraponto metafísico do pensamento auto-referencial dos brancos, que lhes permite pensar somente em si e a partir de si. Nesse sentido, todo o arcabouço histórico e cultural sobre o qual erigem seu edifício epistemológico não passa de uma afirmação de seu “amor próprio” (Lévi-Strauss, 2013 [1973]), evidenciando também o adestramento de seu pensamento para não fazer outra coisa que não comemorar suas próprias conquistas, rememorar suas proezas, reafirmar a excepcionalidade de seu povo (ou de sua espécie, da qual o europeu é tido implicitamente como modelo), consagrado por si mesmo o suprasumo da existência. A acumulação de fatos históricos é, então, um meio de lembrar de si e esquecer do mundo; e a acumulação material obsessiva que caracteriza o Povo da mercadoria, obtida às custas da aniquilação de tudo aquilo do qual não podem prescindir para existir (e por isso deveriam aprender a prestar atenção) é um dos produtos desse esquecimento. “Minha intenção era dizer a eles o quanto, apesar de seu engenho para fabricar mercadorias, o pensamento de seus grandes homens está cheio de esquecimento. Se assim não fosse, por que iriam eles destruir a floresta e nos maltratar desse jeito?”, indaga Kopenawa em uma passagem de *A queda do céu* (ibidem, p. 384).

A relação de reforço mutuamente positivo entre dispositivos de saber e dispositivos de poder, para falar como Foucault – ou, dito de outro modo, a constatação de que as concepções correntes de história e cultura servem como instrumento de dominação política, econômica e até mesmo ontológica – já foi

amplamente abordada, sob ângulos distintos, ao longo desta tese. Já tratamos por exemplo da conexão, bastante reveladora do modo de existência ocidental, entre epistemologia e colonização (no seu sentido largo de subjugação), por meio da qual certas filosofias se vinculam inexoravelmente a atividades devastadoras como o garimpo; do quanto o conceito de sujeito se mostra profundamente atado às práticas e instituições capitalistas; e em que medida a confiança dos Humanos em possuir exclusivamente o conhecimento sobre a composição do mundo vem custando a aniquilação deste mesmo mundo e da diversidade que o povoa.<sup>241</sup> Vimos também o quanto pensar conforme os consensos estabelecidos serve à legitimação do projeto ontológico-político daqueles que se passam por nossos responsáveis, os quais, apelando para uma suposta realidade inelutável e solicitando que sejamos “razoáveis” em nossas reivindicações, alimentam o sentimento de impotência que sustém a descrença no mundo para garantir seu quinhão em meio a uma existência empobrecida.<sup>242</sup> Ainda, e com o mesmo sentido, falamos da importância de fazer proliferar histórias que não façam do Homem o centro gravitacional da existência, que atentem para os arranjos multiespecíficos e as alianças “contra-natureza”, que deem conta da participação dos seres ctônicos, inorgânicos, invisíveis, sobrenaturais na composição do mundo; em suma, que permitam a intrusão de outros modos de existência nas narrativas modernas tão saturadas de antropocentrismo e mononaturalismo, de forma a fazer jus à diversidade geontológica da Terra.<sup>243</sup>

Diametralmente, a concepção que os Yanomami têm de pensamento, educação, conhecimento e política são profundamente marcadas pela heteronomia: as palavras transmitidas pelos *xapiri* “penetram em [seu] pensamento com a *yãkoana* e o sonho”, numa aprendizagem que prescinde de livros e escolas. É pelo canto dos xamãs, que fazem dançar as imagens dos seres da floresta, pelos “discursos *hereamuu* de [seus] grandes homens, os diálogos *wayamuu* e *yãimuu* de suas festas” que sua história é repassada, passando a habitar o fundo de seu pensamento. As palavras dos espíritos são sua “lei e governo” (Kopenawa; Albert, op. cit., p. 390-391), fonte de verdadeiro conhecimento sobre a floresta e da motivação para defendê-la – não são como as

<sup>241</sup> Cf. especialmente as seções 2.2.1 e 2.2.2.1 acima.

<sup>242</sup> Cf. seções 2.3.1 e 2.3.2.

<sup>243</sup> Cf. sobretudo seções 1.2 e 2.1.

“falas emaranhadas” e as “leis desenhadas sobre peles de árvores derrubadas” por meio das quais os brancos se apossam das terras indígenas e destroem a floresta, enquanto fingem querer protegê-la (ibidem, p. 455). É por essa razão que, como já vimos, Kopenawa afirma, categórico: “Para nós, a política é outra coisa” (ibidem, p. 390). Resta saber, então, que outra coisa é essa, partindo da hipótese, levantada por Viveiros de Castro, de que se trata de uma “política do sonho contra o Estado”<sup>244</sup> (apud Kopenawa; Albert, op. cit., p. 38).

Viveiros de Castro alega que, para os Yanomami (e para tantos outros povos ameríndios), o sonho – e sobretudo o transe xamânico – é o meio privilegiado de acesso ao verdadeiro conhecimento sobre o mundo. Quando o xamã inala a *yãkoana*, sua imagem é levada pelos *xapiri* para visitar terras distantes, ver os seres que as habitam e ouvir suas palavras “inumeráveis e infinitas”; é desse modo que “seu pensamento pode se expandir em todas as direções” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 459).<sup>245</sup> O poder do xamã reside em sua capacidade de cuidadosamente dirigir essa passagem entre as perspectivas humana e sobrenatural, de reger a perigosa e instável comunicação entre planos distintos. Ele se transforma em espírito – sua imagem se desprende dele – para que as palavras dos espíritos possam nele penetrar e fazer permanente morada, isto é, para que sejam inteligíveis para os humanos, para que se tornem “sua lei e governo”.

O pensamento, contudo, não poderia se reduzir a um conhecimento passivo assimilado de uma vez por todas nessas visitas a terras distantes: ele é o produto ativo das “diferenças de potencial inerentes às diferenças de perspectivas que constituem o cosmos” (Viveiros de Castro, 2015, p. 173), quer dizer, ele carrega em si a potência criativa dessa tensão entre dimensões heterogêneas, mantendo em aberto a capacidade de atualizar as palavras dos espíritos e habilitar a interferência desses seres nos acontecimentos cotidianos. A heteronomia do pensamento enseja a concepção extra-humana da política, e sua força provém do poder inesgotável (ao menos enquanto existirem os xamãs) de empreender a reelaboração

<sup>244</sup> Referência ao título da célebre obra de Pierre Clastres, *La Société contre l'État* (1974), na qual defendeu a tese de que a ausência de organização nos moldes estatais das ditas sociedades primitivas não decorreria de uma suposta incapacidade política ou de alguma insuficiência de qualquer ordem, mas sim de uma recusa ativa à instauração de uma separação entre poder e sociedade, a qual determinaria a dominação de um ou poucos indivíduos sobre os demais.

<sup>245</sup> Essa é também a função do sonho entre os Aikewara, como veremos adiante, na seção 3.3.3. Contudo, ali, a potência cosmopolítica dessa visita a terras distantes é expressa pelo conceito de fuga, basilar em sua cosmologia. Cf. sobretudo nota 289.

cosmológica que permite arregimentar continuamente novos sujeitos na tarefa de composição e manutenção do mundo. O sonho/transe xamânico, assim, funciona como o ambiente de comunicação das dimensões, o plano que se forma por essa “conexão transversal entre heterogêneos” (ibidem, p. 186) de que se valem o pensamento e a (cosmo)política para se constituir. Nele, as imagens dos seres ancestrais possuem a força de conceitos (idem apud Kopenawa; Albert, 2015, p. 40), ao mesmo tempo em que constituem o destacamento sobrenatural que luta ao lado dos Yanomami para impedir que o céu caia novamente.

Daí se justifica a desconfiança quanto àquilo que os brancos podem efetivamente conhecer: por só sonharem consigo mesmos – isto é, por desconsiderarem, entre outras coisas, o valor epistêmico dos sonhos, fazendo deles meros “reflexos e simulacros obsedantes de [si] mesmos” (ibidem, p. 38) –, o pensamento destes segue obstruído, encurtado; não sabem sonhar de verdade.<sup>246</sup> Para os Yanomami, só se pensa virando outro (ou “entrando em estado de fantasma”),<sup>247</sup> devindo outro com os seres da floresta<sup>248</sup> O sonho, ou o transe xamânico, instaura uma zona de indiscernibilidade<sup>249</sup> por meio da qual trafegam potências das quais não se pode mais precisar se provêm do humano ou dos espíritos: “o devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraindo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma nova ‘conexão parcial’ [...]” (idem, 2015, p. 184). Desse modo, o xamã se torna, como já dissemos, uma espécie de portal que faz comunicar dimensões cosmologicamente distintas, e o que nele permanece após tal interação é a marca deixada por esse intenso tráfego de afetos: é a essa marca que os Yanomami remetem quando falam do conhecimento (a inscrição das palavras de *Omama* e dos *xapiri* no fundo de seu pensamento), mas também quando

<sup>246</sup> A esse respeito, Kopenawa diz: “Quando dormem, [os brancos] só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sonho. Nós, xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 460).

<sup>247</sup> Albert explica que tal expressão se refere “aos estados de alteração de consciência provocados pelos alucinógenos e pelo sonho (mas também pela dor e pela doença), durante os quais a imagem corpórea/essência vital (*utupě*) se vê deslocada e/ou afetada. No caso, o fantasma (*pore*), que cada vivente traz em si enquanto componente da pessoa, assume o comando psíquico em detrimento da consciência (*pihi*). ‘Tornar-se outro’ (literalmente ‘assumir valor de outro’) refere-se primeiramente a esse processo” (Kopenawa; Albert, op. cit., p. 615).

<sup>248</sup> Sobre o conceito de devir, ver nota 197.

<sup>249</sup> Segundo Deleuze e Guattari, trata-se de uma “zona objetiva de indeterminação ou de incerteza”, na qual é impossível precisar a fronteira entre um termo e outro da relação, na medida em que nela se dão “núpcias anti-natureza fora do corpo programado” (2012, p. 68).

enumeram as virtudes adquiridas por meio dessa aliança cósmica, as quais lhes permitirão resistir às investidas (neo)colonizadoras e defender sua terra.<sup>250</sup> Nesse sentido, os Yanomami parecem estar muito melhor preparados que os modernos para enfrentar a ameaça da queda do céu: como aponta Latour, em face da devastação ecológica, os brancos se encontram suspensos entre a esperança e o desespero porque seu futuro (*avenir*) não é prenhe de possibilidades de devir (*devenir*) (Latour, 2015a, p. 313), de fazer novos mundos no mundo, de fazer mundos com o mundo.

Como prova de sua capacidade de tornar o mundo uma “reserva de relações inéditas” (Zourabichvili, 2016, p. 97),<sup>251</sup> tudo (ou virtualmente tudo) que os Yanomami possuem ou podem possuir, bem como tudo que são ou podem se tornar, depende de uma negociação, ou diplomacia, cosmopolítica. O caráter iminentemente instável das relações de composição do mundo – a possibilidade de reversão ao caos está sempre à espreita, pois é um dos desdobramentos possíveis do “perpétuo desequilíbrio” que caracteriza sua ontologia –<sup>252</sup> demanda uma incessante mobilização do cosmos, envolvendo seres das mais variadas estirpes (humanos e extra-humanos, aí incluídos os espíritos), com vistas a manter a configuração atual da terra-floresta e o potencial criativo da existência como um todo. A respeito do recurso ao xamanismo para a intervenção nas forças do cosmos, Albert explica:

Legado de *Omamë*, o xamanismo é um ver-saber estratégico para a contenção dos poderes entrópicos da alteridade cosmológica e social; para isso, socializa certas figuras dessa alteridade sob a forma de entidades auxiliares, numa espécie de homeopatia simbólica generalizada (2002, p. 255).

<sup>250</sup> Entre essas virtudes, Kopenawa destaca a eloquência para proferir discursos e o vigor que faz com que suas exortações sejam seguidas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 381); a capacidade de falar a língua dos brancos e a valentia de se expressar nela com firmeza (ibidem, p. 385; 389); a raiva que os torna destemidos (ibidem, p. 451); a bravura, vigilância e proteção que os prepara para a guerra (ibidem, p. 443-444); a coragem para jamais ceder sua terra (ibidem, p. 332).

<sup>251</sup> Cf. tratamos na seção 2.3.1, sobre a Terra como um acontecimento.

<sup>252</sup> Nas palavras de Lévi-Strauss citadas por Valentim, “no pensamento dos ameríndios parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que, em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade, as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável” (2018, p. 275). Sobre a necessidade dessa interferência na ordem do cosmos, Danowski e Viveiros de Castro concluem: “A ênfase da práxis indígena é na produção regrada de transformações capazes de reproduzir o presente etnográfico (rituais de ciclo de vida, gestão metafísica da morte, xamanismo como diplomacia cósmica) e, assim, de impedir a proliferação regressiva e caótica de transformações. O controle é necessário porque o potencial transformativo do mundo, como o atestam os índices onipresentes de atividade de uma intencionalidade antropomorfa universal, manifesta uma *perigosa* mas *necessária* remanência” (2017, p. 96-97).

Se, como afirma Viveiros de Castro, “o xamanismo é essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos” (2006a, p. 320), a socialização de que nos fala Albert consiste na tradução (ou sintonização, para retomar o conceito que propusemos no capítulo 1) entre dimensões distintas, que tem como produto a “estabilização temporária” (isto é, enquanto dura o sonho ou o transe) das forças da alteridade cósmica como espíritos auxiliares. É por meio de sua invocação que novas potências de pensar e agir estão sempre se atualizando no mundo Yanomami, renovando as possibilidades de existir e resistir à aniquilação física e metafísica de seu mundo. Reconhecemos essa mobilização cosmopolítica em diversas passagens do livro de Kopenawa e Albert. Xamãs e *xapiris* são convocados incessantemente para intervir nas variações cósmicas as mais diversas, desde situações em que as configurações meteorológico-relacionais atrapalham as atividades produtivas dos Yanomami<sup>253</sup> ou ameaçam afugentar a fertilidade da floresta,<sup>254</sup> até a necessidade premente de impedir a terra-floresta de retornar ao caos – ameaça que vem sendo potencializada pela fúria dos espíritos diante da devastação da terra pelos brancos.<sup>255</sup> Sem dúvida, trata-se de um modo de existir marcado pelo cuidado e pela atenção – termos que guardam profunda relação com a noção de hesitação que examinamos na seção 3.1.1 –, que não toma como evidente a estabilidade das dinâmicas relacionais que sustentam o mundo: “[e]stamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 498).

O xamanismo se configura, assim, como uma arte da diplomacia: o xamã

<sup>253</sup> Cf. Kopenawa e Albert: “Quando a chuva cai sem parar e o céu fica todo coberto de nuvens baixas e escuras durante dias, a um dado momento, não aguentamos mais. Ficamos sem poder caçar nem abrir roças novas para plantar bananeiras. Temos pena de nossas mulheres e crianças, que ficam com fome de carne de caça. Ficamos cansados da umidade e também temos vontade de comer peixe. Então, acabamos pedindo ajuda dos xamãs mais antigos, conhecedores do ser da chuva *Maari*, para que o convençam a parar” (2015, p. 197).

<sup>254</sup> “Quando a riqueza da floresta se afasta de nossas casas, não retorna por conta própria. Os xamãs têm de se esforçar muito para trazer de volta sua imagem, pois sem ela os frutos das árvores e as plantas das roças param de crescer. Depois disso, precisam continuar trabalhando muito para retê-la, pois ela pode fugir a qualquer momento e nunca mais voltar” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 210).

<sup>255</sup> “Os fantasmas dos antigos xamãs e seus espíritos maléficos já começaram a se vingar em terras distantes, provocando secas e inundações constantes. Os espíritos do céu, *Hutukarari*, do vendaval, *Yariporari*, do sol, *Mothokari*, da chuva, *Maari*, dos raios, *Yâpirari*, dos trovões, *Yârimari*, e do caos, *Xiwâripo*, estão furiosos com os brancos que maltratam a floresta [...] Ela só não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 496-497).

media a relação entre mundos, agencia a interferência dos seres sobrenaturais para resistir à ameaça de deterioração do mundo. Contra o feitiço capitalista que, contaminando o pensamento, se expressa no desejo obstinado por mercadorias e ocasiona a devastação da floresta, espalhando por toda parte a pobreza e o horror das cidades (ibidem, p. 431-433), o sonho devolve a política ao cosmos, permitindo a convocação de inúmeros aliados na guerra pela defesa da floresta e fazendo irromper, no horizonte da deterioração provável, possíveis saídas. Ele carrega em si a potência de descolonizar a política; sua função estratégica é conjurar os mecanismos de captura do Estado e do capital, impedir que os Yanomami caiam no esquecimento a respeito da verdade das relações que sustentam a Terra e o céu, permitindo-lhes uma oposição ativa ao risco de, como seus inimigos, passarem a pensar só em si e em suas mercadorias – mesmo que a investida ostensiva de seus inimigos faça parecer que não há alternativa a não ser virar brancos:

Vocês não entendem por que queremos proteger nossa floresta? Perguntem-me, eu responderei! Nossos antepassados foram criados com ela no primeiro tempo. Desde então, os nossos se alimentam de sua caça e de seus frutos. Queremos que nossos filhos lá cresçam rindo. Queremos voltar a ser muitos e continuar a viver como nossos antigos. Não queremos virar brancos! Olhem para mim! Imito a sua fala como um fantasma e me embrulho em roupas para vir lhes falar. Porém, em minha casa, falo em minha língua, caço na floresta e trabalho em minha roça. Bebo *yãkoana* e faço dançar meus espíritos. Falo a nossos convidados em diálogos *wayamuu* e *yãimuu*! Sou habitante da floresta e não deixarei de sê-lo! Assim é! (ibidem, p. 389).

O sonho permite aos Yanomami, portanto, a constituição de agenciamentos cosmopolíticos que renovam incessantemente a resistência contra os avanços territoriais e metafísicos do Povo da mercadoria sobre sua terra.<sup>256</sup> A

<sup>256</sup> Apesar de “nós” brancos também sonharmos, a epistemologia que nos rege não considera o sonho um meio legítimo de conhecimento – é emblemático nesse sentido o esforço de Descartes em suas *Meditações metafísicas* (2000) para distinguir determinadamente, em meio a tudo aquilo que poderia pensar, o que seria efetivamente real do que seria apenas uma mera ilusão (categoria na qual insere o sonho e a imaginação). Mesmo nos dias atuais, ainda que o sonho frequentemente figure como objeto de nossa curiosidade e interpretação, podendo até mesmo ser considerado premonitório em algumas ocasiões e por algumas pessoas (consideradas por isso supersticiosas), apenas na psicanálise ele parece possuir um estatuto de maior legitimidade ou seriedade. No entanto, como lembrou Danowski (2019, comunicação verbal), contrariando a tradição do pensamento ocidental, para Nietzsche os sonhos constituíam uma ocasião de alargamento da experiência; isto é, não uma ilusão a ser contornada ou desvendada, mas uma outra dimensão da existência, da qual o pensamento e a vida também se alimentam para criar. Tal consideração é evidenciada em passagens como “Alargamento da experiência: há casos em que os sonhos enriquecem realmente o círculo de nossa experiência: quem sabe, sem os sonhos, o que seria de nossa impressão de voar?” (Nietzsche apud Danowski, 1983, p. 65) e “Aquilo que vivemos no sonho, e que nele vivemos repetidas vezes, termina por pertencer à economia global de nossa

arena política, desse modo, é povoada por incontáveis agências oriundas de mundos que o xamã faz cruzar, permitindo à terra-floresta reexistir. Isto porque, por intermédio do sonho, os Yanomami expandem não apenas seu pensamento, mas as fronteiras que defendem a floresta da devastação trazida pelos *napë* – conjuração dupla, no imaginário e nos corpos, do feitiço emanado pelo povo que constrói sua história e cultura por sobre a devastação ecológica e ontológica da Terra.

Os espíritos *napënapëri* fixaram lâminas de ferro em todo o seu contorno, para que os garimpeiros, colonos e fazendeiros não se aproximem de nossas casas. Os espíritos de *Omama* plantaram em seu centro a imagem de uma barra de metal cercada de vendavais que derrubam os aviões e helicópteros dos garimpeiros na floresta. É graças a esses *xapiri* que ela ainda não está toda invadida. Mas meu sogro e eu não fazíamos dançar apenas a imagem dos ancestrais *napënapëri* e a de *Omama* para manter os brancos à distância. Quando me via voltar da cidade muito preocupado, também me chamava para beber *yãkoana* para obscurecer o espírito dos políticos que querem retalar nossa terra. Então fazíamos descer juntos os espíritos da vertigem *mõeri*, para confundir seus olhos e emaranhar os desenhos de suas peles de papel (ibidem, p. 330-331).

\*\*\*

Um pensamento que se constitui pela visitação a terras distantes, pelo encontro com sujeitos provindos de mundos distintos; uma cena política que se amplia e complexifica na aliança com esses outros sujeitos, no compromisso de congregar agências extra-humanas para constituir o mundo e, ao mesmo tempo, conter a degradação empreendida por aqueles que só sonham consigo mesmos. A fórmula que vimos empregamos aqui, "sair em visita", se inspira em uma frase de Hannah Arendt, no livro *Lectures on Kant's Political Philosophy*: "pensar com uma mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita" (1992, p. 43).

Como vimos brevemente no capítulo 2, Donna Haraway, no contexto da atual crise ecológica, nos exorta a resistir às narrativas grandiosas e abstratas que distinguem como histórias separadas os processos contínuos de mundificação que envolvem humanos e extra-humanos. Retomando a pergunta feita por Isabelle Stengers, Vincienne Despret e outras autoras no livro *Women who make a fuss*

---

alma, tanto quanto algo 'realmente' vivido: em virtude disso tornamo-nos mais ricos ou mais pobres, temos uma necessidade a mais ou a menos e, afinal somos um pouco guiados pelos hábitos de nossos sonhos, em plena luz do dia e até nos momentos mais serenos do nosso espírito desperto" (Nietzsche, 1992, §193, p. 93). E ainda: "[N]o meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando, para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra" (idem, 2012, p. 88).



(2014) sobre como restituir a aventura coletiva múltipla de configuração de mundos – a saber, sem remetê-la a um registro individual, mas sim compartilhando a responsabilidade dessa criação –, Haraway se vale da ideia harendtiana sobre a importância de treinar o pensamento (ou a imaginação) para sair em visita.<sup>257</sup> Segundo a interpretação que faz de tal conceito, a habilidade de visitar demanda o cultivo de boas maneiras no encontro com outros seres:<sup>258</sup> não presumir que todas as suas potencialidades já estão identificadas, escrutinadas; não confiar que alguma história encerre tudo o que pode ser dito sobre eles. Na abertura a acolher as surpresas que os encontros multiespecíficos podem revelar, o pensamento experimenta um alargamento que se converte na expansão das possibilidades ontológicas e epistemológicas dos entes, numa distensão da própria realidade por meio da intrusão de agências e modos de existência até então imperceptíveis ou ausentes.

A habilidade de visitar, então, não condiz com assumir a posição de representante de ideias ou valores estabelecidos de antemão, e está intimamente relacionada ao já mencionado conceito de *response-ability* (que traduzimos aqui por habilidade de responder), que consiste em se tornar capaz de “pensar com”, na presença daqueles que encontramos e em cujo encontro tanto eles quanto nós nos tornamos outros. Pensar como um visitante, assim, suscita a capacidade de fazer alianças com “parceiros ontologicamente heterogêneos” (Haraway, 2016, p. 12-13), isto é, de nos implicar mutuamente com outros seres em processos multiespecíficos, multidimensionais e multitemporais, de nos entremear uns aos outros em histórias que permitam novos recomeços. Não como se fosse possível reverter a destruição em curso e começar do zero, mas nos comprometendo em processos de recuperações parciais, isto é, de reflorescimentos multiespecíficos

<sup>257</sup> O pensamento como arte de visitar é associado por Haraway à exortação “Think we must! We must think!”, presente no romance *Three guineas*, de Virginia Woolf (1938), e retomada pelas autoras de *Women who make a fuss*. Haraway promove, assim, um deslocamento dos contextos originais dos enunciados de Arendt e Woolf para atualizá-los numa nova força de pensamento capaz de nos ajudar a “fazer a retransmissão, herdar o problema, e reinventar as condições para o prosperar multiespecífico, não apenas num tempo de guerras humanas e genocídios infundáveis, mas num tempo de extinções em massa e genocídios multiespecíficos propelidos pela ação humana, que arremessam pessoas e criaturas no vórtex. Precisamos ousar ‘fazer’ a retransmissão; isto é, criar, fabular, para não cair em desespero”. (Haraway, 2016, p. 130).

<sup>258</sup> Haraway se refere sobretudo aos extra-humanos, mas não é difícil reparar que tais recomendações podem se aplicar ao encontro dos Ocidentais com as outras “culturas”, nas quais os extra-humanos possuem estatutos ontológicos distintos. A autora mesma menciona a conexão entre especismo, racismo e outras expressões do pensamento colonialista em diversas passagens de seu *Staying with the trouble*.

que se façam possíveis em meio às histórias e aos perigos que ameaçam nossa existência.

As histórias multiespecíficas que conto são sobre recuperação em histórias complexas que estão cheias tanto de morte como de vida, cheias tanto de fins, mesmo de genocídios, como também de inícios. [...N]ão estou interessada em reconciliação ou restauração, mas profundamente comprometida com as possibilidades mais modestas de recuperação parcial e de nos darmos bem juntos [*getting on together*]. Chamemos isso de conviver com o problema [*staying with the trouble*] (ibidem, p. 10).

O pensamento que sai em visita não pretende, assim, sair para se distrair, para se livrar do problema, pois sabe não ser possível fazê-lo de uma vez por todas; sabe que isso significaria abrir mão do mundo. Ao contrário: para os viajantes capazes de “se emaranhar e seguir as linhas de viver e morrer”, o mundo efetivamente importa (ibidem, p. 36) – o que lhes permite prescindir de delírios salvacionistas, mas também do derrotismo paralisante.<sup>259</sup> Importar-se com o mundo – asserção em muito similar à exortação deleuziana a “acreditar no mundo” – implica, assim, se engajar em tentativas de tornar presente aquilo que estava ausente, aquilo que reivindica estar no mundo à sua própria maneira. Importar-se com o mundo é prestar atenção e se vincular a essas novas presenças, é tornar-se mutuamente capazes. É ter coragem para contar novas histórias sobre nós e sobre esses outros com quem existimos, seja seguindo a linha de fuga do voo da bruxa (como propuseram Deleuze e Guattari), a dos espíritos que habitam terras distantes ou as linhas de viver e morrer que traçam a história da Terra e dos seus seres, para que o pensamento se constitua efetivamente como criação e resistência, para que não se curve aos desígnios dos poderes estabelecidos, tampouco se comprometa ativa ou passivamente com os extermínios que

<sup>259</sup> Nesse sentido, a ideia de conviver com o problema se assemelha à leitura de Danowski e Viveiros de Castro da expressão “pessimismo alegre”, empregada por Zourabichvili para caracterizar a filosofia deleuziana. Numa entrevista concedida à jornalista Eliane Brum em 2014, eles opuseram o pessimismo alegre ao otimismo desencantado com que geralmente pensamos o futuro (mesmo que, acrescentamos, algumas vezes o peso caia mais para o otimismo e em outras para o desencanto). O pessimismo alegre, então, seria uma exortação a “viver o presente tal como ele é, enfrentando as dificuldades que ele apresenta, mas sem imaginar que a gente tem poderes messiânicos, demiúrgicos de salvar o planeta”; é preciso viver sem se pensar “a palmatória do mundo”, sem achar que precisa “pensar pelo mundo todo” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014). Em outras palavras, tal atitude diz respeito a lidar com as questões de forma situada, fazer de uma questão literalmente uma *situação*, um *meio de situar-se* e de aprender a cuidar das relações nela implicadas, em vez de julgar o mérito do envolvimento e a eficácia da regeneração obtida por sua capacidade de figurar como solução definitiva (valendo para “o mundo todo”); esse salto de perspectiva é profundamente debilitador. A alegria produzida no cuidado situado, portanto, não provém da esperança de salvação generalizada – nesse sentido, ela é pessimista –, mas sim da construção de maneiras de ficarmos bem juntos, de produzir regenerações, ainda que parciais, das relações em que nos engajamos.

sustentam as grandes histórias do Homem e do capitalismo.

É por essa razão que Haraway sustenta que “importa quais histórias contam histórias enquanto práticas de cuidado e pensamento” (ibidem, p. 37).<sup>260</sup> A autora confia na força da fabulação – ou, mais precisamente, da fabulação especulativa, que é um dos múltiplos sentidos da sigla SF em sua obra –<sup>261</sup> para nos fazer emaranhar em conexões imaginativas, fazer cruzar dimensões cosmontologicamente distintas e, desse cruzamento, abrir espaço para novas possibilidades de agência e existência no mundo que não se submetem às narrativas daqueles que só sonham consigo mesmos. Haraway vê esse pensamento, que também chama de tentacular, posto em prática nas obras de Latour, Despret, Tsing, Stengers (além, é claro, de Arendt), para citar alguns dos autores aqui já mencionados. Todos eles, cada um a seu modo, se valem da fabulação para acompanhar as trajetórias dos seres que lhes interessam, para descobrir coisas novas sobre eles e advogar em prol de sua aceitação na arena cosmopolítica. Vemo-nos aqui, novamente, às voltas com a hesitação e a diplomacia: a imaginação treinada para sair em visita abre espaço para que sejamos afetados pelo desconhecido que demanda (muitas vezes indistintamente) sua consideração em uma questão, instaurando a possibilidade de que outros sujeitos participem da construção progressiva do mundo comum.

Numa demonstração de como fabulação e pensamento se alimentam mutuamente na fabricação de outros mundos possíveis, Haraway encerra seu *Staying with the trouble* com uma SF – ficção científica, feminismo especulativo, cama de gato, fabulação especulativa, mas sobretudo ficção simbiótica (*sym fiction*)<sup>262</sup> – intitulada “The Camille Stories”, primeira iniciativa do projeto

<sup>260</sup> Em *Staying with the trouble*, Haraway repete continuamente essa fórmula, com variações: “importa quais ideias usamos para pensar outras ideias” (2016, p. 12; 14; 34), “importa quais conhecimentos conhecem conhecimentos”, “importa quais relações relacionam relações (ibidem, p. 35), até o de difícil tradução “importa quais materiais usamos para pensar com outros entes; importa quais histórias contamos para contar com outros outras histórias; importa que nós amarram nós, que pensamentos pensam pensamentos, que descrições descrevem descrições, que laços enlaçam laços. Importa quais histórias fabricam mundos, que mundos fabricam histórias” (ibidem, p. 12) entre outras construções nessa mesma forma.

<sup>261</sup> A sigla SF abarca também a ficção científica (*science fiction*), (o jogo) cama de gato (*string figures*), o feminismo especulativo (*speculative feminism*) e o fato científico (*scientific fact*), entre outras práticas que a autora considera métodos de seguir os seres nos agenciamentos que são as tramas em que o mundo se faz. Para a autora, compreender melhor quem vive, quem morre e de que maneira o fazem nessa urdidura é essencial para agir em prol de uma justiça multiespecífica (Haraway, 2016, p. 2-3).

<sup>262</sup> Haraway define a *sym fiction* como o gênero da *sympoiesis* (que ela define simplesmente como “fazer-com”) e da *symchthonia* – neologismo que indica sintonia e simbiose com os seres ctônicos

colaborativo de criação de histórias chamado “Children of Compost”.<sup>263</sup> Nela, a autora imagina um futuro próximo no qual, diante da acentuada piora da devastação ecológica e cansadas de esperar por soluções, pessoas de todo o planeta começam a se reunir em comunidades para habitar locais arrasados e ali experimentar novas formas de convivência multiespecífica. Decidem então, entre outras resoluções, fazer da reprodução biológica humana um evento raro, ao mesmo tempo que uma oportunidade para constituir laços de parentesco estranhos e inesperados (*oddkin*) com seres outros-que-humanos: passam a enxertar, nas (raríssimas) crianças recém-nascidas, material genético e micro-organismos oriundos de alguma espécie animal ameaçada de extinção, tornando-os, humano e animal, criaturas simbiotes (embora só o primeiro fosse alterado geneticamente). O objetivo pedagógico de tal medida é tornar mais vívida e precisa, para o membro humano da relação, a maneira como seu parceiro animal percebe o mundo e a ele responde.

A história, assim, narra as experiências tateantes de cinco gerações de humanas-borboletas chamadas Camille para aprender como viver em simbiose em meio à deterioração ecológica que segue a todo vapor. Acompanhamos as decisões que precisam tomar e os caminhos que precisam seguir para, diante das novas ameaças que se apresentam, se envolver nos processos de vida e morte de que suas parentes-estranhas dependem para existir, para cultivar colaborações e desenvolver práticas de cuidado, recuperação e sobrevivência que favoreçam a continuidade de sua ameaçada simbiote e dos demais seres a ela vinculados. Haraway vê em fabulações como as histórias das Camilles a força de abrir caminhos em nosso imaginário para constituir “futuros próximos, futuros possíveis, e agora implausíveis, contudo reais” (ibidem, p. 136) – isto é, possibilidades de mundos diversos e divergentes, surgidos nos interstícios das narrativas e percepções dominantes, mas nem por isso menos legítimos.

De modo que, tal como ocorre com o sonho para os Yanomami, parece-nos que o dispositivo da fabulação em Haraway constitui uma (cosmo)política contra o Estado, na medida em que permite perceber a presença de seres e potências

---

que povoam seu Chthuluceno –, que trata da “co-existência dos seres terrestres” [*the coming together of earthly ones*] (Haraway, 2016, p. 136).

<sup>263</sup> A autora anunciou para breve a criação de uma plataforma digital para o compartilhamento de histórias, jogos, especulações científicas, ideias, desenhos..., enfim, para registro das contribuições mais diversas à fabulação de novas modalidades de convivência no Chthuluceno.

inesperados para “costurar colaborações improváveis sem nos preocupar demais com distinções ontológicas convencionais” (Haraway, loc. cit.). Como dizem Deleuze e Guattari (e como vimos no capítulo 2), criar é sempre invocar uma terra e um povo que ainda não existem, isto é, fazer aparecer no mundo outros mundos e outros coletivos – menores, bastardos e insubmissos, por isso capazes de resistir. Em suma, pensar significa “descobrir, inventar novas possibilidades de vida” (Deleuze, 2001, p. 152) de modo a fazer escapar a vida à prisão das histórias únicas; para tanto, é preciso fazer parentescos estranhos, alianças contra-natureza, agenciamentos multiespecíficos, pois que “a subjetividade do universo [...] não é antropomórfica, mas cósmica” (ibidem, p. 69).

Visitar não é uma prática heroica; “fazer estardalhaço” não é a Revolução: pensar uns com os outros não é o Pensamento. Abrir caminhos para versões que permitam a continuidade entre as histórias é tão mundano, tão terrano [*earth-bound*], e é precisamente do que se trata... “A força própria das mulheres que fazem barulho não é a de representar a Verdade, mas sim de testemunhar a possibilidade de outras formas de fazer aquilo que talvez seria considerado ‘o melhor’. O estardalhaço não é a declaração heroica de uma grande causa... Ele afirma, ao contrário, a necessidade de resistir à impotência asfíxica criada pelo ‘não se pode fazer diferente, queiramos ou não’, que reina hoje por toda parte” (Haraway, 2016, p. 131).

### 3.2.2

#### “Tirar do certo”: o riso e a precaução contra o feitiço do consenso

Em *La Sorcellerie capitaliste* (2005), como o título da obra indica (e como vimos rapidamente na seção 2.2.2.1), Isabelle Stengers e Philippe Pignarre tratam o capitalismo como uma espécie de feitiçaria que torna as pessoas incapazes de pensar e decidir diante das situações, o que reduz as possibilidades de enfrentamento de uma questão à mera reprodução de soluções previamente estabelecidas, à rele escolha entre “alternativas infernais”: ou bem se aceita determinada condição ultrajante ou se terá algo muito pior. A imagem para tal caracterização os autores buscaram em saberes e práticas que, cultivados por povos os mais diversos, vêm sendo, ao menos desde a chamada modernidade, desqualificados como meras crenças, superstições que nada poderiam explicar sobre as forças que fazem o mundo funcionar. E no entanto, a despeito da chacota ou da tolerância que reservam a esses outros povos, são os modernos que parecem

encantados, sujeitados a um poder que os captura e do qual se encontram muito mal preparados para se defender – lembremos, por exemplo, do diagnóstico Yanomami associando a sanha destrutiva dos brancos à sua fixação pela mercadoria, ou de como os objetos e subprodutos associados ao modo de vida urbano e capitalista são, segundo os Aikewara, impregnados do feitiço do Diabo (*-pasé*), o que lhes demanda uma série de cuidados para se proteger.<sup>264</sup> Por essa razão, o capitalismo seria, nas palavras de Pignarre e Stengers, um sistema de enfeitiçamento sem feiticeiros que se reconhecem como tais (2005, p. 59).

