



**Henrique Leite Brites da Luz**

**Pensando em proporções planetárias:  
histórias sobre o fim do mundo e do Globo**

**Dissertação de Mestrado**

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

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

Rio de Janeiro  
Setembro de 2022



**Henrique Leite Brites da Luz**

**Pensando em proporções planetárias:  
histórias sobre o fim do mundo e do Globo**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

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

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Alyne Costa**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Juliana Fausto**

Departamento de Filosofia – UFPR

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

## **Henrique Leite Brites da Luz**

Graduou-se em Licenciatura em Filosofia, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

### Ficha Catalográfica

Luz, Henrique Leite Brites da

Pensando em proporções planetárias : histórias sobre o fim do mundo e do Globo / Henrique Leite Brites da Luz ; orientadora: Déborah Danowski. – 2022.

178 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Mundo. 3. Globo. 4. Planetário. 5. Ficção. 6. Latour. I. Danowski, Déborah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para dona Estela, enquanto ainda não tiver sido e puder continuar sendo

## Agradecimentos

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

A todas as ideias que tive no percurso da escrita, mas que não puderam vir à luz do dia.

À PUC-Rio e ao CNPq, pois se não fosse o auxílio concedido, esta pesquisa desenvolvida durante a peste talvez não teria sido possível.

À orientadora Déborah Danowski, pelas aulas e conversas, pelo interesse e compreensão, pelas críticas e conselhos, ao longo do mestrado e até mesmo antes de meu ingresso.

Ao Terranias e seus pesquisadores e suas pesquisadoras, que tornaram possível a criação de um espaço, mesmo que virtual, para a germinação e proliferação de ideias e afetos.

Aos membros da banca, Alyne Costa e Juliana Fausto, pela disponibilidade e generosidade em aceitar o convite para avaliar este trabalho.

À Bela, pelos bons momentos que compartilhamos juntos durante esses anos.

À Verônica, pelas sugestões e explicações sempre bem-vindas.

À Miriam, pela agradável convivência ao longo de sua estadia no Brasil.

À Mariana, pela ajuda em boa hora.

À Béti e aos demais familiares, pelas palavras de incentivo.

Ao Mandioca, pela presença felina no decorrer de toda a escrita, inclusive agora, que se encontra parado na frente do meu monitor enquanto escrevo estas linhas.

Ao Paulo, pelo apoio incomensurável.

E, por fim, agradeço à Estela por tudo, mesmo o “sumiço” de suas memórias me fez muito pensar sobre a riqueza de nossas histórias.

## Resumo

LUZ, Henrique Leite Brites da; Danowski, Déborah. **Pensando em proporções planetárias: histórias sobre o fim do mundo e do Globo.** Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022, 178 p.

Esta dissertação tem por objetivo investigar, a partir de um ponto de vista filosófico, de que modo cultivar a relação entre o *fazer ciência* e o *fazer ficção* pode contribuir para pensarmos a proporção planetária do colapso ecológico em curso. A pesquisa parte do diagnóstico de que atualmente há uma desconexão entre ação e compreensão, ou seja, entre o enorme fluxo energético produzido pela civilização industrial capitalista e a capacidade humana de dimensionar seus efeitos catastróficos – não só para nossa espécie, mas para boa parte dos viventes do planeta Terra. Assim, podemos dizer que, para que os avisos das ciência do clima *façam sentido para todos*, isto é, para que aprendamos a prestar atenção aos efeitos das ações antropogênicas, é importante que a ficção climática *nos faça sentir*, isto é, que a arte invente histórias que nos afetem a ponto de percebermos que, para o planeta Terra continuar habitável, é necessário construirmos uma relação saudável com Gaia. Este trabalho pretende, portanto, analisar as implicações geopolíticas provocadas pelo colapso ecológico, sobretudo à luz da obra de Bruno Latour, mas também a partir de seu diálogo com Dipesh Chakrabarty a respeito da emergência do Planetário, bem como da ficção climática ustópica de Margaret Atwood, a trilogia *MaddAddão*.

## Palavras-chave

Mundo; Globo; Planetário; ficção; Latour.

## Abstract

LUZ, Henrique Leite Brites da; Danowski, Déborah (Advisor). **Thinking in planetary proportions: stories about the end of the world and the Globe.** MA Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022, 178 p.

This dissertation aims to investigate, from a philosophical point of view, how to cultivate the relationship between the *making of science* and the *making of fiction* can contribute to think about the planetary proportion of the ongoing ecological collapse. The research starts from the diagnosis that there is currently a disconnect between action and understanding, in other words, between the enormous energetic flux produced by the capitalist industrial civilization and the human capacity to dimension its catastrophic effects – not only for our species, but for a good part of the Earth's inhabitants. Thus, we can say that, for the warnings of climate science to *make sense to everyone*, that is, for us to learn to pay attention to the effects of anthropogenic actions, it is important that climate fiction *make us feel*, that is, that art invent stories that affect us to the point that we realize that, for planet Earth to continue habitable, it's necessary we build a healthy relationship with Gaia. This paper intends, therefore, to analyze the geopolitical implications caused by the ecological collapse, especially in the light of the oeuvre of Bruno Latour, but also from his dialogue with Dipesh Chakrabarty about the emergence of the Planetary, as well as from Margaret Atwood's ustopian climate fiction, the MaddAddam trilogy.

## Keywords

World; Globe; Planetary; fiction; Latour.

## Sumário

1. Introdução.....	10
2. Pensando sobre os mundos situados em Gaia e no Globo.....	17
2.1. Muitos mundos em guerra.....	17
2.2. Da irrupção de Gaia à aniquilação do Globo.....	30
2.2.1. Gaia contra o capitalismo.....	38
2.2.2. Gaia contra o Globo.....	55
3. Dimensionando o Planetário.....	78
3.1. Planetas em proporções incomensuráveis.....	78
3.2. Da historicidade global à historicidade planetária.....	97
4. Imaginando o fim do capitalismo e o fim do mundo.....	115
4.1. Ficção ustópica para adiar o fim.....	115
4.2. Os mundos antes e depois do Dilúvio Seco.....	134
5. Considerações finais.....	162
6. Referências Bibliográficas.....	165

*Na diversidade havia vida, e onde há vida há esperança – essa era a essência de sua fé, uma essência modesta, com certeza.*

– Ursula K. Le Guin, A floresta é o nome do mundo

*Portanto, o que é a vida? (...) A vida é sua própria história inimitável.*

– Dorion Sagan; Lynn Margulis, O que é a vida?

## Introdução

“É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”.<sup>1</sup> Fredric Jameson, Slavoj Žižek e Mark Fisher, entre outros, tornaram famosa esta frase, que sintetiza duas percepções que marcam profundamente nosso tempo: o sentimento disseminado de que não há alternativa político-econômica em escala global que seja viável para pôr no lugar do capitalismo (FISHER, 2020, p. 10) e a popular visão de que parece ser mais plausível imaginarmos um futuro apocalíptico em que a vida na Terra é extinta – ou pelo menos a vida humana – do que um futuro utópico em que inaugura-se um reino de abundância (JAMESON, 2007, p. 199).<sup>2</sup> Hoje, é difícil imaginar um sistema político-econômico em que o crescimento contínuo e universal seja minimamente palpável, porque, conforme ultrapassamos os “limites planetários”,<sup>3</sup> é possível perceber cada vez mais semelhanças entre as projeções científicas apresentadas pelo IPCC<sup>4</sup> e os cenários distópicos encontrados nas mais pessimistas ficções. Portanto, nossa contemporaneidade pode ser compreendida pela coletiva tomada de consciência de que “não tem mais mundo para todo mundo”.<sup>5</sup>

Infelizmente, a estabilidade climática do Holoceno, que proporcionou aos seres humanos as condições necessárias para a invenção da agricultura, por exemplo, agora se encontra no passado. Em 2000, o químico atmosférico vencedor do Prêmio Nobel Paul Crutzen e o biólogo Eugene Stoermer propuseram o nome de “Antropoceno” para designar a nova época geológica que adentramos.<sup>6</sup> Embora a data que Crutzen e

---

<sup>1</sup> Cf. JAMESON, 2021, p. 318; ŽIŽEK, 2011; FISHER, 2020, p. 10.

<sup>2</sup> Embora atualmente o termo “apocalíptico” seja associado principalmente ao cenário catastrófico, é importante destacar como Fredric Jameson advertia que a noção original de Apocalipse inclui tanto o fim do mundo quanto o novo reino de Cristo.

<sup>3</sup> São eles: mudança climática, abalo da integridade da biosfera, interferência nos ciclos de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química de novas entidades (como plásticos, agrotóxicos e antibióticos), acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce e taxa de aerossóis atmosféricos. Exceder tais limites pode gerar mudanças abruptas e irreversíveis no sistema biofísico do planeta Terra. Sendo que dos nove limites planetários, podemos já ter ultrapassado pelo menos os cinco primeiros citados (ROCKSTRÖM et al., 2009; STEFFEN et al., 2015; PERSSON et al., 2022).

<sup>4</sup> *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), ou em português, Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas é um órgão das Nações Unidas criado em 1988 que foi incumbido de apresentar relatórios periódicos de acompanhamento da evolução do clima.

<sup>5</sup> Como disse Déborah Danowski em entrevista concedida a Marina Amaral. Ver AMARAL; DANOWSKI, 2021, pp. 22-30.

<sup>6</sup> Sobre a proposta do nome Antropoceno ver CRUTZEN; STOERMER, 2015.

Stoermer sugeriram como o início do Antropoceno<sup>7</sup> seja questionável, pois há outras relevantes datas propostas<sup>8</sup> para marcar a transição de época geológica, desde que o relatório do IPCC de 2007<sup>9</sup> assinalou que o aquecimento global é muito provavelmente<sup>10</sup> efeito das atividades antropogênicas, ou então, ainda mais recentemente, quando o relatório especial do IPCC de 2018<sup>11</sup> – sobre o aquecimento global de 1,5°C – reconheceu que materiais fabricados de origem humana produzem uma assinatura estratigráfica distinta, tornou-se inquestionável que a humanidade agora é uma força geológica.

No ensaio “Esperando Gaia”, de 2011, Bruno Latour nos lembrava que, pelo menos desde o século XIX, o conceito de sublime é utilizado para descrever o sentimento de impotência despertada nos seres humanos, ao se perceberem pequenos e insignificantes perante a incomensurabilidade das “forças eternas da natureza”. Segundo o filósofo, este sentimento de impotência, que também aparece quando pensamos na catástrofe ecológica, resulta da desconexão entre, de um lado, a extensão, a natureza e a escala dos fenômenos e, do outro, o conjunto de emoções, pensamentos e sentimentos que seriam necessários para dominá-los ou meramente conhecê-los. Porém, nesta nova época geológica que adentramos, ocorre uma mudança radical na ordem de grandeza do ser humano, ou melhor, da humanidade, pois não devemos pensar no indivíduo isolado,

---

<sup>7</sup> A sugestão de Crutzen e Stoermer foi a parte final do século XVIII, devido aos dados acessados a partir de amostras de gelo, que indicam o início do crescimento de concentrações de vários gases de efeito estufa na atmosfera, como também por aquela coincidir com a data da invenção do motor a vapor por James Watt, em 1784, bem como as grandes mudanças apresentadas nos meios bióticos na maioria dos lagos nesta mesma época (CRUTZEN; STOERMER, 2015).

<sup>8</sup> Por exemplo, Simon L. Lewis e Mark A. Maslin propuseram duas possíveis datas: o ano de 1610 e de 1964. A primeira proposta seria devida ao declínio significativo de CO<sub>2</sub> atmosférico que coincidiu com o catastrófico declínio da população humana nas Américas a partir da chegada dos europeus. A segunda proposta seria decorrente da súbita elevação da concentração de C<sup>14</sup> atmosférico por causa dos testes realizados entre 1945 e 1963, antes do tratado sobre a proibição parcial desses nucleares, concentração que persistirá em níveis elevados pelos próximos 5.700 anos (cf. LEWIS; MASLIN, 2015). A data de 1945 também pode ser considerada como o início do Antropoceno em função do período histórico pós-Segunda Guerra Mundial, hoje conhecido como “Grande Aceleração”, em que ocorre um crescimento exponencial da população humana, da concentração urbana, da emissão de carbono na atmosfera, da produção anual de toneladas de plástico, do uso de água e energia, do aumento da temperatura média, etc. (cf. McNEILL; ENGELKE, 2014, pp. 1-6). Entretanto, há aqueles que advogam uma data muito anterior, incluindo o próprio Holoceno (10.000 a.C.), como argumenta Kathleen Morrison, quando critica quem toma como ponto de partida a Revolução Industrial (séc. XVIII), ou mesmo a Revolução Agrícola Européia (6.000 a.C.), porque incluiria um “eurocentrismo oculto” no conceito de Antropoceno (cf. MORRISON, 2015). Mais sobre a discussão acerca das datas citadas em CHAKRABARTY, 2021, pp. 75, 167-170.

<sup>9</sup> Cf. IPCC, 2007, p. 5 et seq.

<sup>10</sup> “*Most of the global average warming over the past 50 years is very likely due to anthropogenic GHG [gases de efeito estufa] increases and it is likely that there is a discernible human-induced warming averaged over each continent (except Antarctica)*” (IPCC, 2007, p. 72).

<sup>11</sup> Cf. IPCC, 2018, p. 54.

mas em “todo mundo”, isto é, devemos pensar na dimensão alcançada pela espécie humana enquanto espécie dominante do planeta Terra.<sup>12</sup>

Detenhamo-nos por um instante sobre a noção de “antropoceno”, essa incrível invenção lexical proposta pelos geólogos para designar o período presente. Percebemos que o sublime evaporou assim que deixamos de ser os humanos insignificantes dominados pela “natureza” e nos tornamos, ao contrário, um coletivo *gigante* que, em termos de terawatts, intensificou-se a ponto de se tornar a principal força geológica moldando a Terra (LATOURE, 2021b, p. 3).

Quando a civilização humana começa a moldar a Terra não apenas de forma metafórica, por meio de seus símbolos, mas também de forma literal, por meio de um fluxo energético comparável às placas tectônicas,<sup>13</sup> Latour percebe a formação de uma nova desconexão: entre nossas ações gigantescas enquanto coletividade humana e nossa completa falta de compreensão sobre seus efeitos (LATOURE, 2021b, p. 2-3). Em outras palavras, agora são nossas próprias ações o fenômeno que nós mesmos somos incapazes de dimensionar e muito menos nos responsabilizar por seus danos colaterais.

Esta desconexão entre ação e compreensão apontada por Latour parece caminhar na mesma direção que surge na ficção literária contemporânea, criticada pelo escritor indiano Amitav Ghosh. Em seu livro *The Great Derangement: climate change and the unthinkable*,<sup>14</sup> Ghosh constata que o tema das mudanças climáticas aparece predominantemente nas obras de não ficção, e quando surge em uma ficção geralmente a obra é relegada ao gênero de ficção científica, como se as mudanças climáticas fossem de alguma forma um tema semelhante a histórias de extraterrestres ou viagens interplanetárias (GHOSH, 2016, p. 7). Assim, quando o autor propõe que nosso tempo será conhecido pelo nome de “Grande Desarranjo”, é em virtude desta desconexão, em que a produção literária contemporânea é incapaz de contar histórias que nos permitam pensar, com a seriedade necessária, sobre os eventos climáticos extremos cada vez mais frequentes.

<sup>12</sup> No livro *Onde estou?*, Latour propõe chamarmos de “planeta terra” (com t minúsculo) o corpo celeste, o objeto da física, para não o confundirmos com o que ele chama de Terra, que seria outra forma de se referir a Gaia. Porém, em português geralmente chamamos de “planeta Terra” (com t maiúsculo) este nosso corpo celeste que gira em torno do Sol. Sendo assim, ao longo deste trabalho, optamos por nos referir ao objeto astronômico enquanto “planeta Terra” e a Gaia enquanto “Terra”. Cf. LATOURE, 2021a, pp. 37-38.

<sup>13</sup> Estima-se que a energia liberada pelas placas tectônicas seja em torno de quarenta terawatts. A energia liberada pela civilização humana é estimada, por sua vez, em cerca de dezessete terawatts por dia, mas, se todos os humanos vivessem como o norte-americano médio, alcançaríamos incríveis – e terríveis – noventa terawatts de energia. Ver LATOURE, 2020a, p. 187, em nota 12.

<sup>14</sup> Em tradução livre, *O Grande Desarranjo: mudanças climáticas e o impensável*. A tradução dos títulos, bem como dos trechos, das obras citadas neste trabalho que ainda não receberam edição em português, são de minha autoria.

Entretanto, à medida que a emergência climática se torna um assunto recorrente nos noticiários, eventos extremos que deveriam ocorrer raramente, como incêndios florestais, inundações e furacões, agora são praticamente parte da vida contemporânea cotidiana. Por essa razão, o próprio Ghosh reconheceu que a situação já mudou desde a publicação de seu livro, em 2016. Para ser mais preciso, em suas próprias palavras, “o mundo nos mudou”.<sup>15</sup> Além da reincidência de eventos climáticos extremos por todo o mundo, Amitav Ghosh também destaca que a positiva recepção que Richard Powers recebeu pela publicação de seu premiado livro *The overstory: a novel*<sup>16</sup> propiciou, desde então, uma significativa ampliação dos trabalhos publicados nesta área.

Porém, mesmo antes desta recente “nova onda” de ficções climáticas, Ghosh ressaltava em seu livro que já havia um pequeno rol de autores contemporâneos que escreveram histórias capazes de expressar suas próprias preocupações sobre a aceleração das mudanças no meio ambiente devido ao aumento contínuo da emissão de carbono na atmosfera, embora ele próprio não se incluísse neste grupo (GHOSH, 2016, p. 124). A trilogia escrita por Margaret Eleanor Atwood, *MaddAddão*, era uma dessas histórias. Nela, a autora canadense descreve mundos, o mundo antes e o mundo depois do Dilúvio Seco, quando os lençóis freáticos ficaram salgados, a calota polar derreteu, as estepes transformaram-se em dunas de areia e o nível do mar subiu tão repentinamente a ponto de engolir não apenas praias como também cidades costeiras inteiras (ATWOOD, 2018, pp. 32, 65). Na época em que Atwood começou a escrever sua história, em 2001, a possibilidade de que eventualmente o planeta Terra sofresse mudanças tão drásticas como essas eram, geralmente, imaginadas apenas em um futuro muito muito distante. Hoje, em 2022, é possível imaginá-las em um futuro próximo. Por isso mesmo, talvez a ficção ustópica de Atwood seja o lugar propício para imaginarmos que outro fim de mundo é possível.

Mas, antes, é necessário compreendermos melhor o que chamo de mundo, e por que existem muitos mundos no mundo. E por que mundo não deve ser considerado sinônimo nem de Gaia, nem de Globo e nem de planeta Terra. Será a partir, sobretudo do pensamento de Bruno Latour, mas também de Isabelle Stengers e de Dipesh Chakrabarty, que iremos explorar cada um desses conceitos.

---

<sup>15</sup> Como afirmou Ghosh para Claire Amistead, em sua matéria sobre este novo subgênero da ficção científica chamado *cli-fi* (*climate-fiction*). Para saber mais, ler AMISTEAD; GHOSH, 2021.

<sup>16</sup> Em português, *Além da história: um romance*.

De todo modo, a tônica deste trabalho será pensar sobre que histórias podem ser mobilizadas neste singular momento histórico no qual os seres humanos se tornaram uma ameaça para a preservação da própria espécie humana, bem como, evidentemente, para a preservação de muitas outras espécies. Ainda assim, embora seja agora reconhecida como uma força geológica, a humanidade não deve ser considerada como um agente unificado. Afinal, a contribuição de cada ser humano para o aquecimento global está diretamente relacionada ao seu nível socioeconômico. Por isso, como diz Latour,

Falar da “origem antrópica” do aquecimento global não faz sentido, de fato, se alguém entende por “antrópico” algo como “a espécie humana”. Quem se atreve a falar do humano em geral, sem levantar imediatamente mil protestos? Vozes indignadas surgirão para dizer que não se consideram responsáveis de nenhuma maneira por essas ações em escala geológica – e terão razão! As nações indígenas no coração da floresta amazônica nada têm a ver com a “origem antrópica” da mudança climática – pelo menos até o momento em que políticos em campanha eleitoral não distribuam motosserras a eles. Os pobres nas favelas de Bombaim [Mumbai] também não podem sonhar em ter uma pegada de carbono maior do que a deixada pela fuligem negra emitida por seus improvisados fogões. Tampouco o trabalhador que é obrigado a fazer longas viagens de carro porque não conseguiu encontrar uma moradia popular perto da fábrica onde trabalha: quem se atreveria a deixá-lo envergonhado por sua pegada de carbono? (LATOUR, 2020a, pp. 196-197).

É importante destacar esta ressalva de Latour considerando a citação anterior, em que o filósofo aponta para o “coletivo gigante” que a humanidade se tornou no Antropoceno, capaz até mesmo de moldar a Terra. Entretanto, como notamos aqui, há muitos povos com uma emissão de carbono irrisória, ou até mesmo negativa, e não devem ser equiparados com, por exemplo, uma petrolífera que, não bastassem suas emissões, ainda financia pesquisas que questionam a origem antrópica da mudança climática.<sup>17</sup> Portanto, não seria adequado considerar a espécie humana como um grupo homogêneo, em que “todo mundo” seria igualmente responsável pela catástrofe ecológica, pois as relações entre os povos que habitam o planeta Terra são assimétricas e demasiado conflituosas. O que está em jogo hoje não é mais simplesmente a luta de cada povo pela defesa de seu território, seu lugar no mundo, mas também o que são esses territórios, em qual mundo cada povo habita e que mundo cada povo luta para preservar. Este “todo mundo” é composto por muitos mundos,<sup>18</sup> e que estão em guerra.

<sup>17</sup> Cf. ADAM, 2009.

<sup>18</sup> “Há muitos mundos no Mundo” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 161).

Esta noção de “guerra dos mundos” será o ponto de partida do capítulo 2. Ela foi explorada por Bruno Latour a partir de 2002, em seu opúsculo *War of the Worlds: what about peace?*,<sup>19</sup> e mais tarde foi sintetizada nas conferências Gifford e no livro *Face à Gaia (Diante de Gaia)* pela “guerra entre Humanos e Terranos”. A oposição entre os mundos dos Humanos (Modernos) e os dos Terranos (Não Modernos), será abordada ao longo da longa segunda seção do capítulo 2, a partir da análise dos conceitos de Globo e de Gaia.

No entanto, em suas publicações mais recentes, sobretudo nos textos em torno do Planetário, Latour começou a pensar esta guerra de modo significativamente mais complexo, apresentando diferentes versões de seu Planetário. Notemos que, em todas as versões, embora o número e o nome dos planetas variem, eles são sempre, não apenas dois, mas múltiplos, com suas respectivas forças gravitacionais atraindo diferentemente diferentes povos. Mesmo assim, na primeira seção do capítulo 3, defenderei a percepção de que permanece subjacente à multiplicidade de planetas e povos, uma macrodireção dual entre o que ainda pode ser expresso por apenas dois termos, porque os conflitos que permeiam o Planetário dizem respeito a uma guerra, em que não há espaço para uma terceira parte neutra e desinteressada. Em outras palavras, é possível ler o Planetário, em suas diversas versões, como guiado por essa oposição, por assim dizer, dual, sem com isso necessariamente desfazer ou reduzir a multiplicidade de povos e mundos ali expressa, se compreendermos que o esquema de Latour reúne sempre possíveis alianças e inimizades entre os múltiplos atratores envolvidos nos “conflitos em proporções planetárias”<sup>20</sup> que marcam nossa época.

Já para Dipesh Chakrabarty, cujo pensamento será analisado, em especial, na segunda seção do capítulo 3, a emergência do Planetário provocou, por sua vez, a emergência de um regime de historicidade que difere do regime global de historicidade, permitindo às ciências humanas se incluírem no campo das discussões sobre as mudanças climáticas e sobre a ideia de Antropoceno (CHAKRABARTY, 2020a, p. 8). Aliás, talvez a primeira menção do termo Antropoceno na obra de Chakrabarty seja em seu texto seminal de 2009, “O clima da história: quatro teses”, onde ele também já aponta para esta tensão presente entre o planetário e o global.

---

<sup>19</sup> Em português, *Guerra dos mundos: e quanto a paz?*.

<sup>20</sup> Cf. CHAKRABARTY, D.; LATOUR, B. “Conflicts of Planetary Proportion – A Conversation”. In: *Journal of the Philosophy of History. Special Issue: Historical Thinking and the Human*, 14, 3, 2020.