Sem feiticeiros, mas também sem dirigentes identificáveis a quem se poderia atribuir a responsabilidade por seu funcionamento: a captura “mágica” empreendida pelo capitalismo é pacientemente fabricada por uma miríade de atores anônimos que produzem localmente, uma a uma, as conexões, extensões e traduções que o constituem como uma rede de dimensões globais fora da qual parece não haver possibilidade factível de vida. A cada volta no parafuso da máquina capitalista, seus agentes/componentes parecem enfeitiçados pelo efeito de unidade obtido, tornando-se presas daquilo que ajudam a construir e perdendo de vista os sinais que os fariam se recordar de que essa unidade foi fabricada. De modo que não há nada de espontâneo, natural ou inevitável na sua conformação e manutenção, mas tampouco há uma chefia centralizada coordenando sua contínua reorganização. Seus variados e numerosos agentes se ocupam, silenciosa, gradativa e descoordenadamente, de “tapar, bloquear os vazamentos, ampliar a significação das regras, fazer uma situação inédita parecer ordinária, adaptar as definições, abortar qualquer possibilidade de delas escapar” (ibidem, p. 51, ligeiramente modificado). Todo esse trabalho invisível elaborado em pequena escala termina por produzir simultaneamente o aparente automatismo da lógica capitalista, seu efeito de validade universal e a captura mágica que o sustenta, tendo nas alternativas infernais, que enunciam o capitalismo como uma realidade inelutável, sua expressão mais conspícua.

É evidente, contudo, que a participação nesse processo laborioso não se dá de modo homogêneo. Nela tomam parte agentes das mais diversas estirpes, como os especialistas, que fazem parecer que todas as possibilidades viáveis de ação diante de uma questão que concerne a todos já foram por eles examinadas, ou os

---

<sup>264</sup> Cf. sobretudo seção 2.2.2.1.

poderes públicos, que precisam envidar os mais variados esforços, intervir das maneiras mais variadas, exercer as maiores coerções e violências para garantir as condições de funcionamento do capitalismo. Isso sem falar, é claro, nos empresários, nos industriais, os investidores, os detentores do poder econômico que mais diretamente se beneficiam com o enfeitiçamento generalizado. Porém, essa categorização tem validade num plano diferente daquele de onde a captura ocorre, na medida em que os diversos interesses em jogo não explicariam por si sós a submissão voluntária a esse modo de vida e produção, sobretudo da parte dos que nada têm a ganhar. Por que se resignam às escolhas infernais? Por que tão prontamente se prestam a repetir o “não há saída”, “não tem jeito”, como se não fossem suas próprias vidas as aprisionadas? Ao mesmo tempo, é importante se esquivar de explicações simplistas ou maniqueístas para tal fenômeno, que atribuem a sujeição a uma suposta cegueira provocada por manipulações ideológicas ou a supostos interesses egoístas daqueles que, movidos por sua sede de poder, traem sua classe e trabalham em prol dos opressores. Não que essas situações não possam ocorrer; mas Stengers e Pignarre veem nelas mais a consequência da captura que sua causa.

O interesse dos autores, assim, reside no processo de fabricação daquilo que chamam de *petites mains* (“pequenas mãos”), o contingente de enfeitiçados que resulta do longo “processo seletivo” para integrar o distinto grupo dos “razoáveis”, isto é, daqueles que aprenderam a se comportar e se conformar àquilo que o modo de vida ocidental determina como possível e desejado. Tal seleto grupo, assim, se vangloria de ser o embaixador do que Deleuze e Guattari chamaram de forma-Estado do pensamento, isto é, um pensamento pautado pela exigência de representar a realidade, que se dobra às determinações consensuais do que pode ou não ser pensado, que se posiciona como aliado do Estado, resignando-se a reproduzir seus postulados em lugar de pensar à sua revelia. Com isso, qualquer tentativa de pensar para além das categorias e proposições consideradas plausíveis – como por exemplo as expressas pelas cosmopolíticas extra-modernas e pelas várias experiências contemporâneas que tentam contornar a suposta inevitabilidade capitalista – são prontamente solapadas com meio-sorrisos irônicos, suspiros condescendentes, questionamentos do tipo “você acredita mesmo que...?”. De modo que, para funcionar, o capitalismo depende sobremaneira da renúncia ao pensamento, cobrada como ingresso para o clube

daqueles que “sabem”, o seletto círculo dos embaixadores da forma-Estado.

O processo de captação de novos membros para esse clube pode ser comparado ao de uma iniciação religiosa, que demanda certas obrigações a que os aspirantes devem ser capazes de atender. No caso do capitalismo, elas incluem abdicar da capacidade de levantar questões que não sejam as que as alternativas infernais se propõem a resolver, aprender a reprimir qualquer sentimento que possa ameaçar a prevalência da lógica daquele sistema, enfim, deixar do lado de fora da porta de entrada a capacidade de se indignar com as condições insuportáveis e inegociáveis que são o preço da vida sob o modo de existência que se impõe como dominante. Contudo, não é de um dia para o outro que se produz o condicionamento subjetivo que garante a eficácia da feitiçaria: o sentimento de impotência, o adestramento da indignação e da vontade de reagir, e a própria conversão do desespero causado por essa impotência em escárnio para com aqueles que “ainda sonham” não se obtêm sem um trabalho obstinado e contínuo de fazer da unidade meticulosamente fabricada que é o capitalismo a única possibilidade de existência. A captura que devora nossa capacidade de pensar e engendra as *petites mains*, assim, se faz por meio da

adesão a um saber que separa as pessoas daquilo que elas continuam a sentir com frequência, mas que a partir de então classificarão como sonho ou sentimentalismo, [dimensões] das quais passa a ser preciso se proteger. A incorporação do “é preciso” traz consigo um voltar-se contra si mesmo, a adesão a um desespero, que se converte no desprezo por todos e todas que ainda não tenham compreendido, os que ainda “sonham”. Os quais, por seu turno, é preciso recrutar. As pequenas mãos objetivam acima de tudo que todos nos tornemos pequenas mãos, já que elas se definem a si mesmas como “lúcidas” e precisam de um mundo que corrobore sua lucidez. Com zombarias do tipo “você ainda acredita que...?” começa o recrutamento de uma nova pequena mão (Pignarre; Stengers, 2005, p. 53, ligeiramente modificado).

Já vimos anteriormente essa mesma questão, mas sob um outro prisma: o quanto o apelo ao consenso fundado numa suposta razoabilidade e à busca de soluções pretensamente plausíveis cerceia de partida a gama de agenciamentos possíveis para a enunciação de um problema, limitando consequentemente o horizonte da produção de saídas a ele, aprisionando a vida nas linhas e fluxos que constituem o modo de produção hegemônico. A confiança na própria lucidez, garantida pela aprovação consensual dos outros para quem pensar também se converteu numa atividade dolorosa e ameaçadora (ibidem, p. 50), os coloca a serviço daquele modo de produção, repercutindo de bom grado as interdições



quanto ao que se pode ou não pensar ou desejar, reivindicando a paralisia do pensamento como signo de sua legítima racionalidade.

Por isso, é preciso criar meios de resistir, aprender a nos proteger daquilo que nos torna vulneráveis: a saber, o conforto encontrado nas definições de validade universal; a certeza de que sabemos de antemão as alternativas a considerar antes mesmo que as questões sejam colocadas; o emprego de atalhos, arremedos e decalques de pensamento em lugar da experimentação necessária à criação; a tentação de nos dar ao luxo de não mais prestar atenção aos modos divergentes por meio dos quais o mundo se constitui. Examinaremos a seguir, assim, duas modalidades de proteção contra a ameaça de captura: o humor, considerado aqui como a capacidade de não levar a sério os enunciados e posições dos que atribuem a si a exclusividade da detenção de um saber ou poder, e a precaução, ou o cultivo da arte de tomar cuidado. Ambas as modalidades se fundam sobre o reconhecimento de que saber implica aprender a habitar um problema em toda sua multiplicidade, sem presumir que algum entendimento possa estabilizar de uma vez por todas as equivocações, todos os agentes, todos os enunciados que dele podem se desdobrar.

\*\*\*

Quatro anos depois da publicação de seu livro com Pignarre, Stengers retomou, em *Au temps des catastrophes*, a questão da necessidade de resistir ao domínio capitalista, situando-a no contexto da desordem ecológica. Uma das estratégias propostas pela autora é que nos recusemos a atender aos pedidos, da parte daqueles que se dizem nossos responsáveis, para que nos coloquemos em seus lugares, para que tentemos examinar os problemas segundo as possibilidades de enfrentamento de que eles próprios alegam dispor. Essa exortação que nos é feita tão frequentemente e com pretensões aparentemente inofensivas não deixa de lembrar as situações relatadas por inúmeras etnografias sobre povos ameríndios, os encontros interespecíficos na floresta, que envolvem sempre o perigo de, no cruzamento de perspectivas distintas, passar-se a enxergar o mundo pelos olhos de uma entidade predadora, o que pode ser fatal para sua própria existência.<sup>265</sup> Do mesmo modo, se não nos precavermos contra esse perigo e aceitarmos ocupar as

---

<sup>265</sup> Por exemplo, cf. Viveiros de Castro, 1996.

perspectivas daqueles cujas práticas suprimem nossa capacidade de pensar, teremos aceitado compor uma unidade com aquilo que pode nos destruir: arriscaremos ser aprisionados dentro do mundo das alternativas infernais que eles habitam, infectados pela tolice que os aprisionou (Stengers, 2015, p. 121-122).<sup>266</sup> A opção sugerida pela autora é que respondamos a tais exortações valendo-nos “do riso, da grosseria, da sátira”, ou que nos dirijamos aos que se pretendem responsáveis por nosso destino “com o tom da piedade” – não como expressão de uma simpatia, mas para destituir-lhes a pretensa autoridade e guardar distância, “recusar compartilhar seu modo de percepção” por meio do qual eles nos invocam “como testemunhas de suas boas intenções” (ibidem, p. 22-23; 27).

No mesmo livro, Stengers trata de várias demonstrações contemporâneas dessa renúncia, desde aquela que, segundo ela, motivou a própria escrita de seu ensaio – o envolvimento da autora no movimento europeu de resistência aos transgênicos – até experiências que exprimem sua recusa do “esquecimento da capacidade de pensar e de agir conjuntamente, exigido pela ordem pública” (ibidem, p. 71), ao criarem práticas de colaboração e substituição que permitem contornar os auspícios dos nossos responsáveis. Entre essas práticas, estão a dos objetores do crescimento, os movimentos *slow*, os movimentos de criação de software livres, todas constituindo uma resistência às instituições e aos discursos que tentam separá-las daquilo que consideram constituir o seu comum, daquilo que reúne seus participantes enquanto interessados em uma mesma questão.<sup>267</sup>

Também reconhecemos essa recusa criativa na descrição que Suzane Vieira oferece, na etnografia já mencionada, de uma das sete artes quilombolas

<sup>266</sup> Para seguirmos com a comparação entre os perigos de captura pelo cruzamento de perspectivas no mundo ameríndio e no nosso, citamos uma passagem do artigo “O medo dos outros”, no qual Viveiros de Castro defende uma posição em muito similar à de Stengers e Pignarre: “Vejo esses encontros sobrenaturais na floresta, em que o eu é capturado por um outrem e definido por este como ‘segunda pessoa’, como um tipo de protoexperiência indígena do Estado, ou seja, uma premonição da experiência propriamente fatal de se descobrir ‘cidadão’ de um Estado (a morte e os impostos...). Minha intenção, assim, é sugerir que o verdadeiro equivalente da ‘categoria indígena do sobrenatural’ não são nossas experiências extraordinárias ou paranormais (abduções por alienígenas, percepção extrassensorial, mediunidade, premonição), mas sim a experiência cotidiana, totalmente aterrorizante em sua normalidade, de existir sob um Estado” (2011b, p. 904). O medo a que o autor se refere no artigo diz respeito sobretudo às ocasiões em que somos instados pelas autoridades estatais a apresentar algum documento ou esclarecer alguma situação (nunca se sabe exatamente o que de nós pode ser exigido), enquanto o argumento de Stengers e Pignarre se concentra sobre modos menos coercitivos (ao menos aparentemente) de captura. Ainda assim, em ambos os textos, o Estado (ou a forma-Estado do pensamento) figura como o inimigo do qual é preciso saber se proteger.

<sup>267</sup> Trataremos desse aprendizado do comum também em outras seções adiante, sob prismas ligeiramente distintos.

identificadas durante sua permanência na comunidade da Malhada. A pirraça, ela explica, consiste no agenciamento discursivo de equívocos para fazer rir, mas que também pode servir para “‘tirar do certo’ o interlocutor, deixá-lo *sem graça* e combater suas pretensões de subordinação hierárquica” (Vieira, 2015a, p. 37). Por interlocutor, consideremos sobretudo os representantes do Estado e das empresas que possuem interesses econômicos na região – o perigo ecológico e metafísico dessa presença foi apresentado na seção 1.2.2 –, cujo apelo por consenso constituía de regra uma tentativa de controle enunciativo na qual, como dizem os moradores da comunidade, “um só quer falar”. Nesse sentido, a pirraça permite reestabelecer a simetria do diálogo, ao reintroduzir no encontro cosmopolítico o equívoco que um dos lados pretendia eliminar com exortações a “falar a mesma língua”, a “entender o mesmo entendimento” – situação lastimável do ponto de vista antropológico, pois que denota uma péssima capacidade de tradução cultural. Ora, se, como vimos, a antropologia é a arte da equivocação controlada, a etnógrafa considera a pirraça a arte da equivocação deliberada, na medida em que estimula, de forma jocosa, a proliferação do equívoco como meio de conjurar a pretensa univocidade que periga enfeitiçar e aprisionar.

Uma anedota ilustra bem o funcionamento desse agenciamento discursivo. Em uma das inúmeras tentativas de arrendar mais porções das terras quilombolas para a instalação de um parque eólico, o consórcio das empresas de aerogeradores certa feita enviou à comunidade um novo advogado que, apresentando-se como dono de uma ONG, buscava abrandar a resistência dos moradores a negociar, já que estes haviam manifestado que a empresa não era bem-vinda no local. Assim como encontros com seres perigosos descritos em diversas narrativas míticas (ocidentais e não ocidentais), a aproximação do suposto advogado se deu de forma cordial e sedutora: sorriso nos lábios, fala macia, alegava não estar a favor da empresa e que seu interesse era apenas promover a conciliação entre as partes – ou seja, se portava como um árbitro de posicionamento neutro, para angariar confiança. Evocava atributos de vocação universalista, pedindo que o vissem “como uma pessoa, um ser humano”, um “pai de família”. No esforço (risível) de constituir um pretenso solo comum com seus interlocutores, chegou ao cúmulo de estender essa humanidade partilhada às torres eólicas que o consórcio desejava instalar: “Vocês já viram uma torre? É muito bonita, é igual [...] a um filho da gente”, comparou de modo ignóbil.

Seguiu-se a isso, então, uma reação escandalizada e uma grande zombaria, que impediu que as negociações seguissem o curso pretendido pelo visitante. A cada tentativa de se explicar para restabelecer o processo de convencimento/captura, os moradores reagiam evidenciando o absurdo dos paralelos estabelecidos, tomando-os em seu sentido literal para levá-los às últimas consequências – “Numa comparação, a torre você faz e vende. E o filho, você vende? Não vende, nem passa para os outros!”, retrucou Zezinho, um dos presentes –, desviando idioticamente a conversa do rumo que poderia conduzir ao consenso pretendido. A conjuração da captura surtiu efeito: diante da imunidade de seus interlocutores ao feitiço lançado, o advogado não pôde mais sustentar seu disfarce cordial. Retirou o sorriso dos lábios, partiu para a negociação direta, perdeu a paciência e chegou a esbravejar, derrotado em sua missão. “E nós desgraçamos a rir”, concluía Teresa ao relatar o episódio a um vizinho (ibidem, p. 141).

Como bem lembra Vieira, Deleuze atribuía ao humor um poder de subverter a ordem e opor-se à gravidade daquilo que se impõe como lei (Deleuze, 2009b).<sup>268</sup> O riso se dá quando ocorre a quebra da expectativa quanto à afirmação de proposições tidas como razoáveis (isto é, que se mantêm no registro do consenso estabelecido) para instaurar, como diz Stengers, “uma perplexidade compartilhada, que estabelece efetivamente uma igualdade entre aqueles que consegue reunir” (2002, p. 85). Por essa razão, ele seria uma arte da superfície (Deleuze, 2009a) ou arte da imanência (Stengers, 2002, loc. cit.), a habilidade de produzir sentidos não calcados sobre uma verdade transcendente. Ao recusarem, por meio do riso, o consenso oferecido por seu interlocutor – por saberem que se tratava, na verdade, de um embuste para capturar sua criatividade de pensar, agir e resistir, para estabelecer um controle sobre seus discursos e seus corpos –, os quilombolas fazem do humor uma arma política contra as pretensões de univocidade e as intenções homogeneizantes que ameaçam aniquilar o diverso fluxo ecológico da criação.

Um outro exemplo do uso do riso e do humor como dispositivo ou

<sup>268</sup> Uma passagem do ensaio de Deleuze sobre a obra de Sacher-Masoch ilustra bem tal afirmação: “Chamamos humor não mais o movimento que sobe da lei para um princípio mais elevado, mas o que desce da lei para as consequências. [...] Toma-se a lei ao pé da letra; não se contesta seu caráter último ou primeiro [...]. A lei [...] será [...] humoristicamente infringida, obliquamente, pelo aprofundamento das consequências” (2009b, p. 88). Foi exatamente o que os quilombolas fizeram.

estratégia de resistência se deu em dezembro de 2018, durante um evento organizado pelos Estados Unidos na 24ª Conferência das Partes (COP24) da Convenção das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas: um representante da administração Trump se empenhava em defender “usos limpos e eficientes dos combustíveis fósseis, bem como o uso da energia nuclear livre de emissões” (Grandoni, 2018), já que, no seu dizer, “é importante, para a discussão geral sobre o clima, que consideremos o que é *realista e pragmático*”; sob esse prisma, “a inovação energética e os combustíveis fósseis continuarão desempenhando um papel crucial” (Worland, 2018, grifos meus). Minutos após o início de seu discurso – que chegou a mencionar os benefícios do carvão “limpo” –, ativistas climáticos (incluindo indígenas) que estavam na plateia explodiram em gargalhadas, interrompendo a apresentação: “essas falsas soluções são uma piada! Mas os impactos nas comunidades que estão na linha de frente [do problema] não”, bradou uma manifestante.<sup>269</sup> Outro protestou: “Esses caras aqui [os palestrantes] são *ilusionistas*. Eles têm um espetáculo, com fumaças e espelhos. E no fim das contas, eles são negacionistas do clima e especuladores do carbono e da energia nuclear. Deveriam se envergonhar!” (*Democracy Now*, 2018a, grifo meu). Diante dos protestos, o palestrante lamentou que “não se pudesse ter uma discussão aberta e honesta sobre as realidades”, acrescentando, quase como uma ameaça: “todas as fontes de energia são importantes, e serão usadas sem qualquer pesar [*unapologetically*]” (ibidem). Ainda assim, como se pode imaginar, seu evento foi um fiasco. No dia seguinte, interpelado por uma repórter, a firmeza demonstrada anteriormente não se sustentou: o palestrante literalmente correu para fugir das câmeras e de perguntas como “você pode falar sobre por que vocês estão estimulando o [uso de] carvão?” (idem, 2018b) – tendo fracassado em sua tentativa de captura por apelo ao “realismo”, só restou ao ilusionista

<sup>269</sup> Nesse contexto, é interessante destacar o tipo de ativismo realizado por coletivos como o ClownBloc e o Clandestine Insurgent Rebel Clown Army (CIRCA). O nome do primeiro é uma clara referência aos *black bloc*, grupos formados sobretudo por anarquistas e/ou autonomistas que adotam táticas de ação direta nos protestos: a depredação de propriedades privadas que simbolizam o poder capitalista e a disposição ao enfrentamento das forças policiais é sua marca. No entanto, os ClownBloc não privilegiam a violência em suas táticas de atuação: seus integrantes protestam vestidos de palhaços, cantam, dançam, fazem brincadeiras e ironizam a bruta opressão policial habitual dessas situações. Ecoando e adaptando a famosa frase atribuída à feminista Emma Goldman, um dos organizadores do coletivo afirmou certa vez: “Se a revolução não for divertida, não quero me envolver” (Lipkin, 2012). Cf. também nota 313. A não-violência também caracteriza a participação do CIRCA nas manifestações anticapitalistas (CIRCA, 2007). Ainda, como veremos algumas páginas adiante, os ativistas da ZAD de Notre-Dame-des-Landes, na França, também protestaram contra a severa investida policial vestidos de palhaço.

envergonhado fugir...

A outra modalidade de resistência à feitiçaria que examinaremos diz respeito ao cultivo da precaução na abordagem de assuntos considerados de grande complexidade, porque envolvendo a participação de agentes ocultos ou indeterminados. Como vimos na seção 1.3.2, os quilombolas chamam de "assuntar" sua prática de produção de conhecimento baseada na especulação do sentido dos acontecimentos a partir de uma cuidadosa observação dos sinais por eles deixados, mas sem com isso pretender alcançar um significado unívoco para os fenômenos observados. Distinguindo-se tanto da profecia quanto da previsão (mas também da produção epistemológica ocidental, que tem na ciência seu modelo áureo),<sup>270</sup> a arte de assuntar demanda uma abordagem precavida na lida com "assuntos pesados" – como, por exemplo, a mudança de Era em curso e a consequente possibilidade do fim do mundo por ela representada –, na medida em que de tais assuntos, por "ultrapassa[rem] a experiência cotidiana e alça[rem] o domínio do *Mistério*, do sobrenatural, do tempo de Deus" (Vieira, 2015a, p. 39), só é possível ter notícias parciais, recolher vestígios imprecisos. Por isso, pretender uma conclusão definitiva a partir de tais rastros seria uma atitude altamente imprudente: mais que estabelecer e estabilizar uma verdade, tal modo de conhecer consiste "numa tentativa provisória e mediada por artifícios de imaginar o acontecimento a partir de suas formas residuais" (ibidem, p. 385).

Vimos também, naquela mesma seção, que a produção epistemológica quilombola é claramente orientada pelo interesse em compor com o frágil "fluxo ecológico da criação", isto é, em suscitar agenciamentos nesse fluxo que favoreçam a reprodução da vida na região. Isso implica uma postura bastante atenciosa com relação a qualquer movimento que possa afetar a circulação cosmopolítica, desde a chegada das energias "pesadas e fortes" ao local até a enunciação, da parte do ambientalista que os visitava regularmente, de supostas verdades incontestáveis sobre as causas da seca que afetam as lavouras, as hortas e a criação de animais. Exímios pensadores das relações que constituem seu meio, o episódio dessa visita demonstra que os quilombolas não podem reputar como

<sup>270</sup> Nunca é demais ressaltar que a diferença em relação à epistemologia científica não deve ser compreendida como uma diversidade de perspectiva sobre um mesmo "real" (no caso, a crise ecológica): ela consiste em modos distintos de enunciar o problema, de agenciar causas e consequências e de conceber conclusões: enquanto a arte de assuntar "explicita o artifício [de sua prática epistemológica] e lida com ele", a ciência, "apesar de se servir de artifícios e mediações técnicas, mascara-os para que o enunciado circule como um fato" (Vieira, 2015a, p. 394).

plausível qualquer “relação de causalidade formulada como uma proposição absoluta e válida para todos os tempos e lugares” (ibidem, p. 388). E mesmo quando integram a perspectiva dos enunciados generalistas em suas especulações sobre a mudança de Era, o fazem lançando mão da expressão “dizem que” para marcar sua não adesão à certeza expressa nesses enunciados: “Dizem que não está chovendo porque o povo desmatou muito o mato, mas não é isso, não”, desconfiava Teresa certa vez (ibidem, p. 389). Assim como a pirraça, o recurso a tal expressão não apenas funciona como uma forma de manter no plano discursivo a incerteza e a indeterminação que regem a criação e manutenção da vida, como também consiste numa conjuração da captura – já que, ao restabelecer a simetria com o discurso que se pretendia absoluto, permite o cruzamento de mundos sem que um seja subsumido ao outro.

Vemos na recusa ativa do sentido unívoco ou, inversamente, nessa obstinação em reintroduzir a indeterminação e a incerteza em situações que parecem encerrar uma definição, uma expressão daquilo que Viveiros de Castro (2019) chamou de *someness*:<sup>271</sup> um pensamento, muito comum entre os ameríndios, refratário a generalizações sobre o estado das coisas, que “maliciosamente viola ou rejeita” qualquer quantificação de validade universal, qualquer determinação de uma vez por todas. O conceito expressa o imperativo de “deixar sempre alguma porta aberta” para a entrada do inaudito, para que aquilo que é aparentemente definitivo se des-defina; em suma, para que, contra todas as previsões e sentidos estabelecidos, reste a possibilidade de “imprever” o mundo (ibidem). Contra “o Tudo, o Um, o Todo”, ele admite o “não-um, não-todo e o algum”, exprimindo um pragmatismo radical que não admite nenhum atalho ou regra rígida estabelecendo proposições permanentes. Para os quilombolas (e para tantos outros povos não modernos do mundo), a produção epistemológica não se dissocia da experiência da vida: o sentido deve ser construído de forma imanente – pensar pelo meio, como vimos há pouco –, a partir da observação atenta dos sinais através dos quais se pode ter notícias, mesmo que precárias e imprecisas, das dinâmicas cosmopolíticas que sustentam a vida.

Em muitos sentidos, o conceito de *someness* parece ressoar o de cosmos, o

<sup>271</sup> O conceito foi empregado num artigo em inglês e, conforme o autor explicou, o trocadilho com o termo *sameness* (similaridade), cujo sentido é exatamente aquilo a que o conceito se opõe, é intencional. Até onde temos conhecimento, Viveiros de Castro não propôs uma tradução ao português daquele neologismo.

plano imanente que acolhe as existências virtuais, as presenças obsedantes evocadas no conceito de cosmopolítica, que tornam a política uma prática de conciliação de divergências e de incessante criação de possíveis. Ambos, cosmos e *someness*, evocam a capacidade de hesitação, o movimento da idiotia que direciona o foco do pensamento e da ação política para um “algo” que resiste e insiste, a despeito das pretensões totalizantes de nossas decisões. “Há algo mais importante”, murmura o idiota; “e isso não é tudo”, como Lévi-Strauss gostava de repetir. Tais conceitos parecem exprimir o modo próprio de existência de uma multiplicidade indeterminável e não totalizável que assegura a capacidade de criação e renovação da vida: reconhecemos neles aquilo que Deleuze chamou de plano de imanência, um plano povoado por afetos enquanto pura velocidade intensiva, espécie de reservatório criativo que não se esgota quando da atualização dos afetos nos corpos, quando da efetuação do acontecimento no estado das coisas. Assemelham-se também àquilo que Simondon chamou de realidade pré-individual, cujo potencial transformativo não se consome após o processo de individuação de onde os seres aparecem na existência. Nesse sentido, a capacidade de “imprever” o mundo – isto é, de abrir a política à indeterminação do cosmos, de modo a entreter agenciamentos inesperados capazes de “subverter os entendimentos convencionais sobre o mundo” (ibidem) – exige que a perguntas sobre a suposta validade universal de uma preposição se responda com o desconhecido que assegura sua validade somente sob certas circunstâncias e condições. O pensamento que se constitui como resistência à captura é aquele que se faz pelo e com o meio, na experiência, que se mostra capaz de agenciar de forma inventiva outros seres nos processos de fabricação da existência.

A presença indefinível desse algo se manifesta na precaução que faz suspeitar que nossas conclusões não esgotam tudo o que pode ser dito de uma questão, na abertura para que novos sujeitos sejam levados em conta, para que novas conexões possam ser estabelecidas. Suzane Vieira traduziu tal precaução existente entre os quilombolas do Caetité como a arte de assuntar; Stengers também considera a precaução uma arte, que denomina “ter cuidado” ou “prestar atenção” (*faire attention*). A filósofa explica que a arte de ter cuidado não se resume a uma mera capacidade de atentar para aquilo que já se sabe merecer atenção em uma situação específica, mas diz respeito sobretudo a cultivar a capacidade de hesitar mesmo em situações de aparente consenso, em que nosso



conhecimento parece tudo haver desvendado. A arte de ter cuidado, assim, implica recusar a abdicação do pensamento exigida para se ingressar no clube dos lúcidos, resistir à tentação de desqualificar como indigno de atenção esse algo que insiste em nos advertir que há sempre algo que escapa à totalização – e que, por isso, constitui uma fonte de indeterminação que não pode ser negligenciada.

Stengers emprega em várias de suas obras o conceito de *phármakon*, palavra grega que possui o duplo significado de “remédio” e “veneno”. O *phármakon* consiste numa droga de existência ambígua que, a depender da dosagem e do uso, pode salvar ou matar, e que por isso demanda uma grande precaução em sua preparação e manuseio. É seu caráter de instabilidade que confere o amplo espectro de sua eficácia, mas também o perigo que, se mal dosado, ele pode abrigar. E é também graças a essa instabilidade, e a despeito da eficácia que o “cuidado conveniente, o aprendizado das dosagens e da maneira de preparar” (Stengers, 2015, p. 94) podem propiciar, que o *phármakon* passou à história como uma substância pouco confiável que deveria dar lugar a drogas de identidade mais estável, que oferecessem mais garantias e controles sem demandar tantos cuidados. A autora se vale da trajetória do *phármakon* para pensar o ódio à ambiguidade e à indeterminação que caracteriza a história do Ocidente ao menos desde Platão: o que vimos compreendendo por razão consiste nessa obsessão por estabilidade definitiva, por determinar causas e consequências abstraindo as circunstâncias em que um fenômeno se dá, por substituir a indeterminação proliferativa de novos sentidos pelo controle propiciado pela univocidade. Mas é justamente desse controle pela univocidade, dessa captura pela determinação do indeterminável que é preciso, hoje mais do que nunca, escapar.

Por essa razão, a arte que vemos tantos hoje aprenderem a cultivar – os quilombolas de que tratamos aqui, mas também outros povos extra-modernos e um número cada vez maior de pessoas, no seio mesmo do Ocidente, organizadas em coletivos e movimentos que ousam recusar a rigidez ontológica que cerceia o pensamento e a composição de forças com o cosmos – é também uma arte do *phármakon*. Ela se caracteriza pelo interesse e curiosidade em testar abordagens, composições; em analisar os sinais e avançar ou retroceder à medida em que a Terra e os processos e seres que a formam respondem; em aprender por meio da experiência aquilo de que, juntos, podem ser capazes de criar ou renovar; em recusar soluções pretensamente salvadoras e definitivas para produzir saídas a

habitar. Contudo, o perigo de falhar segue presente: como adverte Stengers, é preciso ter em mente que qualquer criação

não se arrisca em um mundo amigo, e sim em um mundo doentio; de que ela terá que lidar com protagonistas – o Estado, o capitalismo, os profissionais etc. – que se aproveitarão de qualquer fraqueza e que acionarão todos os procedimentos possíveis de envenená-la (“recupará-la”) (ibidem, p. 98-99).

Ainda assim, é na aceitação e mesmo na celebração das potências equívocas e instabilizáveis que residem nossas chances de produzir novos sentidos, de estabelecer novas alianças com vistas a resistir à captura semiótica e ontológica que está em vias de destruir o mundo. Daí se justifica a importância das “práticas de desencantamento” como as de que tratamos aqui. O riso e a precaução nos parecem estratégias complementares para escapar às pretensões de controle – dos enunciados, dos corpos, da produção da vida – por parte daqueles cujo poder é extraído do silenciamento das divergências, da interdição ao levantamento de questões, da estabilização forçada dos equívocos, da negação à entrada do cosmos na política. As virtudes da hesitação e da diplomacia características da cosmopolítica são também aqui requisitadas: se pensar e criar é o que precisamos para conjurar a feitiçaria capitalista que nos enreda em seus planos mortíferos, que aprendamos a cultivar, como tantos já têm feito, a capacidade de manter a porta aberta para a indeterminação que renova a vida para além das forças que a querem aprisionar.

### 3.2.3

#### **Fuga e refúgio: ressurgir nas margens e ruínas do capitalismo**

Em dezembro de 2018, a ONU sediou uma conferência internacional para discutir a adoção do chamado “Pacto Global para a Migração Segura, Ordenada e Regular”.<sup>272</sup> Entre os objetivos desse acordo, está o estabelecimento de uma

<sup>272</sup> No original, em inglês, “Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration”. O Brasil, que era um dos 152 países signatários, comunicou à ONU em 8 de janeiro de 2019 sua retirada do pacto. A justificativa fornecida pelo presidente Jair Bolsonaro e seu ministro das Relações Exteriores, Ernesto Araújo, é a de que o acordo fere a soberania nacional para tratar do tema. Com a decisão, o país se junta aos Estados Unidos e a outras nações cujo posicionamento político vem sendo marcado (uns de forma mais explícita que outros) pela xenofobia e pelo nacionalismo (Reuters, 2019; Mantovani, 2018).

cooperação entre os países para o acolhimento e inserção social dos centenas de milhões de migrantes ao redor do mundo – em 2017 foram contabilizadas 258 milhões de pessoas nessa situação, 3.4% da população total –<sup>273</sup> e para melhor compreender, prever e lidar com as movimentações motivadas por desastres naturais, pelos efeitos adversos das mudanças climáticas e pela degradação ambiental”, entre outras situações precárias (United Nations, 2018, p. 9). Especificamente no que diz respeito aos denominados migrantes climáticos, uma melhor compreensão e tratamento dessas movimentações se fazem urgentes sobretudo porque, além de não haver uma legislação internacional que garanta satisfatoriamente a proteção de seus direitos,<sup>274</sup> tampouco há estimativas confiáveis a respeito de quantos são esses migrantes e de quantos serão no futuro.<sup>275</sup>

Os estudos correlacionando o aumento vertiginoso das migrações nos últimos anos a fenômenos relacionados à mudança climática ainda são relativamente escassos: o primeiro com alguma repercussão foi publicado em 2015, atribuindo os deslocamentos em massa ocorridos na Síria entre 2007 e 2010 à pior seca já registrada na história do país e apontando também tais migrações como uma das causas da eclosão do conflito político que já dura sete anos (Kelley et al., 2015).<sup>276</sup> A pesquisa mais recente nesse sentido, encomendada pelo Banco

<sup>273</sup> Essa estimativa corresponde ao número total de migrantes no mundo, sem desagregação das causas das migrações.

<sup>274</sup> Juridicamente falando, os migrantes climáticos não podem ser considerados refugiados porque o que caracteriza estes últimos, segundo a legislação internacional, é um temor de “ser perseguid[o] por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas” (ACNUR, 2011, p. 49). Razões ambientais, portanto, não figuram nessa convenção como uma perseguição da qual pode ser preciso se refugiar (UNU, 2015). A ONG internacional Environmental Justice Foundation, por sua vez, tem advogado fortemente pelo reconhecimento jurídico da categoria de “refugiados climáticos” – definidos pela organização como “pessoas ou grupos de pessoas que, por razões de mudança ambiental relacionada ao clima, repentina ou progressiva, afetando suas condições de vida, são obrigadas a abandonar seus lares temporária ou permanentemente, e que se deslocam tanto dentro de seus países quanto para fora deles” – e pela adoção de um acordo legalmente vinculante para protegê-los (What we do, 2019).

<sup>275</sup> Um relatório divulgado pela International Organization for Migration em 2009 afirmava não haver uma estimativa precisa para o número de migrantes climáticos até o ano de 2050: as previsões variavam de 25 milhões a um bilhão de deslocamentos, sendo o número de 200 milhões a estimativa mais citada (IOM, 2009, p. 5). Nesse sentido, o estudo encomendado pelo Banco Mundial, que mencionaremos a seguir, figura entre os esforços recentes para melhor compreender esse fenômeno.

<sup>276</sup> O acanhado número de estudos sobre o tema se deve sobretudo à ausência ou insuficiência de dados oficiais sobre esse tipo de deslocamento e à dificuldade de isolar o fator climático/ambiental de outros aspectos que motivam as migrações, como situações de conflito, instabilidade política, problemas econômicos ou abusos de direitos humanos (UNU, 2015). Conjecturamos também que pode contribuir para essa dificuldade o fato de que apenas recentemente a ciência do clima pôde

Mundial e divulgada em março de 2018, avaliou que, até 2050, mais de 143 milhões de pessoas – sobretudo da África subsaariana, do sul da Ásia e da América Latina, três regiões já consideradas “superaquecidas” –, migrarão dentro de seus países para áreas menos afetadas pelo aumento no nível do mar, menos suscetíveis à ocorrência de tempestades, mais favoráveis às colheitas e com maior disponibilidade de água (Rigaud et al., 2018). Após 2050, a previsão é de que as migrações internas aumentem vertiginosamente, considerando que o corte nas emissões de gases de efeito estufa que poderiam minorar o problema muito provavelmente não ocorrerão. Deve-se ter em mente, ainda, que as projeções do estudo se baseiam em uma expectativa de mudanças lentas e graduais do clima, não levando em conta os deslocamentos provocados por variações climáticas extremas ou de curto prazo, situações que os autores caracterizam como “preocupação substancial em termos de políticas de desenvolvimento” (ibidem, p. 8). Considere-se também, a título de comparação, que 2017 foi o quinto ano consecutivo de recorde no aumento do número de migrantes forçados em todo o mundo: a ONU registrou 68,5 milhões de pessoas, dos quais 28,5 milhões são refugiados e/ou a espera de asilo em outro país e 40 milhões deslocados internamente (UNHCR, 2018).<sup>277</sup>

Mesmo que as correlações entre migração e clima sejam ainda difíceis de estabelecer com precisão, a hipótese levantada por Latour em seu ensaio intitulado *Où atterrir?*, como já mencionamos na seção 2.2.2.2, é a de que a piora das condições de vida que tem levado a esses deslocamentos em escala global consiste num projeto político e econômico dos detentores do capital, na medida em que seus lucros astronômicos são obtidos às expensas de atividades que causam anomalias catastróficas nos diversos fluxos do planeta, da circulação biogeoquímica à dos inúmeros povos que habitam a Terra. Latour argumenta que, diante da evidência da deterioração ecológica pelas práticas que, por conveniência, chamamos aqui de capitalistas, as elites políticas e econômicas decidiram não mais agir como se ainda pudesse haver um horizonte de prosperidade ao alcance de todos, destruindo impiedosa e subitamente a ilusão de que todos habitamos um mundo comum, que animava a promessa modernizadora

---

começar a desenvolver metodologias de "atribuição", ou seja, que visam a determinar a influência das mudanças do clima na ocorrência de eventos climáticos extremos.

<sup>277</sup> Esse número se refere ao total de migrações contabilizadas no ano, não apenas as provocadas por questões climáticas/ecológicas.

até bem pouco tempo atrás.

Alguns dos acontecimentos mais significativos da história recente, como a eleição de Donald Trump para presidente dos Estados Unidos, a saída do Reino Unido da União Europeia com o Brexit e o aumento descomunal das migrações involuntárias – e, podemos acrescentar, a eleição no Brasil de Jair Bolsonaro para presidente, acontecimento que por si só é uma catástrofe social, ambiental, econômica e política, como já mencionamos e ainda iremos mencionar adiante – só podem ser compreendidos, argumenta o autor, se admitirmos que as elites estão cientes de que entramos num novo regime climático. Essa novidade as obriga a, com uma mão, negar o problema, promovendo uma falsa controvérsia a respeito da realidade das mutações ambientais, e, com a outra, a explorar todos os “recursos” ainda disponíveis, antes que seja tarde demais, de modo a garantirem para si alguns privilégios enquanto o mundo caminha inexoravelmente para a ruína. Desse cinismo mal-disfarçado decorreriam, então, o obstinado investimento em projetos altamente danosos aos processos ambientais (mesmo com todos os avisos sobre os inúmeros riscos de tal exploração), o recrudescimento do neoliberalismo observado nos últimos 50 anos, a escalada nas desigualdades socioeconômicas que levaram a recordes históricos no número de deslocamentos forçados, a inospitalidade demonstrada para com os refugiados que motiva políticas xenófobas, a desfaçatez do negacionismo climático.

Essas elites perceberam, desde o início dos anos 1980, que não haveria espaço para elas e para os nove bilhões de abandonados [pelo projeto modernizador]. “Desregulemos, desregulemos; lancemo-nos na extração massiva de tudo o que resta ainda a extrair – *Drill baby drill!*. Terminaremos por ganhar, apostando nesse louco [Trump], trinta ou quarenta anos de alívio para nós e nossos filhos. Depois disso, que venha o dilúvio, de todo modo estaremos mortos” (Latour, 2017, p. 52).

Por essa razão, Latour assevera que o que chamamos “pudicamente” de crise migratória é o resultado dessa retirada do solo da sonhada modernização (ibidem, p. 13), que acontece em concomitância ao desmoronamento mesmo da terra que nos sustenta. Com o chão desaparecendo sob nossos pés, “estamos todos migrando rumo a territórios a redescobrir e reocupar” (ibidem, p. 14): essa parece ser a mais gritante, talvez a única, comunalidade de nosso tempo.<sup>278</sup> Pois mesmo

<sup>278</sup> Nas palavras de Latour, “[a] nova universalidade é a de sentir que o solo está em vias de ceder” (2017, p. 19). Resta saber quem de nós seremos capazes de responder a essa tragédia comum aprendendo a criar uma comunidade com a Terra e quem seguirá confiando a resposta àqueles que lucram com a catástrofe...

que saibamos que o peso da intrusão de Gaia não recairá igualmente sobre todos os existentes, nos vemos hoje ameaçados – uns mais que outros, mas em última instância, todos – de sermos privados de nossos territórios, privados da própria Terra. Dito de outro modo, no Antropoceno, somos todos, ou estamos em vias de nos tornar, refugiados ecológicos em busca de um canto seguro para nos abrigar; ou, nas palavras de Haraway, “neste momento, a Terra está cheia de refugiados, humanos ou não, desprovidos de refúgio” (2016, p. 100).

Embora o próprio Latour não faça isso em *Où atterrir?*, acreditamos ser útil retomar aqui sua ideia de guerra dos mundos. Agora podemos entender que os Humanos são aqueles que, vendo seu projeto modernizador ameaçado pela intrusão de Gaia, optam por nele insistir, acreditando poder prescindir do solo que os sustenta. Eles fogem da Terra, da iminência de sua intrusão, como se pudessem se abrigar alhures; julgam seguir, desse modo, em direção ao “fora deste mundo” (*Hors-Sol*),<sup>279</sup> “o horizonte daquele que não pertence mais às realidades de uma Terra que reage às suas ações” (2017, p. 48). Os Terranos, ao contrário, são aqueles que são atraídos por uma força diametralmente oposta, puxados em direção à Terra. Sabem que é na própria Terra que precisam se refugiar, é a Terra que precisam aprender a ocupar de uma maneira que não impeça outros seres de a ocuparem a seu modo (ibidem, p. 84). Refúgios são espaços de convivência entre criaturas provenientes de contextos biológicos, políticos e culturais variados, de onde se torna possível resistir a episódios de destruição ecológica severa.<sup>280</sup> Nos refúgios, interações diversas criam possibilidades inesperadas de recomposições (mesmo que parciais) da diversidade, permitindo repovoar a Terra. As recomposições possíveis são sempre parciais porque, diante da voracidade da destruição que nos cerca, não há razão para cultivar sonhos salvacionistas, para esperar solucionar o problema de uma vez por todas.

Os Terranos sabem que a capacidade de constituir refúgios e aprender a neles habitar, de criar novos modos de convivência com os seres de que dependemos para existir, de criar saídas para a barbárie capitalista, pode prover a inventividade, o vigor e a coragem de que precisam para recompor o solo que os nutre e sustenta. Nesta seção, assim, partiremos dos conceitos de refúgio e fuga

<sup>279</sup> Na tradução ao inglês de *Où atterrir?*, intitulada *Down to Earth* (2018), *Hors-Sol* aparece como *Out-of-this-World* (Fora-deste-Mundo), que julgamos fazer mais sentido ao verter ao português.

<sup>280</sup> Essa definição de refúgio foi sugerida por Haraway (2016) a partir do conceito apresentado por Tsing em “A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability” (2017).

para abordar algumas dessas movimentações restauradoras das condições de habitação do mundo.

\*\*\*

Haraway e Tsing parecem concordar com a hipótese latouriana de que a destruição ambiental é um projeto das elites capitalistas. Porém, elas remetem a origem do problema a um processo produtivo que, existindo desde antes do advento do capitalismo, propiciou a acumulação que o tornou possível e serviu-lhe de modelo de operação: o sistema das *plantations* (monoculturas de exportação) implementado nas colônias europeias da América, Ásia e África a partir do século XVI (Haraway et. al., 2016; Haraway, 2016; Tsing, 2015a, 2015b, 2017). As autoras argumentam que, para prosperar, esse sistema exige uma brutal simplificação dos ecossistemas, obtida a partir de um esforço imenso de aprisionamento dos viventes – sejam eles plantas, animais, micróbios ou pessoas – em dinâmicas ecológicas (e ontológicas) muitíssimo menos diversificadas que aquelas em que puderam florescer. Esse alistamento forçado (que Tsing chama de alienação e Haraway de escravização) impede que tais viventes interajam com suas espécies companheiras: passam a existir apenas como recursos, interagindo somente com réplicas, transportados indecorosamente para qualquer parte do mundo, submetidos à temporalidade do mercado.

Dessa alienação disciplinada provêm os ganhos de escala que explicam o sucesso do sistema monocultor; foi ela que serviu de modelo para a expansão capitalista. Em outras palavras, é essa lógica de funcionamento das *commodities* que o capitalismo vem reproduzindo ao longo de suas fases de desenvolvimento, a saber, abstração dos contextos particulares em que os viventes existem a fim de tomá-los como meros recursos que, valorados segundo uma unidade econômica homogênea (o preço de mercado), passam a poder ser replicados, transportados e comercializados em escala global para a maximização dos lucros e da eficiência produtiva. Para as autoras, não há dúvidas que foi essa completa desconsideração das dinâmicas ecológicas complexas que sustentam a vida na Terra, posta em prática mesmo antes do surgimento do capitalismo enquanto sistema de produção plenamente operante (mas por ele reproduzida até os dias de hoje, e de forma cada vez mais voraz), que nos trouxe à situação de colapso atual.

Por outro lado, atribuir esse verdadeiro desastre para a convivência

multiespecífica a uma genérica “perturbação humana” nos processos “naturais”, como o nome Antropoceno pode sugerir, não permitiria um diagnóstico preciso. Tsing argumenta que, sem dúvida, a expansão demográfica humana e as modificações em seus modos de vida (com a introdução das plantações e da criação de animais) ocorridas durante o Holoceno prejudicaram severamente diversas espécies, causando mesmo a extinção de muitas. No entanto, as práticas agrícolas então adotadas<sup>281</sup> ainda permitiam a coexistência de uma ampla variedade de outros viventes: embora a perturbação de uma paisagem ocasionasse a erradicação das espécies que ali viviam, os locais onde essas espécies seguiam existindo constituíam refúgios de onde elas poderiam voltar a se espalhar quando a perturbação se encerrasse. Os agricultores cortavam e empobreciam as florestas, mas quando as plantações eram abandonadas, as florestas voltavam a florescer. Tsing chama de *ressurgência* as relações de cooperação interespecífica (ou “negociação por sobre as diferenças” entre os diversos organismos) que permitem a recriação de paisagens habitáveis (Tsing, 2017, p. 52).

Embora as acepções da palavra refúgio nos âmbitos da biologia e das ciências sociais e políticas não coincidam perfeitamente, Tsing estabelece um vínculo fundamental entre elas, ao afirmar que a possibilidade de sustentar determinados modos de vida humanos por diversas gerações está intimamente relacionada à capacidade desses grupos se ajustarem às dinâmicas de *ressurgência* multiespecífica (ibidem, p. 51). Poderíamos reformular tal afirmação à luz da hipótese latouriana de que atualmente somos todos migrantes climáticos em busca de refúgio: a constituição do território que pode nos abrigar da barbárie em vias de se instalar depende de que saibamos nos adaptar a, ou mesmo favorecer, as alianças entre inúmeras espécies que recompõem (mesmo que apenas em escala local) paisagens devastadas. O que estamos propondo, assim, é uma vinculação entre refúgio biológico, climático e político. Pois as chances de constituir um solo que nos permita compor com Gaia contra a devastação capitalista são tão maiores quanto mais diversas forem as alianças humanas e extra-humanas que somos

---

<sup>281</sup> O que Tsing chama de “agricultura do Holoceno” consiste nas técnicas de cultivo praticadas antes do sistema das *plantations* implementado pela colonização europeia. A autora as distingue daquilo que chama de projetos modernos, caracterizados por “uma combinação das ecologias de *plantation*, tecnologias industriais, projetos de governança estatais e imperiais e modos de acumulação capitalista” (2017, p. 53). Nesse sentido, ela parece se valer da atual indefinição por parte dos geólogos quanto à data de início do Antropoceno para situá-la no período histórico em que as paisagens começaram a ser convertidas em *plantations*.



capazes de estabelecer. A criação de refúgios, portanto, pode ser pensada como uma das artes de viver num planeta degradado, para citar o título de um livro do qual Tsing foi uma das editoras:<sup>282</sup> se a catástrofe ecológica é nosso horizonte provável, resta-nos aprender a nos refugiar na Terra, a suscitar as ressurgências multiespecíficas que nos permitam melhor viver e morrer com aqueles que compõem conosco este e outros mundos. A tarefa política de instaurar refúgios é assim descrita por Haraway:

O Antropoceno marca discontinuidades severas: o que vem depois não será como o que veio antes. Acredito que nosso trabalho é tornar o Antropoceno o mais curto/estreito possível, e cultivar uns com os outros, de todas maneiras imagináveis, épocas por vir capazes de reconstituir refúgios (2016, p. 100).

Refúgios, assim, funcionam como espécies de bolsões de diversidade em meio às simplificações antropocênicas, verdadeiros focos de resistência contra a degradação generalizada de que o capitalismo se alimenta; sua existência nos obriga a reconhecer que há ainda muita potência de vida nas ruínas. Tsing sustenta que somos cercados por inúmeros projetos humanos e não humanos de fabricação de mundos, que persistem em meio às incontáveis evidências de arruição eco-ontológica. Para repará-los “à sombra do *anthropos* do Antropoceno” (Tsing, 2015a, p. 29), é preciso reorientar nossa atenção colonizada pelo imperativo do progresso – termo que, apesar de ter se tornado um tanto obsoleto, persevera na obsessão por acreditar que seguimos em frente em direção a um futuro melhor. Nossa vida diária está impregnada de seus pressupostos: o reconhecemos em ideias e práticas como democracia, desenvolvimento, crescimento, tecnologia, ciência... Entretanto, há de se perguntar: por que confiamos em seu inexorável avanço? Por que nos pautamos na crença de um futuro melhor para dar sentido à nossa existência? E por que, simetricamente, julgamos fracassadas quaisquer medidas que não resultem numa progressão generalizada dos indicadores? No que se refere à questão ecológica, como sabemos, a situação não é diferente: ou bem embalamos delírios salvacionistas de reversão da catástrofe ou bem recaímos num pessimismo que nos faz crer que não há nada a fazer.

A autora nos exorta, assim, a considerar a questão por uma outra

<sup>282</sup> Cf. TSING, A. et. al. (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. London: University of Minnesota Press. A ideia do livro surgiu na conferência epônima realizada na Universidade da Califórnia em 2014, da qual muitos dos autores dos artigos reunidos na obra participaram.

perspectiva: e se tiver chegado a hora de reconhecermos a *precariedade* como a condição de nosso tempo? E se pudermos dispensar as expectativas de marcha sólida rumo a um futuro previsível, que circundam as ficções do *anthropos*, e passarmos a atentar para as associações instáveis, os fluxos inconstantes aos quais precisamos o tempo todo nos adaptar para sobreviver? Mais que o destino inexorável da vida no planeta, a precariedade poderia designar, assim, “a condição de ser vulnerável a outros” (ibidem, p. 28), mas também as “possibilidades de coexistência em meio à desordem ambiental” (ibidem, p. 16). Em outras palavras, descolonizar nosso imaginário da injunção do progresso pode nos habilitar a enxergar e compor forças com as histórias “divergentes, sobrepostas, conjuntas” (ibidem, p. 29) das alianças entre seres que seguem refazendo o mundo, as quais o projeto modernizador insiste em solapar.

As paisagens globais atualmente estão cobertas de [...] ruínas. Contudo, esses lugares podem ser repletos de vida a despeito dos anúncios de sua morte; [...] eles] às vezes rendem nova[s formas de] vida multiespecífica e multicultural. Num contexto global de precariedade, não temos outra escolha a não ser buscar a vida nessas ruínas (ibidem, p. 17).

Nesse mesmo sentido, é bastante pertinente a abordagem do coletivo Natives and Refugees, que desenvolve um projeto de pesquisa multimídia para traçar conexões políticas entre dois espaços cuja existência se constitui em meio a relações um tanto peculiares com o Estado e com o capital: as reservas indígenas norte-americanas e os campos de refugiados palestinos no Líbano e na Cisjordânia.<sup>283</sup> Ambos constituem, segundo o coletivo, espaços de exceção onde a autonomia para implementar sistemas próprios de vida e organização coexiste com a vigilância estatal e as incessantes incursões de grandes investidores sedentos por mais terras e recursos. Tal posição excepcional é ao mesmo tempo trágica e potente: a vida nas margens da governança estatal-capitalista é em muitos sentidos precária mas, ao mesmo tempo, dessa precariedade surgem arranjos de resistência cosmopolítica extremamente potentes. Dos campos de refugiados surgiram as duas Intifadas e o movimento político e paramilitar denominado Organização para a Libertação da Palestina (OLP); esses espaços são

<sup>283</sup> O projeto se concentra sobre as reservas indígenas de Pine Ridge, do povo Oglala Lakota, situada no estado da Dakota do Sul; o território Akwesasne dos Mohawk, nas fronteiras entre Nova York, Ontário e Quebec; e a nação Navajo (povo Diné), localizada entre o Arizona, o Novo-México e Utah). Os campos de refugiados pesquisados são: Ain al-Hilweh, Beddawi, Bourj al-Barajneh, Mar Elias e Shatila, no Líbano; e Aida, Al-Arroub, Balata, Dheisheh e Jenin, na Cisjordânia.

a lembrança ativa do “direito de retornar” que mobiliza novas ressurgências políticas, ao mesmo tempo em que oferecem uma visão privilegiada das contradições envolvidas na convivência entre palestinos, libaneses e israelenses. As reservas, por sua vez, evidenciam “os esforços indígenas para manter um sistema comunal e tradicional de vida, governança e conexão com a terra” (Peterson; Rasamny, 2018) face às ofensivas da aliança entre governo e capital com vistas à assimilação cultural e à dominação material e econômica. Em ambos os casos, fica patente a centralidade da questão da terra e do território para a reivindicação de qualquer autonomia. Nesse sentido, tais espaços constituem verdadeiros refúgios, segundo o conceito que apresentamos aqui: ambientes propícios ao ressurgimento da diversidade política, cultural e ecológica que a governança do consórcio Estado-capital não mede esforços para aniquilar.

Como vimos na seção 2.3.2.1, Chakrabarty propôs que atentássemos para os modos de vida e pertencimento que, embora sejam vampirizados pelo capital em sua lógica de funcionamento, jamais são completamente subsumidos a ele. De forma análoga, o interesse de Tsing reside em atentar para os diversos fluxos emaranhados de vida que subjazem à corrente quase irresistível da narrativa progressista capitalista, dos quais esse sistema se apropria para concentrar riqueza e produzir a impressão de tudo englobar. Ela lembra que tal abarcamento não coloniza completamente os modos de viver e se relacionar com a terra e seus seres, mas se justapõe a eles: “a privatização nunca é completa; ela demanda espaços compartilhados em que o valor é criado. Esse é o segredo para a contínua usurpação empreendida pela propriedade privada – mas também é sua vulnerabilidade” (Tsing, 2015a, p. 210). Dito de outro modo, o capitalismo não pode obstruir completamente as outras vias de circulação dos fluxos da vida, embora as venha reduzindo significativamente; ele depende desses fluxos para prosperar, e tal dependência é inalienável. E, mesmo com possibilidades mais restritas de articulação, a ressurgência ainda se faz possível, desde que saibamos constituir e cultivar os refúgios em que a convivência multiespecífica possa florescer.

Em seu livro *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins* (2015a), Tsing se ocupou de mapear muitas das socialidades interespecíficas enredadas nas relações comerciais e ecológicas que se estabelecem em torno de um cogumelo denominado matsutake. Considerado uma

iguariria no Japão, sua ocorrência nas florestas do país e sua disponibilidade comercial vêm oscilando consideravelmente ao longo dos últimos séculos, em resposta às inúmeras alterações ecológicas e econômicas, provocadas pelos variados projetos humanos e não humanos de fabricação de mundo: enquanto alguns desses projetos viabilizam, outros dificultam o aparecimento e comercialização do cogumelo. As descobertas da pesquisa realizada pela autora, assim, são relatadas por meio de histórias que entrecruzam variações ecológicas, particularidades culturais, interrupções e continuidades no circuito capitalista, saberes tradicionais e científicos, temporalidades humanas e outras-que-humanas, incontáveis episódios de deslocamentos e perdas, mas também de ressurgência, além de colaborações as mais inusitadas para garantir a sobrevivência em ecologias devastadas. Tal pluralidade de narrativas se mostra fundamental para tratar a trajetória do matsutake sem deixar a lógica capitalista de encadeamento dos elementos prevalecer sobre as outras histórias possíveis. Nas palavras da autora:

Precisamos entender a natureza semiótica e material das ecologias do Antropoceno. Precisamos alternar continuamente entre observações etnográficas baseadas em comunidades específicas, de um lado, e histórias e conexões mais amplas do outro. Precisamos entender as formas de solidariedade entre humanos e não humanos que tornam possíveis os arranjos do Antropoceno, assim como as trajetórias históricas mais-que-humanas que se entrecruzam tanto em hegemonias terríveis quanto em retalhos [*patches*] de esperança ou resistência (Tsing, 2017, p. 61).

A criação e renovação das possibilidades de vida que caracterizam a resistência tal como apresentamos essa noção na seção 2.3.2 não devem nos fazer crer que as hegemonias terríveis deixarão de existir: a tarefa política de constituir refúgios não ambiciona solucionar o problema da degradação ecológica; a esperança mencionada por Tsing não é a esperança de que a destruição possa ter fim. “Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída”, dizia Pedro Vermelho no conto de Kafka (1994, p. 61); de modo análogo, não se trata aqui de nutrir idílios de que enfim poderemos viver harmoniosamente na/com a Terra, mas sim de escavar linhas de fuga que conduzam a refúgios onde a diversidade da vida ainda se faça possível, de estimular ressurgências onde, guiados pelo capitalismo, só enxergamos terra arrasada. Os conceitos de fuga e refúgio aqui evocados, portanto, ressoam a ideia de saída em Deleuze e Guattari: explorar possibilidades de “escapular de ponta-cabeça revirando-se” (2014, p. 26), de escapar por, ou

mesmo aprender a habitar, frestas e ranhuras das hegemonias terríveis, reavendo assim alguma liberdade de movimento e de agenciamento, mesmo que em condições precárias e de modo parcial e situado.

Como nos conta Orlando Calheiros, a ideia de fuga é um conceito fundamental da cosmontologia *aikewara*,<sup>284</sup> da qual tratamos brevemente na seção 2.2.2.1. Para os habitantes da Terra Indígena do Sororó, sua constituição enquanto povo se deu, e é continuamente assegurada, pela capacidade de escapar das inúmeras ameaças de aniquilação, degradação e aprisionamento de sua existência que os assolam desde o “caminho-que-ficou-para-trás”.<sup>285</sup> O primeiro movimento desencadeador da fuga surgiu naquele tempo, quando todos os povos indígenas (*aikewaratuó*) descendentes dos que sobreviveram à queda do céu habitavam a mesma grande maloca, que era como um prédio “em uma cidade como São Paulo” (Calheiros, 2014, p. 86). Submetidos ao constante jugo do Diabo, que incutia (e ainda incute) o ódio em seus corações, os *aikewara* viviam guerreando, oprimindo-se mutuamente; a sociabilidade vigente nessa cidade de um só prédio, dominada pelo Demônio, era a da predação, e as duras condições de habitação na grande maloca – os grupos inimigos viviam amontoados uns sobre os outros – tornava os conflitos incontornáveis. Até que um jovem, cujo comportamento tranquilo destoava dos demais moradores do local, viu em sonho uma cidade cujos habitantes agiam como “quem não é gente” (*awa'yme*) (ibidem, p. 111): perfuravam pedras, derrubavam castanheiras, matavam-se entre irmãos, estavam sempre bêbados, doentes, com aparência de mendigos. Percebeu, amedrontado, que aquela era sua própria cidade, não outra, e que tudo aquilo se passava num tempo futuro; entendeu, assim, que aquele era o destino de sua comunidade (*-etom*), e que se os *aikewara* ali permanecessem, se tornariam os outros-diferentes que viu em seu sonho. Ele não sabia então que aqueles outros eram os *kamará* (os brancos ou capitalistas, entre outras designações), povo criado pelo Diabo que, habitando originalmente terras distantes, terminou por fazer da cidade seu lugar, ocupando-a até os dias atuais.

A visão distópica do que o futuro lhes reservara na cidade motivou aquele

<sup>284</sup> Seguindo Calheiros, empregamos aqui a palavra *aikewara* (com inicial minúscula e em itálico) como adjetivo referente ao povo Aikewara (com inicial maiúscula e sem itálico) de que tratamos nesta seção, mas os nativos o empregam para designar, mais genericamente, “todos os povos indígenas do mundo” (Calheiros, 2014, p. 2). Nas próximas menções à palavra, é esse segundo sentido que prevalece.

<sup>285</sup> Isto é, a aurora do mundo atual – antes deste, houve uma outra terra, o mundo-de-outrota.

jovem a exortar seus parentes a abandonar a *wetometé* e se refugiar nas matas, movimento no qual muitos indígenas os seguiram, incluindo os primeiros integrantes do povo que viria a se chamar Aikewara e alguns que eram seus inimigos na maloca; com o tempo, outros grupos debandaram, desejosos por outros modos de vida que não estivessem associados à predação. Sua fuga, assim, visava (e ainda visa) a conjurar diversas modalidades de captura: pelo ódio que mobilizava a vida na grande maloca, pelos bandos de canibais/caçadores que os perseguiram em sua partida, pelos vícios que ameaçavam convertê-los em *kamará* caso ali permanecessem, pela fúria do Diabo que, tendo seus planos de dominação frustrados pela partida dos *aikewara* da cidade original, ordenou a destruição de todas as florestas, espalhou cidades pelos quatro cantos do mundo, de modo a não deixar restar um indígena sequer, a não permitir senão um único modo de vida. Mas o perigo não é menor nos dias de hoje: precisam fugir dos espíritos canibais que, vendo-os como meros pássaros, ainda seguem em seu encalço; precisam fugir da expansão da cidade e do capitalismo (que se faz sobretudo por meio do dinheiro, das fábricas, dos automóveis, das fazendas de gado); da captura pela “aculturação”;<sup>286</sup> dos auspícios daquele povo do Diabo que, desejando “ser maior que *Seneruw* [o demiurgo], [...] insiste em destruir florestas, em ‘perfurar a pedra’, em cobrir a terra-que-é-dura com prédios e cidades que pesam sobre ela, amassando-a”, para “mostrar que ali não é mais o reino do Senhor, mas o reino dos homens” (Calheiros, 2014, p. 70, ligeiramente modificado).<sup>287</sup>

Não se trata, no entanto, de um perigo que lhes é imposto de fora. O desejo pela carne daqueles que outrora eram seus semelhantes e que os transformou em caçadores/canibais selou a influência do Diabo sobre os *aikewara* (e os Aikewara) já no mundo-de-outrora;<sup>288</sup> é essa influência que se manifesta ainda hoje em afetos como o ódio e a libido (ou, mais genericamente, no pecado). De modo que é desses afetos que precisam sobremaneira escapar, mas não por meio de uma “sublimação ascética”, como se algo pudesse livrá-los definitivamente das

<sup>286</sup> Termo utilizado pelos próprios Aikewara, assim como “capitalismo”, aprendidos em seus contatos tanto com a Guerrilha do Araguaia quanto com integrantes de organizações e movimentos de cunho político, como a Comissão Pastoral da Terra, o Partido dos Trabalhadores e o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (Calheiros, 2014, p. 3).

<sup>287</sup> Tal opressão desmedida sobre a Terra não é sem consequências: os Aikewara veem no surgimento da AIDS, nas “ondas gigantes como aquelas que atingiram o Japão” e até mesmo nos *icebergs* “uma resposta do mundo à opressão capitalista” (Calheiros, 2014, p. 71).

<sup>288</sup> A caça, o canibalismo e o capitalismo são, digamos, as modalidades de captura decorrentes do desejo destoante incutido pelo Inimigo nos antepassados desse povo.

armadilhas do Demônio; eles fazem da fuga um ato contínuo para conjurar o perigo que reside neles mesmos, para escapar do desejo canibal capaz de transformar sua comunidade em cidade. Nesse sentido, seu interesse no caminho de *Seneruw* é de ordem prática: se livrar, mesmo que momentaneamente, do jugo maligno do Inimigo que os corrompe e os deixa doentes. Assim, mais que uma necessidade passada, a fuga é, para os Aikewara, um ato continuamente executado “contra o regime dispersivo da existência” (ibidem, p. 5), dispersão que se materializa basicamente em dois tipos de ameaça. A primeira consiste no risco de serem aniquilados como presas dos espíritos canibais.<sup>289</sup> Já a segunda é uma ameaça inerente à sua condição humana, maculada pelo desejo destoante introduzido pelo Diabo no mundo: trata-se do perigo de terem sua liberdade capturada pelo pecado que os habita, de por ele serem aprisionados numa existência corrompida – em suma, referimo-nos ao perigo de se tornar *kamará*.

“Fugir”, *semim*, no sentido que meus amigos lhe emprestam parece incidir antes sobre a redistribuição momentânea dos possíveis, antes numa desorganização temporária – porém fundamental – do que na abolição, no afastamento definitivo de uma situação que consideram ameaçadora. Fugir, portanto, implica fazer fugir, implica, antes, em traçar uma linha na direção (no sentido) do “fora”. Esta é a razão de ser dos povos *aikewara*, é justamente aquilo que os define, aquilo que os separa de seus *outros-diferentes*, dos *kamará*, dos *capitalistas-tuó*. Os *aikewara* são aqueles que ainda hoje *fogem* da *wetometé*, que ainda se recusam a viver nas cidades, e é assim que crescem. Ou ao menos era assim que costumava ser (ibidem, p. 182).

“Era assim que costumava ser” pois, atualmente, cercados por cidades e vilarejos por toda parte, fugir – refugiar-se no espaço liso ou nômade (Deleuze; Guattari, 2012) da floresta,<sup>290</sup> reconstituir os refúgios que lhes permitiam reaver

<sup>289</sup> Especificamente a respeito da ameaça de predação pelos *karuwara*, a dança (o ritual xamânico) se converte numa espécie de variação da fuga: “Dançam para não se desviar, para não se aproximar dos mortos (aqueles que não se movem), para não se aproximar perigosamente do plano animal que subjaz à existência mundana. [...] Dançam para superar a força da putrescência que cresce surdamente em seus corpos, para superar o “peso” das flechas que carregam em seus estômagos. Dançam para ‘permanecer’, como a certa altura me disse Arikasú. E isso é ‘verdadeiramente bom’ (*katueté*)” (Calheiros, 2014, p. 210). O sonho xamânico, também, pode ser compreendido por essa chave da fuga: sendo uma experiência de vislumbre de “outro tempo, outro lugar”, “ele desenha uma fuga, conduz o vivente [...] a um outro mundo, a um lugar radicalmente diferente do nosso”. Foi “presta[ndo] atenção naquilo que está além da experiência mundana, [dando] ouvido à voz, melhor, ao sussurro do outro” que puderam “escapar do jugo dos antigos *moruwisaw*” e “ainda hoje se mantêm livres da forma-*wetometé*; afinal, o que seria o *culto* além de um sonho, isto é, além de um momento em que experienciam um outro lugar (em que tocam no céu)?” (ibidem, p. 271-272).

<sup>290</sup> Segundo Deleuze e Guattari, o espaço liso ou nômade seria um campo heterogêneo que “esposa um tipo muito particular de multiplicidades: as multiplicidades não métricas, acentradas, rizomáticas, que ocupam o espaço sem ‘medi-lo’, e que só se pode explorar ‘avançando progressivamente’” (2012, p. 40). Em contraposição aos muros, cercas e caminhos que marcam o

sua liberdade de existir, escapar da opressão de seus contrários (Calheiros, 2014, p. 96), seguir o caminho que lhes é próprio – se tornou cada vez mais difícil.<sup>291</sup> Tal como acontece com os seres escravizados pelas *plantations* ou com o bloqueio no fluxo ecológico da criação causado por interferências pesadas no quilombo da Malhada, o cerceamento dos movimentos de dispersão *aikewara* causam doenças e a degeneração de seus corpos, os aprisiona no feitiço do Inimigo, os transforma em *kamará* e os deixa dependentes do dinheiro para viver. A impossibilidade da fuga, em suma, impediria que cumprissem seu destino de “ser como o vento que passa”: seguir sempre em frente, nunca permanecer ou voltar.

[O]s *aikewara* (e os Aikewara) são aqueles que fogem, são aqueles que escapam (dos outros e de si mesmos), eles, ao contrário dos *kamará* que passam a sua vida inteira apenas rodando pelas ruas da mesma cidade, não “ficam no mesmo lugar”. Os Aikewara são diferentes disso, eles, “como o vento que passa”, diziam, seguem adiante, sempre, “não voltam”, não são como as antas, comparavam, que são facilmente capturadas por andarem sempre pelos mesmos caminhos. Eles seguem

---

trajeto estriado, por meio do qual os homens são distribuídos num “espaço fechado, atribuindo a cada um sua parte, e regulando a comunicação entre as partes”, o percurso nômade “faz o contrário, distribui os homens (ou os animais) num espaço aberto, indefinido, não comunicante” (ibidem, p. 54). Ele designa, assim, um modo de se relacionar com a terra (mas também com o pensamento) não mediado pelo regime de propriedade, pelos aparelhos de Estado; em suma, um modo de ocupação espacial não colonizado pela forma-Estado. Embora os autores citem a floresta como um espaço estriado, referindo-se, conjecturamos, à demarcação territorial que pode ser feita a partir dos tipos e espécies de viventes observados em determinados setores – o deserto, o mar ou a estepe são as imagens oferecidas para o conceito de espaço liso –, propomos que o intenso comércio cosmopolítico (seja de ordem biológica, ontológica ou sobrenatural) entre seres das mais variadas estirpes fazem da floresta um verdadeiro celeiro de multiplicidades, de onde podem sair alianças inesperadas que, por sua vez, favorecem a resistência e a ressurgência, emperrando, ao menos localmente, a máquina de estriamento estatal-capitalista. É claro que não se pode deter tal máquina indefinidamente: a sobrecondição e a degradação já estão por toda parte. Mas se, seguindo Tsing, podemos pensar a floresta como um exemplo de “paisagens-justapostas [*patchy landscapes*]” acolhendo “temporalidades múltiplas e associações variáveis de humanos e não humanos: o material mesmo da sobrevivência colaborativa” (Tsing, 2015a, p. 27), então ela pode corresponder à imagem do *patchwork* evocada por Deleuze e Guattari para explicar o espaço liso: “em cada modelo, com efeito, o liso nos pareceu pertencer a uma heterogeneidade de base: feltro ou *patchwork* e não tecelagem [...], variação contínua que extravasa toda repartição entre constantes e variáveis, liberação de uma linha que não passa entre dois pontos, desprendimento de um plano que não procede por linhas paralelas e perpendiculares” (2012, p. 211).

<sup>291</sup> Uma das drásticas consequências da expansão do cerco dos *kamará* aos Aikewara é o desaparecimento dos queixadas das cercanias da Terra Indígena do Sororó. Por razões que não apresentaremos aqui pelo bem da concisão, a caça a esses animais é de extrema importância na cosmologia desse povo; por isso, sua carne é crucial para a realização do ritual Karuwara. “Sem a carne, sem a sua potência”, Calheiros explica, os Aikewara se tornam “incapazes de crescer e sobrepujar as forças do podre que atravessam [seus] corpos, que os diminuem e os enfraquecem” (Calheiros, 2019). Nesse sentido, o etnólogo se pergunta: “como permanecer fugindo, se transformando, se o elemento basal desta marcha, desta operação vital, encontra-se, agora, desaparecido? Como escapar, por exemplo, da feitiçaria dos brancos – a atração das cidades –, sua influência, ou do desejo antropofágico de seus antigos chefes sem o auxílio dos queixadas? Como lutar contra esse déficit ontológico?” (ibidem). O desespero com a constatação da extinção dos queixadas na região, assim, se justifica: os Aikewara “sabiam que aquilo representava o fim de um mundo” (ibidem).



adiante, sempre no sentido do *fora*, sempre na direção daquilo que está além, além da casa dos pais, além da aldeia. E o fazem, pois sabem que, caso se detenham por muito tempo, o desejo canibal aflorará (ibidem, p. 245).

É preciso, contudo, esclarecer a equivocação envolvida na ideia de *permanecer*: o que os Aikewara recusam é sua acepção como a pretensão de se manter o mesmo, de imobilidade, ou mesmo de existência eterna – nenhum vivente deveria fazê-lo, isso é próprio apenas a *Seneruw* (exceto a imobilidade, pois ele se move) e às rochas. Ao contrário, sabem que sua permanência nessa terra só pode ser temporária, e só pode se dar por meio do movimento e da fuga (de si mesmos e das demais forças que ameaçam capturar sua liberdade), isto é, pela capacidade de se tornarem outros para resistir à podridão inerente ao mundo dominado pelo Diabo: “[a]os vivos, portanto, cabe permanecer em movimento, cabe manter-se devidamente aquecidos e alimentados para aplacar a sua própria potência corruptora, para aplacar o “podre” que trazem em seus fígados” (ibidem, p. 149). Os Aikewara, assim, escapam para tornarem-se outros, para resistir à degradação que assola o mundo em que vivem; fogem da captura, cavam saídas, traçam linhas de fuga para provocar “pequenas desestabilizações no curso natural da vida” (ibidem, p. 212). Se não é possível remover a podridão e a degradação do mundo, só lhes resta viver em fuga, reconstituindo continuamente refúgios, isto é, recompondo sucessivamente outras comunidades – “uma *-etom* é precisamente aquilo sem o qual um povo [...] não pode existir” (ibidem, p. 94) – que lhes permitam resistir e permanecer, ainda que temporariamente, em meio à existência profundamente marcada pela ação pelo Diabo e de seu povo capitalista.