A tarefa de situar historicamente a crise das mudanças climáticas, portanto, exige que juntemos formações intelectuais que, de certo modo, estão em tensão uma com a outra: o planetário e o global; a história profunda e a registrada; a compreensão da espécie e as críticas do capital (CHAKRABARTY, 2013, p. 15).

Nossa tarefa será tornar visível a diferença de ordem de grandeza entre a escala que sustenta a formação intelectual regida pela historicidade global e a formação intelectual regida pela historicidade planetária. Para isso, visitaremos duas histórias que abordam, sob certo aspecto, o mesmo tema: as origens da vida humana.

Todavia, é na primeira seção do capítulo 4 que nos dedicaremos a pensar como as histórias podem nos ajudar a pensar sobre o que somos capazes de imaginar e de produzir. Para isso, proporei pensarmos acompanhados de diversos pensadores, em especial, de Günther Anders, Mark Fisher, Reinhart Koselleck, Amitav Ghosh e Margaret Atwood.

Por fim, na segunda seção do capítulo 4, nossa intenção também será pensar com Margaret Atwood, mas desta vez através de sua história de ficção climática utópica. A trilogia de Atwood – composta pelos livros *Oryx e Crake*, *O ano do dilúvio* e *MaddAddão* – descreve um futuro imaginário não apenas repleto de eventos climáticos extremos, como também assolado por uma pandemia sem precedentes que praticamente extinguiu a humanidade. É por isso que metade da história ocorre em um mundo anterior ao colapso, quando era governado por megacorporações que substituíram o estado democrático, portanto o capitalismo em seu ápice, e a outra metade ocorre em um mundo apocalíptico, em que a espécie humana não é mais dominante, não mais se encontra no topo da cadeia alimentar, já que restam pouquíssimos seres humanos vivos. Na realidade, o que resta após a pandemia são as ruínas da civilização, agora habitadas sobretudo por animais híbridos geneticamente modificados, como lobocães, porcões, Mo’Hairs e crackers. Enfim, a partir da história de Margaret Atwood, gostaria de demonstrar que é sim possível imaginar o fim do capitalismo, pois mesmo que somente ocorra por meio do fim de um mundo, o mundo dos Humanos não é o único mundo que habita a Terra.

## 2

### Pensando sobre os mundos situados em Gaia e no Globo

#### 2.1

##### Muitos mundos em guerra

A convicção de que são muitos os mundos que vivem e lutam no mundo. E que toda pretensão à homogeneidade e hegemonia atenta contra a essência do ser humano: a liberdade. A igualdade da humanidade está no respeito à diferença. Em sua diversidade está sua semelhança.

EZLN, *Pela Vida*

O termo Antropoceno, proposto por Crutzen e Stoermer no crepúsculo do segundo milênio da Era Comum, carrega uma ambiguidade perigosa a depender de quais são os interesses de quem o profere. Isto porque a recente compreensão de que os seres humanos agora são o principal agente geológico presente na superfície terrestre desperta, por um lado, o pessimismo dos que se preocupam com o colapso ecológico, cujo discurso busca identificar a responsabilidade de cada povo humano por sua respectiva pegada de carbono, mas por outro, o otimismo daqueles que confiam que, de alguma forma, o desenvolvimento tecnológico irá conseguir superar a “crise climática”, cumprindo assim a promessa de uma época em que “todo mundo” – isto é, todos os humanos – finalmente poderá se modernizar.

Tal promessa não é nenhuma novidade. Ela é tão antiga quanto a suposta “descoberta” feita pelo Velho Mundo, quando zarpou em suas grandes navegações rumo ao Novo Mundo. Porém, como bem advertiu Ailton Krenak, para os anfitriões ameríndios, ao acolherem em suas terras a peste ambulante que eram os visitantes europeus, o fim do mundo foi no século XVI (KRENAK, 2019, p. 71). É importante notarmos, portanto, que, pelo menos desde o século XVI, mundo e planeta não são necessariamente empregados como sinônimos. Ao longo deste trabalho, analisaremos de que modo o filósofo, sociólogo e antropólogo Bruno Latour articula cada um dos dois termos, mundo e planeta, para abordar os embates políticos presentes no que ele

começou a chamar de Novo Regime Climático,<sup>21</sup> esta nossa atual condição em que o próprio cenário também sobe ao palco para compartilhar a trama com os demais atores.

Entretanto, vinte anos atrás, em seu livro *War of the Worlds*, texto no qual nos deteremos inicialmente, o foco de Latour orbitava especificamente em torno de seu conceito de mundo. Na ocasião, quando o autor utilizava o termo planeta, parecia referir-se ao corpo celeste como uma simples totalidade, que lhe servia para distingui-lo de sua noção de mundo, mas ainda não carregava o sentido que viria a ser desenvolvido em seu planetário fictício, como veremos mais adiante. Sendo assim, o intuito de nosso trabalho neste primeiro momento será de acompanhar o raciocínio de Latour acerca de seu conceito de mundo, e mais especificamente, o raciocínio de sua busca pela composição de um mundo comum, mundo este que não exclua os mundos não-modernos que os Ocidentais até então sempre desprezaram.

Não, os Ocidentais podem não estar aptos a modernizar todo o planeta afinal. Isso não significa que eles estarão sempre estreitamente confinados em sua própria civilização, ameaçando todas as outras numa guerra de todos contra todos. Apenas significa que eles contaram um pouco prematuramente em possuir um princípio confiável capaz de unificar todo o mundo, fazer um mundo comum aceito por todos (LATOURE, 2002, pp. 2-3).<sup>22</sup>

Quando Latour estabelece como objetivo político compor este mundo comum, ele reconhece que a tarefa exige um longo percurso. O grande equívoco dos modernos teria sido justamente presumir que o mundo comum já era uma realidade, e tudo que havia aquém do “mundo natural” seriam meras representações subjetivas do mesmo. Por isso, a argumentação de Latour parte do pressuposto que, em primeiro lugar, não nos encontramos todos em um único mundo e, em segundo, que os mundos se encontram em situação de guerra. Não é um mero conflito, mas realmente uma guerra, uma guerra dos mundos, porque a própria noção do que é a realidade não pode ser mais considerada um tema pacificado.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> “Com esse termo sintetizo a situação presente, na qual o quadro físico que os Modernos haviam considerado líquido e certo, o solo sobre o qual sua história sempre se desenrolara, tornou-se instável. Como se o cenário tivesse subido ao palco para compartilhar a trama com os atores. A partir desse momento, tudo muda no modo de contar histórias, a ponto de incluir na política o que antigamente pertencia à natureza – figura que, por tabela, se torna um enigma cada dia mais indecifrável” (LATOURE, 2020a, pp. 17-18, grifo nosso).

<sup>22</sup> “No, Westerners might not be able to modernize the whole planet after all. This does not mean that they are forever locked into the narrow confines of their own civilization, threatened by all others in a war of all against all. It just means that they counted a bit prematurely on possessing a sure principle that could unify the whole world, make one accepted common world”.

<sup>23</sup> Aprofundaremos esta questão no decorrer desta seção a partir da leitura de Latour sobre Carl Schmitt.

Embora esta guerra tenha sido classificada pelo autor como a “guerra metafísica fundamental sobre a construção do espaço comum” (LATOURE, 2002, pp. 36-37), suas consequências definitivamente também são materiais, pois interferem diretamente nos territórios, nos modos de vida e nas condições de subsistência. O dever de cada grupo ou povo de proteger seu próprio território continua a ser de suma importância, como em qualquer outra guerra do passado, só que neste caso o confronto não pode ser decidido através da colisão de espadas, mas da colisão de mundos.

Certamente houve guerras, inúmeras delas, mas houve apenas um mundo, no qual, sem nenhuma hesitação, tornou possível se falar em um planeta, uma humanidade universal, direitos do homem e dos seres humanos como tais. Naqueles tempos não-tão-distantes, não poderia ter ocorrido guerras dos mundos. A diversidade podia ser tratada pela tolerância – mas de forma muito condescendente, uma vez que muitas culturas foram excluídas de qualquer pretensão ontológica de participar da definição controversa do único mundo da natureza. Embora pudesse haver muitas partes beligerantes engajadas nos conflitos locais, uma coisa era certa: havia apenas um árbitro, a Natureza, conhecida através da Razão (LATOURE, 2002, p. 8-9).<sup>24</sup>

Nos tempos não-tão-distantes em que os domínios da modernidade se expandiam a cada batalha, a cada povo colonizado, não havia espaço para pensar em outro mundo senão aquele composto pelo conjunto dos objetos de natureza não humana, incapazes de se expressarem e desprovidos de interesses próprios. Como resultado, no momento do impacto provocado pela colisão entre o Velho Mundo e o Novo Mundo, o fim deste último foi devido a ter se tornado somente um apêndice do primeiro, quando seus remanescentes, que resistiram à peste alienígena, foram involuntariamente incorporados ao Velho Mundo. Desse modo, houve apenas um mundo, uma humanidade universal, direitos do homem e dos seres humanos como tais, pois qualquer outro mundo, habitado por povos não modernos, foi considerado, ou melhor, foi tolerado pelos europeus como meras representações ou superstições de povos distantes – distantes da Europa, bem entendido – sobre o mundo real.

Paradoxalmente, na medida em que a modernidade unificou o mundo, simultaneamente ela o organizou de modo a separá-lo em dois: *o mundo natural e o*

---

<sup>24</sup> “There were certainly wars, innumerable ones, but there was only one world, which, without hesitation, made it possible to speak of one planet, one universal humanity, the rights of man and of human beings as such. In those not-so-distant times, there could have been no wars of the worlds. Diversity could be handled by tolerance – but of a very condescending sort since the many cultures were debarred from any ontological claim to participate in the controversial definition of the one world of nature. Although there could be many warring parties engaged in local conflicts, one thing was sure: there was only one arbiter, Nature, as known by Reason”.

*mundo social*. Esta Constituição Moderna,<sup>25</sup> como Latour a denominou, é fundamentada por um pensamento que identifica a composição do mundo por meio de oposições imprescindíveis e incontestáveis: *Natureza e Razão, objetividade e subjetividade, evidência e representação, ciência e política, realidade e ficção*. Em outras palavras, foi essa estranha, apesar de poderosa, forma de organização bicameral do mundo que, convenientemente, permitiu à Ciência<sup>26</sup> se posicionar no prestigioso lugar de representante, de porta-voz, da Natureza.<sup>27</sup> Afinal, como “os objetos não humanos do mundo natural”<sup>28</sup> são incapazes de falarem por si mesmos, caberia, portanto, à Razão construir as condições favoráveis para se extrair as evidências que definiriam a verdade dos fatos.

Nessa Constituição (...) qual é, de fato, a *repartição de poderes* entre essas duas câmaras? A primeira abarca a totalidade dos humanos falantes, os quais se encontram apenas com o poder de ignorar em comum, ou de crer por consenso nas ficções esvaziadas de toda realidade exterior. A segunda se compõe exclusivamente de objetos reais, que têm a propriedade de definir o que existe, mas sem o dom da palavra. De um lado, o vozerio das ficções, de outro, o silêncio da realidade. A sutileza dessa organização repousa inteiramente no poder dado *àqueles que podem passar de uma à outra câmara*. Alguns expertos, selecionados com o maior cuidado e capazes de fazer a ligação entre os dois conjuntos, teriam o poder de falar – uma vez que são humanos –, de dizer a verdade – posto que escapam do mundo social graças à ascese do conhecimento e –, finalmente, de pôr ordem na assembleia dos humanos (...) Em suma, esses poucos eleitos poderiam se ver dotados da

<sup>25</sup> Para mais detalhes sobre a Constituição Moderna, que separa ontologicamente os humanos e os não-humanos, ver LATOUR, 2019a, pp. 23-26; Idem, 2019b, pp. 31-32.

<sup>26</sup> A distinção na grafia do termo “Ciência” para o termo “ciências” é uma notável ferramenta utilizada por Latour, pois aparece em alguns textos de sua obra. Basicamente, a primeira refere-se à concepção epistemológica vinculada à racionalidade Moderna, isto é, a Ciência seria a identificação de verdades universais sustentada pela investigação dos fatos objetivos, porém considerando-os como se já estivessem desde o princípio “prontos”, ou melhor, estabilizados. Já o segundo termo refere-se propriamente às práticas de produção do conhecimento científico, ou seja, a árdua e incerta tarefa que os cientistas devem lidar em seu cotidiano para progressiva e parcialmente construir as relações possíveis entre seres humanos e não humanos no processo de composição de um mundo comum. No próprio texto que dedico minha atenção nesta primeira seção do capítulo, podemos encontrar uma passagem em que Latour aborda esta distinção entre a grafia com maiúsculo e minúsculo: “*It is one thing to present oneself to the world under the cover of universal Science, and quite another to present oneself as producer and manufacturer of local and risk-laden sciences—with a small “s.” In the first case, the recipients of such an offer only have the option of withdrawing into the irrational, or of humbly changing sides and submitting to the modernists’ pedagogy. The second case is much more uncertain: the sciences make suggestions or “propositions” that lengthen the list of beings with which the common world must be pieced together, but still more propositions may be made by others, making this list even longer and complicating yet further the learned confusion*” (LATOUR, 2002, pp. 43-44).

<sup>27</sup> A explicação na nota acima, sobre a distinção entre a grafia com maiúsculo ou minúsculo, se aplica de modo simétrico ao caso da grafia do termo natureza.

<sup>28</sup> É importante assinalar a ressalva de que humanos também fazem parte do mundo natural, quando aplicado aos estudos de disciplinas como, por exemplo, a biologia, onde o corpo humano é destituído de vontade e conseqüentemente de agência, considerando-o puramente como um objeto de investigação. Por esse motivo é dada a ênfase à caracterização de “objetos não humanos do mundo natural”, pois, do ponto de vista moderno, a natureza do corpo humano é a de uma espécie animal entre outras, sendo assim não deveria ser observada enquanto humano, ser dotado de moralidade – o que o diferenciaria dos demais animais –, mas enquanto um mero objeto pertencente ao meio físico.

mais fabulosa capacidade política jamais inventada: *fazer falar o mundo mudo, dizer a verdade sem que haja discussão, pôr fim aos debates intermináveis, por uma forma indiscutível de autoridade, que se limitaria às próprias coisas* (LATOURE, 2019b, p. 32).

Com o advento da Modernidade, o seletivo grupo de intelectuais capazes de transitar entre os mundos social e natural garantiu, por meio desta habilidade ímpar, a legitimidade de sua autoridade. Não por acaso, foi justamente este mesmo grupo que concebeu essa organização bicameral do mundo, que considera a natureza e a cultura como se fossem, de alguma forma, distantes uma da outra. Aqui, a relação entre natureza e cultura se reduz à pura diferença entre não humano, *domínio dos pacíficos fatos objetivos*, e humano, *domínio das representações subjetivas em disputa*. Portanto, o cargo de autoridade, reservado aos excepcionais humanos capazes de falar em nome dos não humanos, teria como função pôr um fim às disputas políticas, já que a autoridade científica é fundamentada por uma perspectiva supostamente imparcial, derivada de suas investigações sobre “corpos inertes, incapazes de vontade e de preconceito, mas capazes de mostrar, de assinar, de escrever e de rabiscar sobre os instrumentos de laboratório e diante de testemunhos dignos de fé”.<sup>29</sup>

Façamos um breve desvio no raciocínio de Latour, para pensarmos esta forma supostamente indiscutível de autoridade a partir de uma expressão empregada por Jacques Derrida: o “fundamento místico da autoridade”.<sup>30</sup> De acordo com o filósofo franco-magrebino, a operação de fundar o direito, de *fazer a lei*, consistiria em uma violência performativa – e portanto interpretativa – que a princípio não é nem justa nem injusta, porque nenhum direito prévio, nenhuma fundação preexistente poderia garantir ou invalidar esta operação (DERRIDA, 2018, p. 24). Não há nenhuma autoridade anterior ao ato fundador que possa verificar sua legitimidade ou ilegitimidade, ou seja, a autoridade da lei é conferida por ela mesma no momento em que se manifesta. Por óbvio, este processo tautológico não poderia ser preservado, e nem ao menos iniciado, se não fosse realizado por meio da violência, ao punir quem lhe desobedece. Em suma, para fazer a lei é necessária uma força que corrobore a autenticidade de sua fundação.

<sup>29</sup> Esta passagem em *Jamais fomos modernos*, refere-se à novidade realizada nas pesquisas de Robert Boyle, que se apossou do repertório do direito penal e da exegese bíblica, mas para aplicá-lo ao testemunho das coisas, dos objetos de estudo encontrados no laboratório, e não aos tradicionais testemunhos humanos ou divinos. Para Boyle, o não humano, por ser destituído de vontade, seria capaz de indicar a veracidade dos fenômenos de forma mais confiável do que os humanos. Cf. LATOUR, 2019a, pp. 35-36.

<sup>30</sup> Para saber mais sobre esta expressão que Derrida resgata de Blaise Pascal e Michel de Montaigne, ver DERRIDA, 2018, pp. 17-26.

As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. (...) A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fê não é um fundamento ontológico ou racional. E ainda resta pensar no que significa *crer*.

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de “ilegais” ou “ilegítimas”. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. (DERRIDA, 2018, pp. 21, 26).

O fundamento místico da autoridade poderia ser então associado a duas palavras-chave: *fê* e *violência*. Como ressalta Derrida, se obedecemos às leis é porque acreditamos que sua autoridade é dotada de uma força, seja uma força física ou simbólica, coercitiva ou reguladora, mas uma força disposta a aplicar uma penalidade a quem confrontá-la. Sua autoridade é real porque produz consequências terrivelmente reais. Isto posto, se pensarmos a noção de autoridade que Latour remete à Ciência considerando a análise de Derrida a respeito do âmbito jurídico, podemos nos indagar se o mesmo mecanismo também se aplica ao caso em questão. Diferentemente da autoridade, por exemplo, de um Estado recém-formado que estabelece sua primeira Constituição, concedendo a si mesmo o direito e o dever de implementar sua lei por todo seu território, no caso da Ciência, a autoridade é definida em razão de sua competência em “fazer falar o mundo mudo”, ou seja, é definida devido a uma autoridade supostamente anterior à própria espécie humana, a autoridade da Natureza, “o árbitro conhecido através da Razão”. Porém, esta noção de Natureza, que desanima o mundo como se fosse composto “apenas” de matéria, não é realmente anterior à espécie humana, pelo contrário, ela é relativamente bem recente, tem nada mais que alguns séculos de idade. É tão recente quanto a oposição apresentada por René Descartes<sup>31</sup> entre *res extensa*, a coisa extensa, e *res cogitans*, a coisa pensante. Entretanto, de acordo com Latour, são ambas metades do mesmo conceito, que organiza a transformação do mundo em “natureza” (LATOURE, 2020a, p. 130). Logo, embora o corpo celeste que habitamos e chamamos de planeta Terra exista há bilhões de anos, a Natureza, essa autoridade que legitima a Ciência ao ser desvendada pela Razão, torna-se ela mesma legítima somente após a fundação da Constituição Moderna. Em outras palavras, é

---

<sup>31</sup> “Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que assim entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias” (DESCARTES, 2010, pp. 160-161).

necessário crer que a organização bicameral do mundo é, desde o princípio, um axioma, um fato autoevidente, para concordar que a autoridade daqueles poucos eleitos, capazes de fazer a ligação entre o mundo natural e o mundo social, é genuína. E aos povos não-modernos, que não compartilhassem da mesma fé, a estes os modernos ofereceriam então a violência.

Não por acaso, para falar de violência, isto é, para falar de guerra, Latour recorre a Carl Schmitt, jurista e teólogo político<sup>32</sup> nazista. Latour sugere que Schmitt seria como um veneno que, em pequenas dosagens, seria um ingrediente ativo e poderoso o suficiente para contrabalançar outros venenos ainda mais perigosos (LATOURE, 2020a, pp. 356-357). Mas o que poderia ser mais perigoso do que aquilo que um nazista tem a dizer sobre a guerra? Esta é certamente uma questão válida, não há dúvida. O que mais preocupa Latour, no entanto, seria cometer o equívoco de crer que há um estado de paz quando não há, ou seja, seria ainda mais perigoso *negar* que há uma guerra quando se está sob ataque (LATOURE, 2014a, pp. 22-23). Sendo assim, é necessário, em primeiro lugar, compreender que guerra não diz respeito a simplesmente qualquer batalha em larga escala. Não é a intensidade do confronto, isto é, o número de cidades destruídas, de soldados feridos e de pilhas de cadáveres, que o define enquanto guerra. Para que uma batalha seja considerada uma guerra, no sentido schmittiano do termo, requer uma dinâmica específica a ser desempenhada. De acordo com Schmitt, para falar brevemente, onde não há inimigo, também não há nem estado de guerra, nem política (LATOURE, 2020a, p. 368). Mas então o que exatamente seria um inimigo?

Carl Schmitt afirma que somente onde não há um mediador comum a quem ambos os lados possam recorrer a arbitragem, há um inimigo contra o qual se poderia declarar guerra. Se isto for verdade, então pode-se dizer que os civilizados modernos nunca tiveram inimigos e que a história moderna nunca realmente testemunhou uma guerra propriamente dita. Mesmo quando lutam ferozmente, eles sempre se submeteram à autoridade de um árbitro indisputável, de um mediador muito acima de todas as formas possíveis de conflito: a Natureza e suas leis, a Ciência e suas unificadas questões de fato [*matters of fact*]<sup>33</sup>, a Razão e sua forma de chegar a um acordo. Quando

<sup>32</sup> O termo “teólogo político” deriva de seu ensaio de 1922, *Teologia Política*, em que Schmitt define que todos os conceitos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados, porque enquanto a teoria política dirige-se a questões referentes ao Estado, a teologia cristã dirige-se a questões referentes a Deus. Em outras palavras, a secularização, iniciada com a passagem da “era da teologia” (século XVI) para a “era da metafísica” (século XVII), marca a época em que o Estado absolutista neutraliza os conflitos religiosos ao assumir o papel de legislador, de soberano, antes atribuído a Deus (CARL SCHMITT. WIKIPEDIA; ARAUJO, 2013, pp. 219-220).

<sup>33</sup> *Matters of fact* é um conceito de Latour recorrente em seus textos, que optei por traduzir por “questões de fato” porque estão em oposição a outro conceito do autor, *matters of concern*, que pode ser traduzido como “questões de preocupação” ou “questões de interesse”, dependendo do contexto. Há ocasiões em que Latour utiliza o termo *states of affairs* (em português, “estados de coisas”), ao invés de *matters of*

alguém se beneficia de um mandato concedido por um mediador que supervisiona o conflito, não se está mais no curso de uma guerra, mas simplesmente executando operações policiais, diz Schmitt. Enviados para trabalhar pelo “chamado da natureza”, os modernos simplesmente policiaram o mundo e puderam dizer com orgulho que nunca estiveram em guerra com ninguém (LATOUR, 2002, p. 26).<sup>34</sup>

O inimigo é, portanto, este ser radicalmente outro, o estrangeiro.<sup>35</sup> Ao lidar com ele, deve-se partir do pressuposto de que não há qualquer figura de autoridade que seja igualmente respeitada por ambos os lados, e que fosse portanto qualificada para estabelecer uma possível intermediação:<sup>36</sup> quaisquer conflitos a serem travados não poderão contar com uma terceira parte desinteressada, neutra, que pudesse intermediar a disputa. Ora, é na guerra que ocorre esta particular dinâmica em que não há uma autoridade exterior ao conflito,<sup>37</sup> imparcial, capaz de estabelecer regras prévias, de

---

*concern*, mas ambos carregam o mesmo sentido. No próprio texto da citação há uma passagem onde Latour define a oposição entre os dois conceitos: “*The slogan invented by journalists a few years ago has been well chosen: “Science Wars” are taking place. What looked at first like a tempest in a teacup has revealed itself as the tiny tell tale sign of a much larger transformation. One way to sum up this sea change is to say that modernity, which had been conceived as the filling up of the world with ever more matters of fact, is now full of what I would like to call states of affairs. Matters of fact were supposed to bring agreement by appealing to the objective nature out there; but instead many of the former facts have become controversial issues that create more dissent than agreements, thus requiring another quasi-legal or quasi-political procedure to bring closure. Facts are no longer the mouth-shutting alternative to politics, but what has to be stabilized instead. To use another etymology, “objects” which had been conceived as wholly exterior to the social and political realm, have become “things” again, that is, in the sense of the mixture of assemblies, issues, causes for concerns, data, law suits, controversies which the words res, causa, chose, aitia, ding have designated in all the European languages. While in earlier times, it was still possible to imagine quieting down the turbulent political passions by a solid importation of indisputable facts, the only possibility now seems to add to the turmoil of passions the turmoil generated by hotly disputed states of affairs*” (LATOUR, 2002, pp. 20-21).