Cabe finalmente ressaltar que as ideias de fuga e de criação de refúgios apresentadas nesta seção parecem contradizer a distinção que Deleuze e Guattari fazem entre o nômade e o migrante em sua obra *Milles Plateaux* (1980):<sup>292</sup> no contexto aqui examinado, as duas figuras se fundem ou, no mínimo, coexistem nos Terranos – sejam eles indígenas, espécies vegetais ou fúngicas, indivíduos abandonados pelo projeto modernizador em busca de uma nova T(t)erra. Num mundo devastado ecológica e ontologicamente pela expansão extrativista e industrial desenfreada, migrar não mais consiste em “abandonar um meio tornado amorfo ou ingrato” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 55) em direção a um novo solo,

<sup>292</sup> No que se segue, utilizaremos a tradução dessa obra ao português, publicada no Brasil em cinco volumes.

pronto para nos acolher; isso é o que ainda pensam os Humanos, as elites capitalistas, os negacionistas climáticos. Contrariamente, vivemos hoje uma “escassez universal de terra” (Latour, 2017, p. 59), que nos obriga a aprender a restaurar a potência da vida em paisagens arrasadas, a descobrir de que outros seres, humanos ou extra-humanos, dependemos ou com que outros podemos nos aliar para existir, de modo a estabelecer com eles um novo refúgio. Não se trata, portanto, de um território determinado de antemão: trata-se de um espaço liso que doravante, tal como nômades, iremos “ocupar, habitar, manter – e aí reside seu princípio territorial” (Deleuze; Guattari, op. cit., loc. cit.). Ainda, contradizendo Deleuze e Guattari, não se trata mais de opor o movimento do migrante à imobilidade do nômade:<sup>293</sup> para os Terranos, movimento e imobilidade parecem se fundir.

A fuga para abrigar-se da devastação e a constituição de refúgios para a restauração parcial da diversidade parecem corresponder à “imobilidade frenética” atribuída por Latour ao povo de Gaia:<sup>294</sup> seu movimento é o de ocupar intensivamente o espaço – *Plus intra* em lugar de *Plus ultra*, para falar como o autor (2013a), ou a “suficiência intensiva” em lugar do desenvolvimento extensivo, como propõe Viveiros de Castro (2011a) –, e isso envolve encontrar saídas, escapes temporários, em lugar de esperar por soluções. Em resposta ao estriamento do espaço pela lógica das *commodities* que coloniza pensamento, existência e produção, os Terranos agarram-se à Terra, refugiam-se para dentro dela, ajudando a criar novos mundos dentro do mundo em ruínas. Sem solo não se pode viver, e nossa única chance de habitar a Terra que estamos em perdendo é estimular a ressurgência e a proliferação de novos modos de vida e resistência.

---

<sup>293</sup> Cf. os autores: “Por isso é falso definir o nômade pelo movimento. [...] O nômade é antes aquele que não se move. Enquanto o migrante abandona um meio tornado amorfo ou ingrato, o nômade é aquele que não parte, não quer partir, que se agarra a esse espaço liso onde a floresta recua, onde a estepe ou o deserto crescem, e inventa o nomadismo como resposta a esse desafio. Certamente, o nômade se move, mas sentado, ele sempre só está sentado quando se move (o beduíno a galope, de joelhos sobre a sela, sentado sobre a planta de seus pés virados, “proeza de equilíbrio”)” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 55).

### 3.2.4

#### Reivindicar a experimentação: ativar alianças extra-capitalistas

Em setembro de 2018, quando o superfuracão Florence atingiu brutalmente a Carolina do Norte, alguns moradores das adjacências rumaram para as localidades mais afetadas para oferecer algum tipo de ajuda. O relato anônimo de uma pessoa que, com um grupo de amigos, se dirigiu à zona rural do estado contém descrições dignas de ficções distópicas: sob rajadas de vento e chuvas intermitentes, havia estradas alagadas levando a pequenas cidades onde se viam inúmeras casas e linhas de transmissão destroçadas por árvores caídas, carros abandonados invadindo lojas destruídas, montes de objetos perdidos pelas ruas, imensos tanques de armazenamento agrícola vagando a esmo, pouquíssimos moradores circulando após a evacuação forçada pelo Estado. A um policial que integrava a equipe de assistência a desastres formada numa pequena cidade, o grupo perguntou como poderiam se integrar aos esforços locais de apoio; sem esperar que terminassem, o policial os instruiu a respeitar o toque de recolher e ficar atentos a eventuais saqueadores, já que a área teria se tornado muito perigosa. Não deu nenhuma informação sobre as necessidades dos atingidos pela tempestade. Seu papel, deduz o(a) narrador(a) do episódio,<sup>295</sup> era coordenar o amparo às vítimas segundo uma agenda pré-estabelecida, de modo a assegurar que permanecessem na posição de desamparadas... ou de criminalizadas.

Em outro centro de apoio, a mesma pergunta foi feita ao sargento que supervisionava o trabalho no local. A primeira sugestão foi que ajudassem sua esposa a limpar o bar de sua propriedade, que havia sido inundado; quando declinaram educadamente, o sargento então lhes indicou o clube de golfe do bairro vizinho. A propriedade sem dúvidas estava danificada: equipes de apoio já trabalhavam no local fazendo reparos e retirando as árvores derrubadas que estragaram o campo de golfe, o lago, a grama. Contudo, a apenas três quarteirões do centro de apoio onde o grupo interpelou o sargento, havia ruas interditadas por árvores caídas e casas completamente alagadas, sem que qualquer equipe estivesse trabalhando para resolver os problemas ou oferecer auxílio aos moradores que, passado o furacão, começavam a retornar a seus lares. O(a) narrador(a) constata, assim, que os pobres são os mais suscetíveis aos desastres

<sup>295</sup> O relato não fornece nenhuma informação que permita identificar o gênero da pessoa que o narra (não que isso tenha qualquer importância para o caso).

não apenas por possuírem menos recursos financeiros e residirem em locais mais vulneráveis, mas também porque aqueles que deveriam acudi-los fazem da catástrofe uma oportunidade para lucrar em cima de seu sofrimento – o que não raro significa abandoná-los à própria sorte, ou mesmo propositalmente providenciar sua liquidação. Prova disso foram os muitos trabalhadores rurais deixados para trás nas enchentes, sem comida ou água – em muitos casos eles ali permaneciam porque, se os patrões retornassem e eles não estivessem, perderiam seus empregos e poriam em risco a legalidade de sua cidadania. Ou o proprietário de um prédio onde alguns desses trabalhadores viviam, que cancelou o pedido de resgate solicitado pelos moradores quando o prédio foi inundado (eles permaneceram no telhado chamando a emergência, enquanto suas casas eram tomadas pelas águas). Ou, ainda, os policiais que, conduzindo o camburão com dois detentos no momento em que o rio começou a subir, escalaram um telhado à espera de resgate, enquanto os prisioneiros se afogavam dentro do carro, sob seus pés.

Nós nos acostumamos a ouvir histórias sobre quantidades gigantescas de comida, água e mantimentos que não alcançam as pessoas que mais precisam. Isso não é por acidente. Ao contrário, é a consequência perfeitamente evitável de uma postura de assistência em catástrofes que serve ao capitalismo por todos os meios.<sup>296</sup> Se essa fosse a história completa – um enfoque frio e calculado para maximizar os lucros durante o desastre – já seria um horror, mas isso não é tudo o que pode ser dito sobre o *ethos* do Estado. Além de tentar facilitar a exploração, os representantes do Estado também utilizam os desastres para odiosamente eliminar parcelas indesejadas da sociedade. Toda interação que tivemos com a polícia demonstrou como seu papel, enquanto representantes do sistema a que servem, era garantir que pessoas indesejadas não recebessem a ajuda de que desesperadamente precisavam e reforçar os sistemas e mitos que foram construídos para impedir as pessoas de resolver seus problemas sem o Estado [...]. (anônimo, 2018).

Em diversos momentos ao longo desta tese, tratamos da patente incapacidade do sistema capitalista de lidar com a intrusão de Gaia. Onde Gaia

---

<sup>296</sup> É por essa razão que, cientes de que o assistencialismo é um dos mecanismos de subjugação política mais empregados pelo Estado, em diversas ocasiões os povos do semiárido brasileiro recusaram-se a esperar a distribuição dos víveres prometidos pelo governo nos episódios de seca severa na região, apoderando-se à força dos alimentos. Como propõe Rondinelly Medeiros, o saque não apenas interrompia a corrupção envolvida na distribuição, mas também consistia na “manifestação política paroxística e equivalente oposta ao projeto colonizador-desenvolvimentista” (2013), estruturado sobre a imagética e *práxis* de uma suposta necessidade de combate à seca. Quer dizer, o saque consistia numa espécie de “ferramenta-modelo de organização social” (ibidem) da qual lançavam mão em situações em que o controle do Estado perigava recrudescer; em reação a suas investidas, os sertanejos embarcavam nessas rebeliões, que ameaçavam “não só a noção de propriedade privada, mas igualmente algumas características da cultura brasileira sertaneja relativas à hierarquia social” (Neves, 2000, p. 220).

nos exige atenção, ele responde condicionando as possibilidades de agência à extração de lucro; onde ela demanda o fortalecimento de nossa capacidade de agir juntos, ele espalha a desconfiança e o medo; onde ela demanda a criação de caminhos outros que os ditados pelo capital, ele tonifica seu poder nos incutindo o sentimento de que nada podemos sem ele. Entre os mitos que fabricam essa impotência, lembra a escritora Rebecca Solnit, está a crença difundida numa suposta natureza humana “monstruosa, egoísta, caótica, violenta ou [ao contrário] tímida, frágil e indefesa” (2016, p. 160), que nos faria depender do Estado e do capitalismo, “males necessários” para nos proteger de nós mesmos. A naturalização da nossa incapacidade de cooperar costuma acompanhar, paradoxalmente, a evocação da prosperidade a que estamos destinados se seguirmos o caminho do crescimento econômico e do progresso, naturalmente guiados pelas cabeças brilhantes (governantes, empresários e seus cientistas de plantão) que se põem a pensar em nosso lugar, para o nosso bem. Ao contrário dos demais exemplares da espécie, nesses humanos notáveis deveríamos confiar, pois as forças do Estado, do mercado e da ciência seriam as únicas aptas a milagrosamente neutralizar nossa debilidade natural e nos conduzir à grandeza que a civilização nos prometeu – mesmo que tal grandeza custe imensos sacrifícios: “é preciso, não temos escolha” (Stengers, 2015, p. 13). De modo que esses mitos nos mantêm imprensados entre a impotência supostamente partilhada pela grande maioria e a onipotência que se restringiria a uns poucos encarregados da nossa sina.

Se é bem verdade que há muito a temer nesse nosso tempo – que é em muitos sentidos o tempo das catástrofes –, é ainda mais importante que a apatia não impere, que não nos sintamos apartados da capacidade de pensar e agir juntos que a situação exige de nós todos. A devastação causada pela passagem do furacão Katrina em New Orleans em 2005 e a odiosa reação das autoridades foi o episódio escolhido por Stengers para ilustrar o que chama de “barbárie que se aproxima”: o abandono dos pobres e o resgate dos ricos, a replicação da crueldade em escala planetária. Entretanto, Solnit lembra que isso não é tudo o que pode ser dito sobre aquele desastre:

[Na passagem do] furacão Katrina, centenas de proprietários de barco resgataram as pessoas – mães solteiras, bebês, avós – presas em sótãos, telhados, alojamentos sociais [*housing projects*], hospitais e escolas alagados. Nenhum deles disse “não posso resgatar a todos, logo é inútil, meus esforços são ineficientes e frívolos”, embora isso seja o que comumente as pessoas dizem sobre assuntos mais abstratos

nos quais, todavia, vidas, lugares, culturas, espécies, direitos estão em risco.<sup>297</sup> Eles saíram em barcos de pesca e a remo e em pirogas e todos os tipos de pequenas embarcações, alguns dirigindo de tão longe quanto o Texas e evadindo as autoridades para chegar, outros também refugiados [de outras áreas atingidas pelo furacão] trabalhando na cidade. Houve engarrafamentos de reboques de barco – os celebrados Cajun Navy<sup>298</sup> – indo em direção à cidade no dia seguinte ao rompimento dos diques. Nenhuma dessas pessoas disse “não posso resgatá-los todos”; todos eles disseram “posso resgatar alguém, e esse é um trabalho tão significativo e importante que vou arriscar minha vida e desafiar as autoridades para fazê-lo” (2016, p. 249-256).

Solnit conclui, assim, que “[aquelas] pessoas que tinham perdido tudo, que estavam vivendo nos escombros ou nas ruínas, encontraram agência, sentido, comunidade, prontidão em seu trabalho junto a outros sobreviventes” (ibidem, p. 165-166). De modo análogo, ainda que a resposta ao recente furacão Florence repita a fórmula do abandono aos pobres e resgate aos ricos, consistindo numa evidência da replicação planetária da barbárie, o relato com que abrimos esta seção chama igualmente a atenção para a solidariedade que se estabeleceu entre os residentes daquela área atingida, que “circulavam para verificar se outros estavam bem, levavam mantimentos e assistência a quem precisasse” (Anônimo, 2018). Esses e outros episódios mostram que, diferentemente do que nos querem fazer crer, não é a “abstração que alguns chamam de ‘egoísmo humano’” (Stengers, 2015, p. 14) que precisa ser combatida, mas sim a prostração fabricada por aqueles que extraem lucros astronômicos da fabricação da ilusão de que são os únicos agentes da história. Pois não é que não haja meios de agir sem eles: mas é preciso reavê-los, reivindicá-los, tornar-nos capazes de “nos reconectar com aquilo de que fomos separados, para nos reapropriarmos da capacidade de fabricar nossas próprias questões” (ibidem, p. 88-89, ligeiramente modificado) e de experimentar maneiras de respondê-las. No restante desta seção, assim, trataremos de dois conceitos que julgamos expressões importantes desse imperativo: a noção stengeriana de *reclaim* e o que chamamos aqui de “experimentação”, a partir sobretudo da vivência de um grupo de agricultores ecológicos do sertão paraibano.

<sup>297</sup> A esse respeito, cf. também a nota 259 (seção 3.2.1), sobre os conceitos de conviver com o problema e pessimismo alegre.

<sup>298</sup> Grupo de proprietários de barcos na Louisiana que são voluntários nos resgates em desastres. Constituído informalmente por ocasião do furacão Katrina e reativado em 2016 devido a novas enchentes decorrentes da passagem dos furacões Harvey e Irma, se tornaram uma ONG em 2017 e participaram do auxílio em diversas catástrofes desde então, incluindo a causada pelo furacão Florence. Cf. Cajun Navy, 2019 e About us, 2019.

\*\*\*

No livro *La démocratie aux champs* (2016), a filósofa Joëlle Zask apresenta uma hipótese que contradiz uma das suposições mais fundamentais sobre a democracia moderna: e se, ao contrário do que costumamos pensar, os ideais que a sustentam não nos foram prioritariamente fornecidos pelo Iluminismo, pela vida nas cidades ou pela aspiração ao cosmopolitismo, mas sim pelo aprendizado (cosmopolítico, acrescentamos) adquirido pelo camponês ao cultivar a terra?<sup>299</sup> Por meio do cultivo, argumenta Zask, o agricultor estabelece com a terra uma pequena comunidade – entendida como “um grupo cujas finalidades e estruturas não são previamente fixadas, mas progressivamente decididas em comum” (ibidem, p. 14) –, desenvolvendo aquilo que o historiador Alexis de Tocqueville chamou de “arte de se associar”, a qual julgava estar no cerne dos modos de vida democráticos (Zask, 2016, p. 11). Tal arte implica se empenhar para favorecer a cooperação entre os seres diversos reunidos nessa comunidade – humanos, micróbios, animais, plantas, sementes, água, clima etc. – com vistas a suscitar uma resposta da terra sob a forma da produção, isto é, o florescimento das plantas que garantirão o sustento de boa parte dos seus membros e ajudarão a manter o equilíbrio ecossistêmico. A relação que ali se estabelece, portanto, é de horizontalidade: todos precisam da produção da terra para existir, e a terra precisa dessa coordenação de agências para prosperar; o desenvolvimento de um implica o desenvolvimento dos outros. Nesse sentido, a função do agricultor é atuar em prol dos interesses dessa comunidade, velar por seu equilíbrio e ajudar a restaurá-la em caso de degradação.

Ligado a cuidar ou conservar, [o ato de] cultivar a terra não é um trabalho como qualquer outro. Não se trata de suar, arrancar, lucrar, esgotar-se, sofrer, fiscalizar. É dialogar, escutar, propor, tomar uma iniciativa e ouvir a resposta, misturar ritmos e lógicas diferentes, fazer experiências e interpretações [...] (Zask, 2016, p. 10).

Nem mestre todo-poderoso nem servo submisso da terra, a relação que o(a) cultivador estabelece com ela é marcada pela experimentação criativa. Por meio

<sup>299</sup> Logo de saída, a autora adverte que não pretende fazer da vida no campo a causa ou origem exclusiva da democracia; seu interesse tampouco reside em investigar a opinião que os agricultores podem ter sobre política, ou mesmo seu comportamento eleitoral. Trata-se, mais propriamente, de analisar em que medida os valores que associamos à democracia são favorecidos por uma relação de cuidado e observação para com a terra, e que modos inventivos de organização podem surgir dessa prática.

dela, aprende-se a “ajustar seu ritmo ao das estações e das plantas” (ibidem, p. 28), a respeitar as temporalidades próprias dos seres, a testar combinações, suscitar alianças, interpretar as respostas da terra. Tal aprendizado, sugere Zask, produz marcas indeléveis na formação do caráter: estimula o gosto pela invenção, aguça a percepção da alteridade do mundo, suscita o respeito e a colaboração necessários à construção de um coletivo. A reciprocidade experimentada nessa prática refreia quaisquer impulsos de dominação. Não se trataria, portanto, de ditar à natureza suas vontades, de lhe arrancar os frutos, de lhe extorquir seus segredos, de lhe impor seus desejos insaciáveis: produzir o alimento demanda moderar as pulsões (ibidem, p. 49). Nesse sentido, “ao se familiarizar com a ‘disciplina’ da natureza, o camponês respeita suas leis e tenta fazer delas as regras de sua própria vida” (Zask, loc. cit.).

A agricultura campesina, nesse sentido, difere substancialmente daquilo que é praticado pelo agronegócio: a subsistência não pode se confundir com o lucro, a fertilidade da terra não obedece à noção capitalista de eficiência, a ocupação e o usufruto da terra nada têm a ver com sua apropriação exclusiva. A imagem bíblica da terra arrasada que Adão passou a lavrar a duras penas após ser expulso do jardim do Éden se materializa hoje nas paisagens devastadas pelos pesticidas, uniformizadas (ou simplificadas, para falar como Haraway), esgotadas pelos métodos agroindustriais. Nesse sentido, é a privatização das áreas de lavragem e o cultivo pela coerção (Tsing, 2015b, p. 189) – isto é, feito às custas da exploração de plantas, animais, micróbios e pessoas – que devemos responsabilizar pela associação entre trabalho na terra e sofrimento que perdura em nosso imaginário. O trabalho que faz sofrer é o alienado de sua finalidade; ao contrário, quando o cultivo se faz em consonância com o ritmo da própria terra e dos seus seres, não distancia o indivíduo dele mesmo, não o esgota física e mentalmente. Ao contrário, ele é a condição de sua existência, fornecendo aquilo de que os homens precisam para sua humanização (a alimentação, o prazer estético, o espírito de descoberta, a curiosidade para aprender e transmitir o saber, a postura solícita que desenvolve qualidades morais).<sup>300</sup> Torna-se, assim, fonte de aprendizado e alegria,

<sup>300</sup> Tal afirmação encontra ressonância na descrição oferecida por Tsing do trabalho de restauração de paisagens camponesas em alguns campos abandonados do Japão realizado por professor K, um economista ambiental de Kyoto, e seus alunos: “Por causa do trabalho que eles tinham feito ali, [as plantas e animais de paisagens camponesas] estavam começando a voltar. Mas tudo isso era um trabalho contínuo de amor. A sustentabilidade da natureza, ele disse, nunca simplesmente



não de sofrimento e dor (Zask, 2016, p. 10; 27-28).

Quando a cultura da terra se separa do desenvolvimento da personalidade, quando ela se dá sob o jugo de imperativos de uniformidade, de rentabilidade ou de mercado, a subsistência e a existência se separam, a produção agrícola se distancia do modo de vida democrático e a civilização, da cultura (ibidem, p. 51).

Mesmo que, num primeiro momento, o apelo a ideias como democracia e civilização levante suspeitas – bem sabemos o propósito colonialista com que elas vêm sendo historicamente invocadas –, na verdade o argumento de Zask subverte tal propósito, bloqueando o mecanismo de desqualificação operado tradicionalmente por meio dessas noções. A autora define a democracia como um meio para os indivíduos experimentarem a liberdade, mas não a “liberdade insular do sujeito autônomo própria à tradição liberal e republicana”: o que se experimenta, ao contrário, é a “liberdade dialógica e solidária do sujeito independente”, isto é, não o sujeito que vive e age por si mesmo, separado de toda influência exterior, mas sim o que é livre para fazer experiências, que se deixa intrigar pelo seu entorno, que se torna capaz de se responsabilizar por ele (ibidem, p. 38-39). Nisso essa acepção de democracia se assemelha à tarefa cosmopolítica de pensar pelo e com o meio, e a independência, em lugar de significar a suposta autonomia de encontrar em si mesmo tudo de que se precisa, se converte no reconhecimento de que dependemos de estabelecer relações de cuidado com aquele meio para existir. Trata-se de se tornar sujeito através do aprendizado sobre a terra, de substituir a separação abissal entre natureza e cultura pela complementariedade entre os domínios: a cultura está, portanto, onde a natureza também está. Ao recorrer à imagem edênica para pensar essa relação, Zask afirma:

Adão e *adama* [termo em hebraico que designa a terra que ele cultiva] estão em devir. O registro que lhes é próprio não é mais substancial, mas virtual. Todavia, suas potencialidades se desenvolvem no curso de ações conjuntas, por interação: ao cultivar, Adão fornece elementos que fazem o jardim prosperar e, reciprocamente, ao produzir as plantas e reagir àquilo que Adão lhe forneceu, o jardim transforma Adão. Em lugar de estarem em oposição, natureza e cultura são estreitamente solidárias (ibidem, p. 22-23).

Por esse ângulo, é emblemática a história recente de um grupo de agricultores do sertão paraibano, cuja exímia capacidade de perceber as variações

---

acontece: ela precisa ser desenvolvida [*brought out*] através do trabalho humano que também desenvolve nossa humanidade” (Tsing, 2015a, p. 145).

ecológicas em seu entorno nos ajudou a traçar, no capítulo 1 desta tese, o diagnóstico do que chamamos desordem ambiental. A região em que eles vivem, o Seridó, possui o clima quente e seco e os baixos índices de pluviosidade característicos do bioma semiárido brasileiro, tendo entrado em franco processo de desertificação após três séculos de desmatamento e exaurimento da terra causados pelas práticas agropecuárias predatórias colonizadoras (as de outrora e as de agora). Entre as incursões mais catastróficas nesse sentido está a instalação, na transição do século XIX para o XX, da monocultura do algodão naquela área, com vistas a abastecer a indústria têxtil (sobretudo a inglesa). Entre os anos de 1960 e 1970, a produção do “ouro branco” atingiu seu auge e se tornou a principal fonte de renda da região e principal meio de sustento dos que ali viviam. Contudo, como sói nesse tipo de produção, o enriquecimento dos latifundiários se fez às custas do empobrecimento do solo (para nos atermos apenas às implicações ecológicas),<sup>301</sup> circunstância que, associada à devastação causada por uma praga – o ataque do besouro conhecido como Bicudo (*Anthonomus grandis*), que se tornara resistente ao agrotóxico aplicado na plantação –, ocasionou o fim do ciclo do algodão no local.

Nessa situação, a alternativa infernal que se apresentava aos antigos trabalhadores da cotonicultura consistia em ou migrar para a cidade em busca de trabalho ou replicar, em sua prática agrícola, as técnicas de geoengenharia que terminaram por esgotar o solo que prometiam revigorar. A saída que aqueles que hoje se intitulam *agricultores experimentadores* preferiram tomar, no entanto, instaurou todo um campo de novas possibilidades para eles e para a terra na qual permaneceriam: decidiram resgatar ou criar métodos de cultivo agroecológicos e de aproveitamento da água altamente engenhosos e de baixo custo econômico, baseados no respeito aos ritmos e sazonalidades que regem a vida no sertão. Em lugar de se aliar às forças do Estado-capital e sua semiótica do combate à seca,

<sup>301</sup> Já tratamos das múltiplas alienações e devastações causadas pelo modelo de produção monocultor nas seções 2.2.2.2 e 3.3.3. A respeito do tema, cf. Tsing, 2015a, 2015b, 2017; Haraway et. al., 2016; Haraway, 2016. Especificamente sobre a cotonicultura, Zask lembra que Thomas Jefferson via um profundo antagonismo entre o ideal de liberdade que passara a caracterizar a democracia norte-americana e a concentração de terras propiciada pelo sistema de *plantation*, em especial os de café e algodão, os quais, além de instaurar uma desigualdade seminal entre aristocratas proprietários e camponeses sem terra, esgotam o solo em menos de três anos (Zask, 2016, p. 155). Também John Steinbeck, em seu livro ganhador do Pulitzer *Grapes of Wrath*, critica num diálogo o caráter predatório da cotonicultura: “Você sabe que a terra está empobrecendo. Você sabe o que o algodão faz à terra: rouba-a, suga todo o seu sangue” (Steinbeck, 1939, p. 22).

aliaram-se ao mutirão da terra para estabelecer uma convivência com o semiárido, (re)aprendendo a notar as dinâmicas ecológicas existentes em seus terrenos, a adotar ou adaptar técnicas para nutrir o solo e evitar sua erosão (como o barramento com pedras, o uso de cobertura morta e o plantio em curvas de nível), a inventar formas de captar e estocar água e de garantir a alimentação dos animais em períodos de estiagem (as cisternas de placa, construídas em regime de mutirão).

A ideia de experimentação que apresentamos aqui a partir da vivência desse grupo de agricultores nos parece intimamente ligada ao conceito de *reclaim*, que traduzimos por reivindicar, largamente referido por Stengers e definido como “uma aventura tanto empírica quanto pragmática” com vistas a “aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído” (2008, p. 58). Empírica, porque seu ponto de partida é sempre uma questão que nos concerne, uma situação em que precisamos nos posicionar; mas também pragmática, porque é no seio dessa questão – e não recorrendo a soluções pré-concebidas ou a generalizações – que fabricamos as alianças que nos tornam capazes de pensar e que aprendemos a distinguir as forças que nos nutrem das que nos destroem. Assim, poderíamos afirmar que, por seu aspecto empírico, a experimentação consiste na questão premente de decidir entre as distintas possibilidades de *práticas ecológicas* que se apresentam àqueles agricultores (as de combate à terra e ao clima semiárido e as de convivência com eles); já por seu aspecto pragmático, ela corresponde a uma *ecologia de práticas*, na medida em que a escolha por se agenciar com as forças extra-capitalistas produz a potência de resistir e reexistir àquilo que ameaça destruí-los. *Reclaim* significa, portanto, “recuperar a capacidade de honrar a experiência” (2012), e reaver a capacidade de pensar e agir juntos. É por meio da experiência que esses agricultores se protegem ou se curam da impotência produzida pelo capitalismo, “torna[ndo]-se capazes de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada” (2008, p. 58).

Como conta seu Heleno, foi observando e experimentando que pôde perceber a importância de plantas sem valor comercial, como a jurema e as catingueiras, na recuperação do solo; que notou que o sensível solo do sertão reagia melhor quando revolvido à enxada, em vez do arado puxado a boi; que pôde construir ele mesmo um complexo sistema de armazenagem hídrica a partir dos caminhos que a água percorre em seu terreno. Nas terras onde seu Inácio e

dona Maria vivem com a família, a mudança se deu de forma análoga: o solo desgastado de quase uma década atrás recuperou a fertilidade depois que construíram uma barragem subterrânea, que retém a água e permite a irrigação da plantação. Mal dá para acreditar, ao observar a agrofloresta que ali floresceu, que o solo era “frouxiado” como é o da paisagem do outro lado da cerca, que a família ainda não teve tempo de cultivar. Já seu Dóia, que diz ter sido ensinado a trabalhar pela seca, aprendeu a técnica da ensilagem (método de conservação da forragem para alimentação animal em período de estiagem) e fez diversos testes até descobrir que “o gado gosta mais da folhagem do arroz [vermelho] do que do capim, por conta do sal que tem na palha” (Programa Semear, 2017, s./p.).<sup>302</sup> O aprendizado que se consolida com as experiências circula numa rede que conecta agricultores de diversas partes do semiárido, além de organizações da sociedade civil e universidades. A inventividade não se restringe às técnicas de cultivo e manejo, fazendo-se notar também em modos de organização social em larga medida independentes do Estado, como a participação nas feiras populares onde vendem seus produtos e a criação do Fundo Rotativo Solidário, que permitia, mediante o pagamento de uma pequena taxa mensal, a construção por mutirão de uma cisterna por mês no terreno de um participante sorteado, quando as cisternas ainda não eram objeto de política pública (Holliver, 2016, p. 28; 46). A experimentação, assim, diz respeito a um agenciamento cosmopolítico que favorece a um só tempo a recuperação ecológica, o aprendizado da coletividade e a resistência anticapitalista.<sup>303</sup>

Especificamente no que diz respeito à água, a descrição que Zask faz da relação entre o agricultor e a chuva parece até ter se inspirado nos experimentadores do semiárido. Ela afirma que, em localidades de pouca disponibilidade hídrica, a situação de escassez produz um modo de existência

<sup>302</sup> Os agricultores e as práticas citados aqui são alguns dos que conhecemos numa visita ao Vale do Sabugi em fevereiro de 2017. Agradecemos imensamente aos experimentadores que aceitaram contar suas histórias e mostrar o trabalho incrível que vêm fazendo em suas terras, e ao amigo Rondinelly Medeiros por ter sido, com sua família e amigos, um anfitrião tão gentil e afetuoso nessa viagem. Essas e inúmeras outras práticas dos agricultores experimentadores do semiárido estão reunidas na publicação *Semeando saberes, inspirando soluções*, organizada pelo Programa Semear e parceiros (2017).

<sup>303</sup> Num sentido amplo, reconhecemos a experimentação também em diversos movimentos de resistência anticapitalista e de reivindicação de autonomia não diretamente ligados à causa ecológica. Porém, mesmo reconhecendo que as possibilidades de alianças com esses outros movimentos são muitas e desejáveis, nosso interesse aqui é analisar a experimentação no contexto da questão ambiental, mais precisamente do aprendizado cosmopolítico capaz de constituir comunidade com os seres-da-terra.

completamente diferente do vigente em terras de água abundante, distinto também do daqueles que almejam exercer um controle preciso do mundo. Reconhecer a importância da chuva para o florescimento das plantas mostra que não se pode controlar todas as variáveis indispensáveis à atividade do cultivo. Portanto, a insegurança quanto à vinda da chuva cria no cultivador um estado de espírito observador e paciente, levando-o a com ela estabelecer uma amizade, a instaurar uma política da água.<sup>304</sup> “[c]ontrariamente ao proprietário de terra, o cultivador aprende a antecipar o momento em que a chuva cai, a esperá-la, e também a compartilhá-la, economizá-la e reciclá-la” (Zask, 2016, p, 30), diz a autora. Compare-se essa afirmação ao que conta Holliver sobre os experimentadores do sertão:

Diante do céu nublado com perspectiva de chuva, no sertão se diz: “Tá bonito pra chover!”. Diferentemente das expressões mais comuns no sudeste, como “o tempo fechou”, ou “o céu está feio”, [...] no sertão a chuva é um evento aguardado com muita esperança. [...] Sendo a escassez de chuva um acontecimento central em toda essa região do Brasil, os conhecimentos meteorológicos de previsão climática extraídos da observação dos seres da natureza a partir dos indicativos de resiliência das plantas e das atividades dos animais são difundidos em vários locais do semiárido. Os agricultores da região do Vale do Sabugi [...] se guiam pelo que chamam de “experiências”. As experiências são indicativos climáticos baseados em observações do comportamento passado dos agentes da natureza, que por sua vez coincidem com determinados períodos de seca ou chuva que sucederão (2016, p. 33; 35).<sup>305</sup>

De ex-empregados abandonados a uma terra improdutiva, esse grupo de agricultores experimentou um devir-Terrano (ou devir-camponês, ou mesmo devir-indígena): entre seu provável destino como subempregados na cidade ou como reféns das tecnologias que arrasaram seu solo, puderam escapar se aliando à terra e com ela reaprendendo a conviver. Deixaram-se moldar por seus ritmos e

<sup>304</sup> Com um sentido análogo, Viveiros de Castro assevera, sobre os agricultores experimentadores do semiárido, que sua política “é essencialmente uma hidropolítica”, à qual se pode atribuir o caráter singular de sua civilização “tecnicamente resiliente e culturalmente original” (2019).

<sup>305</sup> Holliver oferece vários exemplos dessa capacidade de previsão meteorológica. Citamos alguns: “Quando, no mês de dezembro, uma árvore seca e cheia de cupins se quebra, isso é um sinal de que a chuva está chegando. Uma aroeira que resistiu e chegou até esse mês carregada de folhas indica o mesmo. [...] Quando o bacurau canta no fim do dia, isso é um indicativo de que o inverno ainda não terminou, ainda há chuva por vir neste período. Já o canto do *‘gavião de rapina’* significa seca. Outra técnica bem conhecida é a observação da vida social das formigas, em particular da altitude do terreno onde elas fazem seus ninhos: quanto mais alto o monte de terra onde está a entrada, maior será a quantidade de chuvas prevista, pois as formigas não querem correr o risco de ver suas casas inundadas. A quantidade de bagaço que as mesmas formigas retiram de suas casas para fazer uma nova armazenagem sugere também fortes indicativos: uma grande quantidade demonstra que as formigas estão em processo de limpeza de seus ninhos, pois precisarão de muito espaço para estocar o novo capim do inverno” (2016, p. 35-36).

tempos, mas também se conectaram, por meio das práticas e inovações adotadas, a ritmos e tempos outros, como os dos indígenas que ali viviam no século XVII, antes de serem exterminados pelos bandeirantes que visavam converter suas terras em fazendas, ou os dos camponeses que cultivavam seus pequenos roçados (verdadeiros refúgios, no sentido que a palavra tem na obra de Tsing)<sup>306</sup> dentro das fazendas e latifúndios do sertão onde serviam de mão-de-obra. Esses povos desenvolveram muitas das técnicas que hoje seu Heleno, seu Inácio e seu Dóia, entre tantos outros, redescobrem e adaptam. Assim, em lugar da “antropologia da onipotência” (Zask, 2016, p. 29) que tão bem serve aos desígnios do capital, esses agricultores experimentaram um agenciamento cultivador-terra, que lhes descortinou possibilidades de existência diferentes das alternativas infernais usuais. Ou ainda, para colocar a questão nos termos propostos por Zask (mas sob uma formulação decididamente influenciada por Stengers e Latour), eles reinventam a democracia ao estendê-la aos *demos*, povos, do campo, ao conceder cidadania cosmopolítica a esses agentes extra-humanos de que dependem para existir, ao aprender a pensar com e diante deles e, com eles, descobrir a independência que lhes permite reexistir em meio à devastação da qual o capitalismo se alimenta para prosperar.

<sup>306</sup> Para aqueles que se veem irremediavelmente ligados à terra, o exílio, sobretudo quando motivado pelo esgotamento daquela pelas antropológicas capitalistas, tem implicações bastante profundas. “[...] Quando a desolação atinge a terra, a vinha ou a casa, o pior é que os habitantes não podem nem ficar nem nutrir o projeto de retornar. Quanto mais o tempo passa, mais difícil fica retornar, mais a terra os repele. O retorno, sempre protelado, se torna psicologicamente insuportável. Mas mesmo que não seja possível voltar, tampouco se pode abandonar o projeto. Essa situação é ainda mais angustiante na medida em que a terra, em seu estado de desolação, é a marca permanente do fracasso de um povo e de sua cultura. Tudo o que resta é progressivamente pilhado, destruído e dissipado” (Zask, 2016, p. 31-32). Encontramos uma potente expressão dessa angústia na obra *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos (1938); porém, ao contrário das interpretações de cunho humanista ou mesmo existencialista que atribuem essa angústia à aridez da paisagem do sertão (tomando-a como uma metáfora para a falta de sentido da vida), seguimos aqui a leitura de Rondinelly Medeiros, para quem o silêncio angustiante dos personagens, mais que ditado pela aridez da paisagem, é imposto pelos agentes do poder político e econômico (o comércio, os soldados, o cobrador da prefeitura, o patrão...), que “os mantêm aprisionados ao não-saber e à impotência” (2018, p. 124). Isto é, que garantem seu domínio sobre a ordem social interditando os agenciamentos que Fabiano e família poderiam entreter com a terra e seus seres, bloqueando a “multiplicação de sociabilidades, a saturação de culturas e naturezas, que produz e prolifera variações comunicativas e que resgata a alegria. O que silencia e os angustia é justamente a obrigação de participar de um único meio de sociabilidade, no qual ocupam sempre um lugar desumano” (ibidem, p. 127). A angústia, portanto, não decorre da dificuldade da vida no sertão (ou da incontornável miséria da condição humana), mas do exílio forçado imposto pelo agenciamento Estado-capitalismo, da destruição dos meios materiais e cosmopolíticos de existir fora dele. Nesse sentido, a saída adotada por Fabiano e sua família (ainda segundo Medeiros), que parece ser também a seguida pelos agricultores experimentadores de que tratamos aqui, é a de devir outros-que-humanos para escapar do perigo de se tornarem menos-que-humanos, isto é, humanos de segunda categoria, submetidos aos desígnios do capital.

Longe de se restringir apenas a esse grupo de agricultores do Seridó, o conceito de experimentação anima também toda sorte de práticas, vivências e manifestações ecopolíticas que vemos proliferar em nosso tempo. Ele parece estar no cerne, por exemplo, das técnicas de manejo e produção agrícola orientadas por uma preocupação ecológica, como os sistemas agroflorestais, a permacultura e a agricultura orgânica (quando de pequena escala), mas também no aprendizado de vida coletiva criado nas ecovilas<sup>307</sup> e comunidades sustentáveis espalhadas pelo mundo todo. Há experimentação também nos demais “agenciamentos sócio-técnicos e invenções institucionais” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 135) que conectam campo e cidade, passado e presente ou mesmo práticas modernas e extra-modernas que vêm se multiplicando a cada dia, como as hortas urbanas, a guarda e troca de sementes tradicionais, as redes que conectam diretamente agricultores com produção orgânica e local aos consumidores na cidade, os movimentos *slow* (*slow food*, *slow living*, *slow cities*...), o compartilhamento dos saberes de fabricação de “baixas tecnologias”,<sup>308</sup> gambiarras e toda sorte de tecnologias alternativas à *Big Science*, entre outras tantas iniciativas de organização e experimentação coletiva de novos modos de vida, de novas cosmopolíticas com a Terra. De um modo geral, a experimentação se faz presente nos diversos coletivos que se formam em torno de causas eco-cosmo-políticas contra a dominação e exploração capitalista, na medida em que o interesse que reúne os participantes os torna capazes de constituir alianças, de se fortalecer na partilha de seus medos, dores, esperanças e desejos; em suma, de fabricar saídas para as forças que ameaçam sua comunidade, seu mundo, sua existência.

A experimentação se manifesta, ainda, nos inúmeros movimentos de ocupação popular territorial que vemos eclodir em diversos cantos do planeta, como a *zone à défendre* (ZAD) de Notre-Dame-des-Landes, região de grande importância ecológica e forte tradição camponesa situada no oeste da França. A

<sup>307</sup> As ecovilas têm sua origem nas comunas que se formaram nos anos 1960 e 1970 inicialmente nos Estados Unidos, mas que se espalharam pelo mundo, aliando a preocupação ambiental com o desejo de experimentar modos de vida comunitária alternativos às sociedades industriais. O termo e sua primeira definição foram cunhados em 1991, quando Robert e Diane Gilman publicaram *Ecovillages and Sustainable Communities*, um estudo sobre as comunidades existentes até então. Quatro anos mais tarde, a primeira conferência sobre ecovilas aconteceu em Findhorh, Escócia, levando à fundação da Rede Global de Ecovilas (*Global Ecovillage Network*) e à maior disseminação de experiências ligadas a esse modo de vida comunitário. Cf. Ecovillage, 2019 e Gunther, 2013.

<sup>308</sup> Cf. Bihouix, F. (2014). *L'âge des low tech: vers une civilisation techniquement soutenable*. Paris: Seuil.

origem do movimento remonta à década de 1970, quando começou a se organizar a oposição dos moradores e agricultores locais ao projeto do governo francês de construir um grande aeroporto na região. A oposição ainda incipiente não pôde impedir que 1650 hectares de terras camponesas se tornassem uma zona de ordenamento especial (*zone d'aménagement différencié*),<sup>309</sup> significado original da sigla ZAD; mas quando as discussões sobre a construção do aeroporto foram retomadas nos anos 2000, o movimento de resistência ganhou novos contornos, bem como novos adeptos vindos de toda a França e de outras partes da Europa. Desde que as primeiras ocupações das áreas adquiridas pelo governo começaram, em 2008, a oposição à instalação do aeroporto se fez conjugando uma multiplicidade de táticas de resistência com a experimentação coletiva de novas modalidades de vida: os ocupantes aliaram-se a outras lutas políticas e fortaleceram os laços com os agricultores locais, realizaram mobilizações, passeatas e eventos, sabotaram os canteiros de obra, saquearam um supermercado e distribuíram os produtos em seguida, promoveram festas e banquetes comunitários, aprenderam técnicas de autoconstrução, recuperaram fazendas e passaram a praticar a autogestão, adotaram práticas variadas de agroecologia, manifestaram-se viajando a Paris em bicicletas, tratores e animais, formaram uma brigada ativista de palhaços, construíram casas nas copas das árvores da área arrendada, fizeram greve de fome, deram os braços ao redor dos 25km de extensão da ZAD – a essa altura, então rebatizada de “zona a defender” –, entre outras tantas ações. Em comum aos defensores, “a vontade de lutar não apenas contra o aeroporto, mas também ‘contra seu mundo’ [*le monde qui va avec*], e o desejo de construir aqui e agora uma vida capaz de romper com a economia capitalista e as relações de dominação” (Collectif Mauvaise Troupe, 2016).<sup>310</sup> Após tantos anos de resistência, em janeiro de 2018 o projeto de construção do aeroporto foi finalmente abandonado, mas três meses depois o governo iniciou uma violenta ofensiva para expulsar os ocupantes da zona; mesmo após as expulsões e destruição das moradias, muitos permanecem na área, seja negociando a legalização da ocupação, seja se restabelecendo à força. E não estão

<sup>309</sup> Expressão empregada para se referir a áreas reservadas pelo governo francês para intervenções de ordenamento público e submetidas a um regime jurídico diferenciado de direitos de compra e venda, com vistas a coibir a especulação imobiliária que poderia levar ao aumento do preço do terreno quando o projeto de ordenamento fosse anunciado.

<sup>310</sup> As outras fontes consultadas sobre as ações desenvolvidas na ZAD foram Bolis, 2016 e Mouillard, 2014.



sozinhos: atualmente, há cerca de 50 ZADs espalhadas por toda a França,<sup>311</sup> medindo forças com o Estado e a investida capitalista que o acompanha, guiados pelo desejo de experimentar juntos formas alternativas de existir.

Dissemos anteriormente que as experiências de convivência com a terra e o clima levadas a cabo pelos agricultores experimentadores do semiárido não permitiram apenas reconectar os domínios da natureza e da cultura que a semiótica colonizadora se esforça em separar: elas também promoveram a fusão com saberes e temporalidades distintos, instaurando uma cosmopolítica capaz de inverter a flecha do tempo que situa o camponês no passado e as tecnologias destrutivas da revolução verde no futuro.<sup>312</sup> Uma das características mais importantes do conceito de experimentação que buscamos desenvolver nesta seção é sua capacidade de desarticular a maneira restrita como a epistemologia moderna relaciona os seres e as temporalidades, colocando em xeque seu delírio político de colonização planetária. Ao negar a ela o privilégio da descrição dos estados das coisas no mundo, outras formas de dispor os seres na cena política passam a ser admitidas, convidando à reconsideração daquilo que antes se pensava “arcaico” ou “inovador” e abrindo caminho para agenciamentos humanos e extra-humanos outrora relegados a um passado indesejado ou ao reino da mera representação ou ficção. A este respeito, o diagnóstico de Adolfo Albán Achinte é bastante preciso:

A dimensão do tempo foi fundamental na concepção civilizatória [...]. [...]onstruiu-se uma temporalidade que implicava um *antes* e um *depois*. No antes, foram alocados todos aqueles determinados como “outros”, e [eles] ali se encontram presos até hoje, isto é, presos em um tempo imóvel que os deixou fora da história; foi com esse intuito que se construiu o “pré”, um impressionante prefixo definidor do que é anterior à modernidade. No depois, foram alocados os que organizaram a estrutura de nossas sociedades, desestruturando suas cosmogonias, formas produtivas, sistemas alimentares, modos de representação e organização, para impor uma lógica de existência baseada na hierarquia estruturada de forma piramidal pela cor da pele. (2013, p. 443-444).

Nesse sentido, os agricultores experimentadores do semiárido e as outras

<sup>311</sup> Cf. Thoiset, 2018.

<sup>312</sup> Como lembra Renzo Taddei: “Atraso e subdesenvolvimento, entendidos em oposição a modernidade e progresso [...] são termos ambíguos em sua significação, mas poderosos em sua capacidade de apelo emocional, servindo de instrumento semiótico para que grupos políticos locais os projetem sobre as realidades com as quais convivem. No Nordeste brasileiro, a agricultura familiar, o subsídio e a ajuda governamental são representados como símbolos do atraso; e a indústria, o turismo, o agronegócio para exportação, a competitividade mercadológica e a auto-sustentabilidade transformam-se em símbolos da modernidade” (2006, p. 2).

experiências de neocampesinato aqui mencionadas não são os únicos a subverter o colonialismo da noção de tempo. Stengers se refere com frequência à recuperação da tradição Wicca por feministas da Califórnia nos anos 1980, como forma de resistir à ameaça política, social e ecológica suscitada pela eleição de Ronald Reagan. A autora explica que o objetivo da recriação, em tempos hodiernos, dos rituais direcionados à Deusa Terra não pretendia, como se poderia desavisadamente supor, fabricar uma religião, mas sim atualizar aquela tradição em um campo de experimentação política que, produzindo alianças intempestivas, as capacitaria para resistir aos perigos atuais e vindouros. Tratar-se-ia, assim, de reivindicar para si a herança daquelas feiticeiras que, tendo aprendido a resistir ao controle do ainda embrionário capitalismo ao se aliarem a seres e forças extra-humanos (animais, plantas, deusas, objetos...), foram perseguidas e dizimadas pela fúria modernizadora do capitalismo. Dito de outro modo, a autodenominação de feiticeiras por parte dessas mulheres produzia um anacronismo potente, uma magia que mobilizava lutas antes relegadas a um passado arcaico e as conjugava com ameaças correntes de novas destruições. Este é outro sentido da noção de *reclaim*: tornar-nos capazes de articular as forças liberadas em movimentos e experiências os mais diversos (e mesmo pertencentes a temporalidades distintas) em resistência às operações de erradicação cosmopolítica empreendida em nome da civilização, da razão, do progresso e do desenvolvimento econômico. Afinal, como lembra Stengers,

[a]firmar-se neopagãs era lembrar (pagão significa antes de tudo camponês) que aquilo que foi vencido e destruído, ao mesmo tempo que as feiticeiras, foram as comunidades camponesas, cuja existência dependia dos comuns dos quais elas foram desapropriadas (idem, 2005, p. 185).

Essa potência de conexão anacrônica é uma das razões pelas quais não convém pensar a ideia de resistência primordialmente como “revolução”.<sup>313</sup>

<sup>313</sup> É certo que a ideia que fazemos de “revolução” pode ser modificada por afetos e concepções que apontam para uma abertura cosmopolítica daquela noção. Esse parece ser o caso, por exemplo, da proposta de introduzir na política elementos normalmente associados a uma “frivolidade” supostamente incompatível com ela, como a dança e a alegria: “Se não posso dançar, não é minha revolução”, diz a frase atribuída à militante feminista Emma Goldman (cf. Shulman, 1991). Parece ser também o caso das conexões parciais, para falar como Strathern (1991), produzidas entre movimentos de resistência heterogêneos, como a que a feiticeira neopagã Starhawk estabeleceu entre as lutas das ecofeministas e dos anarquistas Black Bloc: “Eu quero vencer esta revolução. Não acredito que tenhamos os meios ecológicos e sociais de levar outra revolução adiante caso esta fracasse. E as chances de vencê-la são tão mínimas que não podemos fazer outra coisa senão ser inteligentes, bons estrategistas e nos unir uns com os outros” (Starhawk apud Stengers; Pignarre, 2005, p. 191). Alegria e ecologia também parecem compor o novo horizonte

Como mostra Latour, tal noção está intimamente vinculada a uma concepção do tempo que supõe uma irreversibilidade entre passado, presente e futuro; quando a ideia de revolução é invocada, acredita-se, ou espera-se, instaurar uma ruptura que separa o presente (e o futuro ainda mais promissor) do passado supostamente arcaico: “[m]oderno”, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos” (Latour, 1994, p. 15). Contra as forças ditas históricas que querem fazer parecer que “não se pode andar para trás”, trata-se, ao contrário, de recuperar (*reclaim*) a habilidade de reconectar elementos heterogêneos, articular dimensões, convocar novos aliados na tarefa de resistir à imposição de uma única maneira de existir. O que significa pensar a aliança com os seres da terra, naturais e sobrenaturais, cultivadas pelas feiticeiras – mas também pelos indígenas e pelos camponeses estudados nesta tese, por exemplo – como prefigurações possíveis da forma de habitar o mundo presente e por vir, mais do que um passado que teria ficado para trás? Com um sentido análogo, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro afirmam, em *Há mundo por vir?*:

Para quase todas as formas assumidas pelo pensamento hoje dominante entre “nós”, apenas uma direção é pensável e desejável, a que leva do “negativo” ao “positivo”: do menos ao mais, da posse de pouco à propriedade de muito, da “técnica de subsistência” à “tecnologia de ponta”, do nômade paleolítico ao cidadão cosmopolita moderno, do índio selvagem ao trabalhador civilizado. Assim, quando comunidades camponesas “em vias de modernização” decidem *voltar a ser indígenas*, demonstrando em juízo sua continuidade histórica com povos nativos oficialmente extintos, como tantas povoações rurais vêm fazendo no Brasil desde a promulgação da Constituição de 1988 – a qual deu direitos coletivos de posse da terra aos índios e descendentes de escravos implantados no campo –, a reação escandalizada e furibunda das classes dominantes tem sido um espetáculo imperdível. [...] Assim se dá, pois, que só é possível (e desejável) a um indivíduo ou comunidade *deixar de ser índio*; é impossível (e repulsivo) *voltar a ser índio*: como alguém pode *desejar o atraso* como *futuro*? [...] Talvez seja impossível voltar historicamente a ser índio; mas é perfeitamente possível, mais que isso, está efetivamente se passando, um *devir-índio*, local como global, particular como

---

revolucionário imaginado pela feminista operaísta Mariarosa Dalla Costa numa conferência proferida em 2002: “Eu precisava admitir que nem em minha militância no *Potere operaio* [Poder Operário, grupo político italiano radical de esquerda], nem no movimento feminista, eu tive qualquer momento, um único momento que fosse, de alegria. Só me recordava de uma fadiga enorme, imensa. [...] O fato é que, enquanto buscava a causa de minha falta de alegria, eu precisei admitir que o contexto no qual eu lutava nos anos 1970, diante das fábricas ou dentro das casas – basicamente a junção tempo-dinheiro [...], constituía um solo incapaz de mobilizar minhas forças interiores na produção de fluxos de energia. [...] Eu carecia de algo que pudesse gerar emoções positivas, um imaginário potente, que pudesse descortinar cenários diversos. Eu precisava encontrar outras questões e novos sujeitos que desejassem e pudessem efetivamente pensar um mundo diferente. Então, durante uma parte dos anos 1980 eu continuei a perambular, indo de um cômodo a outro do conceito de reprodução. Até que, em dado momento, eu olhei a porta que dava para o jardim, e vi a questão da terra” (Dalla Costa, 2002).

geral, um *incessante redevir-índio* que vai tomando de assalto setores importantes da “população” brasileira de um modo completamente inesperado. Este é um dos *acontecimentos* políticos mais importantes que testemunhamos no Brasil de hoje [...]” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 163-164).

A ideia de uma flecha do tempo carrega em si a marca do pretenso universalismo que busca encerrar, de uma vez por todas, os seres em domínios supostamente estanques e irreconciliáveis, por meio de categorizações que os concebem seja como pertencendo a uma única dimensão temporal, seja reduzindo-os a meros entes ou naturais ou culturais – em suma, destituindo-os das inúmeras possibilidades de devir uns com os outros, de tornarem-se sempre outros, por meio das relações que são capazes de entreter. É preciso, portanto, aprender a responder coletivamente e inventar, ao mesmo tempo que cultivar, um tipo de poder que não se pretende universal: talvez seja isso que a filósofa Émilie Hache, no prefácio do livro *Reclaim: recueil de textes écofeministes*, tenha chamado de “potência de agir e pensar sensivelmente” (*puissance d’agir et de penser sensible*) (Hache, 2016, p. 25). A fabricação da resistência política das mulheres integrantes do movimento chamado ecofeminismo não se orientou por definições abstratas e totalizantes, mas por uma construção coletiva e empírica empreendida no seio das próprias mobilizações, que permitiu conectar os afetos ligados a questões contemporâneas, como a devastação ambiental e a violência doméstica, à “história da destruição simultânea, ao longo da modernidade, das mulheres e da natureza” (ibidem, p. 15). A potência dos afetos, aqui, não é algo desprezível: é por meio deles que se produz uma força política situada, não calcada em definições generalistas (o que elas chamaram de “cultura de distanciamento”), mas sim materializada na experiência de dar lugar ao corpo, à imaginação, à arte, às emoções, à magia. Ao introduzir nas mobilizações elementos que a tradição política conjura – sensibilidade, espiritualidade e ficção de um lado, realidade política do outro –,<sup>314</sup> essas mulheres puderam prescindir das exigências que restringem as possibilidades de fabricação de mundo; em vez de fidelidade a uma realidade que as destrói (ibidem, p. 16), elas conquistaram uma potência inédita, porque sensível e criativa, de transformá-la.

Em lugar da lealdade a um mundo que só nos faz aniquilar, faz-se preciso, em suma, experimentar uma vida não dependente do capitalismo, reativar a

<sup>314</sup> “Opõe-se realidade e ficção para melhor despolitizar o imaginário”, afirma Hache (2016, p. 18).

capacidade de estabelecer alianças fora de seus circuitos e premissas, como forma de fabricar a potência de pensar e agir juntos. Em tempos de catástrofes, aprender a “encontrar agência, sentido, comunidade [e] prontidão” uns com os outros – como disse Solnit a respeito da mobilização pós-Katrina – e dispensar os préstimos do capitalismo ao atuarmos nós mesmos na (re)construção de nossas comunidades, como aconteceu na Carolina do Norte devastada pelo Florence, se faz essencial para constituir a sobrevivência colaborativa (Tsing, 2015) para reexistir à barbárie que, no que depender do mundo imposto pelos Humanos, se aproxima a passos galopantes.

### 3.2.5

#### Insubmissão ao poder, obstrução de seus fluxos

A história é bastante conhecida. Em 1989, no I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu e durante a apresentação sobre o projeto de construção da usina hidrelétrica que, à época, o governo brasileiro planejava batizar de Kararaô, Tuíra, uma indígena da etnia Kayapó, levantou-se da plateia e encostou a lâmina de seu facão no rosto do então diretor da Eletronorte, empresa que estaria a cargo do empreendimento. Tratava-se de uma advertência silenciosa de que a declaração de guerra simbolizada pelo projeto havia sido muito bem entendida,<sup>315</sup> e que isso não ficaria por menos. Como resposta ao incidente, a Eletronorte anunciou que

<sup>315</sup> Na língua kayapó, *Kararaô* significa “grito de guerra”, o que confere requintes de provocação aos planos do governo brasileiro de construir um complexo hidrelétrico na Bacia do Rio Xingu (do qual Kararaô seria a primeira usina instalada), projeto que ocasionaria “o alagamento de mais de 18 mil km<sup>2</sup> e atingiria sete mil índios, de 12 Terras Indígenas, além dos grupos isolados da região” (Cf. Histórico, 2010). Depois de inúmeras modificações no projeto, a construção da usina acabou demandando uma menor área alagada (478 km<sup>2</sup> no total), tendo preservado do alagamento as terras indígenas adjacentes (Norte Energia, 2019). No entanto, isso não significa que os impactos do empreendimento não sejam desastrosos para as populações amazônicas. Além dos problemas socioeconômicos e ambientais de praxe no entorno de grandes obras, como o aumento do custo de vida devido à especulação imobiliária, a escalada da violência, a aceleração do processo de favelização, a remoção de milhares de famílias sem sequer uma indenização minimamente satisfatória, o crescimento da demanda por equipamentos sociais sem que haja capacidade instalada, a alta mortalidade de peixes e o maior risco de poluição devido ao emprego de óleo diesel para movimentar as turbinas (G1, 2016), há também o aumento do desmatamento na Volta Grande do Xingu – “apenas em novembro [de 2018], 4.454 hectares de floresta foram destruídos na Terra Indígena (TI) Paquichamba e no município de Senador José Porfírio” –, que vem provocando a diminuição do volume de água do rio Xingu e o desabastecimento dos povos da região e o aumento das invasões a terras indígenas, motivadas também pela tentativa de licenciamento da mineradora Belo Sun (Harari, 2018), entre outras consequências nefastas.

não mais daria nomes indígenas a hidrelétricas, mas o projeto só foi arquivado quando, diante da repercussão negativa do episódio, o Banco Mundial desistiu de financiar a obra. Isto não impediu, contudo, que 12 anos depois, e malgrado toda a mobilização não apenas de indígenas, mas também de outros povos da Amazônia, organizações da sociedade civil, antropólogos, biólogos, ambientalistas, personalidades nacionais e internacionais e mesmo de especialistas do setor de energia, todos contrários à instalação de grandes projetos de infraestrutura na região, o plano de construção da usina – agora nomeada Belo Monte – fosse desengavetado. Desde então, os indígenas e seus aliados promoveram inúmeras manifestações, ocuparam os canteiros de obra, emitiram diversos comunicados conclamando o apoio da sociedade e exigindo do governo e do consórcio de construção da usina o respeito aos direitos que, desde a etapa dos estudos prévios até hoje, dois anos depois da entrada da usina em operação, vêm sendo continuamente violados. O gesto de Tuíra inaugurou uma série de atos de resistência contra a usina, resistência que já dura quase 30 anos: os índios, mas também os ribeirinhos, pescadores e demais comunidades da floresta não vão desistir de lutar. Uma carta divulgada em uma das ocupações realizadas no principal canteiro de obra da usina, localizado em Vitória do Xingu, no Pará – era já a segunda ocupação no mesmo mês de maio de 2013 – é bastante emblemática desse posicionamento. Ela dizia, entre outras coisas:

Nós somos indígenas Munduruku, Xipaya, Kayapó, Arara e Tupinambá. Nós vivemos do rio e da floresta e somos contra destruírem os dois. Vocês já nos conhecem, mas agora somos mais.

O seu governo disse que se nós saíssemos do canteiro, nós seríamos ouvidos. Nós saímos pacificamente – e evitamos que vocês passassem muita vergonha nos tirando à força daqui. Mesmo assim, nós não fomos atendidos.

[...] Então nós ocupamos mais uma vez o seu canteiro de obras. Não queríamos estar de volta no seu deserto de buracos e concreto. Não temos nenhum prazer em sair das nossas casas nas nossas terras e pendurar redes nos seus prédios. Mas, como não vir? Se não viermos, nós vamos perder nossa terra [...].

A partir de agora o governo tem que parar de dizer mentiras em notas e entrevistas. E de nos tratar como crianças, ingênuas, tuteladas, irresponsáveis e manipuladas. Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso.

[...] Nós ocupamos de novo no seu canteiro – e quantas vezes será preciso fazer isso até que a sua própria lei seja cumprida? Quantos interditos proibitórios, multas e reintegrações de posse vão custar até que nós sejamos ouvidos? Quantas balas de borracha, bombas e sprays de pimenta vocês pretendem gastar até que vocês assumam que estão errados? Ou vocês vão assassinar de novo? Quantos índios mais vocês vão matar além de nosso parente Adenilson Munduruku, da aldeia Teles Pires, simplesmente porque não queremos barragem? (Cimi, 2013).

Nesta seção, trataremos das estratégias e ações de resistência cosmopolítica que se caracterizam sobretudo pela oposição direta (por meios pacíficos ou não) a projetos político-econômicos que servem à manutenção do poder estatal-capitalista ao mesmo tempo em que implicam a devastação eco-ontológica da Terra, bem como das iniciativas capazes de bloquear as instâncias por onde circulam os fluxos que sustentam “a organização material, tecnológica e física” (Comité Invisible, 2014, p. 85) na qual o capitalismo enreda nossas vidas. Chamaremos o primeiro grupo de atos de *insubmissão*, considerando que ele contempla as ações de ativismo ambiental e desobediência civil (desde as manifestações pacíficas até as ações diretas e confrontos físicos), as insurreições, as pilhagens, os saques e demais demonstrações públicas de oposição à aniquilação geontológica e de reivindicação de autonomia para gerir nossa própria existência, ameaçada pela expansão capitalista. Já o segundo grupo de ações chamaremos de táticas de *obstrução*, incluindo as interceptações, sabotagens, bloqueios e toda sorte de intervenções capazes de interromper os fluxos, desarticular a infraestrutura, embarçar, mesmo que somente por um período indeterminado, o funcionamento dos circuitos da destruição cosmopolítica empreendida pelo capital.

É importante notar, contudo, que, no mais das vezes, a distinção entre insubmissão e obstrução não é nítida: ambas se misturam nas táticas adotadas pelos movimentos de resistência. A distinção entre elas é proposta aqui mais como um recurso conceitual que por sua verificação prática. Esse entrelaçamento é notado, por exemplo, na estratégia de oposição à usina Belo Monte, em especial na carta mencionada há pouco: os ocupantes não reconhecem como seu o governo que autoriza projetos que destroem os modos de vida não brancos; denunciam a violência desmedida com que esse governo recebe seus pleitos, o desrespeito às leis que deveria fazer cumprir, a impunidade e covardia do assassinato de um parente seu; e avisam que ocuparão quantas vezes for preciso o canteiro de obras para se fazerem ouvir, mesmo sabendo que as autoridades não teria escrúpulos de se valer novamente da força para silenciá-los. Ainda, segundo o relato do consórcio construtor da usina, os ocupantes teriam ameaçado “queimar máquinas e equipamentos, além de espalhar papéis na área externa do escritório central para

garantir a propagação do fogo” (Veja, 2013).<sup>316</sup> Ainda que haja inúmeras razões para desacreditarmos as acusações a indígenas feitas pelos que lucram com sua aniquilação (e também para desconfiar da revista em que tal informação foi noticiada), dessa vez a situação nos parece bastante possível: a construção de Belo Monte implicaria (implicou) uma destruição que eles não estavam dispostos a permitir.

No livro *À nos amis*, o coletivo anarquista Comité Invisible defende a tese de que o poder a que chamamos genericamente de capitalismo reside na própria infraestrutura que alicerça o mundo contemporâneo – isto é, nas rodovias, redes de alta tensão e de esgotos, supermercados, nos programas de computador, enfim, em tudo aquilo que integra a “organização tecnológica e mercantil” na qual nossas vidas parecem terminantemente enredadas<sup>317</sup> (Comité Invisible, 2014, p. 84, ligeiramente modificado). Fora do ambiente urbano, propomos, a contrapartida desse estriamento espacial tecnológico é praticada pela extração de recursos agro-minerais (por indústrias dedicadas a esse negócio ou pela exploração de trabalhadores em condições precárias que abastecem outras indústrias), a qual envolve ou integra uma rede altamente automatizada, quimicamente turbinada e cada vez mais militarmente paramentada, com os auspícios do Estado.<sup>318</sup> Nesse sentido, seja no meio urbano, rural ou na floresta, “toda a indignação dos cidadãos só os pode levar a dar com sua testa atormentada de cara no concreto armado” da

<sup>316</sup> O texto claramente se posiciona do lado do consórcio construtor e, por que não dizer, das forças do capital que operam com a anuência do Estado; sob essa perspectiva, os índios é que são os invasores, os obstrutores do desenvolvimento econômico, resquícios do passado que entravam o progresso e o crescimento do país. Nesse sentido, obstruir, resistir é forçar bifurcações na história que faz do Estado e do capitalismo os únicos fabricantes de mundo, mostrar que a existência segue por caminhos diversos daquele ao qual o poder constituído quer nos forçar.

<sup>317</sup> Uma impressionante e primorosa descrição da imensa rede planetária formada por inúmeras “cadeias entrelaçadas de extração de recursos, trabalho humano e processamento algorítmico através de redes de mineração, logística, distribuição, predição e otimização” requerida para tornar possíveis os sistemas de inteligência artificial é apresentada em Crawford; Joler, 2018. Embora seja praticamente impossível rastrear com precisão a totalidade dessa rede, os autores do artigo afirmam ser importante compreender a escala e o escopo dessa movimentação “se desejamos entender e controlar as infraestruturas técnicas que abrem caminho em nossas vidas” (ibidem).

<sup>318</sup> Quando dizemos “militarizada” temos em mente já as declarações recentes do presidente Jair Bolsonaro de querer oferecer “mais segurança” – jurídica, mas não apenas – aos grandes latifundiários. “No que depender de mim, o homem do campo vai ter fuzil em sua propriedade. Isso não é ser radical”, declarou recentemente, acrescentando que seria “inconsequente e irresponsável” deixá-lo desarmado, “à mercê do MST e outros tipos de bandidagem” (Salomão, 2018). Porque, claro, há também a intenção de criminalizar os movimentos sociais, tipificando-os como criminosos e terroristas (cf. Marcello, 2018). Veremos algumas páginas adiante que a paramilitarização dos latifundiários foi também uma estratégia do governo mexicano para deter a expansão do movimento zapatista, na década de 1990. Como diz o Comité Invisible, “o poder, hoje, é a própria ordem das coisas, e a polícia encarregada de a defender” (2014, p. 86).



sociedade capitalista industrializada (ibidem, p. 85) – ou, como poderiam dizer os indígenas da carta mencionada anteriormente, de cara com o “deserto de buracos e concreto” que é a paisagem estriada pelos projetos desenvolvimentistas empreendidos pela aliança ruinosa entre capital e Estado.

Ao tentar impor o condicionamento da existência em seus circuitos, o capitalismo progressivamente a exaure da diversidade que constitui sua pujança e resiliência. Ele se alimenta da contínua destruição do comum (no sentido que a palavra adquire com a noção de *commons*), da exploração e privatização daquilo de que dependemos para viver. Ou, para falar como Viveiros de Castro, o capitalismo e sua metafísica de prontidão apropriam a heterogeneidade comum, devastam as variações que coexistem nesse comum (o “com-” constituindo o “-um”) e nos devolvem um arremedo deplorável de comum, em que o “com-” é completamente esmagado pelo “-um”, o 100% sendo privatizado pelo 1% (2017, p. 2).<sup>319</sup> É preciso, assim, retomar o comum que nos foi apropriado; Rodrigo Nunes fala em *commonismo*, adaptando o conceito de Nick Dyer-Witherford e fazendo-o dizer respeito a práticas de vida orientadas pela melhor distribuição de recursos e felicidade para o maior número de seres, de modo a produzir “uma progressiva desconexão entre a reprodução da vida e a reprodução das condições que ameaçam a vida” (Nunes, 2014, p. 9; 13). A nosso turno, propomos ampliar sua definição para incluir nessa ideia de comum o cosmos, a esfera do desconhecido que é a condição de toda criação de comum, a reserva de agências e relações das quais podem surgir novos integrantes em uma comunidade. Tratar-se-ia, assim, de reivindicar um *cosmonismo*, isto é, de reaver a capacidade de constituir comunidades cosmopoliticamente povoadas.<sup>320</sup> Para isso, faz-se necessário “produzir desacoplagens materiais e políticas” (Comité Invisible, 2014, p. 95) com vistas a emperrar a sobrecondição estatal-capitalista que organiza “uma vida sem mundo, colocada em suspenso, sacrificável, à mercê daqueles que a gerem” (ibidem, p. 89), apartando-nos das possibilidades múltiplas de conexões cosmopolíticas. Agenciar-se à terra e seus seres para obstruir a dominação que

<sup>319</sup> Viveiros de Castro prossegue descrevendo o que chama de “trapaça colonialista” da forma-Estado do pensamento: “[o] Um e o Único. O Estado como Mundo, o Mundo como Estado Comum. Mas um verdadeiro comum é precisamente o sem-Um” (2017, p. 2).

<sup>320</sup> Evocamos aqui propositalmente as noções de experimentação e *reclaim* analisadas na seção anterior, para evidenciar o quanto os conceitos que orbitam a ideia de reexistência cosmopolítica apresentados nesta tese estão interligados. Se os abordamos em separado, é apenas para salientar alguns aspectos que nos parecem mais interessantes na lógica de agrupamento dos conceitos que seguimos aqui.

destrói a vida; ou, conforme disse Latour,

[na nova política que se delineia sobre a Terra], a aliança se faz entre a resistência da sociedade à exploração [capitalista] e a resistência dos seres que coabitam essa exploração. É aí que as coisas se tornam politicamente mais potentes, porque [os seres da] natureza são batalhões importantes. [...] O que me interessa na frase [“Não defendemos a natureza, somos a natureza que se defende”]<sup>321</sup> é [...] que] não se trata mais de uma política de seres humanos entre si. É uma outra política (Latour, 2017).

Assim, se a esfera da produção capitalista hoje é a própria “trama do mundo e das relações” que nele se inscrevem, atacar os fluxos é atacar o próprio sistema: cada tentativa de bloquear o sistema global, cada movimento, cada revolta, cada sublevação” consiste numa tentativa de interromper a temporalidade unidirecional do progresso capitalista e fazer ramificarem rumos menos fatais para o mundo (Comité Invisible, 2014, p. 93-95).

É nessa chave que propomos interpretar, por exemplo, as diversas manifestações reunindo ambientalistas, indígenas, cientistas e diversos outros apoiadores em protesto contra megaprojetos econômicos ambientalmente nocivos. Além do já citado caso de Belo Monte, podemos mencionar as mobilizações contra o projeto de extensão do oleoduto Keystone, que hoje conecta campos de petróleo no Canadá a refinarias e centros de distribuição nos Estados Unidos. Tal extensão, chamada de Keystone XL (sigla para *export limited*), permitiria aumentar a rapidez e capacidade de transporte do petróleo extraído das areias betuminosas de Alberta aos terminais do Golfo do México. Além das graves implicações ambientais que tal expansão ocasionaria – a saber, o maior volume de emissões de gases de efeito estufa na extração do xisto em comparação ao óleo convencional e o alto risco de vazamentos afetando áreas ecologicamente sensíveis –, o novo oleoduto atravessaria o território de diversos povos indígenas tanto do lado norte-americano como do canadense.

As primeiras mobilizações contra o projeto foram convocadas em 2011 por Bill McKibben e outros dez ativistas, depois que McKibben ouviu do climatologista James Hansen que a construção do gasoduto seria, em termos climáticos, “*game over* para o planeta”. Num ato de desobediência civil que antecedeu em um mês a irrupção massiva de protestos do movimento *Occupy Wall Street*, mais de mil pessoas, incluindo Hansen e algumas personalidades

<sup>321</sup> Frase lida em cartazes na ZAD de Notre-Dame-des-Landes (cf. seção 3.2.4) e em diversas outras mobilizações ecopolíticas da França.

famosas da mídia, foram presas por protestarem contra o oleoduto em frente à Casa Branca. Alguns meses depois, outra manifestação reuniu ativistas que, “vestindo” um tubo inflável (em referência ao oleoduto), formaram uma cadeia humana que deu a volta na casa presidencial. Em 2013, a mobilização viu seu auge ao juntar entre 35 e 50 mil pessoas entre ambientalistas, indígenas, ONGs e sociedade civil, naquele que foi considerado então o maior protesto climático da história.<sup>322</sup> Manifestações de apoio aconteceram simultaneamente em outras partes dos Estados Unidos e no Canadá e Europa. Em 2014, cerca de 1200 pessoas marcharam até a Casa Branca, algumas das quais se amarraram com correias de plástico às grades e deitaram-se em lonas pretas que simbolizavam um derramamento de óleo; 398 delas foram presas. Diversas ONGs tentaram também interromper o projeto judicialmente, abrindo processos contra o governo. Devido às disputas, em 2015 o então presidente Barack Obama rejeitou o projeto, mas em 2017 Donald Trump deu sinal verde para sua continuidade; a construção só não aconteceu ainda devido a exigências regulatórias (o impedimento mais recente foi emitido por um juiz federal de Montana em novembro de 2018).<sup>323</sup> O governo está se preparando para a resistência que, sabe, enfrentará: um documento vazado recentemente tipificava os oponentes ao oleoduto como “extremistas e criminosos violentos”, prevendo uma violenta repressão policial justificada pelo suposto potencial “terrorista” das ações (Parrish; Levin, 2018). Ainda assim, diante da notificação emitida pela empresa responsável pelo oleoduto informando a retomada do projeto, a tribo Cheyenne River Sioux, do Canadá, respondeu ameaçadoramente: “Estaremos esperando” (McKenna, 2018).

Outros projetos do setor de óleo e gás e de mineração estudados pelo governo norte-americano também vêm encontrando resistência similar. O projeto do recém-construído oleoduto Dakota Access, que liga os campos de petróleo (extraído sobretudo via *fracking*) de Dakota do Norte a Illinois, também foi alvo de uma intensa oposição de ambientalistas, especialistas do setor e da sociedade civil; mas foram sobretudo os povos Sioux (Dakota e Lakota) que habitam a Reserva Indígena Standing Rock que protagonizaram os enfrentamentos mais

<sup>322</sup> O recorde de participação foi alcançado pela Marcha do Clima realizada em 21 de setembro de 2014 em Nova Iorque, por ocasião da reunião da Cúpula do Clima prevista para dois dias depois. A marcha reuniu 311 mil participantes, além dos que tomaram parte em marchas simultâneas realizadas em várias outras partes do mundo (cf. People’s Climate March, 2019).

<sup>323</sup> Cf. Keystone Pipeline, 2019; Mayer, 2011 e Goodell, 2011.

significativos. Para além da ampla gama de requisitos ambientais e legais negligenciados em todas as etapas de avaliação da viabilidade do projeto, a instalação do oleoduto representa um alto risco de poluição do rio Missouri, importante fonte de água para a reserva, e atravessa terras onde se localizam cemitérios ancestrais dos Sioux. Assim, em abril de 2016, os indígenas ergueram um primeiro acampamento nas proximidades da área de construção; nos meses seguintes, milhares de pessoas, entre elas representantes de quase 100 outros povos indígenas, se juntaram à oposição, chegando a ocupar o canteiro de obras algumas vezes e sendo duramente repreendidos, mesmo presos,<sup>324</sup> pela polícia. Manifestações e passeatas contra o oleoduto também se espalharam pelos Estados Unidos e Canadá.