<sup>34</sup> “*Carl Schmitt contends that only where there is no common mediator to whom both sides can turn for arbitration, is there an enemy against whom one could declare war. If this is true, then one can indeed say that that the modernist civilizers never had enemies and modern history has never really witnessed a proper war. Even when fighting fiercely, they always deferred to the authority of an indisputable arbiter, of a mediator far above all possible forms of conflict: Nature and its laws, Science and its unified matters of fact, Reason and its way to reach agreement. When one benefits from a mandate given by a mediator who oversees the conflict, one is no longer running a war but simply carrying out police operations, Schmitt says. Sent to work by the ‘call of nature’ the modernists thus simply policed the world and could say with pride that they had never been at war with anybody*”.

<sup>35</sup> Cf. LATOUR, 2020a, p. 368.

<sup>36</sup> Porém, uma negociação é sim possível, caso tal negociação não recorra a nenhuma figura de autoridade para arbitrar o conflito. Aliás, este é justamente o objetivo de Latour no texto em questão. Ele conclui o texto afirmando que “os modernos podem ser salvos de si mesmos”, ao convidá-los de volta à mesa de negociação, se apresentando como possível diplomata dos modernos. Contudo, dessa vez os modernos não devem tomar como princípio um árbitro transcendente, como Deus ou como a Natureza. O diplomata, diferentemente do árbitro, não é uma terceira parte desinteressada, pelo contrário, é um representante de uma das partes do conflito, e um representante muito interessado em alcançar um comum acordo, uma oferta de paz que seja aceitável para ambas as partes. É nesse sentido que Alyne Costa sugere que Latour “*age como um Terrano infiltrado junto aos Humanos*”, buscando ajudá-los a reconhecer onde sua crença no mundo bicameral os conduziu, para que seja possível encontrar uma possível saída, não só para os modernos, mas para o planeta inteiro, da atual situação em que estamos todos, isto é, uma saída do colapso ecológico em curso (LATOUR, 2002, pp. 43-51; COSTA, 2014, p. 100).

<sup>37</sup> Cabe dizer que, de acordo com Andrej Grubacic e David Graeber, esta formulação de Schmitt sobre a ausência de uma figura de autoridade na guerra é, na verdade, uma resposta ao anarquista Mikhail

servir de árbitro para ambas as partes, de administrar a hostilidade, de julgar o mérito das razões que motivaram o desentendimento e, por fim, de proferir um veredito que encerre o confronto.

Entretanto, a guerra retratada por Latour não é uma guerra qualquer. Ao longo da história humana, houve muitas guerras sem árbitros e com inimigos estrangeiros a serem enfrentados, sem dúvida. Para que haja, no entanto, não só uma guerra, e sim uma guerra dos mundos, é necessário uma dinâmica ainda mais particular, uma dinâmica em que a alteridade do inimigo tornou-se tão radical a ponto de pertencer, literalmente, a outro mundo. Este é precisamente o caso da guerra abordada por Latour, entre modernos e não modernos. O problema é que, para os povos modernos, não estamos em guerra. Vivemos todos, tanto os modernos quanto os não modernos, em um único mundo, composto por um solo estável, resultante de um estado de paz que prospera sob a égide da Natureza. Assim, na visão moderna, os povos não modernos apenas ainda *não sabem* que vivem nesse mesmo mundo. Por consequência, bastaria educá-los adequadamente, ensinando aos não modernos sobre a “natureza” do mundo, composta pelo domínio da matéria em oposição ao domínio do pensamento. É executando esta operação policial, para falar como Schmitt, que a autoridade da Ciência, garantida pela Natureza e conhecida através da Razão, extingue qualquer potencial ameaça ao estado de paz, na medida em que neutraliza todas as demais visões de mundo. Portanto, é por meio da violência, não da guerra mas da polícia, que foi possível para a civilização ocidental começar a expandir suas fronteiras até incorporar “todo mundo” ao mundo moderno. Em suma, do ponto de vista moderno, são eles os responsáveis pela nobre tarefa de salvarem os povos não modernos da ignorância, ao ajudá-los a superar seus mitos – que, embora frutos da criatividade, são equivocados, pois são fictícios e não científicos – e a aprenderem, enfim, sobre o único mundo real.

Já nos esquecemos o quão reconfortante, gratificante e apaziguador era esse sentimento de paz interior que os modernos desfrutavam: essa absoluta certeza de que haveria guerras, mas não guerras científicas; que havia guerras

---

Bakunin e sua crítica ao Estado liberal. Nas palavras de Grubacic e Graeber, Bakunin justificava sua oposição a autoridade jurídica ao considerar que “o domínio da lei era baseado fundamentalmente na violência arbitrária e, em última instância, em uma simples versão secularizada de um Deus todopoderoso que poderia criar a moralidade, pois estava externo a ela”. Já para Schmitt, serviria como pretexto para criação de uma armadura intelectual para o fascismo, que continuaria a defender o Estado legalista de direita, mas justificando qualquer eventual renúncia da ordem jurídica devido justamente a arbitrariedade inerente à noção de autoridade. Ver GRAEBER; GRUBACIC, 2021, pp. 14-15.

no mundo, mas nunca guerras dos mundos – exceto nas histórias de ficção científica (LATOURE, 2002, p. 18).<sup>38</sup>

Nas guerras dos mundos que habitam as prateleiras de ficção científica das livrarias é possível encontrar, com bastante facilidade, aliás, a figura do alienígena. Por sua vez, em *War of the Worlds*, Latour começa a esboçar a guerra travada entre dois povos, aqui ainda definidos simplesmente pela oposição Modernos (ou Ocidentais) versus Não Modernos. A colisão entre seus mundos ainda ecoa nos textos mais recentes de Latour, mas em especial, na obra *Diante de Gaia*, quando o autor os renomeia, respectivamente, de Humanos (com H maiúsculo), o povo da Natureza, e de Terranos (ou Terrestres), o povo de Gaia. Acrescento a figura do alienígena, tão comum nas guerras dos mundos *sci-fi*, à versão de Latour: o alienígena, este ser extraterrestre, são os Humanos, e em contraposição, o indígena, ser este intraterrestre, são os Terranos. Ainda precisamos esclarecer o que faz com que os Humanos possam ser considerados seres extraterrestes, mas retornaremos a este ponto mais adiante. O que mais interessa agora é compreendermos por que o mundo dos povos não-modernos é, como disse há pouco, “literalmente” outro mundo.

Até aqui, nossa análise sobre o conceito de mundo se concentrou na concepção epistemológica moderna, que, em última instância, o compreende a partir da clássica distinção Natureza/Cultura. Nesta concepção, por tudo que já vimos, a composição de um mundo comum admite que haja muitas culturas, cujas diferenças devem ser respeitadas, mas só uma natureza, cuja unidade não deve ser questionada. Contudo, no momento da colisão do Velho Mundo com o Novo Mundo, transparece o contraste inevitável, pois a cosmologia ameríndia pode ser descrita como admitindo uma só cultura porém muitas naturezas. É notório que, ao longo do doloroso processo histórico de colonização das Américas (a começar pelo nome do continente), esta cosmovisão radicalmente diferente não foi recebida pelos europeus com bons olhos,<sup>39</sup> pelo

<sup>38</sup> “*Already we have forgotten just how reassuring, gratifying and stabilizing was this feeling of inner peace that the modernists enjoyed: this absolute certainty that there would be wars, but not wars of science; that there were wars in the world, but never wars of the worlds – except in science-fiction stories*”.

<sup>39</sup> Eduardo Viveiros de Castro, em seu ensaio “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, investiga as dificuldades encontradas pelos jesuítas para catequizar os nativos do Novo Mundo. Como o título sugere, a dificuldade dos jesuítas pode ser representada pela diferença que há entre o mármore e a murta. A estátua de mármore ilustraria os povos cuja fé é sólida, pois foi construída por uma rígida tradição herdada de geração em geração; desse modo, custa muito para a forma da estátua ser lapidada, devido à dureza e à resistência da rocha, mas quando concluída não é mais necessário nenhum esforço para manter sua forma. A estátua de murta, ao contrário, ilustraria a inconstância dos povos ameríndios, povos “sem fé, sem lei e sem rei”, onde não há qualquer dificuldade em delinear a forma desejada, mas a dificuldade está em conservar tal forma, porque com o passar do tempo seus ramos

contrário, ela foi, no máximo, tolerada como uma “exótica” representação simbólica de culturas primitivas,<sup>40</sup> ou pior, foi negligenciada, abafada e reprimida. Latour percebe que, agora que estamos diante de guerras dos mundos, tornou-se enfim possível questionar o “inquestionável” *mononaturalismo/multiculturalismo*.

Agora nós estamos diante de guerras dos mundos. Mononaturalismo foi substituído por um monstro inconcebível há apenas dez anos: o multinaturalismo (para usar o neologismo idealizado por Eduardo Viveiros de Castro) que se juntou à dança diabólica iniciada pelo multiculturalismo – depois que este último se desfez em pedaços junto com a hipócrita tolerância que o implicava. Ninguém mais quer ser apenas tolerado. Ninguém pode suportar ser apenas uma cultura “entre outras”, observada com interesse e indiferença pelo olhar dos naturalizadores. Realidade está mais uma vez tornando-se a questão em jogo (LATOURE, 2002, pp. 21-22).<sup>41</sup>

Basicamente, a realidade não pode ser mais considerada um tema pacificado porque o mundo dos povos não modernos, ou melhor, os mundos, são constituídos a partir *dos povos* que os habitam. No ensaio de Viveiros de Castro que propõe o neologismo citado acima por Latour, “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”, o antropólogo brasileiro nos apresenta o contraste profundo entre o relativismo cultural moderno e o perspectivismo ameríndio. Para começar, o mundo, para muitos povos do continente americano e talvez alhures, é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas ou não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 301). Esta concepção ameríndia considera que a cultura é a forma do universal, e está na alma ou no sujeito, o que inclui não humanos e até não vivos, enquanto as perspectivas são particulares, pois o ponto de vista, que é por definição sempre diferente, está no corpo. A unidade está no espírito e a diversidade, a diferença, está nos corpos. Nesse sentido, a noção de

---

crecem e se multiplicam, o que demanda cuidado e atenção constante, exigindo portanto um assíduo esforço com a poda para preservar a imagem idealizada. Como analisa o próprio Viveiros de Castro sobre o *Sermão do Espírito Santo* de Antonio Vieira, de 1657: “Entre os pagão do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religiões dignas desse nome, mesmo que raramente tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacrememente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: ‘agente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo’, desfia e desafia o desencantado Vieira.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 159-161).

<sup>40</sup> Retornaremos mais tarde a esta equivocada, senão maliciosa, noção de que os povos ameríndios são povos primitivos, pois Latour a critica quando nomeia o planeta Contemporâneo em seu planetário fictício.

<sup>41</sup> “We are now facing wars of the worlds. Mononaturalism has been replaced by a monster inconceivable only ten years ago: multinaturalismo (to use the neologism devised by Eduardo Viveiros de Castro) which has joined in the devilish dance started by multiculturalism—after the latter was blown to pieces along with the hypocritical tolerance it entailed. No one wants to be just tolerated anymore. No one can bear to be just one culture “among others” watched with interest and indifference by the gaze of the naturalizers. Reality is once again becoming the issue at stake”.

“humano” torna-se um dispositivo autorreferencial, que reconhece seus semelhantes como “gente”, ao invés de, como na noção europeia, negar a alma do diferente. Se “a gente” pertence a um mundo literalmente diferente daquele outro cujo povo é composto por outra espécie, é porque a *particularidade de nossos corpos não sente os mesmos afetos, ainda que seja afetada da mesma forma*. Por essa razão, Viveiros de Castro diz que,

todos os seres veem (“representam”) o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo* que eles veem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. (...). Se a lua, as cobras, e as onças veem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não humanos veem as coisas *como* “a gente” vê. Mas as coisas *que* eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial... (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 328).

Em síntese, poderíamos dizer que a guerra dos mundos latouriana é uma guerra entre, de um lado, a concepção que privilegia a oposição entre mononaturalismo e multiculturalismo, e do outro, as cosmologias que tecem o que pode ser descrito como uma oposição entre multinaturalismo e monoculturalismo. Cerca de dez anos mais tarde,<sup>42</sup> Latour reafirma que estamos diante de uma guerra, mas dessa vez enfatizando que se trata de uma guerra pela definição e controle do planeta Terra, uma guerra entre os Humanos que vivem no Holoceno e os Terranos que vivem no Antropoceno (LATOUR, 2014a, p. 23). É necessário, portanto, para que haja paz, que primeiro os povos modernos admitam que estamos em guerra, que comecem levar a sério os povos não modernos assumindo que são seus inimigos, sem omitir que a noção de estrangeiro se estende consideravelmente no Antropoceno,<sup>43</sup> pois *os muitos mundos de quem a Terra é lar* não são compostos somente por humanos, mas também por animais, vegetais, fungos, rios, geleiras, oceanos, gases, minérios, bactérias, vírus, enfim, são compostos por tudo o que está diretamente implicado e confinado na fina película das zonas crítica,<sup>44</sup> com apenas alguns quilômetros de espessura, e que torna a prosperidade

<sup>42</sup> Mais precisamente, em novembro de 2013, em sua palestra intitulada “*Thinking the Anthropocene*”, que foi publicada em português em formato de artigo em 2014.

<sup>43</sup> Para Latour, a noção de estrangeiro estendeu-se durante o período do Antropoceno, pois ocorre a inclusão de não humanos no sentido atribuído ao termo (LATOUR, 2020a, p. 368, em nota 36).

<sup>44</sup> Para saber mais sobre a noção de zonas críticas, não há referência melhor que o livro publicado em razão da exposição *Critical Zones: Observatories for Earthly Politics*, no ZKM | Center for Art and Media Karlsruhe na Alemanha. Ver LATOUR; WEIBEL, 2020.

da espécie humana possível. A promessa de prosperidade para “todo mundo” revela-se utópica, não porque a possibilidade de a humanidade – como um todo – finalmente se modernizar seria algo tão fantástico que seria impossível de se tornar realidade,<sup>45</sup> mas porque tal promessa é exclusiva para um único mundo, aquele situado no Antigo Regime Climático, regido pela Natureza, e que nega a agência – e portanto a existência – de seres de outros mundos. Se é possível sonhar com – ou se é desejável – um mundo comum, a composição deste mundo deve ser resultado de um processo lento, ininterrupto e sempre provisório, que se inicia ao reconhecer as potências de agir dos seres não humanos – não humanos *para nós*, bem entendido – e ao buscarmos nos sensibilizar, mesmo sem a princípio saber se é ou não possível, por seus respectivos (e respectivos) mundos.

O que importa é que o termo “mundo” permanece aberto o bastante para que nem a questão do conjunto dos existentes nem a das formas de existência sejam prematuramente fechadas. Para que seja possível, portanto, propor outros arranjos (LATOUR, 2020a, p. 68).

Nós, humanos e não humanos, que nos situamos no Novo Regime Climático, devemos buscar construir relações possíveis com seres outros, para que a tarefa de composição progressiva do mundo comum, esta árdua tarefa que Latour chama de política,<sup>46</sup> tenha uma força de atração capaz de nos aliar aos “muitos mundos que vivem e lutam no mundo”. É por meio desse processo, na medida em que aprendemos a distinguir os aliados dos inimigos, que poderemos finalmente começar a vislumbrar a paz. Não a paz pedagógica, *que existia antes da guerra*, obtida por meio de seu repertório “ciência-versus-política”, responsável pelas operações policiais executadas já há tempo demais, seja em nome “de Deus” ou “da Natureza”; mas sim a paz política, *que só existe depois da guerra*, e que faz jus ao seu nome, pois é através de seu repertório “política-com-ciência”, que torna possível encerrar tal guerra conforme compõe um modo de vida, isto é, conforme compõe o emaranhado de arranjos improvisados que visam a estender um pouco mais a sobrevivência (LATOUR, 2014a, p. 25). Em outras palavras, devemos buscar construir conexões com os Terrestres de outros mundos, para que possamos sempre compor novos arranjos de mundos em comum acordo com o tempo e o espaço em que a Terra se situa.

<sup>45</sup> Eis uma realidade genuinamente fantástica, digo, eis uma fantasia! Porque de acordo com os cálculos grosseiros do *Living Planet Report* de 2014, em termos de hectares, seriam necessários quase quatro planetas Terra para garantir a todos os humanos o modo de vida do norte americano médio (LATOUR, 2020a, p. 451, em nota 63).

<sup>46</sup> Cf. LATOUR, 2002, pp. 7-8.

## 2.2

### Da irrupção de Gaia à aniquilação do Globo

– Ó átomos inteligentes, nos quais aprouve ao Ser Eterno manifestar Sua destreza e Sua potência, vocês certamente devem gozar de puras alegrias em vosso globo, pois, possuindo tão pouca matéria e parecendo ser só espírito, devem passar a vida a amar e a pensar; é a verdadeira vida do espírito. Não vi em lugar nenhum a verdadeira felicidade; mas aqui ela existe, sem dúvida.

Voltaire, *Micrômegas*

*Micrômegas: uma história filosófica*, considerado um dos primeiros textos de ficção científica, escrito em 1752 por François Marie Arouet, mais conhecido como Voltaire, é muito influenciado pela utopia de Jonathan Swift, *As viagens de Gulliver* de 1726, e narra a história de um ser extraterrestre – para nós, gigantesco<sup>47</sup> – que faz uma viagem até o planeta Terra e, assim, conhece os terráqueos “sob o ponto de vista de Sirius”. Esta expressão idiomática francesa,<sup>48</sup> muito criticada por Bruno Latour, como veremos nesta seção, aqui deve ser compreendida de forma literal. *Micrômegas* é justamente um siriano, embora seja um pouco complicado conseguirmos compreender precisamente o que significa, para Voltaire, ser “um siriano”. Isto porque *Micrômegas* é nativo de um planeta – não nomeado – que orbita o sistema estelar Sirius, mas não habita em Sirius propriamente, que, aliás, são duas estrelas.<sup>49</sup> A complicação se agrava devido ao nosso protagonista, ao longo de sua viagem, encontrar filósofos, tanto de Saturno, quanto do planeta Terra, mas estes não são identificados como “solarianos”, e sim como saturnianos e terráqueos, respectivamente. Esta situação traduz um problema

<sup>47</sup> Gigantesco é quase um eufemismo, pois *Micrômegas* tinha cerca de trinta e nove quilômetros de altura. Cf. VOLTAIRE, 2019, p. 11, nota 1.

<sup>48</sup> No original, “*de point de vue de Sirius*”, pode ser entendido como “ver com distanciamento”.

<sup>49</sup> Entretanto, apenas Sirius A, a alfa da constelação do Cão Maior, pode ser vista a olho – humano – nu. Aliás, é a estrela mais brilhante do céu noturno visível a olho nu. Já a Sirius B, entre as anãs brancas, é a mais brilhante e mais próxima de nosso sistema solar. Ambas são muito distantes uma da outra, bem mais distantes do que, por exemplo, a Terra e o Sol, o que complica um pouco mais qualquer tentativa rigorosa de definição sobre onde se encontraria o tal ponto de vista de Sirius. Afinal, se levarmos a sério a expressão, e a considerarmos sob o ponto de vista humano, devemos admitir desde o início que estamos negando – ou ao menos negligenciando – a existência de Sirius B. A situação não melhora mesmo se tentarmos localizar “o ponto de vista de Sirius” sob o ponto de vista humano mas por intermédio de um telescópio, pois, ainda que deixássemos de negligenciar Sirius B, restariam ainda dois corpos celestes colossais para definirmos o lugar em que se situa o corpo do ponto de vista de Sirius. Para piorar, ainda há especulações sobre a possibilidade de que Sirius não seja um sistema binário e sim um sistema estelar triplo, devido a uma pequena estrela próxima à órbita de Sirius A, porém com uma massa muito inferior à massa de Sirius B (SIRIUS. WIKIPEDIA; BOND et al., 2017; BENEST; DUVENT, 1995).

que persiste por todo o texto, a dificuldade – ou talvez, a impossibilidade – de Voltaire tentar escrever e pensar *sob o ponto de vista de Sirius enquanto está situado na Terra*.<sup>50</sup> De todo modo, para não restar dúvidas, Micrômegas é um siriano porque é habitante do país de Sirius, seja lá o que a noção de país queira dizer neste contexto.

O texto de Voltaire carrega uma lição de moral bem explícita: se deslocarmos nosso ponto de vista para além das circunstâncias em que nos encontramos, poderemos perceber a pequenez de nossa condição humana.<sup>51</sup> Não é de forma alguma gratuitamente que Micrômegas se refere aos filósofos humanos que conhece em sua viagem como “átomos inteligentes”, é porque, para o alienígena, os humanos são minúsculos ao ponto de serem provavelmente partículas indivisíveis, mas sábios, pois

---

<sup>50</sup> Por exemplo, a noção de átomo utilizada pelos alienígenas ser, evidentemente, exatamente a mesma que a noção empregada pelos cientistas da época de Voltaire, isto é, que definiam o átomo como a menor partícula em que se poderia dividir a matéria. Entretanto, para nós, situados no século XXI, é notória a existência de partículas em nível subatômico, como o elétron, o fóton, o próton, o nêutron, o múon, o pión, o tau, e, em escalas ainda menores, os quarks. VOLTAIRE, 2019, p. 21, em nota 8; ABDALLA, 2006, pp. 66, 72, 76, 100, 102, 128, 137, 139.

<sup>51</sup> A pequenez da condição humana não se refere apenas à sua extensão, mas também à sua percepção, isto é, refere-se à pequena quantidade de sentidos que temos à nossa disposição (tato, olfato, paladar, audição e visão). Já o filósofo saturniano diz possuir incríveis 72 sentidos, embora também diga que ainda sobra muito tempo para entediar-se. Porém, uma comparação com a quantidade de sentidos à disposição de Micrômegas chega a ser até injusta, pois o siriano afirma que os habitantes de seu planeta – seria seu planeta habitado por membros de apenas uma única espécie? – possuem mais de mil sentidos, e mesmo assim persiste em uma inquietação que lhes lembra de quão pouca coisa são (VOLTAIRE, 2019, p. 19). Cerca de um século antes de Voltaire publicar *Micrômegas*, já havia histórias de ficção científica que refletiam sobre esta questão sensorial alienígena, como os livros publicados postumamente de Cirano de Bergerac, o primeiro, *Histoire comique des estats et empires de la lune*, de 1657, e o segundo, *Histoire comique des estats et empires du soleil*, de 1662. Bergerac também imaginou seres – estes sim genuínos solarianos, pois eram nativos do Sol – que eram dotados de um número muito maior de sentidos que aqueles de que os humanos costumam dispor. O corpo desses solarianos eram formados por uma matéria muito peculiar, pois nem sempre podia ser sentida pelo tato. Na realidade, esses seres podiam tomar corpos proporcionais àqueles que seus sentidos são capazes de conhecer. Aliás, eles apareciam em nosso mundo ainda que fossem considerados meras fábulas, porque, quando nos visitavam, construíam eles mesmos às pressas os corpos que usufruiriam na ocasião; assim, frequentemente só tinham tempo de torná-los próprios a serem apreendidos por um único dos cinco sentidos humanos. Sabemos que eles possuíam muitos outros sentidos além desses, porque um desses seres afirma que há no Universo talvez um milhão de coisas que, para serem reconhecidas, requereriam um milhão de órgãos sensoriais diferentes. E que ele próprio, por meio de seus sentidos, era capaz de perceber a causa da simpatia do ímã com o polo, a causa do refluxo do mar e até o que acontece com o animal após sua morte, coisas que não poderiam ser percebidas sem dispor do respectivo sentido para reconhecê-las, assim como um cego de nascença não poderia compreender o colorido de um quadro. Em todo caso, Déborah Danowski, comentando a leitura leibniziana sobre o caso, adverte que: “nem mesmo esses seres, que têm acesso a muito mais níveis fenomênicos do que nós, nem mesmo eles seriam capazes de ver o mundo de mais de um ponto de vista *ao mesmo tempo*, muito menos de todos os pontos de vista ou de nenhum, ou seja, por meio de uma espécie de apreensão absoluta. Como não há almas separadas de corpos (exceto Deus), cada alma apreenderá o mundo do ponto de vista único determinado por seu corpo a cada vez; e como os corpos formam um único sistema de relações, todas as perspectivas possíveis, mesmo a dos gênios ou anjos (ou demônios) [refere-se aqui aos que chamei de solarianos], por exemplo, têm alguma relação com a nossa; uma relação de expressão, devendo-se obter mecanicamente a partir da nossa (como de qualquer outra) por uma regra determinada de transformação” (DANOWSKI, 2009, pp. 100-102).

ocupam seu tempo “dissecando moscas, medindo linhas e reunindo números”<sup>52</sup> e assim tornam-se capazes de compreender, por exemplo, a distância entre o planeta Terra e a Lua. Por essa razão, do ponto de vista de Micrômegas, humanos são seres pobres de matéria, mas ricos de espírito!