Como toda disputa cosmopolítica, não apenas humanos estavam envolvidos: foram mobilizados também os equipamentos a que os manifestantes se acorrentaram e que chegaram a incendiar; as armas de guerra usadas pelas forças policiais para deter os ocupantes, que se intitulavam “protetores da água”; os cachorros levados pelos seguranças da obra para atacar os ativistas; os cavalos que, montados pelos indígenas, bloqueavam a operação das máquinas; a horda de bisões que irrompeu nas terras disputadas em meio a um dos protestos;<sup>325</sup> o rio Missouri, que os Sioux diziam ser eles mesmos;<sup>326</sup> os 300 a 400 antepassados covardemente dizimados no Massacre de Whitestone, o maior conflito da história entre as nações Sioux e o exército estadunidense, ocorrido ali mesmo na Dakota do Norte, em 1853;<sup>327</sup> o clima e as próximas gerações em nome dos quais os manifestantes declaravam resistir... O protesto, assim, se converteu num movimento mais amplo de contestação da ordem estabelecida, integrando questões de direitos indígenas, justiça socioambiental e resistência contra megaprojetos capitalistas, arregimentando forças humanas e extra-humanas,

<sup>324</sup> Ao todo, 761 foram presas ao longo dos 10 meses de oposição ao oleoduto (Associated Press, 2018).

<sup>325</sup> Apesar de alguns manifestantes terem pensado que os bisões haviam aparecido inesperadamente, o que foi considerado como um sinal de esperança, posteriormente testemunhas afirmaram que os animais foram soltos por pessoas envolvidas nos protestos (aparentemente, eles haviam sido presos pela empresa construtora do oleoduto). Cf. Hanson, 2016 e Good, 2016.

<sup>326</sup> “Nós somos o rio, e o rio somos nós. Não temos outra escolha senão resistir”, afirmou LaDonna Brave Bull Allard, a responsável pelo primeiro acampamento do movimento de resistência (Brave Bull Allard, 2016).

<sup>327</sup> Ainda segundo Brave Bull Allard: “Precisamos lembrar de que somos parte de uma história maior. Ainda estamos aqui. Ainda estamos lutando por nossas vidas, 153 anos depois que minha trisavó Mary observava enquanto seu povo era cruelmente assassinado. Não deveríamos precisar lutar tanto para sobreviver em nossas próprias terras” (Brave Bull Allard, 2016).

passadas e presentes; uma demonstração contundente da guerra de mundos que opõe Humanos e Terranos. Tendo sido finalmente rejeitada pela administração Obama, a obra foi retomada na gestão Trump (é importante mencionar que o atual presidente norte-americano possui ações da empresa responsável pelo oleoduto) e finalizada em abril de 2017. Os acampamentos foram destruídos e os opositores retirados à força e tratados como criminosos – diversos estão presos e sendo processados.<sup>328</sup> Mas a resistência continua: desmantelada a concentração próxima à reserva, manifestantes seguem tentando impedir a construção do trecho final do oleoduto (Zanolli, 2018), e diversos movimentos de resistência têm surgido contra outros megaprojetos do governo (Lopez, 2018). Aqueles que participaram do acampamento são, por isso, categóricos em afirmar: Standing Rock está em toda parte (Chief Arvol Looking Horse, 2018).

Mesmo com toda a força repressiva do Estado operando a serviço do capital, testemunhamos na América Latina uma experiência singular de insubmissão que se converteu em um autogoverno orientado por uma política da terra. A origem do movimento zapatista, surgido no México, remonta à tradição das guerrilhas latino-americanas dos anos 1970: sua célula inicial, a Frente de Liberación Nacional (FLN), era um grupo urbano que, embora inicialmente de orientação guevarista, posteriormente – por influência ideológica maoísta – abdicou da estratégia de guerrilha em prol do treinamento de um exército popular, única formação revolucionária que reputavam capaz de promover um levante popular bem-sucedido. A aliança com os indígenas se mostrava imprescindível para isso: dirigiram-se a Chiapas, onde se integraram ao modo de vida dos povos da montanha e encontraram já uma farta mobilização e articulação política, explicada pelo fato de que sua história de opressão e luta pelo direito à terra os levou a estreitar laços com camponeses e com teólogos da libertação. Ao longo dos anos, os vínculos entre a FLN, os indígenas e os camponeses foi se aprofundando, e a adesão ao movimento, agora denominado Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) aumentou progressivamente. Seus integrantes recebiam treinamentos em tiro, faziam artes marciais, discutiam política. Em paralelo, recrudesciam as medidas de orientação neoliberal do governo mexicano; em 1992, uma mudança nas políticas de distribuição de terras dificultou ainda

<sup>328</sup> Para informações sobre o movimento contra a obra, cf. a cobertura do site Democracy Now! (<[https://www.democracynow.org/topics/dakota\\_access](https://www.democracynow.org/topics/dakota_access)>), Gunderson, 2016 e Levin, 2017.

mais o acesso dos indígenas e camponeses. Em decorrência dessas medidas, o levante armado foi marcado para 1º de janeiro de 1994, data oficial do ingresso do México na Nafta. Como conta a antropóloga Ana Paula Morel, nesse dia

as principais cidades do Estado de Chiapas amanheceram tomadas por indígenas *encapuchados* (mascarados): Altamirano, Ocosingo, Las Margaritas, Chanal, San Cristóbal de las Casas. Esta última, por sua importância na região, foi a que mereceu maior atenção dos insurgentes zapatistas: cerca de 900 combatentes, alguns tzotziles da Região de Los Altos e outros tzetzales vindos da Selva irromperam na cidade. Um grupo bloqueou com árvores os acessos às estradas de saída. Outro tomou os postos policiais. Enquanto isso, o maior grupo marchava em direção à praça principal. Quase não precisaram usar propriamente as armas na tomada de San Cristóbal. “A tomada foi, na verdade, um poema, como diria com humor o homem que a comandava”. As tomadas das outras cidades não foram tão poéticas quanto a de San Cristóbal. Como em todas as insurreições, houve conflitos e mortos, como foi o caso da sangrenta “batalha de Ocosingo” que terminou com a morte do Subcomandante Insurgente Pedro, um dos membros do FLN mais queridos pelos indígenas. Ainda assim, considerando também o baixo poder bélico do EZLN, pode-se dizer que os guerrilheiros conseguiram um êxito considerável. Logo depois das ocupações, os zapatistas emitem a Declaração da Selva Lacandona explicitando a guerra ao Governo mexicano e reivindicando “trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz” (2018, p. 40).

A violenta repressão do governo, apoiada pelas elites de Chiapas, não aguentou a pressão nacional e internacional exigindo o cessar-fogo. Uma manifestação a favor de uma resolução pacífica para o conflito reuniu 70 mil pessoas na Cidade do México pouco mais de duas semanas após o levante. O governo adotou, então, uma dupla estratégia para enfraquecer a insurreição: por um lado, sinalizava abertura ao diálogo; por outro, aumentava a presença militar na região, perseguia os dirigentes, desalojava moradores, equipava grupos paramilitares. Num segundo movimento, buscou com políticas assistencialistas coibir o avanço da ocupação zapatista. Claro estava que a autonomia desejada não poderia ser conseguida via negociação com o Estado. A saída encontrada pelo movimento foi, como defende Morel, experimentar um *devir-indígena*, revigorando seu posicionamento anti-capitalista por meio da aliança com a própria terra, pois haviam entendido que “[a] autonomia indígena não pode ser construída sem a terra e os meios para *viver bem* nela” (ibidem, p. 45).

É essa profunda vinculação à terra que vem há 25 anos consolidando a autonomia zapatista em relação ao Estado mexicano: a descentralização do poder e o desenvolvimento de organizações políticas locais, a progressiva desmilitarização do movimento em favor da autoridade civil e a horizontalidade

na gestão comunitária, o estímulo ao trabalho coletivo, tudo isso está intimamente atrelado a uma orientação cosmopolítica que tem na terra um de seus fundamentos mais sólidos. É com ela que se constituem indígenas, é por meio dela que se dá o *a'mtel* (trabalho verdadeiro), sem o qual a autonomia não poderia existir. É da terra que provém a ideia mesma de pessoa, é só nela que se constitui um povo e em que uma vida verdadeira – isto é, não submetida aos auspícios do Estado e do capitalismo – pode se dar.<sup>329</sup> Como explica Morel,

[p]ara Maria [uma de suas informantes], o trabalho verdadeiro depende quase que exclusivamente da terra: “A comunidade só foi possível por causa da terra. E se agora podemos dizer que não somos mais vítimas diretas do capitalismo é porque temos terra”. Com a terra, o próprio povo pode decidir como viver, ninguém o controla. É o que permite a *bats'i kuslejal*, a “vida verdadeira”. Essa vida é estar livre (em coletivo) para praticar suas potencialidades. O que também está vinculado à possibilidade de fazer suas próprias leis e consolidar o governo autônomo tendo a terra como pilar fundamental: “Para pôr em prática um governo autônomo, para eleger democraticamente suas autoridades, para elaborar e aprovar suas próprias leis e regulamentos, para definir procedimentos da justiça autônoma, a condição prévia foi recuperar a terra” (ibidem, p. 207).

O sucesso da insurreição zapatista e sua consolidação como governo autônomo constitui uma configuração política ainda pouco experimentada em outras partes do mundo. De maneira muito distante da inovação sociopolítica em que consiste o zapatismo, mas ainda assim expressando uma ideia de resistência, as marchas e protestos que irrompem em toda parte também apontam para a necessidade de liberar a t(T)erra das forças que a destroem, demonstrando a oposição de tantos grupos e indivíduos ao capitalismo e a seu mundo, imposto às custas de tantos modos de existência. São muitos os que hoje ocupam canteiros de obras, invadem propriedades, sabotam máquinas, bloqueiam vias de circulação, boicotam controles, saqueiam o que lhes seria concedido em troca de subserviência, enfrentam a violência desmedida com que sua insubmissão é recebida. Há gente espalhando bombas de semente em terrenos degradados (Wax, 2012), protagonizando cenas inusitadas para mobilizar a opinião pública (Gayle, 2018; Estadão, 2015; Fenton, 2017), exigindo que instituições deixem de investir em negócios poluentes,<sup>330</sup> protestando no alto de prédios, nas copas de árvores, nas beiras de rios, em terras camponesas, gritando, cantando, fazendo cordões

<sup>329</sup> Essa autonomia em relação ao capitalismo é ativamente mantida em várias frentes. Em *A nos amis*, o Comitê Invisível contabiliza 29 enfrentamentos zapatistas a projetos de minas, rodovias, usinas elétricas e barragens (2014, p. 90).

<sup>330</sup> Cf. por exemplo o site da iniciativa Fossil Free: <<https://gofossilfree.org/>>.

humanos de isolamento, expondo seus corpos a perigos para impedir a destruição de florestas, rios, animais, montanhas, pântanos, plantações, sementes, atmosfera, oceanos, geleiras, rituais, espíritos, locais sagrados, outras gentes; enfim, vemos se multiplicarem toda sorte de “zonas a defender”.<sup>331</sup> Há comunidades Terranas sendo formadas na aliança entre saberes antigos e atuais, entre lutas de muito tempo atrás e de agora, entre mundos que se conectam parcialmente, com seres que não sabíamos existir, na experimentação de práticas de convivência cosmopolítica que criam outras possibilidades de melhor viver juntos.

Não nos parece à toa a forte participação ou mesmo protagonismo dos povos originários nos atos de insubmissão e obstrução descritos nesta seção. Se capitalismo e colonialismo são duas faces de uma mesma moeda – ou, melhor dizendo, são duas faces de um único poliedro nefasto do poder, que possui também como outras frentes de dominação o sexismo, o racismo, o especismo etc. –, é mais que razoável esperar uma solidariedade entre as lutas, uma compreensão interdisciplinar das consequências desastrosas das ações perpetradas por aqueles que consolidam e expandem seu mundo destruindo outros mundos. Em outras palavras, parece-nos muito oportuna e profícua a irmanação cosmopolítica entre ambientalistas e indígenas (mas também entre feministas, anarquistas, trabalhadores, ativistas do movimento negro, dos direitos dos animais...) nas reivindicações pela t(T)erra que eclodem em toda parte.

Uma boa demonstração de solidariedade entre as lutas foi dada recentemente pela participação dos manifestantes conhecidos como “coletes amarelos” (*gilets jaunes*)<sup>332</sup> nas marchas pelo clima que aconteceram em diversas

<sup>331</sup> A esse respeito, acreditamos que o surgimento do movimento Extinction Rebellion constitui um marco na recente história da desobediência climática no mundo. Criado em 2018 no Reino Unido (mas aberto a participantes de outras partes do mundo), o movimento tem como objetivo apoiar e encorajar atos de desobediência civil (sobretudo climática) envolvendo graus diversos de risco, com vistas a pressionar o governo por medidas efetivas para fazer frente às mudanças climáticas e a estimular maior envolvimento dos cidadãos nas decisões que os afetam, por meio de processos participativos mais democráticos e horizontais. Cf. o site do movimento (<<https://rebellion.earth/>>) e New Internationalist, 2018). É interessante também destacar a colaboração cada vez mais constante entre dezenas de ONGs ambientais do mundo todo na mobilização de manifestações periódicas, geralmente por ocasião de alguma reunião de chefes de Estado sobre a questão climática. Entre as mais recentes, o evento Rise for Climate reuniu, no dia 8 de setembro de 2018, cerca de 250 mil pessoas em 95 países e sete continentes participando de mais de 900 ações que exigiam o fim dos combustíveis fósseis e a adoção de energias renováveis (cf. o site <<https://riseforclimate.org/>>). Alguns destaques dos protestos estão disponíveis em BBC News, 2018.

<sup>332</sup> Os manifestantes são assim chamados por participarem dos protestos vestindo os coletes de segurança amarelos que são equipamento de uso obrigatório nos veículos que circulam na França. Os coletes são uma referência ao motivo que os levou às ruas: um novo aumento no preço do



partes da França em dezembro de 2018. O estopim para a mobilização dos *gilets jaunes* foi o aumento no imposto cobrado sobre o teor de carbono dos combustíveis, que fez subir o preço da gasolina e do diesel. O imposto passou a ser cobrado em 2014 pelo governo como uma medida para desestimular as emissões atmosféricas de gases de efeitos estufa. Tal cobrança, no entanto, não veio acompanhada de qualquer política social de apoio à transição energética; tampouco previu-se fazer o imposto incidir de forma diferenciada conforme a renda. De modo que o anúncio de um novo aumento foi percebido por boa parte da população – sobretudo a rural e a periurbana, menos contempladas por uma rede eficiente de transporte público – como mais uma investida do governo contra seu já enfraquecido poder aquisitivo, contribuindo para tornar ainda maior o fosso que separa ricos e pobres. Assim, embora o movimento seja recente demais para que se possa mapear com precisão o perfil dos manifestantes, os anseios que estão em jogo e os rumos que tal mobilização pode tomar,<sup>333</sup> seria leviano afirmar que eles se posicionam contra as políticas climáticas (The Conversation, 2018; Rozieres, 2018): a indignação dos manifestantes se dirige mais propriamente à falta de escrúpulos das autoridades de fazer as parcelas menos abastadas da população arcarem com os custos da necessária transição energética, razão pela qual a revolta rapidamente se converteu numa crítica ampliada ao presidente Macron – um dos gritos mais ouvidos durante os protestos pede sua demissão – e às elites econômicas que seu governo visa a beneficiar.<sup>334</sup> Por essa razão, nas

---

combustível, que encarece sobremaneira o custo daqueles que habitam o campo e os subúrbios, que dependem de seus carros para se locomover (os coletes os identificam, assim, como motoristas prejudicados pelas decisões do governo). Desde as primeiras manifestações realizadas em 17 de novembro de 2018, que mobilizaram quase 300 mil pessoas de todo o país (as convocações são feitas por meio das redes sociais e de forma descentralizada – não há a quem atribuir a liderança dos atos), os *gilets jaunes* vêm bloqueando a circulação em vias e anéis rodoviários e exigindo o atendimento de demandas que vão muito além da redução do preço da gasolina (cf. nota 334). Até o momento em que escrevemos essas linhas, já ocorreram nove atos convocados pelo movimento na França, além de diversos protestos inspirados nos *gilets jaunes* realizados em outros países. Entre as fontes consultadas para compreender o movimento, destacamos Goar, 2018; Leclerc, 2018 e Feertchak, 2018.

<sup>333</sup> Trata-se de um movimento apartidário e não-ideológico que vem sendo apoiado com entusiasmo por simpatizantes e representantes tanto da esquerda quanto da extrema-direita (De Boissieu, 2018). De modo que é cedo ainda para conjecturar sobre os desdobramentos que o movimento pode ter, sobretudo considerando que as forças políticas estabelecidas tentarão sobreencodificar a potência insurrecional dos *gilets jaunes*, com vistas a direcionar sua indignação difusa a demandas mais facilmente determináveis (e convenientes aos interesses daquelas forças políticas).

<sup>334</sup> A lista atual de reivindicações do movimento vai muito além da redução do preço dos combustíveis: entre as 42 exigências fiscais e sociais, está o aumento do salário mínimo, o estabelecimento de um salário máximo de 15 mil euros, a taxação das grandes riquezas, a

marchas pelo clima realizadas em diversas cidades francesas no fim de 2018, diversos coletes amarelos estiveram presentes para mostrar que a urgência climática e social é uma só: “*Gilets jaunes, gilets verts, on exprime la même colère*”,<sup>335</sup> bradavam os manifestantes (Le Monde, 2018).

Para concluir, há ainda outra consideração que gostaríamos de fazer sobre as possíveis irmanações cosmopolíticas das diversas lutas contra o capitalismo, contra as injustiças sociais e pela t(T)erra, que vemos eclodir em toda parte. Embora a palavra “indígena”, como vimos, designe todo aquele que é “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive” (2017, p. 3), Viveiros de Castro lembra que nem todos os que nascem numa mesma terra se pensam como tal: para citar uma expressão sua muito repetida (que intitula também um artigo seu [Viveiros de Castro, 2006b]), “no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”; “quem não é” são os que fazem questão de não ser, que fazem questão de se opor, velada ou abertamente, a “todo mundo” que é índio; são os que se veem como cidadãos, como membros ou súditos do Estado, que depositam no Estado e no capital a confiança de tudo lhes suprir. Ora, se ser indígena significa entreter uma relação “vital, originária, com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se *faz a vida* junto com seus parentes e amigos”; se é “ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas”; se é, ainda, “ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, integrar um *povo*” (ibidem, p. 2), então, como mencionamos anteriormente, tudo o que os Terranos são, ou estão em vias de virar, ou precisam aprender a se tornar é indígenas. Os Humanos, os que se reconhecem na imagem do *anthropos*, são aqueles que vivem olhando para cima, devotos que são do “Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente” (Viveiros de Castro, loc. cit.)<sup>336</sup>; que negligenciam as relações de que dependem

---

concessão de moradia para todos, o aumento do benefício de aposentadoria, a implementação de medidas estruturais para a transição energética, a reestatização dos serviços de gás e eletricidade, o acolhimento dos refugiados e a implementação de uma real política de integração, para citar apenas algumas (France Info, 2018).

<sup>335</sup> “Coletes amarelos, coletes verdes, expressamos a mesma raiva”; a tradução ao português perde a rima e o ritmo que a frase possui em francês. Em outro cartaz da marcha de Paris, se lia: “Fim do mundo, fim do mês: mesmos culpados, mesmo combate” (Mandard, 2018).

<sup>336</sup> Também segundo Haraway, a imagem do *anthropos* é forjada numa afiliação a poderes vindos de cima: “Ferramenta, arma, palavra: a palavra encarnada na imagem do deus celeste; esse é o

para existir por nutrir delírios de autossuficiência; que empreendem uma verdadeira devastação eco-geontológica do mundo enquanto sonham com suas aventuras ou lamentam suas desventuras épicas. Já os Terranos, que se sabem indígenas, olham para baixo, para a t(T)erra de onde sabem terem provindo, e com ela se agenciam para impedir que se lhe fuja de sob seus pés. Eles são o povo (sempre por vir) da Terra, gerados dentro dela, a ela atados, por ela enfeitados e atraídos, a ela direcionados. Lembremo-nos que o autóctone, segundo Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*, é a potência mesma da terra.<sup>337</sup>

Isso significa que, também nas experiências de insurreição e obstrução contra as forças que nos querem aniquilar, descobrimos nossos caminhos em direção à T(t)erra: reavemos os meios de reconstituí-la, de fazê-la ressurgir, mesmo que parcialmente, mesmo que apenas nos territórios de que precisamos para existir. Readquirimos o prazer de rir, reaprendemos a alegria do cuidado; percebemos novos seres povoarem nosso mundo e nossa imaginação, e nos tornamos capazes de pensar diante deles e com eles. Como dizia a carta ao governo federal dos indígenas que ocuparam o canteiro de Belo Monte, nós também podemos dizer: “Vocês já nos conhecem, mas agora somos mais”. E seremos mais a cada dia, fazendo com que ainda reste mundo, apesar de tanta devastação. Recusamos as alternativas infernais, pois não precisamos de tutores nesse tempo de catástrofes: é a Terra que nos convoca, é com ela que estamos dispostos a compor para resistir. Por isso, e falando ainda como aqueles indígenas da carta, “nós somos nós” – os Terranos –; e “o governo”, bem como todos os outros Humanos a que ele se alia, “precisa lidar com isso” (Cimi, 2013).

---

Anthropos” (2016, p. 39). Ao contrário, os seres do Chthuluceno, que são também os Terranos, “são seres mais da lama que do céu” (ibidem, p. 11), inseparáveis de uma pilha de composto, húmus e não Homo ou *anthropos* (ibidem, p. 55).

<sup>337</sup> O trecho em que a afirmação se insere é o seguinte: “Na cidade, ao contrário, a desterritorialização é de imanência: ela libera um *Autóctone*, isto é, uma *potência da terra* que segue um componente marítimo, que passa por sob as águas para refundar o território (o Erecteion, templo de Atena e de Poseidon)” (1992, p. 114, grifos meus).

## Considerações finais

*The end of the world as we know it is not the  
end of the world full stop. Together, we will  
find the hope beyond hope, the paths which  
lead to the unknown world ahead of us.*

– Uncivilisation, The Dark Mountain Manifesto

No decorrer desta tese, buscamos apresentar o problema da grave crise ecológica de nosso tempo recorrendo a perspectivas as mais variadas sobre a Terra. Ou, para sermos mais precisos, procuramos fazê-lo considerando concepções diversas sobre os seres que habitam esta Terra, sobre os agentes envolvidos em sua constituição, os processos que condicionam seu equilíbrio, mas também sobre as interferências que perigosamente o quebram. No primeiro capítulo, tratamos de demonstrar essa pluralidade perspectiva/ontológica apresentando diversas maneiras, próprias a povos distintos, de diagnosticar a desordem ambiental. Também propusemos experimentos de ordem metafísica e metodológica visando a justificar duas hipóteses centrais: a saber, a de que a Terra não existe para além de suas variações, dos muitos mundos (ou geontologias) que a ela se referem; e a de que é possível, mediante um procedimento de inspiração antropológica, traçar continuidades (ainda que provisórias e instáveis) entre esses mundos. O objetivo de tal procedimento foi demonstrar que esses mundos podem formar um Mundo, mas com a condição de que as equívocas por meio das quais sua unidade é considerada sejam admitidas; em suma, tratamos de pensar em que medida a Terra pode ser pensada como uma entidade única, porém não-unívoca.

Procuramos demonstrar tal pluralidade, também, apresentando as disputas de variadas ordens que têm lugar no Antropoceno, as quais foram objeto de análise no capítulo 2. Referimo-nos aqui às narrativas que problematizam o conceito que nomeia a nova época geológica, possibilitando que nele embrenhem-se outras temporalidades, novos agentes, histórias outras-que-humanas de fabricação de mundos; mas também da guerra cosmopolítica travada entre Humanos e Terranos – divisão que, apesar de proposta em termos binários,

resume uma multiplicidade de maneiras de ocupar a Terra. Mesmo a caracterização dos Humanos apresentada neste capítulo recorreu a distintas perspectivas, valendo-se tanto de conceitos “ocidentais” quanto de conceitos outros que modernos. Há de se considerar, ainda, que a noção de resistência que pautou nosso trabalho foi construída considerando os vários sentidos que este termo pode congrega. Além disso, interessou-nos também neste capítulo examinar as múltiplas implicações decorrentes de se pensar a Terra (ou sua aparição como “um agente” e não mais como um ambiente) como um acontecimento. Por fim, no capítulo 3, buscamos demonstrar que a noção de pluralismo ontológico, que fundamenta o conceito de “cosmopolítica”, é expressa pelas muitas maneiras terranas de habitar a Terra e constituir territórios. Podemos afirmar, portanto, que a consideração da multiplicidade de modos de existência desempenhou um papel fundamental no pensamento que o presente trabalho terminou por articular.

Se levarmos em conta que esse pluralismo é uma das marcas mais fortes da epistemologia dos Terranos, então talvez possamos dizer que esta tese consistiu, sem que o tivéssemos premeditado, num experimento especulativo de ocupar um ponto de vista terrano sobre a Terra, os seres e os mundos que, de muitas maneiras e em diversos sentidos, estamos em vias de perder. No entanto, aquilo que desde essa perspectiva pudemos vislumbrar não dá margem a sentimentos de derrota e de impotência, ou ao menos não quer torná-los os únicos afetos possíveis. Junto ao luto por tudo que se extingue, sentimos também a confiança de que há ainda muito o que fazer; não para “salvar o planeta”, mas para restaurar refúgios e possibilidades de ressurgência, restabelecer alianças multiespecíficas localizadas, ensejar sobrevivências colaborativas aqui e agora. Posicionando-nos como Terranos, o Mundo se apresenta como cosmos ou pluriverso, como uma constelação de possíveis de onde podem surgir outros mundos, outros modos de existência, outras formas de estar e agir juntos. Em suma, ao devir Terranos (pois que os Terranos não existem como uma identidade, mas apenas como um devir), ampliamos as possibilidades de resistir à imensa perda do Mundo e dos mundos, escavando saídas de dentro da catástrofe que se insinua como nosso destino.

É a isso que parece nos exortar Dougald Hine, cofundador do coletivo

chamado Dark Mountain Project<sup>338</sup>, no artigo cujo título desconcertante é “What Do You Do, After You Stop Pretending?”<sup>339</sup>. No texto, ele afirma que os anseios por uma solução para a desordem ecológica, a expectativa de que se trate apenas de uma crise que vai passar consistem numa falsa esperança, na medida em que se baseiam na premissa de que o mundo como o conhecemos pode ainda ser mantido.<sup>340</sup> Contudo, ele prossegue, reconhecer essa impossibilidade não deve implicar uma fraqueza de ânimo: ao contrário, devemos fazer dela um convite a criar novas histórias para tecer o mundo desconhecido – e de muitos modos empobrecido – que temos à frente.<sup>341</sup> Com esta tese, assim, pretendemos nos situar nessa espécie de zona de indeterminação da esperança. Sem nutrir delírios de retornar a um passado ecologicamente estável ou de nos dirigir a um futuro enfim seguro, nossa motivação provém do reconhecimento da potência inventiva e da resiliência daqueles que optam por admitir o problema e com ele permanecer, para falar como Haraway; que fazem da Terra uma questão sua, da qual não podem abdicar, mesmo que tudo pareça (e em muitos sentidos está mesmo) perdido. Como vimos anteriormente também a partir de Haraway, abrir caminhos para a continuidade das histórias é tão mundano, tão terrano [*earth-bound*]... e é precisamente disso que se trata.

Nesse sentido, diversamente da busca por certezas e determinações que caracteriza os delírios salvacionistas, o que pessoas como Hine, Haraway e tantos outros mencionados neste trabalho propõem é uma profunda crença no mundo e nas possibilidades de regeneração que podem surgir de alianças imprevistas, de uma porta que foi deixada aberta ao desconhecido. Donna Haraway sintetiza essa abertura na pergunta “e se?”, que ela acredita ajudar a nos lembrar de que nada está garantido (ou perdido de uma vez por todas); é essa aposta na potência do

<sup>338</sup> O Dark Mountain é um projeto que reúne artistas, escritores e pensadores engajados na tarefa de “contestar as histórias que sustentam nossa civilização, [a saber,], o mito do progresso, da centralidade humana e de nossa separação da ‘natureza’”, e que por isso estão à procura de “outras histórias, que possam nos ajudar a compreender [esse nosso] tempo de rupturas e incertezas” (The Dark Mountain Project, 2019).

<sup>339</sup> “O que você faz quando para de fingir?”.

<sup>340</sup> Esse argumento é bastante próximo do apresentado pelo filósofo Clive Hamilton no livro *Réquiem for a species* (2010).

<sup>341</sup> Segundo conta o escritor Douglas Strang, as perguntas a que o Uncivilisation, primeiro encontro organizado pelo projeto Dark Mountain e realizado em 2010, buscou responder eram: “O que fazer quando pararmos de fingir que ‘o mundo como nós o conhecemos’ pode ser mantido... [e] onde encontramos novas histórias para o mundo desconhecido à nossa frente?” (Strang, 2010). A esse respeito, poderíamos afirmar, seguindo Deleuze: devemos nos servir dessa impotência para acreditar na vida.

inesperado que mantém as possibilidades em jogo (*keep things in play*). Em suas palavras:

Todas essas histórias [Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno e outras] ameaçam se tornar grandes demais muito rapidamente. Elas pretendem dar conta de tudo. Temos o hábito mental de muito rapidamente buscar uma teoria de tudo, e precisamos descultivar esse hábito. Todas as nossas histórias deveriam ter então como tarefa nos lembrar o quão profundamente contingentes cada uma delas é. As coisas não tiveram que ser do jeito que foram, simplesmente foi isso que aconteceu (Haraway apud Haraway et. al. 2016, p. 561).

Num sentido análogo, Hine afirma, em outro texto, estar interessado na capacidade que os existentes têm de “se virar” (*muddling through*), isto é, de encontrar novas modalidades de vida, considerando que os modelos utópicos não mais podem servir. Isto porque, para ele,

“[m]udar o mundo” se tornou um anacronismo: o mundo está mudando tão rápido que o melhor que podemos fazer é nos tornar um pouco mais observadores, mais ágeis, mais aptos a nos mover com ele ou a detectar os espaços onde uma mudança sutil pode estabelecer uma trajetória menos pior que a que estava em curso. E, sabe, não há problema nisso – porque o que faz a vida valer a pena nunca foi perseguir utopias, muito menos realizá-las (Hine, 2009).

Assim, sem nos reconhecer entre os derrotistas, mas tampouco entre os esperançosos, optamos neste trabalho por mostrar como fazem aqueles que “se viram”, aqueles que apostam nos múltiplos “e se?” que permitem tecer outras histórias para a nova Terra que nos espera. Com isso, talvez os seres tentaculares do Chthuluceno possam encontrar caminhos na chamada época do homem; talvez os actantes de Gaia, em seu frenético movimento, possam ocupar de forma mais confortável o espaço antes colonizado por apenas dois modos de existência estanques; ou os processos dos quais emergem simultaneamente *runa* e *kuna* possam encontrar legitimidade e visibilidade no *anthropos-not-seen*; quem sabe as geontologias, os diversos mundos da Terra, possam escapar do jugo do imaginário do carbono, da imposição de um mundo que se pretende único. Quem sabe assim, ainda, junto aos xamãs yanomami, possamos evitar que o céu caia sobre nossas cabeças, pelas emissões de gases de efeitos estufa ou pela ação maléfica da fumaça do metal, ou até restaurar o fluxo da criação alterado pelas forças pesadas interferindo no astro do tempo. Reativemos, quem sabe, a potência do sonho, da experimentação, do cuidado, da fabulação, da alegria, da recusa e da insurreição, para constituir refúgios antigos e criar novos, multiplicar as saídas, inventar juntos outras maneiras de existir. Rexistir.

Não iremos nos alongar muito: uma tese especulativa como esta não enseja conclusões muito precisas, tampouco oferece meios para a verificação da validade daquilo que aqui propusemos. Há, aliás, quem possa objetar que tudo isso não passa de fantasia, de um mero exercício intelectual que de nada serve para frear a aniquilação em escala planetária que nos ameaça. Ou que as experiências, práticas e conceitos considerados por nós exemplos de resistência (ou, o que dá no mesmo, possibilidades de reexistência) consistem em situações muito específicas, dizendo respeito a minorias pouco expressivas, baseadas em modos de organização não escalonáveis. Em suma, que tudo isso é muito pouco diante do tamanho da ameaça que temos à frente. A resposta a estas objeções tomamos emprestada de Stengers: aqueles que esperam alguma outra coisa, na verdade estão abdicando da tarefa de pensar e agir juntos e deixando nosso destino à mercê da “tirania dos especialistas que irão gerir a penúria, no sentido de que para viver vai ser preciso merecer, no sentido de ‘pior para os que ficaram para trás, pior para as bocas inúteis’” (2017, p. 122).

As ideias que aqui articulamos, assim, mobilizam a noção de ecologia em dois sentidos distintos, porém complementares. O primeiro deles, de natureza científica, diz respeito às dinâmicas relacionais estabelecidas entre os diversos seres que constituem o *oikos*, o local que habitamos: é nesse sentido que podemos tratar como catástrofe ecológica o problema que serviu de objeto primeiro para nosso trabalho. Porém, seguindo o que propõe Stengers, a ecologia pode designar também a abertura a possibilidades outras de habitar o *oikos*, a imaginação que nos permite “inventar, produzir, criar novos tipos de relação uns com os outros e com aquilo de que nós vivemos e aquilo com que nós vivemos” (Stengers, 2017, p. 124). A ecologia, nessa segunda acepção, se abre ao cosmos e convida à “criação coletiva, que é também aprendizado de indocilidade em relação àqueles que nos dizem: ‘vocês são incapazes, vocês são egoístas, vocês são impotentes’” (Stengers, loc. cit.). Ela diz respeito, portanto, à constituição de novos *ethoi* que nos tornem capazes de pensar pelo meio e com o meio, mobilizados pelas situações que nos concernem, agenciados com os seres nelas envolvidos.

Para encontrar novamente, ou de novas maneiras, a Terra – esse solo comum que ameaça desabar sob nossos pés –, a ecologia não pode prescindir da (cosmo)política como bússola. Tentamos, com esta tese, acompanhar o movimento da Terra e de seus povos, humanos e outros-que-humanos, nessa nova



época na qual proliferam tantos conflitos e destruições – mas na qual também podem se desdobrar novas temporalidades, novos modos de vida, novos agenciamentos coletivos. Caberá a todos e cada um de nós, seus habitantes, escolher como melhor compor e ocupar os mundos e o Mundo por vir.

## Referências bibliográficas

ABOUT US. (s./d.). In: *The Cajun Navy Relief & Rescue* [online]. Disponível em: <<https://www.cajunnavyrelief.com/about-us-2/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

ACHINTE, A. A. (2013). “Pedagogías de la Re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos”. In: WALSH, C. (ed.). *Pedagogías decoloniales : prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito, Ecuador : Abya Yala. Tomo I. P. 443-468.

ACNUR [Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados]. (2011). “Convenção relativa ao estatuto dos refugiados”. In: ACNUR. *Manual de procedimentos e critérios para a determinação da condição de refugiado: De acordo com a Convenção de 1951 e o Protocolo de 1967 relativos ao Estatuto dos Refugiados*. Lisboa: ACNUR. 3ª edição.

AGENCE FRANCE-PRESSE. (2017). “Exxon deliberately misled public on climate science, say researchers”. In: *The Guardian* [online]. 24 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/business/2017/aug/24/exxon-deliberately-misled-public-on-climate-science-say-researchers>>. Último acesso em: 09 jan. 2019.

AKWEI, I. (2017). “Reality of the worst drought since 1945 peaking in parts of Africa”. In: *AfricaNews* [online]. 17 mar. 2018. Disponível em: <<http://www.africanews.com/2017/03/17/depth-of-the-worst-drought-since-1945-peaking-in-parts-of-africa/>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

ALBERT, B. (2002). “O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: ALBERT, B; RAMOS, A. R. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, p. 239-270.

\_\_\_\_\_. (2009). “Terre natale: vues d'ailleurs”. In: VIRILIO, P. et. al. *Terre Natale: Ailleurs commence ici*. Catálogo da exposição homônima exibida em Paris entre nov. 2008 e mar. 2009. Arles: Actes Sud; Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain. P. 39-60.

ANDERS, G. (2007). *Le temps de la fin*. Paris: L’Herne.

ANDERSON, K.; BOWS, A. (2011). “Beyond ‘dangerous’ climate change: emission scenarios for a new world”. In: *Phil. Trans. R. Soc. A.* [online]. N. 369, p. 20-44. Disponível em: <<http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/369/1934/20.full.pdf>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

ANDRADE, H.; MAIA, G. (2018). “Bolsonaro decide fundir Fazenda com Planejamento e Agricultura com Ambiente”. In: *UOL* [online]. 30 out. 2018.

Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/30/governo-bolsonaro-transicao-fusao-ministerios-guedes-e-onyx.htm>>. Último acesso em: 09 jan. 2019.

ANGUS, Ian. (2015). “Anthropocene: What’s in a name?”. In: *Climate & Capitalism* [online]. 9 nov. 2015. Disponível em: <[http://climateandcapitalism.com/2015/11/09/anthropocene-whats-in-a-name/?utm\\_source=feedburner&utm\\_medium=feed](http://climateandcapitalism.com/2015/11/09/anthropocene-whats-in-a-name/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed)>. Último acesso em: 12 set. 2018.

\_\_\_\_\_. (2016). “Expert panel: The Anthropocene epoch has definitely begun”. In: *Climate & Capitalism* [online]. 29 ago. 2016. Disponível em: <<http://climateandcapitalism.com/2016/08/29/expert-panel-the-anthropocene-epoch-has-definitely-begun/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

ANJOS, L. J. S.; TOLEDO, P. M. (2018). “Measuring resilience and assessing vulnerability of terrestrial ecosystems to climate change in South America”. In: *PLOS One* [online]. 19 mar. 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0194654>>. Último acesso em: 12 set. 2018.