Por tudo que já foi discutido na seção anterior sobre a Constituição Moderna, é seguro dizer que, embora alienígena, o ponto de vista de Micrômegas é, para falar como Nietzsche, humano, demasiado humano. Em primeiro lugar, somente um humano situado no Holoceno poderia considerar que a “verdadeira felicidade”, sua utopia em certo sentido, se localiza em “nosso globo”, onde se possui muito “pouca matéria”, já que, de acordo com o alienígena, é esta carência de matéria que garante aos terráqueos a “verdadeira vida do espírito”. Recusar esta visão não significa, por óbvio, se posicionar ao lado da utopia capitalista em busca da abundância material, isto é, o sonho – ou delírio – de que é a extração contínua, acelerada e ilimitada dos recursos naturais que proporcionaria aos oito bilhões de humanos hoje vivos o tão desejado “*American way of life*”. Longe disso, significa que, devido ao colapso ecológico em curso, o território que habitamos corre risco de diminuir significativamente, tanto em extensão, quanto em biodiversidade, o que impõe a toda vida situada no Antropoceno a obrigação<sup>53</sup> de construir o maior número de conexões possíveis com os seres cuja agências interferem direta ou indiretamente nas condições de habitabilidade do lugar em que nos encontramos.

Em todo caso, entre os filósofos humanos<sup>54</sup> – estes, terráqueos – um deles respondeu a Micrômegas que “nós temos mais matéria do que o necessário para fazer muito mal, se é que o mal vem da matéria; e espírito demais, se o mal vier do espírito” (VOLTAIRE, 2019, pp. 51-52). A utopia de Micrômegas está arruinada; parece que, independentemente da quantidade de matéria ou de espírito, sempre é o suficiente para fazer o mal. Aparentemente, como qualquer outro lugar que Micrômegas conheceria

<sup>52</sup> Cf. VOLTAIRE, 2019, p. 54.

<sup>53</sup> Esta obrigação pode ser pensada no sentido proposto por Isabelle Stengers, ou seja, obrigação é aquilo que deve ser respeitado como condição crucial para a pertença a um coletivo. As implicações dessa obrigação teriam o poder de fazer hesitar cada membro e o próprio coletivo como um todo. A filósofa belga ainda sugere o sentido da palavra “obrigada” em português, que tão bem conhecemos como a manifestação da gratidão. “Estar obrigado é saber-se em dívida com algo diferente de si, por quem se é” (STENGERS, 2021a).

<sup>54</sup> Os filósofos terráqueos que dialogaram com Micrômegas eram discípulos do pensamento de Aristóteles, Descartes, Malebranche, Leibniz e Locke. A graça do diálogo consiste na forma atrapalhada como cada discípulo reproduz as ideias sobre o conceito de alma de seus respectivos mestres. Contudo, ainda que sutilmente, é visível a preferência de Micrômegas (e de Voltaire) pelo pensamento lockeano: “o sábio de Sirius sorriu e não achou que aquele ali fosse o menos sábio” (VOLTAIRE, 2019, pp. 55-59).

anteriormente em suas viagens, o planeta Terra é só mais um corpo celeste girando no espaço em que não é possível encontrar a “verdadeira felicidade”, certo? Errado. Se esta “verdadeira felicidade” está em um lugar feliz situado no planeta Terra ou então é um não-lugar<sup>55</sup> impossível de ser encontrado, não sei dizer, mas posso dizer com convicção que o planeta Terra não é só mais um corpo celeste com a mesma importância que qualquer outro. O planeta Terra é onde habita Gaia.

A seguir, saberemos como James Lovelock, um dos inventores da teoria de Gaia,<sup>56</sup> adotou justamente “o ponto de vista de Sirius’ para demonstrar que não há ‘ponto de vista de lugar nenhum!’” (LATOURE, 2020a, p. 131, tradução modificada). Nesse sentido, gostaria de propor agora uma chave de leitura da ficção científica de Voltaire em que, da mesma maneira que Lovelock, podemos, a partir do ponto de vista de Sirius, perceber que aqui onde nos situamos é um lugar como nenhum outro, isto porque, como diz Micrômegas, é aqui que há um pouco de confusão.

– Talvez quem more aqui não seja gente de bom-senso. Mas, afinal, há certos indícios de que isto aqui não foi feito para nada. Você diz que tudo aqui lhe parece irregular porque em Saturno e em Júpiter tudo é traçado a régua. Pois talvez seja por isso mesmo que aqui há um pouco de confusão (VOLTAIRE, 2019, p. 34).

A ideia de que o planeta Terra é um corpo celeste como Saturno, Júpiter ou qualquer outro surge quando Galileu Galilei ergue seu telescópio em direção à Lua e se espanta com as semelhanças entre aquele e outros corpos celestes e o planeta Terra. Retornaremos a este feito de Galileu ainda nesta seção, porém, o que nos interessa aqui é pensar que, assim como Latour compara os gestos inversos de Galileu e Lovelock,<sup>57</sup> podemos comparar os gestos de Voltaire e Lovelock. Quando Micrômegas aterrissa no

<sup>55</sup> A palavra utopia tem origem grega: “topia” deriva do radical *topos*, que significa lugar, ao passo que o “u” deriva do prefixo *ou-*, que é utilizado para designar um caráter negativo. A utopia significaria então, de modo literal, um “não-lugar” ou, quem sabe, “lugar nenhum”. Entretanto, há outra possível referência para o termo: o “u” seria derivado do prefixo grego *eu-*, evocando por sua vez algo bom. A utopia seria então o “bom lugar”. Há certa legitimidade nesta leitura porque, embora o título original em latim da obra de Thomas More, criador do conceito, seja *Vtopia: De Optimo Rei publicae Statu deque Noua Insula Vtopia* (em tradução livre, Utopia: O ótimo estado da república e a nova ilha de Utopia), na primeira edição italiana a obra foi intitulada simplesmente de *Eutopia*. Sendo assim, a utopia pode ser considerada algo tão bom que é impossível de existir em algum lugar. Porém, ainda há um terceiro significado possível, este menos conhecido. O prefixo “u” de utopia não seria derivado nem de *ou-*, nem de *eu-*, mas exatamente de *u-*: *u-topos* seria a “terra com formato de U”, devido ao modo como a imagem da fictícia ilha de Utopia foi representada nas pinturas (CHAUÍ, 2008; MORE, 2017; CLAEYS, 2013, p. 59; ADAM, 2018, p. 84).

<sup>56</sup> A outra inventora da teoria de Gaia é a bióloga Lynn Margulis, que aliás não recebeu de Latour o merecido destaque em *Diante de Gaia*, tendo sido citada quase como apenas um complemento a Lovelock. Mas posteriormente Latour parece ter tentado se redimir dessa omissão. Cf. LATOUR, 2021a, pp. 36-37, 60, 140, 162.

<sup>57</sup> Cf. LATOUR, 2020a, pp. 127-136.

planeta Terra, seu acompanhante de viagem saturniano decide prematuramente que ali – isto é, aqui – não havia ninguém, pois gente de bom-senso não iria querer morar neste lugar onde era tudo *meio caótico*, malfeito, irregular, em suma, ridículo!<sup>58</sup> Já nosso protagonista siriano, *lá do alto* dos seus trinta e nove quilômetros de altura, apesar de, a princípio, também não ter sido capaz de observar nenhum ser vivo, prefere não tirar conclusões precipitadas. Ele constrói um microscópio a fim de adequar sua visão àquela nova situação, e finalmente consegue observar um ser terrestre, para ele ridiculamente pequeno: uma baleia. Diante dessa visão, Micrômegas “se pôs a rir da excessiva pequenez dos habitantes de nosso globo” (VOLTAIRE, p. 35).

Mais de dois séculos depois, na década de 1960,<sup>59</sup> Lovelock começa a formular sua teoria, *daqui de baixo*, mais precisamente de Pasadena, quando imagina um astrônomo marciano que seria capaz de descobrir que há vida no planeta Terra sem nem ao menos aterrissar aqui. Bastaria para isso um fictício instrumento de leitura que fosse capaz de analisar a atmosfera terrestre e verificar que ela estranhamente está longe do equilíbrio químico. Ora, seria “infinitamente improvável” que a proporção de oxigênio, metano, nitrogênio, dióxido de carbono e óxido nítrico que encontramos em nossa atmosfera se mantivesse razoavelmente constante durante os últimos milhões de anos por mero acaso (LOVELOCK, 2010, pp. 157-161).

Este é o raciocínio de Lovelock: se posso, estando em Pasadena, concluir sem contestação que Marte é um astro morto, visto que sua atmosfera está em equilíbrio químico, da mesma forma, se eu fosse um homenzinho verde, poderia concluir com certeza que a Terra é um planeta vivo, pois sua atmosfera está em desequilíbrio químico. Se é assim, conclui o astrônomo terrestre em um lampejo de intuição, algo deve manter essa situação, alguma potência de agir que ainda não foi tornada visível, que está ausente em Marte, assim como em Vênus e na Lua, uma força com uma agência tal que possa manter – ou recuperar – por bilhões de anos um estado de coisas duradouro o suficiente para combater os distúrbios introduzidos por eventos externos – o brilho mais nítido do Sol, bombardeios de asteroides, erupções vulcânicas. Mas não devemos nos apressar em dar a essa potência um nome já conhecido, por exemplo, “vida”. Devemos antes de tudo compreender a singularidade dessa descoberta (LATOUR, 2020a, pp. 130-131).

<sup>58</sup> Cf. VOLTAIRE, 2019, pp. 33-34.

<sup>59</sup> De acordo com Lovelock, a ideia surgiu em setembro de 1965, porém o primeiro artigo a mencioná-la, ainda antes de nomeá-la como hipótese/teoria de Gaia, foi publicado somente em 1968, intitulado “*Planetary Atmospheres: Compositional and Other changes associated with the presence of Life*”. O artigo se dedicava à análise atmosférica como um experimento de detecção de vida extraterrestre. O termo Gaia, como veremos em seguida, só foi proposto no início da década de 1970, por influência do romancista William Golding, que na época era vizinho de Lovelock. Eis uma curiosa interseção entre o fazer ficção e o fazer ciência (LOVELOCK, 2010, p. 157; CARMO; NUNES-NETO; EL-HANI, 2012, pp. 34-35).

Hoje, já sabemos seu nome: Gaia. Conhecemos Gaia desde Hesíodo, quando este anunciou que “nos primeiros tempos *nasceu Caos, o Abismo-Enorme* – e em seguida *Gaia*,<sup>60</sup> *a Terra com largos flancos* –” (HESÍODO apud LATOUR, 2020a, p. 136, grifo nosso), mas provavelmente a primeira vez que seu nome foi mencionado em algum periódico científico foi no ano de 1972, no título do artigo de Lovelock chamado “*Gaia as seen through the atmosphere.*”<sup>61</sup> Já o termo “hipótese de Gaia” é apresentado nos anos seguintes, no artigo de Lovelock em coautoria com Margulis, revisado em 1973 e publicado em 1974. O artigo de Lovelock e Margulis apresenta uma nova visão da atmosfera, na qual ela é vista como um componente da biosfera<sup>62</sup> e não como um mero ambiente para a vida, pois o conjunto total de organismos vivos que constituem a biosfera poderia atuar como uma entidade única para regular a composição química da Terra, seu pH e seu clima (LOVELOCK; MARGULIS, 1974, pp. 2-3). Nesse sentido, a biosfera seria um *sistema de controle adaptativo* capaz de manter a Terra em *homeostase*, ou seja, regular seu próprio *equilíbrio dinâmico*<sup>63</sup> para conservar a estabilidade relativa aos seres vivos. Lovelock e Margulis nomeiam de Gaia a biosfera e todas as partes do planeta Terra que ativamente interagem para formar esta entidade que

---

<sup>60</sup> Latour retira da edição francesa a passagem em questão. A edição brasileira da *Teogonia* de Hesíodo decidiu omitir o nome Gaia, referindo-se a ela sempre como “Terra”. Como sinalizei na nota 12, ao longo deste trabalho refiro-me à hipótese de Lovelock e Margulis como Terra, mas Gaia não deve ser considerada sinônimo de planeta Terra, o corpo celeste que orbita ao redor do Sol. Cf. HESÍODO, 1991, p. 109.

<sup>61</sup> Em português, Como é Gaia vista através da atmosfera.

<sup>62</sup> Termo cunhado por Edward Suess, mas quem a pôs em uso corrente foi Ivanovich Vernadsky. Lynn Margulis e Dorion Sagan apontam que tanto a Gaia de Lovelock, quanto a biosfera de Vernadsky – isto é, assim como a esfera das rochas é a litosfera e a do ar é a atmosfera, a esfera em que existe a vida é a “biosfera” –, não se restringem ao dualismo metafísico espírito/matéria, que já discutimos na primeira seção do capítulo via Latour. Porém, embora ambos os autores tenham uma perspectiva biosférica comum, têm opiniões diametralmente opostas. Enquanto o primeiro descreveu a superfície do planeta Terra, inclusive as rochas e o ar, como vivos, o segundo descreveu os minerais chamando-os de matéria viva, a maior de todas as forças geológicas. Em outros termos, enquanto para Lovelock a biosfera era uma força autorreguladora, um imenso corpo vivo que ele nomeou de Gaia, para Vernadsky todas as formas de vida habitavam um lugar materialmente unificado, a biosfera (MARGULIS; SAGAN, 2002, pp. 60-63).

<sup>63</sup> Aqui é necessário destacar dois pontos. Em primeiro lugar, este equilíbrio dinâmico não é o mesmo que o equilíbrio químico anteriormente mencionado por Latour a respeito do raciocínio de Lovelock. O equilíbrio químico refere-se à proporção das atmosferas de Marte e Vênus que contêm cerca de 98% de dióxido de carbono, 2% de nitrogênio e bem menos que 1% de oxigênio. O equilíbrio dinâmico, por sua vez, refere-se à proporção da atmosfera do planeta Terra, que contém, atualmente, somente 0,03% de dióxido de carbono, 79% de nitrogênio e quase 21% de oxigênio. Cf. MARGULIS, 2014, p. 99. Em segundo lugar, destaco, enfaticamente, que o atual equilíbrio dinâmico da atmosfera do planeta Terra pode vir a ser rompido. É devido ao risco de rompermos este processo dinâmico que mantêm a atual estabilidade em nossa concentração de oxigênio que Chakrabarty considera a história da atmosfera um tema relevante para pensarmos no que diz respeito ao futuro da humanidade, sobretudo para o “particular” grupo de humanos que necessitarão de oxigênio para respirarem e portanto permanecerem vivos (CHAKRABARTY, 2021, p. 5).

não poderia ser percebida apenas por meio da soma de suas partes (LOVELOCK; MARGULIS, 1974, p. 3). Em resumo, neste caso, dois mais dois é *maior* que quatro.

Toda a originalidade – e, sim, é verdade, reconheço, toda a dificuldade – da empreitada de Lovelock é que ele mergulhou de primeira em uma pergunta impossível: obter efeitos *de conexão* entre potências de agir sem, para tanto, depender de uma concepção insustentável *da totalidade*. Ele percebeu que não fazia sentido aplicar à Terra a metáfora do organismo; e que, no entanto, os microagentes bem que *conspiravam* ao fazer existir, de maneira sustentável, essa zona crítica no interior da qual todos os seres vivos se combinam (LATOURE, 2020a, pp. 160-161).

A teoria de Gaia foi considerada, ou melhor, desconsiderada, sobretudo pelos darwinistas,<sup>64</sup> como uma ideia pseudocientífica,<sup>65</sup> ou como mera fantasia *New Age*,<sup>66</sup> e um grande culpado por essas críticas seria justamente ter evocado uma figura da mitologia grega para fazer ciência. Lovelock cruzado a linha intransponível entre a verdade dos fatos, *res factae*, e a falsidade das ficções, *res fictae*.<sup>67</sup> Contudo, como o próprio Lovelock percebe, as frequentes controvérsias a respeito de sua teoria restringiam-se a atacar *a metáfora e não a ciência*, ainda que toda ciência autêntica estivesse cheia de metáforas (LOVELOCK apud LATOUR, 2020a, p. 217). Podemos dizer que, quando Lovelock e Margulis apresentaram o sistema autorregulador do planeta Terra através de uma personagem metafórica, no caso a protagonista da história do planeta, eles ultrapassaram o horizonte teórico que circunscrevia o paradigma científico da época. Em outras palavras, a teoria de Lovelock e Margulis não se encontrava “no verdadeiro”,<sup>68</sup> isto é, não se encontrava no lugar que um discurso científico deve ocupar para que suas proposições sejam declaradas verdadeiras.

<sup>64</sup> Cf. MARGULIS; SAGAN, 2002, p. 64.

<sup>65</sup> Cf. NAIME, 2017.

<sup>66</sup> Cf. LOVELOCK, 2010, p. 165.

<sup>67</sup> Penso tal oposição nestes termos por influência de um texto de Reinhart Koselleck, “Ficção e realidade histórica”, que será abordado no último capítulo (KOSELLECK, 2021, p. 109 et seq.).

<sup>68</sup> Esta expressão utilizada por Michel Foucault, inspirada em Georges Canguilhem, evidencia que o processo de produção de conhecimento não é feito no vácuo, ou numa “exterioridade selvagem”, mas em um lugar específico, sob circunstâncias de controle também específicas. Em outros termos, para que determinada teoria seja declarada verdadeira, suas proposições devem obedecer às regras de uma “polícia discursiva”, regras estas que situam o horizonte teórico de sua disciplina em determinado recorte de espaço e de tempo. Por exemplo, Gregor Mendel, o botânico “pai da genética moderna”, situava-se num horizonte teórico estranho à biologia de sua época, pois propunha um objeto biológico absolutamente novo, o traço hereditário, graças a um método até então desconhecido: observar a sexualidade vegetal para perceber que o traço hereditário se manifesta segundo regularidades estatísticas (FOUCAULT, 2014, pp. 32-33). Embora não tenha sido nos termos de Foucault, Latour percebe um paralelo entre Pasteur e Lovelock semelhante, quando Pasteur propõe como objeto os micróbios, também não estava situado no horizonte teórico da medicina ou da química; Lovelock, por sua vez, quando propõe a hipótese de Gaia, não estava situado no horizonte teórico da geofísica nem da geoquímica, o que o levou a nomear sua própria disciplina científica: a geofisiologia (LATOURE, 2020a, pp. 146-151).

Mas o que interessa a Latour sobre a teoria de Gaia é justamente o fato de ela apresentar uma visão científica tão diferente da Ciência, com “C” maiúsculo. Aqui, em Gaia, não há espaço para a Natureza, ou seja, não há espaço para uma concepção de totalidade que englobasse todas as potências de agir em um nível superior. Gaia não é uma autoridade imparcial, situada no lado de fora do problema, como a Natureza proposta pela Constituição Moderna. Longe disso, Gaia é diretamente afetada – e muito – pelo curso das ações, humanas e não humanas. Por essa razão, ela não deve ser *superanimada*, as potências de agir que nela residem simplesmente transformam o território que coabitam, e portanto modificam seus vizinhos no processo, seja em grau menor ou maior, seja formando alianças ou inimizades, a fim de tornar sua própria sobrevivência um pouco menos improvável (LATOURE, 2020a, p. 163). O espectro do *organismo* que age desempenhando determinada função, organizada por um *superorganismo*<sup>69</sup> que, por sua vez, coordena as atribuições respectivas de cada parte, este espectro não assombra Lovelock e Margulis, pois *da mesma forma que Gaia não pode ser percebida pela soma de suas partes, também não pode ser percebida enquanto uma totalidade* (LATOURE, 2020a, pp. 158-159). Gaia não é uma Autoridade, ou uma Providência, que intencionalmente regeria a distribuição das agências contidas em cada uma de suas esferas;<sup>70</sup> pelo contrário, ao estender intencionalidade a todos os agentes, não é mais possível detectar intencionalidade de uma agência transcendente, e, paradoxalmente, maior a probabilidade de *retroalimentações não intencionais* (LATOURE, 2020a, pp. 163-164), o que pode gerar uma bela confusão.

Com Gaia, Lovelock não nos pede que acreditemos em uma única Providência, mas em tantas providências quantos são os organismos na Terra. Ao generalizar a Providência para cada agente, ele garante que os interesses e os lucros de cada ator serão *contrarrestados* por muitos outros programas. A própria ideia de Providência fica confusa, torna-se pixelada e acaba por se desvanecer. O resultado simples dessa distribuição das causas finais não é o surgimento de uma Causa Final suprema, e sim uma bela *confusão*. Essa confusão é Gaia (LATOURE, 2020a, p. 165).

Agora sabemos o que era a tal confusão encontrada por Micrômegas. Se aqui no planeta Terra tudo não é traçado a régua, como em Saturno ou em Júpiter, é porque não é qualquer lugar que possui uma história, que *conta com e é contada por* uma

<sup>69</sup> Vale mencionar que, de acordo com Simon Schaffer, a palavra “superorganismo” foi cunhada em meados da década de 1890, para expressar uma versão da metáfora orgânica do Estado, em que as comunidades de grande escala deviam ser compreendidas enquanto uma estrutura semelhante a um sistema biológico. Esta metáfora era frequentemente utilizada para propagar uma noção de ascendência evolucionária no interior das lutas interraciais, de modo a legitimar o supremacismo branco (SCHAFER, 2020, p. 155).

<sup>70</sup> Refiro-me a litosfera, hidrosfera, atmosfera e biosfera.

protagonista fictícia<sup>71</sup> tão original, multifacetada, e imprevisível. Enfim, é diante de Gaia que percebemos: existe apenas uma Gaia, mas Gaia não é uma! (CONWAY apud LATOUR, 2020a, p. 161).

### 2.2.1 Gaia contra o capitalismo

Segundo Latour, a ideia do *Diante de Gaia* começou com a visão de um movimento de dança. A dança em questão reencenava o movimento insinuado pela pintura de Paul Klee, *Angelus Novus*. Como bem fora descrita por Walter Benjamin, a pintura ilustra o movimento de um anjo, o anjo da história, que, ao observar o passado horrorizado, tenta reconstituir aquilo que foi destruído; mas não há tempo para fazê-lo, pois, do paraíso sopra uma tempestade, que também chamamos de progresso, e o carrega implacavelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto as ruínas se acumulam à sua frente e crescem até o céu (BENJAMIN, 2019, p. 14). Já a dançarina, Stéphanie Ganachaud, corria de costas para escapar de algo assustador, do qual não conseguia desviar o olhar; mas, enquanto ela foge, acumulam-se mais e mais obstáculos às suas costas, restringindo gradualmente seus movimentos, até que é coagida a se virar por completo. Então, congela, ao observar algo ainda mais aterrorizante do que aquilo de que fugia, vindo precisamente em sua direção – que a força a esboçar um recuo. É no movimento de fugir de um horror que ela encontra outro, em parte criado pela própria fuga (LATOUR, 2020a, pp. 15-16). Não mais o anjo da história, mas sim o anjo da geo-história.

Se o “anjo da geo-história” começa a olhar para a frente com horror e incredulidade, é porque percebeu que há uma ameaça e que travou uma guerra que jamais cessará enquanto a denegar! Para dizer de modo brutal: não podemos continuar acreditando no antigo futuro se quisermos ter um porvir. É esse o sentido quando digo para nos colocarmos “diante de Gaia” (LATOUR, 2020a, p. 382).

Não podemos mais desviar o olhar da ameaça, por mais horripilante que ela seja, isso se quisermos ter um porvir. Afinal, já vivemos “no tempo das catástrofes”,<sup>72</sup> pois a

<sup>71</sup> Fictícia, afinal de contas, como Latour descreve Lovelock e sua personagem, a teoria de Gaia é um *inventor* falando de uma *invenção* que é difícil de descrever. (LATOUR, 2020a, p. 214).

<sup>72</sup> Como anuncia Isabelle Stengers, em seu ensaio de mesmo nome. Ver STENGERS, 2015.