ANÔNIMO. (2018). “Anarchist Relief Efforts for Hurricane Florence: Three On-the-Ground Accounts - I. Disaster Is the Status Quo”. In: *CrimethInc.* [online]. 10 out. 2018. Disponível em: <<https://crimethinc.com/2018/10/10/anarchist-relief-efforts-for-hurricane-florence-three-on-the-ground-accounts>>. Último acesso em: 6 dez. 2018.

ARCHER, D. (2009). *The long thaw: How humans are changing the next 100,000 years of Earth’s climate*. Princeton: Princeton University Press.

ARENDT, H. (1992). *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beyer. Chicago: The University of Chicago Press.

ARSENAULT, C. (2014). “Only 60 years of farming left if soil degradation continues”. In: *Reuters* [online]. 5 dez. 2014. Disponível em: <<https://www.reuters.com/article/us-food-soil-farming-idUSKCN0JJ1R920141205>>. Último acesso em: 25 abr. 2018.

ASAFU-ADJAYE; BLOMQVIST et. al. (2015). *An ecomodernist manifesto*. Abr. 2015. Disponível em: <<http://www.ecomodernism.org/>>. Último acesso em: 25 nov. 2015.

ASSOCIATED PRESS. (2018). “Standing Rock activist accused of firing at police gets nearly five years in prison”. In: *The Guardian* [online]. 12 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/us-news/2018/jul/11/red-fawn-fallis-standing-rock-activist-prison-officer-shooting>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

BAR-ON, Y.; PHILIPS, R.; MILO, R. (2018). “The biomass distribution on Earth”. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* [online]. 21 mai. 2018, 201711842; DOI:10.1073/pnas.1711842115. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/early/2018/05/15/1711842115>>. Último acesso em: 26 mai. 2018.

BARNOSKY, A. D. et al. (2011). “Has the Earth sixth mass extinction already arrived?” In: *Nature*. V. 471, 2 mar. 2011. P. 51-57.

BATESON, G. (1987 [1972]). “The Cybernetics of ‘Self’: A Theory of Alcoholism”. In: *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New Jersey: Jason Aronson Inc. P. 315-344.

BBC NEWS. (2018). “Climate change: Protests held ahead of California summit”. 8 set. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-45460482>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

BENJAMIN, W. (1987). “Sobre o conceito da História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 3a ed., p. 222-232. (Obras escolhidas – Vol. I).

BERNES, J. (2013). “Logistics, counterlogistics and the communist prospect”. In: *End Notes [online]*. N. 3, set. 2013. Edição intitulada “Gender, race, class and other misfortunes”. Disponível em: <<https://endnotes.org.uk/issues/3>>. Último acesso em: 13 dez. 2018.

BETTS, R. et. al. (2011). “When could global warming reach 4°C?” In: *Phil. Trans. R. Soc. A [online]*. Vol. 369, n. 1934, p. 67-84. 13 jan. 2011. Disponível em: <<http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/369/1934/67.full>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

BOLIS, A. (2016). “Notre-Dame-des-Landes : l’histoire de ‘la plus vieille lutte de France’ en 6 actes”. In: *LeMonde [online]*. 18 fev. 2016. Disponível em: <[https://www.lemonde.fr/planete/article/2016/02/18/notre-dame-des-landes-petite-histoire-de-la-plus-vieille-lutte-de-france\\_4868063\\_3244.html](https://www.lemonde.fr/planete/article/2016/02/18/notre-dame-des-landes-petite-histoire-de-la-plus-vieille-lutte-de-france_4868063_3244.html)>. Último acesso em: 11 dez. 2018.

BONNEUIL, C.; FRESSOZ, J-B. (2013). *L'événement anthropocène: La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Le Seuil.

BRAVE BULL ALLARD, L. D. (2016). “Why the Founder of Standing Rock Sioux Camp Can’t Forget the Whitestone Massacre”. In: *Yes! Magazine [online]*. 03 set. 2016. Disponível em: <<https://www.yesmagazine.org/people-power/why-the-founder-of-standing-rock-sioux-camp-cant-forget-the-whitestone-massacre-20160903>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

CALHEIROS, O. (2014). *Aikewara. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 303 p.

\_\_\_\_\_. (2017). “Sobre a emergência de um mundo sem outrem (um estudo sobre a escatologia Aikewara)”. Palestra proferida no evento CEstA Dupla com Orlando Calheiros e Daniel Pierri, promovido pelo Centro de Estudos Ameríndios - CEstA/USP em 30 nov. 2017. Disponível em: <<https://vimeo.com/247504668>>.

Último acesso em: 20 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. (2019). “O réquiem de um povo (ou o que os Aikewara têm a nos dizer sobre o desaparecimento dos Queixadas)”. In: *Desigualdade e diversidade*. Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio. No prelo.

CARRINGTON, D. (2017a). “Earth's sixth mass extinction event under way, scientists warn”. In: *The Guardian* [online]. 10 jul. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2017/jul/10/earths-sixth-mass-extinction-event-already-underway-scientists-warn>>. Último acesso em: 24 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. (2017b). “Climate change made Lucifer heatwave far more likely, scientists find”. In: *The Guardian* [online]. 27 set. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2017/sep/27/climate-change-made-lucifer-heatwave-far-more-likely-scientists-find>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. (2017c). “Warning of 'ecological Armageddon' after dramatic plunge in insect numbers”. In: *The Guardian* [online]. 18 oct. 2017. Disponível em: <[https://www.theguardian.com/environment/2017/oct/18/warning-of-ecological-armageddon-after-dramatic-plunge-in-insect-numbers?CMP=fb\\_gu](https://www.theguardian.com/environment/2017/oct/18/warning-of-ecological-armageddon-after-dramatic-plunge-in-insect-numbers?CMP=fb_gu)>. Último acesso em: 24 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018a). “2017 was the hottest year on record without El Niño boost”. In: *The Guardian* [online]. 18 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2018/jan/18/2017-was-the-hottest-year-on-record-without-el-nino-boost>>. Último acesso em: 17 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018b). “EU agrees total ban on bee-harming pesticides”. In: *The Guardian* [online]. 27 abr. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2018/apr/27/eu-agrees-total-ban-on-bee-harming-pesticides>>. Último acesso em: 4 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018c). “Humans just 0.01% of all life but have destroyed 83% of wild mammals – study.” In: *The Guardian* [online]. 21 mai. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2018/may/21/human-race-just-001-of-all-life-but-has-destroyed-over-80-of-wild-mammals-study>>. Último acesso em: 26 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018d). “Climate-heating greenhouse gases at record levels, says UN”. In: *The Guardian* [online]. 22 nov. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2018/nov/22/climate-heating-greenhouse-gases-at-record-levels-says-un>>. Último acesso em: 29 nov. 2018.

CEBALLOS, G. et al. 2015. “Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction.” In: *Science Advances* [online]. N.1, p. 1-5. Disponível em: <<http://advances.sciencemag.org/content/advances/1/5/e1400253.full.pdf>>. Último acesso em: 27 abr. 2018.

\_\_\_\_\_.; EHRLICH, P. R.; DIRZO, R. (2017). “Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and

declines”. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* [online]. V. 114, n. 30, 25 jul. 2017. P. E6089–E6096. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/114/30/E6089>>. Último acesso em: 24 abr. 2018.

CHAKRABARTY, D. (2000). “Universalism and Belonging in the Logic of Capital”. In: *Public Culture*. N. 12 (3), p. 653-678.

\_\_\_\_\_. (2009). “The Climate of History: Four Theses”. In: *Critical Inquiry*, vol. 35, no. 2, p. 197-222.

\_\_\_\_\_. (2013). “History on an Expanded Canvas: The Anthropocene’s Invitation”. Vídeo de palestra no evento “The Anthropocene Project: an opening”. Berlim, 13 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=svvgqLPFpaOg>>. Último acesso em: 08 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. (2014). “Climate and Capital: On Conjoined Histories”. In: *Critical Inquiry*. Vol. 41, No. 1 (Autumn 2014), p. 1-23. Chicago: The University of Chicago Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/678154>>. Último acesso em: 8 jan. 2019.

CHIEF ARVOL LOOKING HORSE. (2018). “Standing Rock is everywhere: one year later”. In: *The Guardian* [online]. 22 fev. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/climate-consensus-97-per-cent/2018/feb/22/standing-rock-is-everywhere-one-year-later>>. Último acesso em: 12 jan. 2018.

CIMI [Conselho Indigenista Missionário]. (2013). “‘Governo federal, nós voltamos’, diz carta de indígenas que ocupam canteiro da UHE Belo Monte”. 27 mai. 2013. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2013/05/34818/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

CADENA, M. (2010). “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. In: *Cultural Anthropology*, vol. 25, no. 2, p. 334-370.

\_\_\_\_\_. (2014). “Human but not only: Comment on KOHN, Eduardo. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* [online]. Vol 4, nº 2, p. 253–259. Disponível em: <<http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/viewFile/hau4.2.013/1089>>. Último acesso em: 22 jun. 2018.

CAJUN NAVY. (s./d/). In: *Wikipedia* [online]. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Cajun\\_Navy](https://en.wikipedia.org/wiki/Cajun_Navy)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

CIRCA [The Clandestine Insurgent Rebel Clown Army]. (2007). “CIRCA: The Clandestine Insurgent Rebel Clown Army”. In: *Clownlink* [online]. 2 nov. 2017. Disponível em: <<http://www.clownlink.com/2007/11/circa-clandestine-insurgent-rebel-clown-army/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

CLAYTON, S. (2018). “Mental health risk and resilience among climate

scientists”. In: *Nature Climate Change*. V. 8, p. 260–261. 3 abr. 2018. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/s41558-018-0123-z>>. Último acesso em: 4 jun. 2018.

COLLECTIF MAUVAISE TROUPE. (2016). *Contrées: Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*. Paris: L’Éclat. Versão lyber disponível em: <<https://mauvaisetroupe.org/spip.php?rubrique76>>. Último acesso em: 11 dez. 2018.

COMITÉ INVISIBLE. (2014). *À nos amis*. Paris: La Fabrique.

CONLEY, J. (2018). “As 1.5 Million Flee Hurricane Florence, Worries Grow Over Half Dozen Nuclear Power Plants in Storm's Path”. In: *EcoWatch [online]*. 12 set. 2018. Disponível em: <<https://www.ecowatch.com/hurricane-florence-nuclear-power-plants-2604248567.html>>. Último acesso em: 12 set. 2018.

CONWAY, E. (2008). “What's in a Name? Global Warming vs. Climate Change”. In: *Nasa [online]*. 12 mai. 2008. Disponível em: <[https://www.nasa.gov/topics/earth/features/climate\\_by\\_any\\_other\\_name.html](https://www.nasa.gov/topics/earth/features/climate_by_any_other_name.html)>. Último acesso em: 15 mai. 2018.

COOK, J. (s./d.). “Explicando como o vapor d'água atua no efeito estufa”. In: *Skeptical Science [online]*. Disponível em: <<https://www.skepticalscience.com/translation.php?a=19&l=10>>. Último acesso em: 28 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. et. al. (2013). “Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in the scientific literature”. In: *Environmental Research Letters*. V. 8, n. 2. 15 mai. 2013. Disponível em: <<http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/8/2/024024/meta>>. Último acesso em: 15 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2016). “Consensus on consensus: a synthesis of consensus estimates on human-caused global warming”. In: *Environmental Research Letters*. V. 11, n. 4. 13 abr. 2016. Disponível em: <<http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/11/4/048002>>. Último acesso em: 15 mai. 2018.

COSTA, Alexandre. (2018). “O Capital quer lucrar duas vezes ao declarar guerra ao clima. E nós?”. In: *O que você faria se soubesse o que eu sei?* [Internet]. 16 jun. 2018. Disponível em: <<http://oquevocefariasesoubesse.blogspot.com/2018/06/o-capital-quer-lucrar-duas-vezes-ao.html>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. (2019). Sequência de tweets sobre o Antropoceno publicada em 12 jan. 2019. Disponíveis em <<https://threadreaderap.com/thread/1084079619475755010.html>>. Último acesso em: 18 jan. 2019.

COSTA, Alyne. (2014). “Antropoceno, a irrupção messiânica de Gaia na história moderna”. In: *Cadernos Walter Benjamin*, n. 12, p. 132-149.

\_\_\_\_\_. (2015). “Equivocações no Antropoceno: descolonizando o cosmos e a política”. In: Marcelo Carvalho; Déborah Danowski; Jarlee Oliveira Silva Salviano. (Org.). *Temas de Filosofia - Coleção XVI Encontro da ANPOF*. 1ed., v.

24, p. 52-65.

\_\_\_\_\_. (2016). “Virada geo(nto)lógica: reflexões sobre vida e não-vida no Antropoceno”. In: *AnaLógos*. V. 16, p. 140-150.

\_\_\_\_\_. (2017a). *Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*. 1. ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2017. 216p.

\_\_\_\_\_. (2017b). “Ecologia e resistência no rastro do voo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa”. In: *AnaLógos*. N. 17, v. 1, p. 24-34. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31514/31514.PDFXXvmi=>>>. Último acesso em: 28 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. (2017c). “Desaxiomatizar a natureza, tarefa da ecologia política”. In: CORRÊA, A.; NUNES, R. G.; UTTEICHE, L. C.; VALDÉRIO, F.; WILLIGES, F.. (Org.). *Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea*. 1ed. São Paulo: Anpof, v. 1, p. 143-159.

CRAWFORD, K.; JOLER, V. (2018). “Anatomy of an AI System: The Amazon Echo As An Anatomical Map of Human Labor, Data and Planetary Resources,”. In: *AI Now Institute and Share Lab*. 7 set. 2018. Disponível em: <<https://anatomyof.ai>>. Último acesso em: 13 dez. 2018.

CRUTZEN; STOERMER. (2000). “The ‘Anthropocene’”. In: Global Change Newsletter. N. 41. Mai. 2000. Disponível em: <<http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>>. Último acesso em: 30 jun. 2018.

DALLA COSTA, M. (2002). “The door to the garden: feminism and Operaismo”. Disponível em: <<https://libcom.org/library/the-door-to-the-garden-feminism-and-operaismo-mariarosa-dalla-costa>>. Último acesso em: 28 jan. 2018.

DANOWSKI, D. (1983). *Sonhadores e replicantes: a matéria dos sonhos e seu lugar na filosofia de Nietzsche*. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro. 95 p.

\_\_\_\_\_. (2018). *Negacionismos*. Série “Pandemia” de cordéis. São Paulo: n-1 edições.

\_\_\_\_\_. (2019). “Dos modos de existência dos mundos sob os fins de mundo”. In: DIAS, S.O. et al. (orgs.). *VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e....* Campinas: ALB (no prelo).

\_\_\_\_\_; et. al. (2014). “International Colloquium The Thousand Names of Gaia: From the Anthropocene to the Age of the Earth” (*position paper*). In: *The Thousand Names of Gaia* [online]. Disponível em: <<https://thethousandnamesofgaia.wordpress.com/about/>>. Último acesso em: 23 jun. 2018.

\_\_\_\_\_; VIVEIROS DE CASTRO, E. (2014). “Diálogos sobre o fim do mundo”. Entrevista concedida a Eliane Brum. In: *El País* [online]. 29 set. 2014. Disponível



em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html)>. Último acesso em: 19 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. (2017 [2014]). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2ª ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.

DE BOISSIEU, L. (2018). “Ultra-droite, ultra-gauche ou ‘gilets jaunes’: comment s’y retrouver?”. In: *La Croix* [online]. 02 dez. 2018. Disponível em: <<https://www.la-croix.com/France/Politique/Ultra-droite-ultra-gauche-gilets-jaunes-comment-retrouver-2018-12-02-1200986996>>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

DELEUZE, G. (1979). “Un manifeste de moins”. In: BENE, C.; \_\_\_\_\_. *Superpositions*. Paris: Les Éditions de Minuit.

\_\_\_\_\_. (1980). *La voix de Gilles Deleuze en ligne*. Aula de 03/06/80 – parte 2. Disponível em: <[http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=215](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=215)>. Último acesso em: 7 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. (1987). *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

\_\_\_\_\_. (1988). *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_\_\_. (1988–1989). “R comme résistance”. In: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, com Claire Parnet. Dirigido por Michel Parnet.

\_\_\_\_\_. (1999 [1987]). “O ato de criação”. Palestra proferida na Fondation Femis em 17 de maio de 1987. Tradução: José Marcos Macedo. In: *Folha de São Paulo*. Caderno Mais! São Paulo, 27 jun. 1999, p. 4-5.

\_\_\_\_\_. (1997). “Bartleby, ou a fórmula”. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_. (2001). *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora. 2ª edição.

\_\_\_\_\_. (2009a). *Lógica do sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. 5 ed. São Paulo: Perspectiva.

\_\_\_\_\_. (2009b). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (2013). *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34. 3ª edição.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.

\_\_\_\_\_. (1980). *Capitalisme et schizophrénie: Mille Plateaux*. Paris: Minuit.

\_\_\_\_\_. (1992). *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_. (2012). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_. (2014). *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

DEMOCRACY NOW. (2018a). “‘Ha, Ha, Ha’: At U.N. Climate Talks, Protesters Laugh Out Trump Admin Official Pushing Fossil Fuels”. 12 dez. 2018. Disponível em: <[https://www.democracynow.org/2018/12/12/keep\\_it\\_in\\_the\\_ground\\_at](https://www.democracynow.org/2018/12/12/keep_it_in_the_ground_at)>. Último acesso em: 19 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018b). “Trump’s Energy Adviser Runs Away When Questioned by Democracy Now! at U.N. Climate Talks”. 12 dez. 2018. Disponível em: <[https://www.democracynow.org/2018/12/12/trumps\\_energy\\_adviser\\_runs\\_away\\_when?autostart=true](https://www.democracynow.org/2018/12/12/trumps_energy_adviser_runs_away_when?autostart=true)>. Último acesso em: 19 dez. 2018.

DENAYER, W. (2016). “How climate change is rapidly taking the planet apart”. In: *Flassbeck Economics International* [online]. 20 jul. 2016. Disponível em: <<http://www.flassbeck-economics.com/how-climate-change-is-rapidly-taking-the-planet-apart/>>. Último acesso em: 12 set. 2016.

DESCARTES, R. (2000 [1641]). *Meditações metafísicas*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

DESPRET, V. (2017). “Afterword: It Is an Entire World That Has Disappeared.” In: ROSE, D.B.; van DOOREN, T.; CHRULEW, M. (Eds.). In: *Extinction Studies. Stories of Time, Death, and Generations*. New York: Columbia University Press.

DIAMOND, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. New York and London: Viking Penguin/Allen Lane.

ECOVILLAGE. (s.d.). In: *Wikipedia* [online]. Disponível em: <<https://en.wikipedia.org/wiki/Ecovillage#History>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

EPA [United States Environmental Protection Agency]. “Air Quality and Climate Change Research”. Disponível em: <<https://www.epa.gov/air-research/air-quality-and-climate-change-research>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

ESTADÃO. (2015). “Grupo protesta contra a Vale no Rio, simulando um ‘mar de lama’”. In: *Uol* [online]. 16 nov. 2015. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/11/16/grupo-protesta-contra-a-vale-no-rio-por-rompimento-de-barragens.htm>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

FAUSTO (2017). *A cosmopolítica dos animais*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro. 300 p.

FEERTCHAK, A. (2018). “‘Gilets jaunes’: la montée en puissance d'un mouvement porté par la colère”. In: *Le Figaro* [online]. 03 dez. 2018. Disponível

em: <<http://www.lefigaro.fr/politique/2018/12/03/01002-20181203ARTFIG00357-gilets-jaunes-la-montee-en-puissance-d-un-mouvement-porte-par-la-colere.php>>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

FENTON, C. (2017). “Climbing for Change: A Brief History of Action Climbing”. In: *Climbing* [online]. 01 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.climbing.com/people/climbing-for-change-a-brief-history-of-action-climbing/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

FLORES, P. H. C. (2018). *A máquina do mundo : sujeito, produção e natureza na constituição da modernidade*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro. 274 p.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. (2016). “Indigenous Peoples”. Disponível em: <<http://www.fao.org/resources/info-graphics/infographics-details/en/c/454472/>>. Último acesso em: 14 mai. 2018.

FOUCAULT, M. (1999 [1988]). *História da sexualidade I: A Vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal. 13ª edição.

\_\_\_\_\_. (2005). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

FRANCEINFO. (2018). “Baisse des taxes, référendum populaire, zéro SDF... On a décortiqué les 42 revendications des ‘gilets jaunes’”. In: *Franceinfo* [online]. 01 dez. 2018. Disponível em: <[https://www.francetvinfo.fr/economie/transports/gilets-jaunes/baisse-des-taxes-referendum-populaire-zero-sdf-on-a-decortique-les-42-revendications-des-gilets-jaunes\\_3077229.html](https://www.francetvinfo.fr/economie/transports/gilets-jaunes/baisse-des-taxes-referendum-populaire-zero-sdf-on-a-decortique-les-42-revendications-des-gilets-jaunes_3077229.html)>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

FREEDMAN, A. (2018). “The ties between Hurricane Florence and climate change”. In: *Axios* [online]. 11 set. 2018. Disponível em: <<https://www.axios.com/hurricane-florence-climate-change-ties-579b80d1-c2b9-4351-9391-d06b596d4880.html>>. Último acesso em: 12 set. 2018.

FREEMAN, D. (2018). “The good news about the ozone hole is even better than you think”. In: *Mach* [online]. 09 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.nbcnews.com/mach/science/good-news-about-ozone-hole-even-better-you-think-ncna835971>>. Último acesso em: 17 jun. 2018.

G1. (2019a). “Bolsonaro transfere para a Agricultura a demarcação de terras indígenas e quilombolas”. In: *G1* [online]. 02 jan. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-transfere-para-a-agricultura-as-atribuicoes-sobre-demarcacao-de-terras-indigenas-e-quilombolas.ghtml>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. (2019b). “Entidades criticam transferência da demarcação de terras indígenas e quilombolas para Agricultura”. In: *G1* [online]. 02 jan. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/01/02/entidades-criticam-transferencia-da-demarcacao-de-terras-indigenas-e-quilombolas-para-agricultura.ghtml>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

GABBATISS, J. (2018). “Ozone hole-forming chemical emissions increasing and mysterious source in East Asia may be responsible”. In: *Independent* [online]. 16 mai. 2018. Disponível em: <<https://www.independent.co.uk/environment/ozone-hole-chemicals-cfc-increase-mystery-source-east-asia-antarctica-a8354481.html>>. Último acesso em: 17 jun. 2018.

GAYLE, D. (2018). “Climate activist daubs graffiti on UK government building in London protest – vídeo”. In: *The Guardian* [online]. 12 nov. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/uk-news/video/2018/nov/12/climate-activist-daubs-graffiti-on-uk-government-building-in-london-protest-video>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

GILBERT, S.; SAPP, J; TAUBER A. (2012). “A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals.” In: *The Quarterly Review of Biology*. V. 87, n. 4, p. 325-341.

GOAR, M. (2018). “Les ‘gilets jaunes’, le symptôme d’une France fracturée”. In: *Le Monde* [online]. 28 nov. 2018. Disponível em: <[https://www.lemonde.fr/societe/article/2018/11/28/les-gilets-jaunes-le-symptome-d-une-france-fracturee\\_5389616\\_3224.html](https://www.lemonde.fr/societe/article/2018/11/28/les-gilets-jaunes-le-symptome-d-une-france-fracturee_5389616_3224.html)>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

GODDARD, J.-C. (2017). “Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert”. In: *R@U* [Revista de Antropologia da UFSCar]. V. 9, n. 2 (suplemento), jul./dez. 2017, p.29-38. Disponível em: <<http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/01/Suplemento-28-37.pdf>>. Último acesso em: 18 jul. 2018.

GOOD, K. (2016). “Buffalo Rounded Up and Kept Without Food or Water Near Dakota Access Pipeline Construction Site”. In: *One Green Planet* [online]. 14 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.onegreenplanet.org/news/wild-buffalo-rounded-up-food-or-water-to-protect-dakota-access-pipeline/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

GOODELL, J. (2011). “NASA Scientist Hansen Arrested at Tar Sands Protest – A Grim Sign of the Times”. In: *Rolling Stone* [online]. 31 ago. 2011. Disponível em: <<https://www.rollingstone.com/politics/politics-news/nasa-scientist-hansen-arrested-at-tar-sands-protest-a-grim-sign-of-the-times-102929/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

GUNDERSON, D. (2016). “At Standing Rock, protest camp becomes a movement”. In: *MPRNews* [online]. 14 set. 2016. Disponível em: <<https://www.mprnews.org/story/2016/09/14/standing-rock-protest-camp-become-s-movement>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

GUNTHER, S. (2013). “5 thriving, sustainable communities”. In: *Mnn* [online]. 9 jan. 2013. Disponível em: <<https://www.mnn.com/lifestyle/responsible-living/stories/5-thriving-sustainable-communities>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

GRANDONI, D. (2018). “The Energy 202: U.S. plans to 'showcase ways to use fossil fuels' at a U.N. climate conference”. In: *The Washington Post* [online]. 5

dez. 2018. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/news/powerpost/pa-loma/the-energy-202/2018/12/05/the-energy-202-u-s-plans-to-showcase-ways-to-use-fossil-fuels-at-a-u-n-climate-conference/5c06d60e1b326b60d1280116/>>. Último acesso em: 19 dez. 2018.

GUTRO, R. (2005). “What's the Difference Between Weather and Climate?”. 1 fev. 2005. In: *NASA* [online]. Disponível em: <[https://www.nasa.gov/mission\\_pages/noaa-n/climate/climate\\_weather.html](https://www.nasa.gov/mission_pages/noaa-n/climate/climate_weather.html)>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

HACHE, E. (org.). (2016). *Reclaim: recueil de textes écoféministes*. Traduit de l'anglais par Émilie Notéris. Paris: Éditions Cambourakis.

HALLMANN, C. A.; et. al. (2017). “More than 75 percent decline over 27 years in total flying insect biomass in protected areas”. In: *Plos One* [online]. V. 12, n. 10. 18 out. 2017. Disponível em: <<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0185809#sec001>>. Último acesso em: 30 jun. 2018.

HAMILTON, C. (2010). *Requiem for a Species*. Sydney: Allen & Unwin.

\_\_\_\_\_. (2014). “The New Environmentalism Will Lead Us to Disaster”. In: *Scientific American* [online]. 19 jun. 2014. Disponível em: <<http://www.scientificamerican.com/article/the-new-environmentalism-will-lead-us-to-disaster/>>. Último acesso em: 25 nov. 2015.

HANSEN, J. et. al. (2016). “Ice Melt, Sea Level Rise and Superstorms: Evidence from Paleoclimate Data, Climate Modeling, and Modern Observations that 2°C Global Warming is Highly Dangerous”. In: *Atmos. Chem. Phys.* N. 16, 3761–3812. 22 mar. 2016. Disponível em: <<http://www.atmos-chem-phys.net/16/3761/2016/acp-16-3761-2016.pdf>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

HANSON, H. (2016). “Bison Charge Across The Landscape Amid Dakota Pipeline Protests”. In: *HuffPost US* [online]. 07 nov. 2016. Disponível em: <[https://www.huffpostbrasil.com/entry/bison-buffalo-dakota-pipeline\\_us\\_5814d37de4b0390e69d0987c?ec\\_carp=4633422171344654609](https://www.huffpostbrasil.com/entry/bison-buffalo-dakota-pipeline_us_5814d37de4b0390e69d0987c?ec_carp=4633422171344654609)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

HARARI, I. (2018). “Grandes empreendimentos provocam boom de desmatamento na Volta Grande do Xingu”. In: *Instituto Socioambiental* [online]. 19 dez. 2018. Disponível em: <[https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/grandes-empreendimentos-provocam-boom-de-desmatamento-na-volta-grande-do-xingu?utm\\_source=isa&utm\\_medium=manchetes&utm\\_campaign=>](https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/grandes-empreendimentos-provocam-boom-de-desmatamento-na-volta-grande-do-xingu?utm_source=isa&utm_medium=manchetes&utm_campaign=>)>. Último acesso em: 20 dez. 2018.

HARAZIM, D. (2018). “Desabastecimento de poder e de visão”. Opinião. In: *O Globo* [online]. 27 mai. 2018. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/opiniao/desabastecimento-de-poder-de-visao-22719729>>. Último acesso em: 26 jun. 2018.

HARAWAY, D. (1991). “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”. In: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York; Routledge. P.149-181.

\_\_\_\_\_. (2008). *When species meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. (2014). Entrevista concedida por ocasião do Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra, realizado no Rio de Janeiro entre 15 e 19 de set. 2014. Gravada em 21 ago. 2014 por Juliana Fausto, Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski. Disponível em: <<http://osmilnomesdegaia.eco.br/videos/>>. Último acesso em: 12 set. 2018.

\_\_\_\_\_. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.

\_\_\_\_\_. (2016). “Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene”. In: *Ethnos*. Vol. 81, n. 3, p. 535-564.

HARVEY, C. (2018). “Climate Change Is Becoming a Top Threat to Biodiversity”. In: Scientific American [online]. 28 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.scientificamerican.com/article/climate-change-is-becoming-a-top-threat-to-biodiversity/>>. Último acesso em 17 mai. 2018.

HINE, D. (2009). “Making a living, shaping our lives & muddling through”. Disponível em: <<http://otherexcuses.blogspot.com/2009/11/making-living-shaping-our-lives.html>>. Último acesso em: 19 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. (2010). “What Do You Do, After You Stop Pretending?”. In: *The Dark Mountain Project* [online]. 31 jan. 2010. Disponível em: <<https://dark-mountain.net/what-do-you-do-after-you-stop-pretending/>>. Último acesso em: 19 jan. 2019.

HISTÓRICO. (2010). In: *Movimento Xingu Vivo para sempre* [online]. 14 out. 2010. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br/2010/10/14/historico/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

HOGENBOOM, M. (2013). “As grandiosas soluções da geoengenharia para o aquecimento global”. In: *BBC News*. 26 set. 2013. Disponível em: <[https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/09/130926\\_clima\\_geoengenharia\\_rw](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/09/130926_clima_geoengenharia_rw)>. Último acesso em: 18 jul. 2018.

HOLLIVER, G. (2016). *Tá bonito pra chover”: Agricultores Experimentadores no Semiárido da Paraíba*. 59 páginas. Monografia. Departamento de Ciências Sociais, PUC-Rio, Rio de Janeiro.

HOLTHAUS, E. (2018). “Antarctic melt holds coastal cities hostage. Here’s the way out”. In: *Grist* [online]. 13 jun. 2018. Disponível em: <<https://grist.org/article/antarctic-melt-holds-coastal-cities-hostage-heres-the-way-out/>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

IDIORIÊ, S. M. (2018). “Mudanças climáticas, povos indígenas, educações e ecologia profunda”. In: LIMA, A.; MENDES, M. (org. e ed.). *Mudanças Climáticas e a percepção indígena*. P. 20-25. Cuiabá: OPAN.

IDMC [Internal Displacement Monitoring Centre]. (2018). *Global report on internal displacement (GRID) 2018*. Disponível em: <[http://www.internal-displacement.org/sites/default/files/publications/documents/201805-final-GRID-2018\\_0.pdf](http://www.internal-displacement.org/sites/default/files/publications/documents/201805-final-GRID-2018_0.pdf)>. Último acesso em: 29 nov. 2018.

IGBP. (2015). “Planetary dashboard shows “Great Acceleration” in human activity since 1950”. Jan. 2015. Disponível em: <<http://www.igbp.net/news/pressreleases/pressreleases/planetarydashboardshowsgreataccelerationinhumanactivitysince1950.5.950c2fa1495db7081eb42.html>>. Último acesso em: 12 set. 2016.

IOM [International Organization for Migration]. (2009). *Migration, environment and climate change: Assessing the evidence*. Disponível em: <[https://publications.iom.int/system/files/pdf/migration\\_and\\_environment.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/migration_and_environment.pdf)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

IPCC. (2013). *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Stocker, T.F., D. Qin, G.-K. Plattner, M. Tignor, S. K. Allen, J. Boschung, A. Nauels, Y. Xia, V. Bex and P.M. Midgley (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA. 1535 p. Disponível em: <[http://www.climatechange2013.org/images/report/WG1AR5\\_ALL\\_FINAL.pdf](http://www.climatechange2013.org/images/report/WG1AR5_ALL_FINAL.pdf)>. Último acesso em: 29 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018). “Summary for Policymakers”. In: *Special Report on Global warming of 1.5°C*. Publicado em out. 2018. Disponível em: <[http://www.ipcc.ch/pdf/special-reports/sr15/sr15\\_spm\\_final.pdf](http://www.ipcc.ch/pdf/special-reports/sr15/sr15_spm_final.pdf)>. Último acesso em: 29 nov. 2018.

JAMAIL, D. (2016). “Atmospheric Carbon Dioxide Concentration Has Passed the Point of No Return”. In: *Truthout* [online]. 23 mai. 2016. Disponível em: <<http://www.truth-out.org/news/item/36133-atmospheric-carbon-dioxideconcentration-has-passed-the-point-of-no-return>>. Último acesso em: 12 set. 2016.

KAFKA, F. (1994). “Um relatório para uma Academia”. In: *Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, p. 57-67.

KANT, I. (s./d. [1784]). *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Tradução: Artur Mourão. Portugal: LusoSofia Press. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_ideia\\_de\\_uma\\_historia\\_universal.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

KANUNXI, M. (2015). “As mudanças no clima para o povo Manoki”. In: LIMA, A.; MENDES, M. (org. e ed.). *Mudanças Climáticas e a percepção indígena*. P. 42-47. Cuiabá: OPAN.

KAYABI, P. C. (2015). “Mudança climática para o povo Kawaiwete”. In: LIMA, A.; MENDES, M. (org. e ed.). *Mudanças Climáticas e a percepção indígena*. P. 54-57. Cuiabá: OPAN.

KEHSE, U. (2017). “Global warming doesn't stop when the emissions stop”. In: *Phys.org* [online]. Disponível em: <<https://phys.org/news/2017-10-global-doesnt>>.

*emissions.html*>. Último acesso em: 27 mai. 2018.

KELLEY, C. P. et al. (2015). “Climate change in the Fertile Crescent and implications of the recent Syrian drought”. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences*. V. 112, n. 11, p. 3241-3246, mar. 2015. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/112/11/3241>>. Último acesso em: 23 nov. 2018.

KEYSTONE PIPELINE. (s./d.). In: *Wikipedia [online]*. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Keystone\\_Pipeline#Phase\\_4](https://en.wikipedia.org/wiki/Keystone_Pipeline#Phase_4)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

KLEIN, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan Books.

KOLBERT, E. (2014). *The Sixth Extinction. An Unnatural History*. New York: Henry Hold and Co.

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

KRULWICH, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Vicking Press.

LAPOUJADE, D. (2014). *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Les Éditions de Minuit.

\_\_\_\_\_. (2015). *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições.

LATOUR, B. (1994). *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

\_\_\_\_\_. (2002). *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press.

\_\_\_\_\_. (2004a). *Politics of nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, London: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (2004b). “Whose cosmos, which cosmopolitiques? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck”. In: *Common Knowledge*. V. 10, n. 3, p. 450-462. Disponível em: <[http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/92-BECK\\_GB.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/92-BECK_GB.pdf)>. Último acesso em: 30 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. (2010). “An attempt at a ‘Compositionist Manifesto’”. In: *New Literary History: a Journal of Theory and Interpretation*. N. 41, p. 471-490.

\_\_\_\_\_. (2011a). “Reflections on Étienne Souriau’s ‘Les différents modes d’existence’”. In: BRYANT, L. et al. (ed.). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press. P. 304-333.



\_\_\_\_\_. (2011b). “Waiting for Gaia. Composing the common world through art and politics”. Nov. 2011. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/446>>. Último acesso em: 08 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. (2012a). *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.

\_\_\_\_\_. (2013a). *Facing Gaia: A new inquiry into Natural Religion*. Palestras proferidas no âmbito das Gifford Lectures, na Universidade de Edimburgo. Edimburgo: 18 a 28 fev. 2013. Vídeos disponíveis em: <<https://www.ed.ac.uk/arts-humanities-soc-sci/news-events/lectures/gifford-lectures/archive/series-2012-2013/bruno-latour>>. Último acesso em: 08 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. (2013b). “War and peace in an age of ecological conflicts”. Set. 2013. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/130-VANCOUVER-RJE-14pdf.pdf>>. Último acesso em: 14 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2015a). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte - Les Empêcheurs de Penser en Ronde.

\_\_\_\_\_. (2015b). “Telling friends from foes in the time of the Anthropocene”. In: HAMILTON, C; BONNEUIL, C; GEMENNE F. (ed.). *The Anthropocene and the Global Environment Crisis – Rethinking Modernity in a New Epoch*. London: Routledge. P.145-155. Apresentado originalmente como uma palestra no evento *Thinking the Anthropocene*, na EHESS, Paris, 14 a 15 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/131-FRIENDS-FOES.pdf>>. Último acesso em: 14 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2017a). *Où atterrir. Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.

\_\_\_\_\_. (2017b). “Bruno Latour : ‘Défendre la nature : on bâille. Défendre les territoires : on se bouge’”. Entrevista concedida em 23 nov. 2017. In: *Reporterre* [online]. Disponível em: <<https://reporterre.net/Bruno-Latour-Defendre-la-nature-on-baille-Defendre-les-territoires-on-se-bouge>>. Último acesso em: 13 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018). *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge, UK: Polity Press.

\_\_\_\_\_. (2019). “‘We don’t seem to live on the same planet’ – A Fictional Planetarium”. Artigo que integrará o catálogo da exposição *Beyond the Horizon: Designs for Different Futures*, no Philadelphia Museum of Art, prevista para 2019. No prelo.

LE MONDE. (2018). “Marche pour le climat : ‘gilets verts’ et ‘gilets jaunes’ défilent en nombre dans toute la France”. 08 dez. 2018. Disponível em: <[https://www.lemonde.fr/climat/article/2018/12/08/marche-pour-le-climat-environ-2-000-participants-a-paris\\_5394593\\_1652612.html](https://www.lemonde.fr/climat/article/2018/12/08/marche-pour-le-climat-environ-2-000-participants-a-paris_5394593_1652612.html)>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

LECLERC, A. (2018). “‘Gilets jaunes’: anatomie d’une journée de colère. In: *Le Monde* [online]. 16 nov. 2018. Disponível em: <[https://www.lemonde.fr/politique/article/2018/11/16/gilets-jaunes-radiographie-d-une-colere\\_5384349\\_823448.html](https://www.lemonde.fr/politique/article/2018/11/16/gilets-jaunes-radiographie-d-une-colere_5384349_823448.html)>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

LEIBNIZ, G. W. (1988). *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Introduction, texte et commentaires par Georges Le Roy. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 5<sup>a</sup> ed.

LEITE, M.; ALMEIDA, L. (2018). “Cidade do Cabo: Estiagem e herança do apartheid criam pânico com torneiras secas no Dia Zero”. In: *Folha de São Paulo* [online]. 5 jun. 2018. Disponível em: <<https://arte.folha.uol.com.br/ciencia/2018/crise-do-clima/cidade-do-cabo/estiagem-e-heranca-do-apartheid-criam-panico-com-torneiras-secas-no-dia-zero/>>. Último acesso em: 26 jun. 2018.

LÉVI-STRAUSS, C. (2013 [1973]). *Antropologia estrutural Dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

LEVIN, S. (2017). “Dakota Access pipeline work restarts amid tribe's legal challenge: ‘It’s not over’”. In: *The Guardian* [online]. 09 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/09/dakota-access-pipeline-cheyenne-river-sioux-legal-action>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

LEWIS, S.; MASLIN, M. (2015). “Anthropocene Began With Species Exchange Between Old And New Worlds”. In: *IFL Science* [online]. 12 mar. 2015. Disponível em: <<http://www.iflscience.com/environment/anthropocene-began-species-exchange-between-old-and-new-worlds>>. Último acesso em: 25 nov. 2015.

LIPKIN, M. (2012). “NATO Protests Will Send in the Clowns”. In: *WTTW* [online]. 15 mai. 2012. Disponível em: <<https://news.wttw.com/2012/05/15/nato-protests-will-send-clowns>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

LOPEZ, T. (2018). “Mountain Valley Pipeline protesters lock themselves to drilling equipment”. In: *WSLS* [online]. 04 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.wsls.com/news/mountain-valley-pipeline-protesters-lock-themselves-to-drilling-equipment>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

LOVELOCK, J. (2000 [1979]). *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2010). *Gaia: alerta final*. Tradução de Vera de Paula Assis, Jesus de Paula Assis. Rio de Janeiro: Intrínseca.

LUSA. (2018). “Pelo menos 88 mortos e 203 desaparecidos nos incêndios na Califórnia”. In: *Público* [online]. 27 nov. 2018. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2018/11/27/mundo/noticia/novo-balanco-aponta-menos-88-mortos-203-desaparecidos-incendio-california-1852576>>. Último acesso em: 28 nov. 2018.

MAINES, A. (2018). “2017 Atlantic Hurricane Season By The Numbers: An Extremely Active Season”. In: *WeatherBug* [online]. 28 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.weatherbug.com/news/2017-Atlantic-Hurricane-Season-By-The-Numbers-An>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

MALO, S. (2018). “Concern over climate change linked to depression, anxiety: study”. In: *Reuters* [online]. 18 jan 2018. Disponível em: <<https://www.reuters.com/article/us-usa-climate-depression/concern-over-climate-change-linked-to-depression-anxiety-study-idUSKBN1F738X>>. Último acesso em: 4 jul. 2018.

MANDARD, S. (2018). “À la marche pour le climat, ‘entre fin du monde et fin du mois, on ne choisit pas !’”. In: *Le Monde* [online]. 08 dez. 2018. Disponível em: <[https://www.lemonde.fr/planete/article/2018/12/08/a-la-marche-pour-le-climat-entre-fin-du-monde-et-fin-du-mois-on-ne-choisit-pas\\_5394647\\_3244.html](https://www.lemonde.fr/planete/article/2018/12/08/a-la-marche-pour-le-climat-entre-fin-du-monde-et-fin-du-mois-on-ne-choisit-pas_5394647_3244.html)>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

MANIGLIER, P. (2009). “The Others’ Truths: Logic of Comparative Knowledge”. Manuscrito da palestra proferida no Seminário do Departamento de Filosofia da Universidade de Essex. Essex, 17 dez. 2009.

\_\_\_\_\_. (2014). “How many Earths? The geological turn in anthropology”. Manuscrito da palestra proferida no Encontro Annual da American Anthropological Association. Washington, DC., 6 dez. 2014.

\_\_\_\_\_. (2017). “Anthropological Meditations: Discourse on Comparative Method”. In: CHARBONNIER, P. et al. (eds.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. London: Rowman & Littlefield.

MANTOVANI, F. (2018). “Pacto migratório é aprovado na ONU após sofrer baixas e levar a renúncia de premiê”. In: *Folha de São Paulo* [online]. 19 dez. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/12/pacto-migratorio-e-aprovado-na-onu-apos-sofrer-baixas-e-levar-a-renuncia-de-premie.shtml>>. Último a-cesso em: 12 jan. 2019.

MARCELLO, M. C. (2018). “Bolsonaro quer tipificar atos do MST como terrorismo”. In: *Terra* [online]. 21 out. 2018. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/noticias/brasil/bolsonaro-diz-nao-enviara-nada-ao-congresso-sem-conversa-previa-quer-tipificar-atos-do-mst-como-terrorismo,c68a6e0255ef8d546c6c60fefc957f17yshn9sqf.html>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

MARX, K. ([1857-1858] 2011). *Grundrisse*: manuscritos econômicos 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

\_\_\_\_\_. ([1867] 2013). *O capital*: crítica à economia política. São Paulo: Boitempo. Livro I, O processo de produção do capital.

MASON, J. (2013). “The history of climate science”. In: *Skeptical Science* [online]. Disponível em: <<https://skepticalscience.com/history-climate-science.html>>. Último acesso em: 15 mai. 2018.

MAURITSEN, T.; PINCUS, R. (2017). “Committed warming inferred from observations”. In: *Nature Climate Change*. V. 7, n. 9, p. 652–655. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/nclimate3357>>. Último acesso em: 26 mai. 2018.

MAYER, J. (2011). “Taking it to the streets”. In: *The New Yorker* [online]. 28 nov. 2011. Disponível em: <<https://www.newyorker.com/magazine/2011/11/28/taking-it-to-the-streets#ixzz1eftWuSRW>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

MCKENNA, P. (2018). “‘We Will Be Waiting’: Tribe Says Keystone XL Construction Is Not Welcome”. In: *Inside Climate News* [online]. 13 jul. 2018. Disponível em: <<https://insideclimatenews.org/news/13072018/keystone-xl-pipeline-native-american-resistance-oil-spill-cheyenne-river-sioux-dakota-access-transcanada>>. Último acesso em: 12 jan/ 2019.

MEDEIROS, R. G. (2013). “A irrupção do semiárido contra a invenção do Nordeste”. Comunicação apresentada no XIII Congresso Internacional da Abralic, realizado entre 8 e 12 de julho de 2013 em Campina Grande, Paraíba. Manuscrito do resumo submetido à aprovação da organização.

\_\_\_\_\_. (2018). *Roteiros para uma leitura cosmopolítica de Vidas Secas*. Dissertação de mestrado. Curitiba: UFPR. 150 p.

MEHINAKO, M. (2015). “O povo Mehinaku e as mudanças climáticas”. In: LIMA, A.; MENDES, M. (org. e ed.). *Mudanças Climáticas e a percepção indígena*. P. 48-53. Cuiabá: OPAN.

MENGUE, P. (2013). *Faire l'idiot: la politique de Deleuze*. Paris: Germina.

MET OFFICE. (2018). “Five-year forecast indicates further warming”. In: *Met Office* [online]. 31 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.metoffice.gov.uk/news/releases/2018/decadal-forecast-2018>>. Último acesso em: 26 mai. 2018.

MONBIOT, G. (2017). “*Insectageddon*: farming is more catastrophic than climate breakdown”. In: *The Guardian* [online]. 20 out. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/oct/20/insectageddon-farming-catastrophe-climate-breakdown-insect-populations>>. Último acesso em: 25 abr. 2017.

MOORE, J. (2013). “Anthropocene, Capitalocene & the myth of industrialization”. In: *Jason W. Moore - World-Ecological Imaginations: Power and Production in the Web of Life* [online]. Disponível em: <<https://jasonwmoore.wordpress.com/2013/06/16/anthropocene-capitalocene-the-myth-of-industrialization/>>. Último acesso em: 12 set. 2018.

MORA, C. et al. (2017). “Global risk of deadly heat”. In: *Nature Climate Change*. V. 7, p. 501–506. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/nclimate3322>>. Último acesso em: 29 nov. 2018.

MOUILLARD, S. (2014). “À Notre-Dame-des-Landes, on rêve d'une ‘commune libre de la ZAD’”. In: *Libération* [online]. 17 dez. 2014. Disponível em: <[https://www.liberation.fr/societe/2014/12/17/a-notre-dame-des-landes-on-reve-d-une-commune-libre-de-la-zad\\_1165235](https://www.liberation.fr/societe/2014/12/17/a-notre-dame-des-landes-on-reve-d-une-commune-libre-de-la-zad_1165235)>. Último acesso em: 11 dez. 2018.

NEVES, F. C. (2000). *A multidão e a história: saques e outras ações de massas no Ceará*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto.

NEW INTERNATIONALIST. (2018). “For climate action, ‘mass civil disobedience’ is the only way”. 1 nov. 2018. Disponível em: <<https://newint.org/features/2018/11/01/climate-breakdown>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

NIETZSCHE, F. (1992 [1886]). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2ª ed.

\_\_\_\_\_. (2012 [1882]). *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 1ª ed.

NIFC [National Interagency Fire Center]. (2018). *National Year-to-Date Report on Fires and Acres Burned by State and Agency for 11/28/2018*. Disponível em: <<https://gacc.nifc.gov/sacc/predictive/intelligence/NationalYTDbyStateandAgency.pdf>>. Último acesso em: 28 nov. 2018.

NOAA [National Centers for Environmental Information]. (2018a). *State of the Climate: Global Climate Report for Annual 2017*. Publicado online em jan. 2018. Disponível em: <<https://www.ncdc.noaa.gov/sotc/global/201713>>. Último acesso em: 17 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018b). “Destructive 2018 Atlantic hurricane season draws to an end”. In: NOAA [online]. 28 nov. 2018. Disponível em: <<https://www.noaa.gov/media-release/destructive-2018-atlantic-hurricane-season-draws-to-end>>. Último acesso em: 29 nov. 2018.

NORTE ENERGIA S.A. (s./d.). “Usina a fio d’água e menor área alagada”. Disponível em: <<https://www.norteenergiasa.com.br/pt-br/uhe-belo-monte/arranjo>>. Último acesso em 12 jan. 2019.

NUNES, R. (2014). “O luxo do comunismo”. Palestra proferida no Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra, realizado no Rio de Janeiro entre 15 e 19 de set. 2014. Texto disponível em: <<https://osmilnombresdegaia.files.wordpress.com/2014/11/rodrigo-nunes.pdf>>. Último acesso em: 18 dez. 2018.

OCEAN PORTAL. (2018). “Ocean acidification - Introduction”. Disponível em: <<https://ocean.si.edu/ocean-life/invertebrates/ocean-acidification>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

PARA ONDE FORAM AS ANDORINHAS. (2015). Direção: Mari Corrêa.

Produção: Instituto Catitu e Instituto Socioambiental. [S./l.]. 22 min. Disponível em: <<https://vimeo.com/179228552>>. Último acesso em: 26 jun, 2018.

PARRISH, H.; LEVIN, S. (2018). “‘Treating protest as terrorism’: US plans crackdown on Keystone XL activists”. In: *The Guardian* [online]. 20 set. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2018/sep/20/keystone-pipeline-protest-activism-crackdown-standing-rock>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

PAYNE, E. (2018). “2018 Atlantic hurricane season: The year of Florence and Michael”. In: *wycoreport.com* [online]. 29 nov. 2018. Disponível em: <[https://www.wycoreport.com/cnhi\\_network/atlantic-hurricane-season-the-year-of-florence-and-michael/article\\_9e6152b8-73bd-5673-97aa-1781d26ba6d7.html](https://www.wycoreport.com/cnhi_network/atlantic-hurricane-season-the-year-of-florence-and-michael/article_9e6152b8-73bd-5673-97aa-1781d26ba6d7.html)>. Último acesso em: 29 nov. 2018.

PEOPLE’S CLIMATE MARCH. (s./d.). In: *Wikipedia* [online]. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/People%27s\\_Climate\\_March](https://en.wikipedia.org/wiki/People%27s_Climate_March)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

PETERSON, M.; RASAMNY, M. (s./d.). “About”. In: *The Native and the Refugee* [online]. Disponível em: <<https://thenativeandtherefugee.com/about/>>. Último acesso em: 27 nov. 2018.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. (2005). *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. Paris: La Découverte.

PIRES, P. (2012). “Desastres naturais e desigualdade”. In: *Instituto Humanitas Unisinos* [online]. 16 fev. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506624-desastres-naturais-e-desigualdade>>. Último acesso em: 19 jul. 2018.

PORTELLA, O. (1984). “Vocabulário etimológico básico do acadêmico de Letras”. In: *Letras* [UFPR]. V. 33, p. 103-119.

POVINELLI, E. (2013). “Geontologies: Being, Life, and Endurance in Late Liberalism”. Manuscrito não publicado da comunicação apresentada no Colóquio Métaphysiques comparés: La philosophie à l’épreuve de l’anthropologie, no Centre Culturel International de Cerisy, realizado de 26 de jul a 2 ago 2013. Cerisy-de-la-Salle: 27 de jul. 2013.

\_\_\_\_\_. (2014). Entrevista concedida por ocasião do *Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra*, realizado no Rio de Janeiro entre 15 e 19 de set. 2014. Gravada em 3 ago. 2014 por Juliana Fausto. Disponível em: <<http://osmilnomesdegaia.eco.br/videos/>>. Último acesso em: 12 set. 2018.

\_\_\_\_\_. (2016). *Geontologies. A Requiem for Late Liberalism*. Durham and London: Duke University Press.

\_\_\_\_\_. (2017). “Geontologies: The Concept and Its Territories”. In: *E-Flux* [online]. N. 81. Abr. 2017. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/81/1>>

[23372/geontologies-the-concept-and-its-territories/](#)>. Último acesso em: 20 jul. 2018.

POWELL, J. L. (2012). “Why Climate Deniers Have No Scientific Credibility - In One Pie Chart”. In: *DeSmog* [online]. 15 nov. 2012. Disponível em: <<https://www.desmogblog.com/2012/11/15/why-climate-deniers-have-no-credibility-science-one-pie-chart>>. Último acesso em: 15 mai. 2018.

PROGRAMA SEMEAR. (2017). *Semeando saberes, inspirando soluções: Boas práticas na convivência com o semiárido*. Brasília: IICA.

REIVINDICAR. (2018). In: *Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa* [online]. São Paulo: Melhoramentos. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=xRkXR>>. Último acesso em: 07 nov. 2018.

RIGAUD, K. K. et al. (2018). *Groundswell: Preparing for Internal Climate Migration*. Washington, DC: The World Bank,. Disponível em: <<https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/29461>>. Último acesso em: 22 nov. 2018.

RESENDE, S. M. (2018). “No que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena', diz Bolsonaro a TV”. In: *Folha de São Paulo* [online]. 05 nov. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>>. Último acesso em: 09 jan. 2019.

REUTERS. (2019). “Brasil deixa Pacto Global de Migração da ONU”. In: *Folha de São Paulo* [online]. 8 jan. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/01/brasil-deixa-pacto-global-de-migracao-da-onu.shtml>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

ROCKSTRÖM, J. et al. (2009). “A safe operating space for humanity”. In: *Nature* [online]. N. 461, p. 472-475, 24 set. 2009. Disponível em: <<http://www.nature.com/nature/journal/v461/n7263/full/461472a.html>>. Último acesso em: 12 set. 2016.

ROZIERES, G. (2018). “Les gilets jaunes et la marche pour le climat sont-ils compatibles?”. In: *HuffPost* [online]. 08 dez. 2018. Disponível em: <[https://www.huffingtonpost.fr/2018/12/07/les-gilets-jaunes-et-la-marche-pour-le-climat-sont-ils-compatibles\\_a\\_23611778/](https://www.huffingtonpost.fr/2018/12/07/les-gilets-jaunes-et-la-marche-pour-le-climat-sont-ils-compatibles_a_23611778/)>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

RUSSELL, R. (2018). “Climate change and extreme weather: Science is proving the link”. In: *Deutsche Welle* [online]. 11 abr. 2018. Disponível em: <<https://www.dw.com/en/climate-change-and-extreme-weather-science-is-proving-the-link/a-43323706>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

SALOMÃO, R. (2018). “‘No que depender de mim, todo homem do campo terá um fuzil’, diz Bolsonaro”. 16 mai. 2018. In: *Globo Rural* [online]. Disponível em: <<https://revistagloborural.globo.com/Noticias/noticia/2018/05/bolsonaro-no-que-depender-de-mim-todo-homem-do-campo-tera-um-fuzil.html>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

SAMWAYS, M. (1999). "Translocating fauna to foreign lands: here comes the Homogenocene" In: *Journal of Insect Conservation*. V. 3, N. 2, Jun. 1999, p. 65–66. Disponível em: <<https://doi.org/10.1023/A:1017267807870>>. Último acesso em: 04 nov. 2018.

SEPPIR. (s./d.). "Comunidades Tradicionais - O que são". Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/o-que-sao-comunidades-tradicionais>>. Último acesso em: 14 mai. 2018.

SHEPHERD, A.; FRICKER, H. A.; FARRELL, S. L. (2018). "Trends and connections across the Antarctic cryosphere". In: *Nature*. N. 7709, v. 558, p. 223–232. Disponível em: <[https://www.nature.com/articles/s41586-018-0171-6?WT.feed\\_name=subjects\\_physical-oceanography](https://www.nature.com/articles/s41586-018-0171-6?WT.feed_name=subjects_physical-oceanography)>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

SHERWOOD, S.; BONY, S.; DUFRESNE, J. L. (2014). "Spread in model climate sensitivity traced to atmospheric convective mixing". In: *Nature [online]*. N. 7481, v. 505, p. 37–50. 1 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.nature.com/nature/journal/v505/n7481/full/nature12829.html>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

SHULMAN, A. K. (1991). "Dances with Feminists". In: *Berkeley Library [online]*. projeto "The Emma Goldman Papers". Publicado originalmente em *Women's Review of Books*, V. IX, n. 3, dez. 1991. Disponível em: <<http://www.lib.berkeley.edu/goldman/Features/danceswithfeminists.html>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

SIDDIQUE, H. (2017). "South Asia floods kill 1,200 and shut 1.8 million children out of school". In: *The Guardian [online]*. 31 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2017/aug/30/mumbai-paralysed-by-floods-as-india-and-region-hit-by-worst-monsoon-rains-in-years>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

SILVA, C. C. (2017). "2017 foi o ano em que mais ardeu nos últimos dez anos — quatro vezes mais que o habitual". In: *Pública [online]*. 10 nov. 2017. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2017/11/10/sociedade/noticia/2017-foi-o-ano-em-qu-e-mais-ardeu-nos-ultimos-dez-anos--quatro-vezes-mais-que-o-habitual-1792180>>. Último a-cesso em: 28 nov. 2018.

SIMONDON, G. (2013). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. 2ª edition. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

SKEPTICAL SCIENCE [online]. (s./d.). "The 97% consensus on global warming". Disponível em: <<https://www.skepticalscience.com/global-warming-scientificconsensusadvanced.htm>>. Último acesso em: 26 jun. 2018.

SOLNIT, R. (2016 [2005]). *Hope in the dark: untold histories, wild possibilities*. Edição digital publicada por Canongate Books.

STEFFEN, W.; et. al. (2004). *Global Change and the Earth System: A planet*



*under pressure*. The IGBP Book Series. Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag. 336 p.

\_\_\_\_\_. (2011). “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives”. In: *Phil. Trans. R. Soc. A*. Vol. 369, p. 842-867.

\_\_\_\_\_. (2015). “Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet”. In: *Science*. V. 347, n. 6223, 13 fev. 2015, 1259855.

STEINBECK, J. (1939). *Grapes of Wrath*. New York: The Viking Press-James Lloyd. Disponível em: <[http://nisbah.com/summer\\_reading/grapes\\_of\\_wrath\\_john\\_steinbeck2.pdf](http://nisbah.com/summer_reading/grapes_of_wrath_john_steinbeck2.pdf)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

STENGERS, I. (2000). “Si la vie devient résistance...” *Multitudes Web*. Mars, 2000. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Si-la-vie-devient-resistance>. Último acesso em: 28 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. (2003). *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte.

\_\_\_\_\_. (2005a). “Introductory notes on the ecology of practices”. In: *Cultural Studies Review*. Vol. 1, n. 1, Mar. 2015, p. 183-196.

\_\_\_\_\_. (2005b). “Deleuze and Guattari’s last enigmatic message”. In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. Volume 10, n. 2, agosto 2005, p. 151-167.

\_\_\_\_\_. (2007). “La proposition cosmopolitique”. In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. *L’émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, p. 45-68.

\_\_\_\_\_. (2008). “Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism”. In: *Subjectivity*. V. 22, p. 38-59. Disponível em: <<https://link.springer.com/content/pdf/10.1057%2Fsub.2008.6.pdf>>. Último acesso em: 10 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. (2009). *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Paris: Éditions La Découverte.

\_\_\_\_\_. (2011). *Cosmopolitics II*. Translated by Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. (2012). “Reclaiming animism”. In: *E-flux* [online]. Nova Iorque, n. 36, julho de 2012. Disponível em: <<http://www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism/>>. Último acesso em: 28 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. (2013). “Matters of Cosmopolitics: On the Provocations of Gaia”. Entrevista concedida a Heather Davis e Etienne Turpin. In: TURPIN, E. (ed.). *Architecture in the Anthropocene: Encounters Among Design, Deep Time, Science and Philosophy*. Michigan: Open Humanities Press.

\_\_\_\_\_. (2014). “Gaia, the Urgency to Think (and Feel)”. Palestra proferida no

Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra, realizado no Rio de Janeiro entre 15 e 19 de set. 2014. Texto disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>>. Último acesso em: 18 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. (2015). *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2017). “Gaia”. Tradução e adaptação de Déborah Danowski. In: Catálogo Forumdoc.Bh.2017. Catálogo do 21º Festival do Filme Documentário e Etnográfico do Fórum de Antropologia e Cinema. P. 120-126.

\_\_\_\_\_; DESPRET, V. (2014). *Women Who Make a Fuss: The Unfaithful Daughters of Virginia Woolf*. Translated by April Knutson. 1st ed. Minneapolis, MN: Univocal Publishing.

STOCKHOLM RESILIENCE CENTRE. (s./d.). “Planetary Boundaries - an update”. Disponível em: <<http://www.stockholmresilience.org/research/research-news/2015-01-15-planetary-boundaries---an-update.html>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

STRANG, D. (2010). “Dark side of the mountain”. In: *Open Democracy* [online]. 21 jun. 2010. Disponível em: <<https://www.opendemocracy.net/douglas-strang/dark-side-of-mountain>>. Último acesso em: 19 jan. 2019.

STRATHERN, M. (1991). *Partial connections*. Maryland: Rowman & Little.

TADDEI, R. (2006). Oráculos da chuva em tempos modernos: mídia, desenvolvimento econômico e as transformações na identidade social dos profetas do sertão”. In: MARTINS, K. (org.). *Profetas da Chuva*. Fortaleza: Tempo D’Imagem. P. 161-170.

THE CONVERSATION. (2018). “La crise des ‘gilets jaunes’, première crise climatique pour la France?”. 04 dez. 2018. Disponível em: <<http://theconversation.com/la-crise-des-gilets-jaunes-premiere-crise-climatique-pour-la-france-108210>>. Último acesso em: 14 jan. 2019.

THE DARK MOUNTAIN PROJECT. (s./d.) Disponível em: <<https://dark-mountain.net/about/manifesto/>>. Último acesso em: 19 jan. 2019.

THOISET, C. (2018). “Infographie - Que reste-t-il des ZAD en France?”. In: *La Croix* [online]. 10 set. 2018. Disponível em: <<https://www.la-croix.com/Sciences-et-ethique/Environnement/INFOGRAPHIE-reste-ZAD-France-2018-09-10-1200967643>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

TIPUICI, M. (2015). “Precisamos preservar para continuar existindo”. In: LIMA, A.; MENDES, M. (org. e ed.). *Mudanças Climáticas e a percepção indígena*. P. 32-35. Cuiabá: OPAN.

TSING, A. L. (2015a). *The mushroom at the end of the world: on the possibility*

*of life in capitalist ruins*. Princeton (New Jersey), Oxford: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (2015b). “Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”. Tradução de Pedro Castelo Branco Silveira. In: *Ilha* [R. Antr., Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC]. V. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.

\_\_\_\_\_. (2017). “A threat to Holocene resurgence is a threat to livability”. In: BRIGHTMAN, M.; LEWIS, J. (ed.). *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 51-65.

UNITED NATIONS. (2018). *Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration*. 19 dez. 2018. Disponível em: <[https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711\\_final\\_draft\\_0.pdf](https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711_final_draft_0.pdf)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

UNITED NATIONS CONVENTION TO COMBAT DESERTIFICATION. (2017). *Global Land Outlook. First Edition*. Bonn, Alemanha. Disponível em: <[https://www.unccd.int/sites/default/files/documents/2017-09/GLO\\_Full\\_Report\\_low\\_res.pdf](https://www.unccd.int/sites/default/files/documents/2017-09/GLO_Full_Report_low_res.pdf)>. Último acesso em: 20 mai. 2018.

UNITED NATIONS PERMANENT FORUM ON INDIGENOUS ISSUES. (2006). “Indigenous people, indigenous voices (factsheet)”. Disponível em: <[http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session\\_factsheet1.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session_factsheet1.pdf)>. Último acesso em: 14 mai. 2018.

UNEP [United Nations Environmental Programme]. (2018). *Emissions Gap Report 2018*. United Nations Environment Programme, Nairobi. Nov. 2018. Disponível em: <<https://www.unenvironment.org/resources/emissions-gap-report-2018>>. Último acesso em: 16 jan. 2019.

UNFCCC [United Nations Framework Convention on Climate Change]. (2015). *Adoption of the Paris Agreement*. 12 dez. 2015. Disponível em: <<https://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/l09r01.pdf>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

UNHCR [UN High Commissioner for Refugees]. (2018). *Global Trends: Forced Displacement in 2017*. 25 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.refworld.org/docid/5b2d1a867.html>>. Último acesso em: 23 nov. 2018.

UNU [United Nations University]. (2015). “5 facts on climate migrants”. 26 nov. 2015. Disponível em: <<https://ehs.unu.edu/news/news/5-facts-on-climate-migrants.html>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

VALENTE, R. (2019). “Cacique xipaia diz que eleição de Bolsonaro acelerou invasão de terra indígena no PA”. In: Folha de São Paulo [online]. 04 jan. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/cacique-xipaia-diz-que-eleicao-de-bolsonaro-acelerou-invasao-de-terra-indigena-no-pa.shtml>>. Último a-cesso em: 12 jan. 2019.

VALENTIM, M. A. (2018a). *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis]: Editora Cultura e Barbárie.

\_\_\_\_\_. (2018b). Fascismo, a política oficial do Antropoceno. Entrevista concedida a Ricardo Machado em 31 out. 2018. In: IHU [online]. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>>. Último acesso em: 7 nov. 2018.

VAN OLDENBORGH G. J. et. al. (2017). “Attribution of extreme rainfall from Hurricane Harvey, August 2017”. In: *Environmental Research Letters* [online]. V. 12, n. 12, 13 dez. 2017. Disponível em: <<http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/aa9ef2>>. Último acesso em: 16 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018). “Corrigendum: Attribution of extreme rainfall from Hurricane Harvey, August 2017 (2017 *Environ. Res. Lett.* 12 124009)”. In: *Environmental Research Letters* [online]. V. 13, n. 1, 9 jan. 2018. Disponível em: <<http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/aaa343>>. Último acesso em: 16 mai. 2018.

VEJA. (2013). “Índios mantêm ocupação em Belo Monte e ameaçam destruir canteiro de obras”. 30 mai. 2013. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/economia/indios-mantem-ocupacao-em-belo-monte-e-ameacam-destruir-canteiro-de-obras/>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

VIEIRA, S. A. (2015a). *Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional. 425p.

\_\_\_\_\_. (2015b). “O Astro do Tempo e o fim da Era: a crise ecológica e a arte de assuntar entre os quilombolas do Alto Sertão da Bahia”. In: *ClimaCom* [online]. 17 ago. 2015. Disponível em: <[http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=2791#\\_edn1](http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=2791#_edn1)>. Último acesso em: 30 jun. 2018.

VILLALBA, L. M. (2015). “Updating the 'planetary boundaries': A science-based approach to sustainable development”. In: *Yale Environment Review* [online]. 21 dez. 2015. Disponível em: <<https://environment-review.yale.edu/updating-planetary-boundaries-science-based-approach-sustainable-development-0>>. Último acesso em: 17 mai. 2018.

VINCI, C. F. R. G. (2017). “Humorística e sensibilidade filosófica em Gilles Deleuze”. In: *Prometeus Filosofia*. Ano 10, número 23, mai. a ago. 2017, p. 167-187.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana, Estudos de Antropologia Social*. Vol. 2, n. 2, p. 115-144.

\_\_\_\_\_. (2002). “O nativo relativo”. In: *Mana, Estudos de Antropologia Social*, Vol. 8, n. 1, p.113- 148.

\_\_\_\_\_. (2004). "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 2: Iss. 1, article 1. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=tipiti>>. Último acesso em: 25 nov. 2015.

\_\_\_\_\_. (2006a). "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". In: *Cadernos de Campo*. N.14/15, p. 319-338.

\_\_\_\_\_. (2006b). "No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é". Entrevista. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. *Povos indígenas do Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 41-49.

\_\_\_\_\_. (2011a). "Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva". In: *Sopro*. N. 51. P. 1-11, mai. 2011. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/suficiencia.html>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. (2011b). "O medo dos outros". In: *Revista de Antropologia [USP]*. V. 54, N. 2, p. p. 885-917.

\_\_\_\_\_. (2012a). "'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'". In: *Mana [online]*. V.18, n.1, p. 151-171. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v18n1/a06v18n1.pdf>>. Último acesso em 29 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. (2012b). Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Por Cleber Lambert e Larissa Barcellos. In: *Primeiros Estudos*, n. 2. São Paulo, p. 251-267.

\_\_\_\_\_. (2014). "Contra-antropologia, contra o Estado. Uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro". Por Paulo Bull. In: *Revista Habitus [IFCS – UFRJ]*. V.12, n. 2. P. 146-163.

\_\_\_\_\_. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify/N-1 Edições.

\_\_\_\_\_. (2017). "Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento". Texto apresentado no colóquio Questões indígenas: ecologia, terra e saberes ameríndios, realizado no Teatro Maria Matos, em Lisboa, em 5 de maio de 2017. Disponível em: <[http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI\\_cad65\\_eduardoviveiros\\_ok.pdf](http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI_cad65_eduardoviveiros_ok.pdf)>. Último acesso em: 17 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. (2019). "On models and examples: engineers and bricoleurs in the Anthropocene". In: *Current Anthropology*. Edição especial intitulada "Patchy Anthropocene: Frenzies and Afterlives of Violent Simplifications", com os artigos apresentados no 156º Simpósio Wenner-Gren de mesmo título, organizado por Anna Tsing, Nils Bubandt e Andrew Matthews e realizado entre 8 e 14 de setembro de 2017 em Sintra, Portugal. No prelo.

WATTS, J. (2017). "Third of Earth's soil is acutely degraded due to agriculture". In: *The Guardian [online]*. 17 set. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2017/sep/12/third-of-earths-soil-acutely-degraded-due-to-agricult>>

ure-study>. Último acesso em: 25 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018a). “Water shortages could affect 5bn people by 2050, UN report warns”. In: *The Guardian* [online]. 19 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2018/mar/19/water-shortages-could-affect-5bn-people-by-2050-un-report-warns>>. Último acesso em: 27 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018b). “Our planet can’t take many more populists like Brazil’s Bolsonaro”. In: *The Guardian* [online]. 24 out. 2018. Disponível em: <[https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/oct/24/planet-populists-brazil-jair-bolsonaro-environment?CMP=share\\_btn\\_fb&fbclid=IwAR1\\_6fQmsZ\\_yzxBZecZGKPe3re8Y\\_Cphk-UvaPduMULS4IRKwK9P8OCaAE4g](https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/oct/24/planet-populists-brazil-jair-bolsonaro-environment?CMP=share_btn_fb&fbclid=IwAR1_6fQmsZ_yzxBZecZGKPe3re8Y_Cphk-UvaPduMULS4IRKwK9P8OCaAE4g)>. Último acesso em: 27 out. 2018.

WAURÁ, P. (2015). “Os Waurá do Xingu e as mudanças do clima”. In: LIMA, A.; MENDES, M. (org. e ed.). *Mudanças Climáticas e a percepção indígena*. P. 58-61. Cuiabá: OPAN.

WAX, E. (2012). “‘Guerrilla gardeners’ spread seeds of social change”. In: *The Washington Post* [online]. 14 abr. 2012. Disponível em: <[https://www.washingtonpost.com/lifestyle/style/2012/04/14/gIQAraAA6HT\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/lifestyle/style/2012/04/14/gIQAraAA6HT_story.html)>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

WHAT WE DO. (s./d.). In: *Environmental Justice Foundation* [online]. Disponível em: <<https://ejfoundation.org/what-we-do/climate/protecting-climate-refugees>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

WMO (World Meteorological Organization). (2018a). *WMO Statement on the State of the Global Climate in 2017*. N. 1212. Genebra. Disponível em: <[https://library.wmo.int/opac/doc\\_num.php?explnum\\_id=4453](https://library.wmo.int/opac/doc_num.php?explnum_id=4453)>. Último acesso em: 26 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018b). “The State of Greenhouse Gases in the Atmosphere Based on Global Observations through 2017”. In: *WMO Greenhouse Gas Bulletin (GHG Bulletin)*. N. 14, publicado em 22 nov. 2018. Disponível em: <[https://library.wmo.int/doc\\_num.php?explnum\\_id=5455](https://library.wmo.int/doc_num.php?explnum_id=5455)>. Último acesso em: 29 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. (2018c). “WMO Provisional statement on the State of the Global Climate in 2018”. 29 nov. 2018. Disponível em: <[http://ane4bf-datap1.s3-eu-west-1.amazonaws.com/wmocms/s3fs-public/ckeditor/files/Draft\\_Statement\\_26\\_11\\_2018\\_v12\\_approved\\_jk.pdf?NKxFEzQf\\_oC80ccPsdMDUIFw5EdKJDI](http://ane4bf-datap1.s3-eu-west-1.amazonaws.com/wmocms/s3fs-public/ckeditor/files/Draft_Statement_26_11_2018_v12_approved_jk.pdf?NKxFEzQf_oC80ccPsdMDUIFw5EdKJDI)>. Último acesso em: 15 jan. 2019.

WORLAND, J. (2018). “The Trump Administration Pitched Coal at a Climate Change Conference”. In: *Time* [online]. 11 dez. 2018. Disponível em: <<http://time.com/5475293/trump-fossil-fuels-cop-24-katowice/>>. Último acesso em: 19 dez. 2018.

WUEBBLES et. al. (2017). “Executive summary”. In: *Climate Science Special Report: Fourth National Climate Assessment*. Volume I [Wuebbles, D.J., D.W. Fahey, K.A. Hibbard, D.J. Dokken, B.C. Stewart, and T.K. Maycock (eds.)]. U.S.

Global Change Research Program, Washington, DC, USA, p. 12-34. Disponível em: <<https://science2017.globalchange.gov/chapter/executive-summary/>>. Último acesso em: 29 jun. 2018.

WWAP (United Nations World Water Assessment Programme)/UN-Water. (2018). *The United Nations World Water Development Report 2018: Nature-Based Solutions for Water*. Paris, UNESCO.

ZALASIEWICZ, J; et. al. (2017). “The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations”. In: *Anthropocene*. Vol. 19, September 2017, p. 56-60.

ZANOLLI, L. (2018). “‘They’re billin’ us for killin’ us’: activists fight Dakota pipeline’s final stretch”. In: *The Guardian* [online]. 17 out. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2018/oct/16/dakota-access-pipeline-bayou-bridge-protest-activism>>. Último acesso em: 12 jan. 2019.

ZOURABICHVILI, F. (1994). *Deleuze: Une philosophie de l’événement*. Paris: PUF. 1<sup>er</sup>. édition.

\_\_\_\_\_. (2016). *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução e prefácio de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34. 1<sup>a</sup> ed.