*revolução já ocorreu,*<sup>73</sup> e cada dia que passa nos tornamos mais sensíveis a ela, visto que as tragédias provocadas por eventos climáticos extremos se tornam mais frequentes e intensas. O que podemos fazer é enfrentar *frontalmente* a “irrupção desta figura enigmática”<sup>74</sup> que fatalmente vem em nossa direção, para que ao menos possamos mitigar seus efeitos, adaptar nosso modo de vida e continuar a compor novos arranjos de mundos que sejam condizentes aos novos tempos, isto é, aos tempos em que o solo sobre o qual a história se desenrola tornou-se instável (ver nota 21). Embora nem todo mundo compartilhe tal visão...

Ao contrário do que costumam dizer sobre eles, os Modernos não são criaturas que olham *para a frente*, mas quase exclusivamente *para trás* e, é curioso, para cima, *para o ar*. É por isso que a irrupção de Gaia os surpreende tanto. Como eles não têm olhos atrás da cabeça, *negam* por completo que isso venha até eles, como se estivessem demasiado ocupados fugindo dos horrores dos velhos tempos. Parece que a visão do futuro os cegou para a direção em que estão indo; ou melhor, como se o que eles entendem por “futuro” fosse inteiramente constituído pela rejeição de seu passado, sem conteúdo realista sobre “as coisas por vir”. Os filhos do Iluminismo têm o costume de rejeitar, aterrorizados, o passado ameaçador do qual tiveram coragem de escapar, ou inversamente, de dotá-lo de qualidade magníficas pelas quais anseiam por nostalgia, mas permanecem muito pouco loquazes sobre o aspecto do *que está por vir* (LATOURE, 2020a, p. 378).

Com o solo cada vez mais instável, o território habitável no planeta Terra se torna cada vez mais estreito. Alguns anos mais tarde, logo após a vitória de Donald Trump nas eleições norte-americanas, Latour escreve um novo livro, *Onde aterrar?*, que busca responder à questão de como podemos nos orientar politicamente no Antropoceno, sobretudo agora que a ausência de um *mundo comum* a compartilhar está nos enlouquecendo<sup>75</sup> (LATOURE, 2020b, p. 10). Aqui, Latour sugere que nem todos os

<sup>73</sup> Diferentemente da tradição marxista, que vislumbrava uma revolução vindoura como a emancipação conquistada após a apropriação dos meios de produção pelo proletariado, Latour percebe que a revolução de nosso tempo é a aceleração desenfreada no movimento do ciclo do carbono (ver nota 8). É chamado de a “curva de Keeling” o gráfico que descreve a evolução da taxa de CO<sub>2</sub> na atmosfera desde 1960, a qual atingiu o limiar, que não deveria ser ultrapassado, de 400 ppm (partes por milhão) no dia 9 de maio de 2013. Esta marca não ocorria há mais de 2,5 milhões de anos, durante o Plioceno, em que os níveis de CO<sub>2</sub> chegaram a 415 ppm, quando as temperaturas médias globais eram de três a quatro graus Celsius mais altas do que as atuais, enquanto nos polos a temperatura alcançava até dez graus Celsius a mais e, conseqüentemente, o nível do mar variava de cinco a quarenta metros mais altos do que nos dias de hoje. Latour ainda ressalta a posição de James Hansen, famoso climatólogo, que adverte que a concentração de CO<sub>2</sub> que não deveria ser excedida gira em torno de 350 ppm. Em todo caso, agora, ou mais precisamente no dia três de março de 2022, a concentração de CO<sub>2</sub> na atmosfera se encontra em 418.60 ppm. Ver o site *The Keeling Curve*: <<https://keelingcurve.ucsd.edu/>>. Acessado em: 05 mar. 2022. (LATOURE, 2020a, pp. 71, 75-78, 102; DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 28; MONROE, 2013).

<sup>74</sup> É assim que Latour descreve Gaia pela primeira vez na obra em questão. Ver LATOURE, 2020a, p. 15.

<sup>75</sup> Em *Diante de Gaia*, Latour modifica a expressão que designa a loucura como “uma alteração da relação com o mundo”, afirmando que na realidade as mutações ecológicas nos enlouquecem porque há “uma alteração *da* alteração das relações com o mundo”. Latour aponta quatro maneiras de enlouquecer: o fanatismo do negacionismo/quietismo; o delírio da geoengenharia; a melancolia depressiva de quem percebe as transformações do planeta Terra mas acredita que não há nada a ser feito; e por fim, os mais

Modernos negam por completo que a irrupção de Gaia aproxima-se aceleradamente, negam-no apenas parcialmente, “o suficiente para captar o recado, mas não para compartilhá-lo publicamente” (LATOURE, 2020b, p. 27). Esta é a hipótese de ciência política, ou melhor, a ficção política<sup>76</sup> proposta por Latour. Em resumo, certas elites, as elites obscurantistas, compreenderam muito bem a ameaça: em breve não haverá mais mundo para todo mundo, então é necessário ocultar todo o conhecimento científico sobre a ameaça para não tornar explícito que estamos abandonando o resto do mundo, isto é, os 99%.<sup>77</sup> Preocupando-se exclusivamente com a proteção de suas imensas fortunas e a manutenção de seu próprio bem-estar, os membros do 1% agora sabem que “para sobreviver confortavelmente, *não precisavam mais fingir compartilhar a terra com o resto do mundo, nem mesmo como um sonho a perseguir*” (LATOURE, 2020b, p. 29). Mais sucinto, mas não menos impressionante, Ailton Krenak, assim como Latour, faz um diagnóstico semelhante em uma entrevista recente:

Vivemos uma fase grotesca do capitalismo, mas não acho que estamos em uma crise que vai diminuir a potência dele. O capitalismo tem produzido uma mudança em si mesmo porque não fomos capazes de produzir uma mudança fora. Ele vai destruir o mundo do trabalho como conhecemos, e vai dispensar a ideia de população. Essa, para mim, é a próxima missão do capitalismo: se livrar de ao menos metade da população do planeta. O que a pandemia tem feito é um ensaio sobre a morte. É um programa do necrocapitalismo. A desigualdade deixa fora da proteção social 70% da população do planeta. E, no futuro, não precisará dela sequer como força de trabalho. Quem promete um mundo de pleno emprego é cínico ou doido. Não existe nenhuma possibilidade material de as coisas voltarem a funcionar assim (KRENAK; OLIVEIRA, 2020).

Segundo Krenak, portanto, a próxima missão do capitalismo, quer dizer, do necrocapitalismo, é se livrar de pelo menos metade da população, e definitivamente não será a metade mais rica e mais branca. Se o fim do capitalismo puder ser evitado por tamanha tragédia, não seria em nada diferente da Solução Final do Terceiro Reich, um

---

loucos que aparentam crer que ainda não é tarde demais, que basta agir racionalmente respeitando o quadro das instituições existentes (LATOURE, 2020a, pp. 28-32).

<sup>76</sup> Reconhecer sua própria análise geopolítica enquanto uma “ficção política” parece ser um aspecto relevante do pensamento de Latour, que mais tarde irá se transformar na construção de um “planetário fictício”, como veremos no próximo capítulo.

<sup>77</sup> Termo em referência ao lema do movimento *Occupy Wall Street*: “*We are the 99%*”. Como denuncia Luiz Marques, hoje o 1% mais rico da humanidade supera a riqueza dos 99%. Para piorar, em 2010, 388 bilionários detinham o mesmo que a riqueza da metade mais pobre da humanidade, já em 2018 o número de bilionários neste mesmo cálculo caiu para 26 (MARQUES, 2019). Outro dado impressionante, e mais recente, realizado pelo *World Inequality Lab*, aponta que, em 2021, o 0.0001% mais rico da população mundial (equivalente a 51,700 adultos) possui 6.4% da riqueza global, enquanto a metade mais pobre (equivalente a 2.6 bilhões de adultos) possui somente 2%. Para mais informações sobre o tema, ver o relatório de 2022, publicado no site: <<https://wid.world/news-article/world-inequality-report-2022/>>. Acessado em 14 mar. 2022.

Estado tão racista quanto suicida.<sup>78</sup> Aliás, haveria sim uma diferença, seria uma carnificina em uma escala jamais testemunhada, pois tal genocídio não se limitaria à nossa espécie. Uma quantidade assustadora de espécies já está desaparecendo, ou em vias de desaparecer, bem diante de nossos olhos, e esse pode ser apenas o início de uma extinção em massa da vida humana e não humana. Por essa razão, o Antropoceno também pode ser reconhecido como a época da Sexta Extinção.<sup>79</sup> É por essa razão que Marco Antonio Valentim afirma que o fascismo é a política oficial do Antropoceno, enquanto o capitalismo é seu sistema econômico (MACHADO; VALENTIM, 2018, p. 72).

Quando pensamos se é mais fácil imaginar o fim do capitalismo ou o fim do mundo, é justamente porque, como bem disse Stengers, *seria um suicídio considerar impossível* compormos com Gaia “outro mundo” (STENGERS, 2015, p. 44). No mínimo, devemos crer que outro fim de mundo é possível. Ainda melhor seria pensar que o fim do capitalismo seria o fim da finalidade a que Krenak se refere, ou seja, pensar que o capitalismo não conseguirá cumprir sua próxima missão. Em outras palavras, que tenhamos um mundo por vir onde o capitalismo exista somente nos livros de História, como um triste capítulo que *quase* fez a humanidade encontrar seu fim.<sup>80</sup>

Como já se compreendeu, confiar no capitalismo que se apresenta hoje como o “melhor amigo da Terra”, como “verde”, preocupado com a preservação e com a sustentabilidade, seria cometer o mesmo erro que o sapo da fábula, que aceita carregar um escorpião em suas costas para que ele atravesse um rio. Se ele o aferroasse, não se afogariam os dois?, o escorpião argumenta. Ele o aferroa, no entanto, e bem no meio das águas. Em seu último suspiro, o sapo pergunta: “Por quê?”. A que o escorpião, prestes a afundar, responde: “É da minha natureza, não posso evitar”. É da natureza do capitalismo explorar as oportunidades, *ele não pode evitar* (STENGERS, 2015, p. 47, tradução levemente modificada).

Para a lógica de funcionamento capitalista, a crise é uma oportunidade. A oportunidade em questão refere-se em particular às regiões polares, como, por exemplo,

<sup>78</sup> De acordo com Michel Foucault, a destruição das outras raças era apenas uma face do projeto nazista, sendo sua outra face expor a própria raça ariana ao perigo absoluto universal de morte. Somente quando a população inteira está exposta à morte é que a raça ariana poderá ser considerada uma raça superior, ao ser capaz de se regenerar perante as demais raças, que terão sido ou exterminadas ou subjugadas (FOUCAULT, 2010, pp. 218-219).

<sup>79</sup> Para Elizabeth Kolbert, ainda é demasiado cedo para saber se a Sexta Extinção atingirá as proporções das Cinco Grandes Extinções anteriores (KOLBERT, 2015, p. 11).

<sup>80</sup> A disciplina da História, a ciência histórica, tem uma tendência a se preocupar demais com a nossa espécie, e de menos com o planeta Terra, por isso, imagino aqui um capítulo sobre o quase fim da humanidade, apenas. Contudo, na segunda seção do próximo capítulo veremos o que pensa um historiador, no caso Chakrabarty, durante o Antropoceno, quando a história da espécie humana não pode e nem deve mais ser dissociada da história da vida no planeta.

a Groenlândia, onde o degelo já atingiu um ponto irreversível.<sup>81</sup> A acelerada elevação da temperatura média dessas regiões (ver nota 73), torna possível o surgimento de novas rotas marítimas que, por seu turno, propiciam a extração de recursos naturais em um território ainda muito pouco explorado. É devido a este cenário que o jornalista Claudio Angelo, coordenador de Comunicação do Observatório do Clima, escreve em seu livro *A espiral da morte* um capítulo justamente intitulado “A crise é uma oportunidade”, onde ele apresenta o otimismo que contagia a população groenlandesa por causa das mudanças climáticas, já que tornaram fértil o solo da região.<sup>82</sup> Além disso, a Groenlândia conta com reservas de petróleo e gás natural em áreas do mar que eram cobertas por gelo na maior parte do ano até alguns anos atrás. A título de comparação, estima-se que poderia haver o equivalente a quase 50 bilhões de barris de óleo, gás e líquidos de gás natural no fundo do mar na baía de Baffin, enquanto o campo de Libra, o maior do pré-sal brasileiro, tem 8 bilhões estimados (ANGELO, 2016, p. 142). A Groenlândia ainda contém uma das principais reservas de terras raras, com elementos fundamentais para a indústria eletrônica, como disprósio, lantânio, térbio, cério e neodímio (ANGELO, 2016, p. 139). Ironicamente, a exploração de combustíveis fósseis e minérios no Ártico torna-se viável graças ao aquecimento global, o que aumentará a disponibilidade de combustíveis fósseis para queimar e, conseqüentemente, intensificará ainda mais o aquecimento global. Este processo circular é conhecido como ciclo de retroalimentação,<sup>83</sup> neste caso, positiva. Mas nem tudo são flores, mesmo para os groenlandeses, porque, segundo o Greenpeace, nenhuma empresa de petróleo tem um plano de contingência capaz de responder adequadamente a um vazamento de petróleo em pleno oceano Ártico (ANGELO, 2016, p. 144). Em outras palavras, se a exploração dessas reservas for concretizada,<sup>84</sup> um eventual derramamento poderia pôr em risco a vida de diversas espécies da região, como focas, narvais e ursos-polares, e inclusive a vida humana que lá habita, pois a atividade pesqueira não só é a principal fonte

---

<sup>81</sup> Basicamente, o manto de gelo da Groenlândia já se encontra em um novo estado dinâmico de perda de massa constante, que persistirá mesmo se houver um declínio na velocidade do derretimento do gelo (KING et al., 2020).

<sup>82</sup> A expansão agrícola da Groenlândia é surpreendente, de 1990 a 2007, a área de cultivo aumentou de 400 hectares para mil (ANGELO, 2016, p. 130).

<sup>83</sup> No caso que acabamos de citar, vemos uma retroalimentação alimentada parcialmente pela ação humana. Mas veja-se este exemplo citado por Tatiana Roque: “Por exemplo, o aumento da temperatura derrete o gelo do Ártico, que cobre o mar, deixando a água exposta. Como ela é mais escura que o gelo, absorve mais calor do Sol. Essa ‘amplificação ártica’ vem fazendo com que o aquecimento na região atinja um valor que é quatro vezes a média global. Obviamente, isso aprofunda o derretimento do gelo, ou seja, é um *feedback* positivo, pois amplifica o processo em curso” (ROQUE, 2021, p. 229).

<sup>84</sup> No momento, a prospecção de petróleo está proibida na Groenlândia desde 2021. (BUTTLER, 2021)

alimentar da população local, como também é o que movimenta a economia da ilha. Por isso, o próprio governo da Groenlândia reconhece que o preço a ser pago por tal “oportunidade” pode ser “alto demais” (BUTTLER, 2021).

O caso da Groenlândia nos mostra que as mudanças climáticas não devem ser consideradas uma oportunidade, mas também não devemos considerá-las uma crise. Simplesmente porque as mudanças climáticas não irão passar, não é uma condição momentânea e sim de longuíssimo prazo, pelo menos para o ponto de vista humano, isto é, um ponto de vista sustentado por uma escala de tempo tão pequenina, em que o tempo de uma vida dura somente algumas décadas. Pode ser que uma condição climática próxima à estabilidade do Holoceno retorne em algum momento futuro, mas até lá provavelmente terão se passado milhares de anos, o que é irrelevante para nós, situados aqui e agora na Terra. É neste sentido que Stengers ressalta que a própria Gaia não está ameaçada, diferentemente das inúmeras espécies vivas, estas sim em risco de serem varridas pela mutação ecológica em curso, pela transformação de seus respectivos *habitats* com uma rapidez sem precedentes, mais rápido do que o processo evolutivo da maioria das espécies é capaz de acompanhar. Os inúmeros micro-organismos, porém, certamente irão perdurar em seu regime de existência, e assim continuar a conservar a singularidade que constitui a Terra enquanto um “planeta vivo” (STENGERS, 2015, p. 40). Logo, não devemos falar com eufemismos, não se trata de crise ecológica, mas de uma mutação ecológica. É por isto que Latour sugere que atualmente a ecologia nos enlouquece, porque passamos por uma “alteração *da alteração* da relação com o mundo” (ver nota 75). Em suma, à medida que o mundo muda, o mundo nos muda (ver nota 15).

Sem dúvida, a ecologia nos enlouquece; e é daí que precisamos partir. Não com a ideia de se tratar, mas para aprender a sobreviver sem se deixar levar pela denegação, pela *hibris*, pela depressão, pela esperança de uma solução razoável ou pela fuga para o deserto. Não existe cura para o pertencimento ao mundo. Mas, pelo cuidado, é possível se curar da crença de que não se pertence ao mundo; que essa não é a questão essencial; que o que ocorre com o mundo não nos diz respeito. O tempo em que podíamos esperar “sair disso” não existe mais. De fato, estamos, como se diz, “em um túnel”, só que “não veremos seu fim”. Nesses assuntos, a esperança é má conselheira, já que não estamos em uma crise. Isso não vai “passar”. Será preciso lidar com isso. É definitivo (LATOURE, 2020a, p. 31).

Gostaria agora de apontar algumas questões sobre as quais Latour e Stengers diferem, não por discordarem exatamente um do outro, mas por parecerem demonstrar interesses por questões distintas. Como vimos na citação acima, Latour pensa a questão

do pertencimento, de que pertencemos ao mundo, a partir dessa ideia de que não estamos em uma crise, pois o problema não vai “passar”; mas, na verdade, ele retoma tal ideia de Stengers,<sup>85</sup> assim como a própria ideia de uma irrupção de Gaia, que é uma transformação da ideia de “intrusão” de Stengers. Interessante notar que enquanto a irrupção pode evocar um sentido de emergência, de algo que transbordaria subitamente de baixo para cima, a intrusão, por sua vez, evoca algo que invadiria de fora para dentro. Para um olhar atento, esta diferença já sinaliza o que veremos mais adiante, ou seja, como Latour e Stengers diferem acerca da própria noção de transcendência no que tange a Gaia. Em todo caso, enquanto Latour se preocupa em pensar que, ao percebermos a irrupção de Gaia, também percebemos esta situação de desamparo em que nos encontramos, o que pode provocar uma crença equivocada de que não se pertence ao mundo, isto é, que o destino do mundo não interfere diretamente no nosso, para Stengers, a questão do pertencimento não parece ser tão relevante quanto a da intrusão de Gaia, o “planeta vivo”,<sup>86</sup> nas nossas histórias.

Nomear Gaia e caracterizar como intrusão os desastres que se anunciam, é crucial salientar, depende de uma operação pragmática. *Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita.* No caso presente, trata-se de resistir à tentação de reduzir a um simples “problema” o que constitui acontecimento, o que nos atormenta. Mas também de fazer existir a diferença entre a questão imposta e a resposta a ser criada. Nomear Gaia como “a que faz intrusão” é também caracterizá-la como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo. Por isso a resposta a ser criada não é uma “resposta a Gaia”, e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão (STENGERS, 2015, p. 37, tradução levemente modificada).

Diferentemente de Latour, a questão para Stengers não é “o que fazer diante da intrusão de Gaia?” – pois dar qualquer resposta a esta questão excederia a capacidade de qualquer um de nós – e sim “o que é preciso fazer para tentar responder a ela de um modo que não seja bárbaro?” (STENGERS, 2015, p. 82). Mas Gaia não nos pede uma resposta, aliás, não nos pede nada. *Gaia é indiferentes a nós*, porque mesmo se nós, humanos, *nos* extinguírmos, ela continuará a existir, e a humanidade será nada mais senão um minúsculo capítulo de sua história, o que de maneira nenhuma significa que *nós devíamos ser indiferentes a ela*. Pelo contrário, não poderemos nunca mais esquecê-la (STENGERS, 2015, p. 41). De toda forma, para encontrarmos uma resposta adequada à intrusão de Gaia devemos, primeiro, buscar uma resposta à sua causa. Esta causa, por óbvio, está associada ao capitalismo, mas não apenas. Como adverte Stengers: “a

<sup>85</sup> Cf. STENGERS, 2015, p. 41.

<sup>86</sup> Cf. STENGERS, 2015, p. 38.

questão posta pela intrusão de Gaia não é redutível a ‘um momento ruim que vai passar’ e pelo qual o capitalismo seria responsável” (STENGERS, 2015, p. 53). No mesmo ano em que Stengers publicou *No tempo das catástrofes*, Chakrabarty publicou seu famoso artigo “O clima da história: quatro teses”,<sup>87</sup> onde o historiador aponta, na mesma direção que Stengers, que seria um erro ler as mudanças climáticas como uma crise da gestão capitalista, pois é um problema que não se resume apenas à história do capital. Uma crítica somente ao capitalismo já não é mais o suficiente para abordar hoje as questões relacionadas à história humana. Portanto, deve-se criticar a civilização industrial como um todo, porque nunca houve qualquer diferença de princípios, no que se refere ao uso dos combustíveis fósseis, entre sociedades capitalistas e sociedades socialistas (CHAKRABARTY, 2013, pp. 14, 18). Contudo, se é dada tamanha ênfase ao papel do capitalismo como causa da intrusão de Gaia, e não no papel do Estado,<sup>88</sup> é porque, a partir da década de 1990, o capitalismo acelerou bruscamente o ritmo de produção em sua fábrica de *minions*,<sup>89</sup> tornando-se o principal antagonista neste capítulo particularmente minúsculo da história de Gaia.

Para sermos mais precisos, não foi a partir da década de 1990, mas a partir do, como intitula Latour, “glorioso ano de 1989”,<sup>90</sup> quando, por um lado, ocorre a queda do Muro de Berlim, o que simbolizou o triunfo do capitalismo sobre as vãs esperanças do socialismo, e por outro ocorrem as primeiras conferências sobre “o estado global do planeta”, o que simbolizou o fim do capitalismo e de suas vãs esperanças de conquista

<sup>87</sup> Ambos os textos, de Stengers e de Chakrabarty, foram publicados originalmente em 2009. O artigo de Chakrabarty, já mencionado na introdução, foi publicado em português em 2013. Além disso, o artigo de Chakrabarty ainda foi republicado em seu recente livro, *The climate of history in a planetary age*, de 2021, em uma versão revisada e com uma nota adicional sobre a “história universal negativa”.

<sup>88</sup> Embora Stengers tenha dito, com todas as letras, que “diante da intrusão de Gaia, não se deve confiar no Estado” (STENGERS, 2015, p. 67).

<sup>89</sup> Na versão original francesa, o termo é *les petites mains*, cuja tradução literal seria “pequenas mãos” ou “mãozinhas”. Porém, Arthur Imbassahy opta por seguir a tradução de língua inglesa, *minions*, por ressoar com o sentido que o termo recentemente ganhou no Brasil. Eis como Philippe Pignarre e Isabelle Stengers resumem o modo de produção *sui generis* desta fábrica: “A fábrica de minions está sempre em produção. Por vezes é ‘organizada’ (...), mas em geral é difusa. Normalmente tem a ver com uma espécie de iniciação, com o recrutamento ao grupo daqueles que ‘sabem’. Mas é uma iniciação ‘sombria’ essa adesão a um saber que separa as pessoas do que elas continuam sentindo, que elas passam a se referir como o mundo dos sonhos ou de um sentimentalismo do qual é preciso se defender. A incorporação do que ‘é necessário’ tem relação com uma volta contra si mesmo, uma adesão ao desespero, que se dobra como desprezo por aqueles e aquelas que ainda não entenderam, que ainda estão ‘sonhando’. O que importa, por sua vez, é o recrutamento. Os minions querem acima de tudo que nós nos tornemos minions, uma vez que eles definem a si próprios como ‘lúcidos’ e necessitam de um mundo que dê razão à sua lucidez. Com desdém, afirmam: ‘você ainda acredita nisso...’ Assim começa o recrutamento de um novo minion” (PIGNARRE; STENGERS, 2019).

<sup>90</sup> “O Antropoceno é o nome dessa revolução total que aconteceu sob nossos pés, enquanto se celebrava, no glorioso ano de 1989, a ‘vitória contra o comunismo’. Que estranha derrota!” (LATOUR, 2021a, p. 132).

ilimitada e de dominação total sobre a “natureza” (LATOURE, 2019a, pp. 17-18). A rigor, assim como o capitalismo, tampouco o socialismo encontrou seu fim por definitivo, mas foi a partir desta época que começamos, lenta e gradualmente, a nos tornar sensíveis a Gaia, conforme nos tornamos suscetíveis, com uma frequência cada vez mais difícil de ignorar, a desastres trágicos, provocados por eventos climáticos extremos. Em todo caso, é notável que, nas últimas três décadas, o capitalismo assumiu uma força de atração incomparável, que aliás, em certo sentido, foi capaz de realizar o projeto moderno de unificação do mundo, o chamado *mundo global*. Embora sua unidade não seja reconhecida pela igualdade entre as diferentes realidades de cada parte do mundo, mas pela semelhança entre as realidades desiguais no mundo todo. Afinal, como diria George Orwell, todos são iguais, mas alguns são mais iguais que outros (ORWELL, 2007, p. 106).

Há ainda um ponto especialmente relevante que eu gostaria de destacar, pois marca bem certas diferenças entre o pensamento de Latour e Stengers a respeito de Gaia, a questão da transcendência. Quando analisamos o interesse de Latour sobre a teoria de Gaia, foi possível notar sua enfática postura contrária a considerarmos Gaia enquanto uma totalidade, pois ela não é nem uma Autoridade nem uma Providência dotada de uma intencionalidade suprema, capaz de situar-se para além de suas partes e assim organizar as potências de agir respectivas de cada organismo. Stengers, por seu turno, reconhece uma forma de unidade em Gaia (quando por exemplo a chama de um Ser), e também de transcendência, contrapõe ao modo de transcendência do capitalismo.

Mas é preciso entendermos bem o que significa transcendência nos dois autores, pois nos parece que mesmo que por caminhos diferentes, suas concepções a esse respeito não são assim tão diferentes. Por exemplo, de acordo com Stengers, a transcendência de Gaia também é, como em Latour, desprovida das altas qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, ou seja, ela também não é nenhuma autoridade superior, mas é simplesmente um agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e projetos (STENGER, 2015, p. 41). Mas a filósofa também nos lembra que, no passado, Gaia foi honrada<sup>91</sup> e temida pelos camponeses, que sabiam que suas

---

<sup>91</sup> Para honrarmos Gaia, segundo Stengers, devemos começar nos desintoxicando das narrativas épicas do progresso, que contam tanto a fábula do Homem “criado para dominar a natureza”, quanto a epopeia de uma conquista dessa mesma natureza pelo trabalho humano, para nos fazer esquecer que a Terra não está a serviço da nossa história, a história humana. Afinal, ela nunca foi nossa para estar a nosso serviço (STENGER, 2015, pp. 53, 147-148).

vidas dependiam de algo maior do que si mesmos, algo que os tolerasse, mas com que deveriam *ter cuidado*<sup>92</sup> para não abusar de tal tolerância. Era considerada como uma mãe que não deveria ser ofendida, pois ninguém gostaria de testemunhar sua fúria (STENGERS, 2015, p. 39). Latour, por sua vez, afirma que Gaia não deve ser considerada nem uma mãe adotiva, nem uma madrasta, e nem indiferente ou distante. Para o filósofo, Gaia não é nada maternal,<sup>93</sup> e quem duvida disso deveria consultar a mitologia grega (LATOURE, 2020a, p. 447). Ironicamente, Stengers parece ter consultado sim o cânone grego quando pensa Gaia como uma mãe indiferente a nós, pois ela nos lembra que Gaia é anterior à época em que os gregos conferiam a seus deuses o sentido do justo e do injusto (STENGERS, 2015, p. 39). Aliás, é justamente por Gaia ser uma figura que se manifesta em um passado mítico anterior à fundação do justo e do injusto que temos dificuldade para descobrir como deveríamos responder à questão imposta por ela, como responder à intrusão de um ser, transcendente e implacável, que é surdo às nossas justificativas (STENGERS, 2015, p. 41). Em suma, Gaia é esta singular figura múltipla, que é e não é como uma mãe, que é e não é indiferente, que é e não é transcendente, e que ocupa sempre o mesmo espaço, isto é, o planeta Terra, porém sua história desfruta de múltiplos tempos, embora nunca ao mesmo tempo. Em toda sua longa história, Gaia já situou-se há cerca de três bilhões de anos atrás,<sup>94</sup> situou-se também no passado mítico, e por que não no passado místico, se

---

<sup>92</sup> Na edição original, em francês, esta mesma expressão é “*faire attention*”, e na edição em inglês é “*paying attention*”. Mas a expressão em francês pode significar tanto “prestar atenção” como “ter cuidado”, o que explica a tradução brasileira como “ter cuidado”. E de fato é importante considerar que o termo em questão carregue ambos os sentidos. Nesta mesma obra, Stengers retorna ao termo para dizer que fomos obrigados a esquecer, não exatamente a capacidade de ter cuidado, mas sim a *arte* de ter cuidado [no original, “*l’art de faire attention*”]. Para Stengers, a transcendência do capitalismo impõe o estranho direito de *não ter cuidado*, pelo menos quando se trata dos possíveis prejuízos decorrentes do “desenvolvimento”, pois somos induzidos a pensar mais na maneira como poderíamos reparar seus danos, do que como poderíamos evitá-los. Quando aprendemos a cultivar a arte de ter cuidado, ao contrário, podemos desfrutar do terreno propício para imaginar, sondar, atentar para as conexões causais entre as ações humanas e seus efeitos à Terra, que antes fomos induzidos a pensar sempre separadamente (STENGERS, 2015, pp. 39, 54-55).

<sup>93</sup> A razão para Latour não considerar Gaia como uma figura materna é para distanciá-la da máxima, “A Mãe *Natureza* é imbatível!”, que decorre de uma noção de *Natureza* como, por um lado, abaixo de nós, como um objeto inerte, manipulável e desprezível de que podemos nos apropriar a nosso bel-prazer, e por outro, acima de nós, como árbitro superior cujo julgamento detém a palavra final, a verdade dos fatos, sobre qualquer assunto (LATOURE, 2020a, p. 435).

<sup>94</sup> Uma das enormes contribuições que Lynn Margulis deu ao conceito de Gaia foi apontar que a biota – isto é, o conjunto de todas as formas de vida situadas no planeta Terra – era constituída inicialmente nada mais que por micro-organismos. As primeiras células formaram-se através da interação de compostos pré-biológicos, ou seja, de aminoácidos, nucleoproteínas e açúcares. Tais compostos químicos não se acumulam na presença de oxigênio, então as primeiras células no planeta Terra devem ter surgido na ausência de oxigênio. As chamadas bactérias primitivas, provenientes diretamente dessas células ancestrais, eram anaeróbicas, e foram *envenenadas* pelo oxigênio que passou a ser produzido pelas primeiras bactérias capazes de realizar a fotossíntese aeróbica, as cianobactérias, que surgiram há cerca de

pensarmos como Derrida. Agora, situa-se em nosso tempo, o tempo das catástrofes. E, enfim, um dia irá situar-se no tempo do mundo ainda por vir, seja nosso ou não, seja ele parte ou não do minúsculo capítulo da história de Gaia de que nós, humanos, nos tornamos protagonistas.

Já o modo de transcendência do capitalismo, para Stengers, pode ser compreendido como o de uma máquina que possui um brutal poder de captura sobre nós, humanos, e é capaz de fabricar a cada conjuntura sua própria necessidade, seus próprios atores, e, em nome do “desenvolvimento”, destrói todos aqueles que não souberam abraçar as novas “oportunidades”. Stengers também afirma que sua transcendência distingue-se tanto da transcendência de Gaia, quanto da transcendência da Natureza, que exploramos na primeira seção. O modo de transcendência do capitalismo *não é implacável como Gaia, apenas radicalmente irresponsável*, incapaz de responder por seja lá o que for (STENGERS, 2015, p. 46). É por essa razão, que não podemos confiar nem mesmo no capitalismo “verde”. O chamado capitalismo sustentável não pode dar uma resposta adequada a Gaia, isto é, uma resposta que não seja bárbara, pois tudo que ele pode sustentar é sua própria narrativa de que nenhum outro fim de mundo é possível, não há alternativa.<sup>95</sup>

Um belo exemplo que expressa essa intenção do capitalismo de sustentar nada mais senão a si mesmo é o *Breakthrough Institute*, que Danowski e Viveiros de Castro descrevem um nome de destaque entre os defensores do capitalismo “verde”, pois buscam implementar projetos ambiciosos de tecno-engenharia a cargo do grande capital, como fracionamento hidráulico de rochas para obtenção de combustível fóssil,

---

3,5 bilhões de anos atrás, mas só se proliferaram mesmo há 2,5 bilhões de anos. Foi nesta época que, pela primeira vez, os organismos existentes no planeta Terra começaram a afetar profundamente a atmosfera (LOVELOCK, 2010, p. 161; MARGULIS, 2014, pp. 99-100). Eis a origem da história de Gaia, não de Gaia a personagem mítica, mas de Gaia a personagem fictícia inventada por Lovelock e Margulis.

<sup>95</sup> “*There is no alternative*” foi o infeliz slogan frequentemente usado por Margaret Thatcher. Tal slogan ecoa no que Stengers e Pignarre chamaram de “alternativas infernais”, termo este que poderia ser sintetizado no seguinte argumento: se recusarem tal alternativa, vão ter coisa pior. Stengers utiliza o caso dos organismos geneticamente modificados para demonstrar a retórica infernal do capitalismo: se recusarem os OGM, ou nossos cérebros científicos vão fugir para céus mais elementares, ou vocês ficarão atrasados na grande competição econômica ou então não terão mais direito à segunda geração de OGM, visto que, estes sim, serão os realmente benéficos! Outro exemplo são os projetos de um *think tank* como o *Breakthrough Institute*, que, como veremos a seguir, buscam uma maneira de conciliar o inconciliável, isto é, tornar a nossa sobrevivência após a intrusão de Gaia necessariamente inseparável da preservação do capitalismo, pois a única solução para as mudanças climáticas residiria não na restrição, mas na liberação da atividade econômica e do desenvolvimento tecnológico. Esta solução, muito conveniente para os super-ricos, revela perfeitamente bem o que são as alternativas propostas pelo escorpião capitalista no tempo das catástrofes, com sua natureza que não lhe permite deixar nenhuma oportunidade escapar (STENGERS, 2015, pp. 49-50; DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 72).

expansão e aperfeiçoamento das usinas nucleares, grandes projetos hidrelétricos, generalização da monocultura de vegetais transgênicos, geo-engenharia ambiental etc. (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 71). Tudo isso para não pensarmos sobre quais serão nossas perspectivas, nossas expectativas, sobre o futuro de nosso mundo,<sup>96</sup> sobre que vida, ou melhor, que sobrevida estamos destinados a ter se continuarmos a ser conduzidos por este modelo de civilização, que é não só industrial, mas também capitalista, racista e, em última instância, suicida. Tudo isso para não nos questionarmos sobre a viabilidade a longo prazo de um sistema socioeconômico que se fundamenta na acumulação ilimitada<sup>97</sup> quando muito provavelmente já ultrapassamos a maioria dos limites planetários (ver nota 3). Curiosamente, é possível traçar um espelhamento entre o que diz Stengers sobre aqueles que afirmam que lutar contra o capitalismo é inútil, pois para ela seria o mesmo que afirmar “A barbárie é nosso destino” (STENGERS, 2015, p. 46); e sobre como Danowski e Viveiros de Castro resumem a visão dos fundadores do Instituto, T. Nordhaus e M. Shellenberger, no seguinte lema: “a vida de abundância que é nosso Destino” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 72). Considerando esta ambiguidade característica de quem busca compor um mundo com o capitalismo, ambiguidade que é, ao mesmo tempo, um bárbaro pesadelo distópico e um surreal sonho utópico,<sup>98</sup> Stengers torna explícita sua repulsa a qualquer possibilidade de pensar em compor com o modo de transcendência cujo ponto de vista é cego à Gaia.

O fato de eu ser levada a caracterizar tanto processos materiais quanto um regime de funcionamento econômico como dois modos de transcendência

<sup>96</sup> Em uma palestra intitulada “*On some of the affects of capitalism*”, de 2014, Latour sugere que Tony Abbott, ex-primeiro-ministro da Austrália, e Donald Trump, ex-presidente dos Estados Unidos, visavam exatamente este objetivo. No primeiro caso, quando Abbott desmantelou a maioria dos departamentos de ciências sociais e humanidades, esta era mesmo a estratégia mais *racional*, pelo menos para um candidato a reeleição, pois realmente fazia muito sentido que os australianos não pensassem sobre o futuro, considerando o que está por vir. Já no segundo caso, o slogan “Não pensar” também condizia perfeitamente com Donald Trump, considerando que, antes de sua eleição, grupos conservadores aliados a Trump investiam algo em torno de um bilhão de dólares por ano para gerar ignorância sobre a origem antrópica das mudanças climáticas (LATOURE, 2014b, pp. 1-2).

<sup>97</sup> Em conversa pessoal, no encontro do grupo Terranias sobre a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças do Clima de 2021 (COP-26), Luiz Marques apontou que o paradigma de civilização não é mais o mesmo do que foi ao longo de praticamente toda a história da civilização humana. Até pouco tempo atrás, seria adequado dizer que quanto mais acumulamos, mais segurança possuímos. Porém, estamos com dificuldade em perceber a mudança, perceber que, como diz Latour, a revolução já ocorreu (ver nota 73). Agora, no Antropoceno, quanto mais excedente acumulamos, menos segurança possuímos. Luiz Marques analisa esta transformação paradigmática sobretudo no décimo terceiro capítulo de seu livro *Capitalismo e Colapso Ambiental*, publicado originalmente em 2015 mas reeditado e atualizado em 2018, abordando inclusive a descrição de Danowski e Viveiros de Castro sobre o *Breakthrough Institute*, ver MARQUES, 2018, pp. 587-618.

<sup>98</sup> Esta associação entre utopia e distopia não ocorre por acaso, retornaremos a esses conceitos no capítulo 4, quando abordarei o conceito de *ustopia* proposto por Margaret Atwood.

traduz a particularidade de nossa época, ou seja, o caráter planetário das questões que eles nos impõem em ambos os casos. A contemporaneidade desse duplo devir planetário não tem nada de casual: 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* (STENGERS, 2015, p. 47, grifo nosso).

Há ainda mais uma diferença entre os dois a respeito de Gaia. Na direção contrária de Stengers, Latour anuncia: “Gaia, eu a nomeio, como essa a quem me dirijo e a qual estou pronto a enfrentar” (LATOURE, 2020a, p. 440). Sua opinião é de que deveríamos ter total interesse em tentar enfrentar Gaia, porque seria o único meio de fazer os modernos tremerem de incerteza sobre o que eles mesmos são, sobre a época em que vivem e sobre a condição de instabilidade do solo no qual se encontram. Seria o meio de fazê-los desvencilharem-se do horror do passado de que tanto fugiram em nome do progresso, e finalmente começarem a levar a sério o *presente* (LATOURE, 2020a, p. 343). É neste Novo Regime Climático, regime em que a animação, a alma, não se restringe exclusivamente aos humanos, mas é compartilhada por todas as entidades, aliás, até o próprio cenário sobe ao palco para compartilhar conosco a trama dessa história (ver nota 21), é nesta situação que podemos dizer que nos encontramos em estado de guerra. De acordo com Latour, somente quando reconhecemos esta guerra dos mundos poderemos ter uma chance de pensar em como repolitizar a ecologia (LATOURE, 2020a, p. 354), uma chance de começar a pensar em como nos responsabilizar pelos efeitos colaterais do nosso atual modelo de civilização e, portanto, começar a pensar em como responder à intrusão de Gaia. Por tudo que vimos até aqui, poderíamos assumir que, para Latour, Gaia não apenas não é transcendente, mas é também uma parte interessada em meio a essa guerra dos mundos. Assim, dos muitos mundos que vivem e lutam no mundo, o mundo dos modernos, os mundos dos não modernos, dos animais, dos vegetais, e de todos os demais agentes que compõem isso que chamamos erroneamente de “cenário”, talvez possamos considerar como parte desta belicosa equação, parte desta guerra dos mundos, também o mundo de Gaia. Afinal, poderíamos dizer, com uma boa dose de convicção, que o mundo de Gaia se encontra em franco estado de guerra contra o mundo industrial capitalista. Não me parece haver outra razão para justificar a afirmação de Latour de que podemos tratar Gaia como nossa inimiga.

Toda concepção da nova geopolítica deve levar em conta que os Terrestres estão ligados a Gaia de uma maneira completamente diferente daquela pela qual os Humanos estavam ligados à Natureza. Gaia não é mais *indiferente* às nossas ações. Ao contrário dos Humanos na Natureza, os Terrestres sabem que estão lutando com Gaia. Eles não podem tratá-la como um objeto inerte e mudo, nem como juíza suprema e árbitra final. É nesse sentido que os Terrestres não entram mais em um relacionamento infantil de mãe e filho. Terrestres e Terras tornaram-se adultos. As duas partes compartilham a mesma fragilidade, a mesma crueldade, a mesma incerteza sobre seu destino. Esses são poderes que não podem ser dominados nem podem dominar. Como Gaia não é externa nem indiscutível, ela não pode permanecer indiferente à política. Gaia pode nos tratar como inimigos. Nós também podemos tratá-la assim (LATOUR, 2020a, p. 436).

E mesmo assim, eu particularmente ainda prefiro tratá-la, assim como Stengers, como uma preciosa aliada. Enfim, certamente há mais pontos que Latour e Stengers concordam do que aqueles de que discordam, e um desses pontos refere-se à transcendência do capitalismo. Assim como Stengers, Latour também reconhece o capitalismo enquanto um modo de transcendência. O mundo capitalista, segundo ele, poderia ser compreendido como uma espécie de “segunda natureza” do mundo. Porque se considerarmos o quanto estamos habituados a viver nele, se considerarmos que o poder de captura do capitalismo atrai para si até quem não deseja fazer parte de seu mundo, então poderíamos dizer que já o naturalizamos inteiramente. Latour percebe que esta segunda natureza gera uma absoluta falta de sensibilidade às questões mundanas de nossa existência, o que poderia nos levar a pensar o capitalismo enquanto uma forma específica de *ser afetado*, uma forma de ser afetado pela estranha mistura que torna indissociável a *sobreposição entre misérias e luxos*. Nesse sentido, o capitalismo seria um conceito inventado para nos ajudar a assimilar essa estranha mistura composta por todo um entusiasmo eufórico pela cornucópia das riquezas que tornou possível bilhões de pessoas emanciparem-se da condição de pobreza abjeta, e por toda raiva e fúria em resposta às carências dos bilhões de pessoas restantes que ainda anseiam, famintas, por sua fatia desse bolo chamado capitalismo.<sup>99</sup> Em outras palavras, os afetos do capitalismo produzem um amálgama de: por um lado, desamparo, pois a revolta resultante de tamanha desigualdade muitas vezes gera apenas a sensação de impotência, isto é, esta percepção de que não há “*fora*” do mundo capitalista globalizado, de que não há para onde escapar, de que não há outra alternativa além deste modo de vida consumista; e por outro, uma combinação de entusiasmo perante as possibilidades

---

<sup>99</sup> Esta imagem metafórica do bolo, muito usada durante a ditadura civil-militar brasileira, também foi utilizada por Danowski e Viveiros de Castro para ilustrar o ideário irresponsável do *Breakthrough Institute*: “Em poucas palavras, é preciso fazer crescer o bolo para então dividi-lo, e é mesmo preciso fazer crescer *aceleradamente*” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 72).

ilimitadas que as ações humanas estão destinadas a realizar, e de *total indiferença* às consequências a longo prazo que estamos destinados a pagar como preço por nossas decisões enquanto civilização (LATOUR, 2014b, pp. 1-3).

Já a “primeira natureza”, por sua vez, refere-se àquela Natureza tão conhecida sobretudo pelas ciências naturais/exatas, isto é, refere-se à extensão do mundo material. A razão que nos conduziria a pensar que a segunda natureza é transcendente é que ela estaria sendo governada pelas “leis da economia”, que parece que começaram a ser consideradas tão eternas e sólidas quanto as “leis da física”, relativas à primeira natureza. Porém, de acordo com Latour, esta transcendência associada às leis da economia é fruto de um fenômeno relativamente recente, que ocorreu durante os últimos dois séculos, quando a primeira e a segunda natureza *permutaram suas propriedades*. Conforme o motor a vapor de James Watt (ver nota 7) provocou o que viemos a chamar de civilização industrial, e conforme a Grande Aceleração (ver nota 8) expandiu drasticamente o fluxo energético dessa mesma civilização, o palco do Antropoceno foi montado, fazendo com que se tornasse ainda mais difícil distinguir as ações humanas das forças naturais, pois tanto nos tornamos nós mesmos uma força geológica (ver nota 13), quanto começaram a ser reconhecidas as agências do que chamamos de “cenário”, como relembramos há pouco. Agora, a suposta inércia do mundo material, assim considerada devido ao equilíbrio dinâmico da atmosfera que foi conservado nos últimos bilhões de anos por todo o esforço de Gaia (ver nota 63), não é mais um fato consumado, eternamente garantido, pois estamos cada vez mais próximos de rompermos tal equilíbrio. Em contrapartida, Latour observa que o mundo capitalista, mesmo que se dissesse secular, foi fundamentado pela bizarra figura de uma “mão invisível”,<sup>100</sup> a “mão da Providência”, ou seja, uma força transcendente, autorreguladora e automatizada. Uma força, portanto, natural, totalmente distante da política e indiferente à ação humana. Uma força cuja autoridade é garantida por leis inquestionáveis, de modo que torna o funcionamento da economia imparcial. Em suma, o mundo capitalista foi fundamentado por uma figura religiosa que, supostamente, não é comandada por ninguém (LATOUR, 2014b, pp. 5-6).

Foi nessa época que a sátira de Jameson<sup>101</sup> começou a se tornar realista: as leis do capitalismo tornaram-se infinitamente mais duráveis, importantes, infinitas e, vamos dizer, mais *transcendentes* do que as leis da geofísica e da

<sup>100</sup> Referência à teoria de Adam Smith, que inventou tal conceito em seu livro *Teoria dos Sentimentos Morais*, de 1759.

<sup>101</sup> Latour aqui se refere a primeira frase citada na introdução deste trabalho.

geobiologia, essas novas ciências que tentam se adequar ao Antropoceno, isto é, à ação humana. Karl Polanyi chamou a economia de “religião secular” para designar o que aconteceu no século XIX, e estava convencido, pobre alma, que tal religião foi totalmente descreditada, quando em 1949 ele publicou *A Grande Transformação*. Quão pouco ele poderia ter previsto, que tal religião seria tão “profundamente transformada” que poderia finalmente realizar seu objetivo transcendente e alcançar a Terra do Nunca [*Land of Milk and Honey*]<sup>102</sup> de uma vez por todas, no final do século XX. Nesta data, quando seu último inimigo – o comunismo – desapareceu, a Economia conquistou seu status extraterrestre: finalmente sem limites [*unbond*],<sup>103</sup> globalizada [*unregulated*],<sup>104</sup> infinita (LATOUR, 2014b, p. 7).<sup>105</sup>

Estranhamente, o capitalismo pode ser compreendido por seu caráter religioso.<sup>106</sup> Gaia, por sua vez, mesmo na mitologia grega se refere, não a uma divindade, mas a uma força primordial que antecede os deuses (LATOUR, 2020a, p. 136). Da mesma forma que Latour diz que Gaia é uma figura  *muito menos* religiosa que a Natureza (LATOUR, 2020a, p. 334), porque é uma figura profana<sup>107</sup> (LATOUR, 2020a, p. 175), também podemos dizer que é uma figura  *muito menos* religiosa que uma mão invisível da Economia. Enquanto o capitalismo dispõe de uma mão invisível, Gaia, sim, se autorregula, mas à maneira de um corpo imanente e improvisado, e não por algum espírito (maléfico) transcendente e automatizado. Seu corpo é uma composição de múltiplos seres, que conspiram continuamente para conservar suas respectivas

<sup>102</sup> “*Land of Milk and Honey*” é uma expressão de origem hebraica para designar uma terra de fertilidade prometida aos israelitas por Deus. Portanto, é uma terra utópica. Optei por traduzir como “Terra do Nunca” por crer que assim faça mais sentido em português.

<sup>103</sup> A importância em destacar o termo original, em inglês, é que o termo implicaria, para o autor, uma oposição direta ao termo “*earthbound*”, que foi traduzido em português como terrano/terrestre. Em outras palavras, o termo refere-se ao povo da Natureza, os Humanos/Modernos. Assim, quem acredita na lógica capitalista de acumulação ilimitada perde seu vínculo, sua conexão com a Terra em toda sua plena finitude.

<sup>104</sup> Embora uma tradução literal de “*unregulated*” seja algo como desregulamentado, ou não-regulamentado, optei pela tradução “globalizada” devido a Latour mencionar na edição em inglês de *Onde aterrar? (Down to Earth)* o termo “*deregulation*” como sinônimo de “*globalization*”. Veremos a seguir que esta associação entre o status extraterrestre e a globalização é uma questão relevante para Latour.

<sup>105</sup> “*It is really at this time that Jameson’s quip began to become realistic: the laws of capitalism became infinitely more durable, important, infinite, and let’s use the word, more transcendent than those of geophysics and geobiology, those new sciences trying to catch up with the Anthropocene, that is, with human action. Karl Polanyi had called economics a “secular religion” to designate what had happened in the 19th century, and he was convinced, poor soul, that such a religion had been totally discredited when in 1949 he published The Great Transformation. How little could he have anticipated that such a religion would be so “greatly transformed” that it could finally realize its transcendent goal and reaching the Land of Milk and Honey once and for all at the end of the 20th century. At this date, when its last enemy, communism, had itself disappeared, The Economy reached its extraterrestrial status: unbound at last, unregulated, infinite.*”

<sup>106</sup> Como diz Stengers, o modo de transcendência do capitalismo deveria ser associado com um poder de tipo “espiritual” (maléfico), justamente devido a seu poder captura, e não à noção de “materialismo” com o qual as pessoas de fé costumam associá-lo (STENGERS, 2015, p. 46).

<sup>107</sup> “Assim, se agora compararmos fielmente os atributos dos quais a Natureza e Gaia são dotadas, penso que é muito mais profano, mais laico, mais terrestre (eu diria ‘mais natural!’) afirmar ‘eu pertencço a Gaia’ do que ‘eu pertencço à Natureza’” (LATOUR, 2020a, p. 336).

existências, provocando assim um massivo fluxo de retroalimentações não intencionais por toda a minúscula zona, de alguns quilômetros de espessura, entre a atmosfera e as rochas-mães (LATOURE, 2020b, 96), onde toda vida terráquea se encontra confinada (com exceção de alguns astronautas que se encontram, por tempo limitado e em condições muito específicas, fora desta zona, ainda que em outro tipo de confinamento, aliás, muito mais claustrofóbico). Tanto a Natureza quanto a Economia são, portanto, nada mais senão formas que os Modernos/Humanos inventaram para deslocarem-se do plano intraterrestre do qual suas vidas dependem rumo a um plano extraterrestre. Assim como os astronautas observam o planeta Terra de um lugar distante, os Modernos/Humanos também poderiam observar os objetos de seu mundo – único – de um lugar distanciado, de um lugar ao menos virtualmente distante da Terra.<sup>108</sup> Porém, independentemente de quanta tecnologia ou dinheiro possuam, não deveriam cegar seu olhar aos muitos mundos que vivem ao redor de nós, humanos, e que estão em franca extinção devido ao *homo oeconomicus*, e seu modo de vida neoliberal que atualmente rege o mundo moderno globalizado.

Há, de fato, algo de estranho com a Economia, pois embora se ocupe das coisas mais corriqueiras, mais importantes, mais próximas de nossas preocupações cotidianas, ela insiste, no entanto, em tratá-las como se estivessem à maior distância possível e se desenrolassem *sem nós*, apreendidas desde Sirius, de um modo totalmente desinteressado – “científico” é o adjetivo que às vezes usamos. Isso funciona para investigar o além do *limes*, não o aquém. Sabemos há muito tempo que o *homo oeconomicus* não tem nada de nativo, natural ou autóctone. Mais propriamente, poderíamos dizer que ele vem de cima – sentido *top down* –, não decorrendo de forma alguma da experiência cotidiana, prática (*from the ground up*), das relações que as formas de vida entretêm umas com as outras. (LATOURE, 2021a, pp. 72-73).

É esta aliança entre Natureza e Economia que tornou possível aos Modernos/Humanos conquistarem um ponto de vista cego a Gaia, que permitiu assumirem uma perspectiva que observa, de um lado, o planeta Terra enquanto um planeta como qualquer outro, e do outro, o planeta Terra enquanto mero conjunto de

<sup>108</sup> Embora esta comparação entre o ponto de vista dos astronautas e o dos Modernos/Humanos seja pertinente, as duas partes definitivamente não são a mesma coisa. Isto porque, como disse há pouco, os primeiros se localizam fora do planeta Terra por tempo limitado, enquanto os segundos buscam justamente ultrapassar todos os limites, ou seja, almejam se localizar fora do planeta Terra, fora de Gaia, permanentemente, por tempo ilimitado. Seja de modo virtual, confinados em seus laboratórios, seja de modo material, confinados em alguma estação espacial em algum planeta morto próximo. Os astronautas que eventualmente se situam fora do planeta Terra, pelo contrário, são muito interessados em voltar para a Terra, por óbvio, para que possam permanecer vivos. Podemos perceber este interesse, por exemplo, da parte de John Glenn, um dos primeiros astronautas a observar o planeta Terra de fora da Terra, quando em 1962 afirmou: “Impressiona ver como é diminuta a espessura da nossa atmosfera, que sustenta toda a vida na Terra. Se nós a degradarmos, será irreparável” (GLENN apud NUSSENZVEIG, 2011, p. 11).

recursos a serem extraídos a fim de gerar prosperidade (ou melhor, gerar lucro). Por conseguinte, podemos dizer que foi esta aliança que construiu a imagem do Globo.

### 2.2.2 Gaia contra o Globo

Em primeiro lugar, para abordar esta imagem que surge em oposição a Gaia, devemos considerar adequada a seguinte máxima: *a imagem do Globo só pode ser observada do ponto de vista de Sirius*. Em segundo lugar, é importante notar, como Latour bem ressalta, que se trata de uma Sirius imaginária, que ninguém nunca realmente a acessou (LATOURE, 2020b, p. 84). Acrescento ainda um detalhe, adaptando a ressalva de Latour no contexto deste trabalho: Micrômegas, sim, acessou o ponto de vista de Sirius, apesar de seu acesso ser garantido via Voltaire, o inventor do personagem siriano, que evidentemente descreveu tal ponto de vista aqui do planeta Terra, e não de Sirius. Deste modo, podemos perceber um caráter utópico neste ponto de vista único que é capaz de observar o Globo; afinal, para acessá-lo foi necessário que Voltaire ocupasse um genuíno não-lugar, porque, para ilustrar o ponto de vista virtual de Micrômegas foi necessário conciliá-lo com o inconciliável ponto de vista real de Voltaire. Acontece que Micrômegas, assim como a Sirius mencionada acima por Latour, é um ser imaginário, o que não faz dele menos real, pois *embora imaginadas, ficções também são reais já que produzem efeitos muito reais em nós e, por consequência, em nosso mundo*.<sup>109</sup>

Em todo caso, imaginário ou não, o ponto de vista de Sirius não surgiu no vácuo, ainda que talvez seja no vácuo que ele efetivamente se localize, quem sabe no ponto de encontro das bissetrizes, internas ou externas, do triângulo formado por Sirius A, B e C, caso seja mesmo um sistema estelar triplo (ver nota 49). Poderíamos dizer que a história do ponto de vista de Sirius surge com Galileu Galilei, em decorrência de alguns

<sup>109</sup> Para pensarmos a realidade das ficções proponho pensarmos com Valentim, quando ele associa metafísica e termodinâmica, mente e ambiente, *antropia e entropia*, para pensar que “*todo e qualquer ato de pensamento, por mais subjetivo que seja, conspira, em maior ou menor grau, para a insanidade ou sanidade do ambiente cósmico*” (VALENTIM, 2021, p. 65). Assim, eu poderia dizer que as imagens fictícias inventadas por nós afetam diretamente, seja para o bem seja para o mal, a realidade do mundo em que vivemos. O contrário é igualmente válido, as condições materiais do mundo em que vivemos impactam profundamente o que somos capazes de imaginar. Nas palavras de Valentim: “*Se muda a energia, altera-se o efeito entrópico do espírito; se muda o espírito, transforma-se a qualidade entrópica da energia*” (VALENTIM, 2021, p. 75).

pensamentos que povoavam sua mente, que o fizeram apontar seu telescópio em direção à Lua,<sup>110</sup> e que transformaram completamente nossa visão sobre o planeta Terra.

Quando, pelas imagens trêmulas, iridescentes e deformadas que seu telescópio coletou da Lua, Galileu decidiu, graças a seu profundo conhecimento do desenho em perspectiva, ver as sombras projetadas pelo Sol nas montanhas, nas cordilheiras e nos vales lunares, ele se apressou em estabelecer um novo tipo de continuidade – para não dizer uma nova fraternidade – entre a Terra e seu satélite. Ambos eram planetas; ambos eram corpos feitos da mesma matéria homogênea; ambos tinham a mesma dignidade e giravam em torno de outro centro. O espaço indiferenciado poderia então se estender por toda parte. A Terra não era mais relegada ao submundo de um mundo sublunar, cercada por círculos de dignidade cada vez mais altos, desde os planetas supralunares até a esfera das estrelas fixas, distantes apenas alguns graus do próprio Deus. O planeta assumiu a mesma importância que a de todos os outros corpos celestes, sem nenhuma hierarquia entre eles; quanto a Deus, ele poderia ser encontrado em qualquer lugar nas vastas imensidões do mundo (LATOURE, 2020a, pp. 128-129).

O planeta Terra é um planeta como qualquer outro – pelo menos foi esta a conclusão de Galileu. E não é exagero dizer que esta ideia transformou completamente nossa visão sobre o nosso planeta, pois ela tornou visível a possibilidade de, *a partir do próprio planeta Terra*, acessarmos lugares a anos-luz de distância da Terra. De acordo com Latour, o problema é que disso alguns concluíram que seria necessário ocupar virtualmente o *ponto de vista do universo infinito* para compreender o que se passa em nosso planeta. Planeta que, como todos os outros corpos celestes que aqui do solo terrestre os observamos em nosso céu estrelado, agora enfim sabemos que se encontram imersos, em queda livre, nas profundezas do “*Abismo-Enorme*” que hoje chamamos de espaço sideral. “A possibilidade de acessar lugares distantes *partindo da terra* se torna, assim, o *dever* de acessar a terra *partindo de lugares distantes*” (LATOURE, 2020b, p. 83). Em síntese, poderíamos dizer que essa concepção foi capaz de alterar o ponto de vista europeu de sua época de tal maneira, que acabou por transformar a natureza do próprio conceito de natureza.

Até o século XVI, esse conceito podia ainda abarcar uma cadeia de movimentos; esse é o sentido etimológico da palavra *natura* latina ou da *physis* grega, que se poderia traduzir por origem, geração, processo, curso das coisas. Todavia, a partir do século seguinte, o uso da palavra “natural” passou a estar cada vez mais reservado à investigação de um único tipo de

<sup>110</sup> Como sinaliza o astrofísico Mario Livio, em seu livro *Galileu e os negadores da ciência*, originalmente publicado em 2020, muitos historiadores da ciência suspeitam que, mesmo antes de ter acesso a um telescópio, Galileu já especulava, com base apenas em observações a olho nu, que os elementos vistos na superfície da Lua indicavam que ela era coberta de montanhas cercadas por planícies. Trata-se apenas de uma suspeita porque era Alimberto Mauri o nome do autor do livro que, em 1606, especula sobre esta hipótese, mas é provável que seja na realidade um pseudônimo de Galileu (LIVIO, 2021, pp. 71-72).

movimento considerado exterior. Esse é o sentido que a palavra terminou por ganhar na expressão “ciências da natureza” (LATOURE, 2020b, p. 85).

Em última instância, a imagem do Globo é mera consequência dessa nova concepção de natureza, de um tipo estranho de “*wilderness*”, a natureza lá fora. Foi consequência de quando a investigação científica começou a considerar que, para extrairmos a verdade dos fatos, deveríamos fazer de uma distância segura, uma distância que impedisse a contaminação da natureza do objeto com nossa cultura subjetiva. Este interesse apenas nos movimentos dos objetos que poderíamos acessar do ponto de vista de Sirius excluiu todos os outros que nos eram acessíveis mesmo antes da revolucionária ideia de Galileu<sup>111</sup> (LATOURE, 2020b, p. 84). Foi nesta época que a oposição da Constituição moderna entre realidade e ficção se mostrou especialmente intensa: se nós, humanos, nos situávamos no mundo social, apenas o que era distante de nós, situado portanto no mundo natural, é que merecia nossa atenção. Por isso, todos os demais movimentos foram relegados a segundo plano, o plano reservado às fábulas e aos mitos.

Considerados desde o interior, na Terra, eles [os demais movimentos] não podiam ser científicos, não podiam ser verdadeiramente naturalizados. Daí decorre a clássica oposição entre os *saberes* vistos de longe, mas comprovados, e as *imaginações* que, vendo as coisas de perto, não teriam respaldo na realidade; na pior das hipóteses, meras histórias para crianças; na melhor das hipóteses, antigos mitos respeitáveis, mas sem conteúdo comprovável (LATOURE, 2020b, p. 86).

Ironicamente, como foi mencionado por Latour, o próprio ponto de vista de Sirius era imaginário, nada mais que um artifício<sup>112</sup> – justamente, fictício – para

<sup>111</sup> Mas a jornada de Galileu definitivamente não foi fácil, sendo condenado à prisão domiciliar pelo resto da vida devido suas ideias contrárias à visão geocêntrica aristotélica atualizada pela Santa Inquisição. O que originou a famosa história, tenha ela acontecido ou não, de que após a sentença Galileu murmurou para si mesmo: “*eppur si muove*” [e ainda assim ela se move]. Do mesmo modo que Mendel, Pasteur e Lovelock, também podemos dizer portanto que Galileu não se encontrava “no verdadeiro” (ver nota 68). Aliás, gostaria de destacar, em especial, duas objeções feitas contra o matemático e filósofo florentino (título adquirido por insistência e sagacidade do próprio Galileu, quando arbitrariamente batizou os quatro satélites de Júpiter de Estrelas Mediceias em homenagem a Cosimo de II de Médici, quarto grão-duque da Toscana). A primeira objeção foi de Christoph Grienberger, astrônomo jesuíta austríaco, que sugeriu – inicialmente – que as montanhas de Galileu na Lua não passavam de *imaginações fantasiosas* e que as quatro luas de Júpiter, também observadas pela primeira vez por Galileu, eram apenas *ilusões de óptica*. Já a segunda foi de Martin Horky, matemático da Boêmia, que escreveu uma carta a Johannes Kepler na qual afirmou que Galileu via através de sua luneta “*quatro corpos celestes fictícios*”. Pelo visto, nem mesmo Galileu, que segundo Albert Einstein “é o pai da física moderna – na verdade, de toda a ciência moderna”, estava a salvo de ser acusado de, ao invés de fazer ciência, fazer ficção (LIVIO, 2021, pp. 15, 69-70, 100-101, grifo nosso).

<sup>112</sup> Em *A invenção das ciências modernas*, de 1993, Isabelle Stengers nos conta que Galileu “tornou-se um acontecimento” logo após, sob o disfarce de um personagem fictício, Salviati, discutir com Sagredo, que representava seu amigo próximo, e Simplicio, que representava o papa Urbano VIII, a respeito de sua definição do movimento uniformemente acelerado. A discussão em si, embora contada por Stengers de forma fascinante, aqui não vem ao caso, pois desviaria nosso foco. O que eu gostaria de observar é como

deslocarmos nossa perspectiva para um lugar diferente daquele que nosso corpo efetivamente ocupa. Seria cômico, se não fosse trágico. Porque este ponto de vista imaginário não serviu apenas como artifício para observarmos o planeta Terra por uma nova ótica, mas serviu também para distanciar a Terra de nosso olhar. Com isso, fomos induzidos a, de um lado, fantasiar sobre o dia em que seríamos capazes de enviar toda a humanidade (ou o que restar dela) para habitar Marte, um planeta morto,<sup>113</sup> e de outro, esquecer da importância de prestarmos atenção no planeta vivo que habitamos, isto é, fomos levados a desaprender a arte de ter cuidado com a Terra. O que pode nos ser, literalmente, fatal. Esta é a trágica ironia da visão moderna que, ao considerar que apenas os objetos vistos de longe teriam respaldo na realidade, não foi capaz de perceber que esse seu ponto de vista era sempre imaginário, pois sempre partia de um lugar fora da realidade humana, e pior, não foi capaz de imaginar que conduzia toda a vida situada na Terra rumo ao abismo.<sup>114</sup>

---

Galileu encerra essa discussão. De acordo com Stengers, a discussão do trio de personagens por meio da qual Galileu expunha e contrapunha seus argumentos é substituída pela demonstração de problemas físicos, ou seja, o próprio autor desapareceu de seus escritos para ceder a “palavra” àquilo que fará calar os pontos de vista rivais e assim vencer a disputa pela verdade dos fatos. Posto de outra forma, a discussão fictícia narrada por Galileu é interrompida para, em seu lugar, ser narrado um experimento científico capaz de demonstrar o fenômeno da aceleração: uma bola, posicionada no ponto mais alto de um plano inclinado formado pela superfície de uma mesa, rola até a borda da mesa e, em seguida, cai em queda livre até o chão. Para nós, pouco importa de que modo este experimento serviu para Galileu diferenciar as causas da aceleração das propriedades do movimento acelerado; aquilo para o que devemos nos atentar é antes o “acontecimento galileano”, isto é, a singularidade desse “dispositivo experimental” que “*permite ao seu autor que se retire, que deixe o movimento testemunhar em seu lugar*”. A novidade deste acontecimento é que ele garantiu ao seu autor, Galileu, um poder duplo: tanto *o poder de fazer a natureza falar*, quanto *o poder de fazer calar as opiniões dos rivais*. Entretanto, o dispositivo não seria capaz de trocar de lugar com o autor se este mesmo autor não tivesse previamente organizado, de uma maneira muito específica, o espaço em que ocorreu a demonstração do fenômeno para que fosse capaz de produzir o fato científico, ou seja, trata-se necessariamente de, como diz Stengers, “uma montagem artificial, premeditada, produtora de *artis factum*”, isto é, literalmente, “feito com arte”. Portanto, mesmo quando Galileu abandona a discussão fictícia, é por meio de artifícios – cuja autoria também é sua – que ele é capaz de fazer ciência. Em suma, este é o poder que Stengers chamou de “o poder da ficção: é *contra* esse poder que a ciência deve se diferenciar e *graças* a ele que ela define-desqualifica tudo o que não é ciência” (STENGERS, 2002, pp. 93-107; CUNHA, 2010, p. 60).

<sup>113</sup> Talvez, quem sabe, a humanidade seja mesmo capaz de um dia enviar os humanos para habitar não só Marte, mas inúmeros outros planetas, inclusive planetas vivos, como é comum no subgênero de ficção científica chamado de *space opera*, que há décadas já imagina tal futuro em suas histórias interplanetárias. Porém, se nosso desenvolvimento tecnológico realmente chegar a tanto, isso só ocorrerá daqui a milhares, ou dezenas ou até centenas de milhares de anos, ou seja, este sonho até é possível, mas para um futuro muito muito distante. No momento, não passa de um delírio megalomaniaco, para o horror dos Modernos. Em suma, se algum dia a humanidade irá realizar a utopia – colonial, diga-se de passagem – de “conquistar” o espaço sideral, de “descobrir” Novos Mundos como no século XV e XVI, trata-se de uma questão absolutamente irrelevante para nós, situados aqui e agora, na Terra durante o Antropoceno.

<sup>114</sup> A advertência de Nietzsche nunca fez tanto sentido! Quando você olhar durante muito tempo para o abismo – no caso, o “Abismo-Enorme” que chamamos de Universo –, o abismo também vai olhar para dentro de você – no caso, o precipício que nos dirigimos chamado Sexta Extinção (NIETZSCHE, 2015, p. 107).

Como considerar realista um projeto de modernização que, há dois séculos, teria “esquecido” de antecipar as reações do globo terráqueo às ações humanas? Como tratar de “objetivas” as teorias econômicas incapazes de incorporar em seus cálculos a escassez de recursos que elas tinham como tarefa prever? Como falar da “eficácia” de sistemas técnicos que não foram planejados para durar mais que algumas décadas? Como chamar de “racionalista” um ideal de civilização culpado por um erro de previsão tão absurdo que fez com que pais deixassem para seus filhos um mundo muitíssimo menos habitado? (LATOURE, 2020b, pp. 81-82).

São todas essas embaraçosas questões, muito pertinentes, que desmontam o projeto moderno de civilização fundamentado pela associação entre Natureza e Economia, enquanto demonstram a fragilidade que constitui a imagem do Globo. Um dos principais filósofos em que Latour se inspira para pensar sobre a fragilidade do Globo é o fenomenólogo alemão Peter Sloterdijk, que fez perguntas da mesma ordem a seu mestre, Martin Heidegger. Sloterdijk inquiriu Heidegger a respeito do seu talvez mais famoso conceito, *Dasein*:<sup>115</sup> Como este ser-no-mundo respira? Qual a composição de seu ar? Como a temperatura de seu ambiente é controlada? Que tipo de material compõe as paredes que o protegem da asfixia? Em última instância, qual é o *clima* do seu sistema de ar-condicionado? (LATOURE, 2020a, p. 199). Questões simples, mas tão poderosas quanto inusitadas. Afinal, nenhum conceito ou, para falar como Deleuze e Guattari, nenhum personagem conceitual<sup>116</sup> seria capaz de permanecer vivo se o seu plano fosse inabitável. Assim também, Latour percebe que, ao longo da história da filosofia, a ideia de uma *Esfera* que torna possível “pensar globalmente” permaneceu intacta por tempo demais (LATOURE, 2020a, p. 198). Já era hora de alguém questionar que configuração arquitetônica é essa, que idealiza um Globo capaz de conectar todo o planeta Terra, mas que só pode ser observado de um ponto de vista virtualmente distante. É nesse sentido que Latour dá voz aos questionamentos de Sloterdijk, e prossegue com o interrogatório a respeito da contraditória visão global que os Modernos assumem lá de Sirius.

<sup>115</sup> Em português, existência ou *ser-aí*. Como bem resumem Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, *Dasein* significa “*realidade humana, ente humano*, a quem somente o ser pode abrir-se. (...) Na linguagem corrente, *Dasein* quer dizer existência humana. Mas Heidegger procura pensar o que separa o homem dos outros entes. Enquanto os entes são fechados em seu universo circundante, o homem é, graças à linguagem, *aí onde vem o ser*. Assim, o *Dasein* é o ser do existente humano enquanto existência singular e concreta: ‘A essência do ser-aí (*Dasein*) reside em sua existência (*Existenz*), isto é, no fato de ultrapassar, de transcender, de ser originariamente ser-no-mundo.’” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 65).

<sup>116</sup> “Os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares. O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 78).

“Onde você mora quando diz que tem uma ‘visão global’ do universo? Como você está protegido contra a aniquilação? O que vê? Que ar você respira? Como se aquece, se veste, se alimenta? E, se não pode atender a essas necessidades básicas da vida, como é que você finge falar de tudo o que é verdadeiro e bonito, como se estivesse ocupando uma escala moral mais alta?”. Sem especificar seu sistema de climatização, os valores que você está tentando defender provavelmente já estão mortos, como plantas que foram mantidas dentro de uma estufa superexposta ao Sol. (...) Assim que fazemos perguntas básicas, torna-se muito improvável que se possa ver qualquer coisa a partir de Sirius (LATOURE, 2020a, p. 200).

Em suma, nenhuma filosofia sobrevive no vácuo, no espaço absolutamente vazio. Poderíamos dizer que, no fundo, esta é a crucial divergência entre os pontos de vista lá de Sirius e cá de Gaia: o modo como o corpo de cada perspectiva ocupa seu respectivo espaço. Aqui, neste ponto, devemos retornar brevemente ao pensamento de Carl Schmitt, sempre com o devido cuidado e na dosagem certa. Latour mesmo alerta: se nos permitimos pensar com Schmitt não é de forma alguma para exonerá-lo de sua ideologia nefasta e criminoso, mas para estabelecermos um paralelo entre as guerras mundiais que ele viveu e a guerra dos mundos que nós vivemos – na esperança de que possamos escolher um lado que seja muito menos criminoso que o dele (LATOURE, 2021c, p. 701). Dito isso, Latour propõe que a visão de Schmitt sobre a relação entre espaço e poder nos permitiria esboçar um caminho para *repolitizarmos a ecologia*, um caminho que nos permitiria ver o que deu errado na *despolitização do espaço* implicada pela dupla associação entre, de um lado, *espaço e mundo natural*, e do outro, *política e mundo social*.

Por tudo que já vimos ao longo deste trabalho, podemos dizer com convicção que as fronteiras da Constituição Moderna podem se aplicar ao Globo, mas não a Gaia. Após a irrupção de Gaia, não há mais espaço para reservar a política apenas aos humanos. Se pensarmos na própria etimologia da palavra “política”, ela é derivada de *pólis*, termo referente às cidades-Estado da Grécia Antiga, ou seja, ao *espaço comunitário humano*. Se os gregos não foram competentes o bastante para observar que suas vidas nas pólis dependiam de muitos outros seres além dos humanos, nós não precisamos – e nem devemos – incorrer no mesmo erro. A partir de agora nossa política deve ser, portanto, sempre uma geopolítica, pois não podemos mais ignorar os interesses das partes que, até ontem, no Holoceno, eram consideradas mero cenário. Para definirmos o território a que nosso espaço comunitário está circunscrito, não devemos fazê-lo tendo em vista as fronteiras das cidades-Estado, quer dizer, hoje as fronteiras dos Estados-Nação, mas sim *toda a rede de agências que tornam habitável o*

*lugar em que nos situamos*. Não por acaso, as principais questões que orientam a geopolítica contemporânea são o coronavírus, a emergência climática, o mercado de carbono e a guerra.<sup>117</sup> Todas elas suscitam, justamente, questões políticas inseparáveis da questão espacial, que poderiam ser sintetizadas na simples questão: como lidar com os limites espaciais da Terra. É aqui, precisamente, que Latour insiste em recuperar o pensamento de Schmitt sobre a noção de espaço para distinguirmos a perspectiva ocupada pela visão global da perspectiva ocupada pela visão terrestre.

O espaço, para ele, é o resultado provisório de um fenômeno de expansão, de espaçamento, de apropriação, que depende de outras variáveis políticas e técnicas. Para ele, assim como para os mais recentes historiadores da ciência, a *res extensa* não é isso *em que* está situada a política – o que é o pano de fundo de toda geopolítica –, e sim o que é engendrado pela própria ação política e por sua instrumentação técnica. Em outras palavras, também para Schmitt o espaço é filho da história. Assim, ele ignora a distinção canônica entre geografia “física” e geografia “humana”. Justamente por ser jurista e teólogo político, procura se aprofundar num estágio *anterior* à invenção do território concebido como um espaço transparente que o soberano consideraria da janela de seu palácio. Digo “anterior”, e não “posterior”. De fato, ao contrário de muitos críticos do espaço, Schmitt não procura somar o sentimento do espaço “vivido” ao espaço “objetivo” – o que equivaleria a prolongar a bifurcação entre a geografia humana e a física –, mas, em vez disso, engendrar tantos espaços, no plural, quantas são as situações políticas e técnicas concretas. Ao território concebido como um *espaço contendor indiferenciado*, Schmitt opõe os territórios concebidos como *lugares*, com *conteúdos diferenciadores* (LATOUR, 2020a, pp. 360-361).

Portanto, não devemos compreender o espaço enquanto um lugar transparente. Do ponto de vista terrestre, *um lugar está em permanente disputa*, pois é onde

<sup>117</sup> Latour parece especialmente interessado em certo termo de Schmitt, pois em *Diante de Gaia* o menciona mais de uma vez. O termo é *Raumordnungskriege* – em português, “guerras pela ordem espacial”. Na segunda vez que menciona o termo, Latour sugere que esta expressão, “uma vez purgada de suas associações com os conflitos do século XX, oferece uma definição radical da vida terrestre, mas uma vida terrestre capaz enfim de assumir a presença de Gaia para sermos capazes de dar limites às guerras que virão” (LATOUR, 2020a, p. 440, tradução levemente modificada). Menos de uma década após Latour escrever estas linhas, a Europa sofre novamente com uma guerra muito semelhante aos conflitos do século XX, ou seja, uma guerra em grande parte motivada pela conquista do território inimigo, pela expansão espacial da soberania de um Estado sobre outro. Esta guerra, que ainda não sabemos se no futuro virá a ser chamada de Terceira Guerra Mundial, iniciou quase concomitantemente com a publicação de mais um relatório do IPCC, que destacou os efeitos irreversíveis da mudança climática. Em um recente artigo, Latour comentou que a notícia das duas tragédias o atingiram em cheio ao mesmo tempo, embora não fosse o caso pensar em definir uma ordem de prioridade entre elas. Para Latour, o que importaria pensarmos seria como em ambos os casos não há nenhum árbitro superior para julgar os conflitos, nem para conter o avanço da Rússia sobre a Ucrânia, nem para conter o avanço do clima sobre nós. Ambas as tragédias são, portanto, guerras, no sentido schmittiano do termo. Mas enquanto a primeira promove a destruição por meio de mísseis e tanques, a segunda promove a destruição por meio do curso ordinário das economias industriais, quando cada Estado-Nação invade as fronteiras dos demais Estados, ao despejar sua poluição, seu CO<sub>2</sub> e sua obscena quantidade de lixo por todo o planeta. Nesse sentido, a tragédia climática até poderia ser considerada uma guerra “mundial”, mas somente se tomássemos o adjetivo num sentido completamente diferente do que aquele com que nos acostumamos a enumerar as guerras europeias do século XX. Por essa razão, Latour propõe que a chamemos de guerra “planetária” (LATOUR, 2022). Esta nova noção de guerra planetária, que parece substituir a noção de “guerra dos mundos”, será devidamente abordada no próximo capítulo, ao apresentarmos o Planetário.

diferentes entidades participam do confuso fluxo de retroalimentações que tornam determinado território habitável ou inabitável. Por isso, também não devemos compreender o espaço enquanto vácuo a ser preenchido por objetos inertes, mudos e desinteressados. A rigor, não podemos encontrar um espaço assim em nenhum lugar da Terra.<sup>118</sup> Em contrapartida, do ponto de vista moderno, situado no local onde sugeri que talvez se situe o ponto de vista de Sirius, isto é, no ponto de encontro das bissetrizes – interna ou externa, pouco importa – de Sirius A, B e C – caso esteja mesmo correta a hipótese de Sirius ser na verdade um sistema estelar triplo –, em outras palavras, no vácuo do espaço sideral, ali sim poderíamos compreender o espaço enquanto este vácuo a ser preenchido pela matéria. Mas tal lugar existe apenas na imaginação, já que ninguém, humano ou não, seria efetivamente capaz de sobreviver no absoluto vazio, pois um espaço nessas condições simplesmente careceria do mínimo: um envoltório com um sistema climático adequado que protegeria qualquer um da aniquilação.

Embora seja representado por uma esfera, aqueles que construíram a imagem do Globo não parecem muito preocupados com a carência de um envoltório que o proteja da aniquilação. Afinal, o Globo é precisamente a construção de uma totalidade, que conecta tudo a todos dentro dela, mas quem a construiu não foi capaz de perceber que só poderiam observá-la aqueles que se encontrassem desconectados, do lado de fora desta totalidade, situados no vácuo do espaço sideral. Quem está no interior da totalidade deve se contentar por observá-la virtualmente, como uma abstração do

---

<sup>118</sup> O espaço do laboratório surgiu justamente para que a Ciência tivesse à sua disposição um lugar assim, onde o objeto pudesse ser visto sem nenhuma interferência externa. Em *Jamais fomos modernos*, Latour assinala que este lugar, em que os objetos poderiam ser virtualmente observados de uma perspectiva distanciada, livres de qualquer interferência, é produzido artificialmente a fim de garantir a sensação de que se trata de um ambiente fechado e protegido. Ou seja, o controle absoluto sobre a natureza para extrair as verdades dos fatos é conquistado através de uma interferência humana plena e proposital, que cria este lugar artificial, onde os objetos podem ser considerados inertes, mudos e desinteressados. Latour retoma a máxima de Gaston Bachelard, “*les faits sont faits*”, que pode significar tanto “os fatos são fatos”, quanto “os fatos são feitos”, pois o lugar em que se manifestam foi intencionalmente construído por mãos e mentes humanas (LATOURE, 2019a, p. 29). Sendo assim, podemos mesmo considerar que não há nenhum lugar na Terra que se encontre livre de qualquer interferência, em que se encontrem objetos que estivessem em seu estado natural e, ao mesmo tempo, fossem inertes, mudos e desinteressados, pois esta condição – aliás, nada natural – só pode observada após um esforço minucioso. Sobre a construção do laboratório, caberia ainda dizer que, de acordo com Stengers, é uma consequência do “acontecimento galileano” (ver nota 112). Foi este acontecimento que possibilitou a criação de um lugar, de um ponto de vista, capaz de observar seus objetos à distância, ao intervir ativamente na situação em que ele se situa, no caso em questão, a situação da crise da autoridade. O “acontecimento galileano”, ao fazer a natureza falar e fazer calar os pontos de vista rivais, cria o lugar que atribui autoridade ao autor de determinado dispositivo experimental. Eis o “nascimento da ciência como capaz de por de acordo os humanos”. Para concluir, Stengers define que “o laboratório é o lugar onde se inventam dispositivos experimentais que dão ‘o poder de conferir às coisas o poder de conferir ao experimentador o poder de falar em seu nome’” (STENGERS, 2018, p. 457, em nota 10; Idem, 2002, p. 108).

pensamento. Mas mesmo esta imagem virtual tem um preço, um custo caríssimo: cegar seu olhar a Gaia, cegar seu olhar não à totalidade, mas ao conjunto, parcial, improvisado e provisório, composto pelo emaranhado de potências de agir que tornam habitável cada território onde cada um de nós vive. Como o próprio Latour enfatiza: qualquer pensamento, qualquer conceito, qualquer projeto, se ignorar a necessidade dos envoltórios que permitem a função imunológica da vida, é nada mais que uma utopia, equivale a uma contradição em termos, pois sua arquitetura, seu design, ignora as condições atmosféricas e climáticas que tornam viável a própria existência de tal pensamento, conceito ou projeto (LATOURE, 2020a, p. 201).

Para melhor compreendermos de que modo a carência de um envoltório capaz de permitir a função imunológica da vida pode resultar na aniquilação do Globo, gostaria de apresentar as histórias de duas construções arquitetônicas distintas, a primeira em escala local e a segunda em escala global, que ilustram o preço pago por aqueles que cegam seu olhar a Gaia. A primeira é a história do Projeto Biosfera II.<sup>119</sup> O nome do projeto era uma referência ao que os participantes chamavam de “Biosfera I”, a biosfera batizada por Edward Suess e difundida por Ivanovich Vernadsky (ver nota 62). O design do Projeto Biosfera II foi pensado por John Polk Allen, um engenheiro graduado em Harvard e diretor da empresa *Space Biospheres Ventures*. Em 1984, a empresa comprou uma propriedade de cerca de doze mil metros quadrados no meio do deserto do Arizona, nos Estados Unidos, para construir um ecossistema artificial fechado, livre de interferências externas, a fim de determinar se os humanos, ou melhor, se os Humanos seriam capazes de construir uma biosfera autossustentável. Para os envolvidos, se realmente fossem capazes de realizar tal feito, teriam comprovado que é possível a construção de um envoltório local, uma bolha, que tornasse habitável até mesmo um planeta morto, ao menos no interior de um espaço controlado. Seria, portanto, a confirmação de que um dia poderíamos sim enviar a humanidade para habitar, por exemplo, Marte.

A instalação, concluída em 1989, consiste em um enorme domo, de quase 28 metros de altura em seu ponto mais alto, composto por cinco ecossistemas distintos: um

---

<sup>119</sup> Para mais detalhes sobre a história do projeto, ver a matéria não assinada no site da BBC: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-53471170>>; a matéria de Salvador Nogueira e Bruno Garattoni no site da Super Interessante: <<https://super.abril.com.br/ciencia/biosfera-2-o-planeta-que-deu-errado/>>; e a página sobre o projeto no site da Wikipédia: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Projeto\\_Biosfera\\_2](https://pt.wikipedia.org/wiki/Projeto_Biosfera_2)>. Acessados em 23 mar. 2022.

bosque tropical, um deserto, uma savana, um manguezal e um oceano com arrecifes de coral. Por óbvio, esses ecossistemas são apenas miniaturas dos ecossistemas “naturais”, digo, dos ecossistemas paulatinamente construídos, ao longo de milhões e milhões de anos, por múltiplas agências que habitaram e habitam cada lugar da Terra. Enfim, a instalação também conta com uma zona dedicada à agricultura, uma zona destinada à residência pelos humanos participantes do projeto e um edifício tecnológico para os componentes que mantinham o clima estável no interior da redoma. A natureza artificial dessa pequena biosfera foi considerada “uma espécie de Jardim do Éden em interiores”, conforme diz Linda Leigh, uma das participantes do projeto. Em 1991, foi iniciada a experiência, com seus oito participantes, cuja missão era basicamente sobreviver, por dois anos, confinados na Biosfera II. Apesar de concluída no tempo correto, em 1993, a experiência foi considerada um fracasso. Os sistemas de filtragem da água entupiram, a condensação no deserto foi elevada a ponto de torná-lo úmido, houve um decréscimo significativo da população de peixes e, em contrapartida, uma explosão na população de formigas e baratas. Para piorar, quase de imediato, os humanos sentiram os efeitos da desnutrição, devido à escassez de comida. Poucos cultivos foram bem-sucedidos, sobretudo a banana e a beterraba, mas não eram o suficiente para uma alimentação balanceada e saudável. Além dos problemas na alimentação, também foi perceptível uma diminuição nos níveis de oxigênio<sup>120</sup> e uma elevação nos níveis de dióxido de carbono.<sup>121</sup> Em razão da escassez de alimento e oxigênio, a autonomia da Biosfera II teve que ser comprometida, e a interferência externa salvou os participantes do risco de morte, com o envio de alimentos, extratores de dióxido de carbono e bombas de oxigênio. O prazo estipulado para a missão foi cumprido, porém não foi possível garantir a autossuficiência do projeto, por isso o fracasso. No ano seguinte, enviou-se uma segunda expedição para Biosfera II, mas esta nem ao menos teve a chance de concluir a missão no prazo estipulado, pois a empresa *Space Biospheres Ventures* foi dissolvida em meio a acusações de calote. Por fim, não há mais missões de confinamento na instalação, a Biosfera II serve hoje como centro de pesquisas da

---

<sup>120</sup> O nível de oxigênio, em seu pior momento, alcançou 14,5%, ou seja, uma proporção muito abaixo da média que observamos, ao longo de toda a história humana, na atmosfera do planeta Terra (ver nota 63).

<sup>121</sup> O envoltório da Biosfera II era feito de vidro e concreto. Ocorre que o concreto possuía hidróxido de cálcio, substância que reage com o CO<sub>2</sub>, o que acarretou a diminuição do consumo vegetal de CO<sub>2</sub>, diminuindo por sua vez a produção de oxigênio pela fotossíntese. Porém, o supercrescimento dos micro-organismos presentes no solo, que consumiram mais oxigênio do que o normal, provocou a proporção elevada nos níveis de dióxido de carbono. Ironicamente, podemos dizer que a manifestação inesperada de seres terrestres, como diz a expressão popular brasileira, “despejou a pá de cal” no possível sucesso do projeto Biosfera II.

Universidade do Arizona.<sup>122</sup> Poderíamos dizer que a lição dessa história é que não basta preencher um espaço fechado com um punhado de seres vivos para replicar a singularidade do “planeta vivo”, para reproduzir uma cópia em miniatura deste planeta que é como nenhum outro. O planeta Terra se move, a Terra se comove.<sup>123</sup>

A segunda história, foi escolhida entre as cinco contadas em *The Planet After Geoengineering* (O Planeta Após a Geoengenharia), projeto publicado em 2021 como resultado do trabalho do grupo de pesquisas arquitetônicas fundado por Rania Ghosn e El Hadi Jazairy, *DESIGN EARTH*. Conforme informado na contracapa do livro, o objetivo do grupo é investigar o que envolve a representação como um meio especulativo para tornar visíveis e públicas as *geografias da emergência climática*. Em outras palavras, o grupo se empenha em tornar visível os “desenhos da terra” por meio da ficção especulativa, para *pensar com e contra a geoengenharia* enquanto uma forma de gestão planetária (GHOSN; JAZAIRY et al., 2021, p. 1). Não por acaso, a obra em questão é uma *graphic novel*, em bom português, uma história em quadrinhos, desenhada para retratar uma geo-história em cada um dos seus cinco capítulos, sobre cinco possíveis Terras futuras que habitaremos após a intervenção da geoengenharia.<sup>124</sup> A razão que motivou o grupo a abordar, através de histórias fictícias, as consequências potencialmente catastróficas de geoengenharias é muito bem justificada por Holly Jean Buck:

As histórias de “*O Planeta Após a Geoengenharia*” também servem como avisos: não do passado, mas do futuro à medida que se desdobram. Para ser clara, as mudanças climáticas não são uma história; 415 partes por milhão de CO<sub>2</sub> na atmosfera não são uma história. Mas dizer “nós precisamos cortar cinquenta bilhões de toneladas de emissões por ano para zero até meados do século”, ou dizer “nós precisamos remover da atmosfera entre cem bilhões e um trilhão de toneladas de dióxido de carbono até 2100”, é muito vasto para ser compreendido. É impossível resumir para alguém as reviravoltas materiais, sociais e políticas sem contar com uma boa história. Para conter o aquecimento em 1,5°C será necessário cortar rapidamente as emissões de

<sup>122</sup> Para mais informações sobre o estado atual da instalação, ver o site: <<https://biosphere2.org/>>. Acessado em: 23 mar. 2022.

<sup>123</sup> “*E ainda assim a Terra se comove!*” é uma reformulação da famosa frase de Galileu (ver nota 111), proposta por Michel Serres no livro *O contrato natural*, de 1990. A primeira versão da frase constata a existência de movimento no planeta Terra, a segunda constata, nas palavras de Latour, “que a Terra se tornou um envelope ativo, local, limitado, sensível, frágil, trêmulo e facilmente irritável” (LATOURE, 2020a, pp. 103-104). Para nós, no Antropoceno, não basta mais perceber a ação, o movimento do planeta Terra, devemos perceber também a comoção da Terra, o que a põe em movimento (SERRES, 1991, p. 139). O que põe Gaia em movimento não é simplesmente o confinamento de um punhado de seres vivos, mas os contínuos desdobramentos de toda sua longa história inimitável.

<sup>124</sup> De acordo com o grupo, o termo geoengenharia refere-se a tecnologias que neutralizam os efeitos antropogênicos da mudança climática, intervindo deliberadamente no sistema Terra (GHOSN; JAZAIRY et al., 2021, p. 1). Ou seja, o objetivo da geoengenharia é produzir mais efeitos antropogênicos, mas desta vez “conscientemente”, para contrapor aos efeitos que a humanidade já causa de forma inconsequente.

gases de efeito estufa por meio de uma vasta construção de novas infraestruturas energéticas, mudando a forma como a comida é produzida, plantando novas florestas, redesenhando edifícios, mudando o modo como nos movimentamos (BUCK, 2021, p. 19).<sup>125</sup>

Se o problema do aquecimento é global, precisamos de uma história à altura. Em *Dust Cloud*,<sup>126</sup> a última geo-história do projeto,<sup>127</sup> somos apresentados à possibilidade de uma “Terra futura” que é protegida por um escudo formado por uma constelação artificial de poeira cósmica, o resultado de um enxame de cápsulas recheadas do pó proveniente de minas de asteroides, que foram lançadas num dos Pontos de Lagrange<sup>128</sup> para formarem uma gigantesca sombra no planeta Terra. As cápsulas vazias, por sua vez, foram incorporadas ao “ferro-velho” de satélites também lançados por humanos para orbitar ao redor do planeta Terra. Em todo caso, este escudo, esta nuvem de poeira cósmica, foi capaz de reduzir 2% da radiação solar, compensando assim os efeitos do aquecimento global provocado pelas emissões de gases de efeito estufa. Antes de se tornar necessária para garantir a habitabilidade do planeta Terra, inicialmente, a nuvem de poeira era um experimento para esfriar o clima de Vênus, vislumbrando o dia em que a humanidade necessitasse se refugiar em outros planetas – o dia em que planetas mortos como Vênus ou Marte fossem considerados mais habitáveis que o nosso planeta vivo, a Terra.

Porém, nem tudo saiu como o esperado. Algum tempo depois, o ferro-velho espacial foi transformado em uma espécie de usina de energia solar, capaz de solucionar qualquer crise energética que a civilização humana porventura viesse a ter. Era o

---

<sup>125</sup> “*The stories of ‘The Planet After Geoengineering’ also act as warnings: not from the past, but from the future as it is unfolding. To be clear, climate change is not a story, 415 parts per million CO<sub>2</sub> in the atmosphere is not a story. But saying ‘we need to cut emissions from fifty billion tons a years to zero by midcentury’, or saying ‘we need to remove between a hundred billion and a trillion tons of carbon dioxide from the atmosphere by 2100’, is too vast to comprehend. It is impossible to wrap one’s mind around the material, social and political upheavals without a story. Curbing warming to 1.5°C will require quickly slashing green-house gas emissions by building vast new energy infrastructures, changing how food is produced, planting new forests, redesigning buildings, changing how we move around.*”

<sup>126</sup> Em português, Nuvem de Poeira.

<sup>127</sup> A leitura ideal da história seria acompanhada de todas as suas imagens. Afinal, em uma “narrativa gráfica” as imagens são tão importantes quanto o texto escrito. Para conhecer a versão completa da história, ler GHOSN; JAZAIRY et al., 2021, pp. LXXIII-LXXXVII.

<sup>128</sup> Pontos de Lagrange são as cinco posições próximas ao sistema orbital de dois corpos celestes massivos (como o planeta Terra e o Sol) onde os objetos tendem a se manter na mesma posição, porque nestes pontos as forças gravitacionais das massas cancelam a aceleração centrípeta. Provavelmente, o ponto de Lagrange mencionado em *Dust Cloud* é o ponto denominado de “L1”, pois é o único cuja localização está entre o planeta Terra e o Sol e alinhado com a reta traçada por ambos, sendo portanto a localização perfeita tanto para lançar nossos satélites, quanto para posicionar uma nuvem de poeira capaz de formar uma sombra que reduza a radiação solar que atinge o planeta Terra. Para mais detalhes sobre os Pontos de Lagrange, ler o artigo de Neil J. Cornish, no site da NASA: <<https://solarsystem.nasa.gov/resources/754/what-is-a-lagrange-point/>>. Acessado em: 27 mar. 22.

surgimento repentino de uma fonte energética até então impensável, capaz de transportar uma quantidade descomunal de energia para o planeta Terra, através de um feixe de luz solar concentrado. O problema é que este raio solar era uma “faca de dois gumes”, pois, embora fornecesse energia limpa praticamente ilimitada, novamente descompensava os efeitos do aquecimento global. Quando a radiação solar captada pela usina atingiu seu alvo, começou a gerar uma quantidade exorbitante de calor no ponto alvejado, calor suficiente para fazer um oceano ferver ou uma cidade arder. Como consequência, a atmosfera terrestre começou a acumular poeira e fumaça a ponto de nublarem completamente o céu estrelado. Não era mais possível respirar ar puro. Este era o terror dessa geoengenharia: nos forçar a viver intimamente com a morte da atmosfera, enquanto contemplamos a sufocação como uma possibilidade real <sup>129</sup> (GHOSN; JAZAIRY et al., 2021, p. LXXXV). Então, para garantir a vida dos organismos aeróbicos do planeta Terra, os técnicos decidem solucionar o problema criado pela geoengenharia com mais geoengenharia. Para isso, seria necessário romper o envoltório que chamamos de atmosfera, pois os Humanos danificaram os “pulmões da Terra” de modo irreversível. Sair ao “ar livre” sem um aparelho de respiração adequado tornou-se sinônimo de morte certa. Era necessário um novo aparelho de respiração, não só para os

---

<sup>129</sup> Há uma semelhança assustadora entre essa descrição fictícia de um mundo após uma possível intervenção da geoengenharia e a descrição de Achille Mbembe sobre estes nossos tempos pandêmicos, tempos sem garantia nem promessa, “em um mundo cada vez mais dominado pela assombração de seu próprio fim” (MBEMBE, 2021, p. 121). No artigo em questão, intitulado “O direito universal à respiração” e publicado originalmente em junho de 2020 – logo após o brutal assassinato por asfixia de George Floyd –, Mbembe afirma que a experiência de confinamento devido à pandemia de COVID-19 suscitou em muitos de nós, humanos, a repentina tomada de consciência “da própria putrescibilidade e ter de viver na vizinhança da própria morte, a contemplá-la como uma possibilidade real” (MBEMBE, 2021, p. 123). A semelhança entre o futuro imaginado pelo grupo *DESIGN EARTH* e o presente analisado por Mbembe pode ser percebida sobretudo quando comparamos o que diz a geo-história de Ghosn e Jazairy e o que diz o historiador camaronês sobre a relação entre a guerra e a respiração. No primeiro caso, eis as palavras declaradas logo antes da irrupção da Deusa da Respiração: “*I can’t breathe. All wars on life begin by attacking the respiratory tract. Living species choke with the carbon damage that humans wreak on the Earth’s lungs*” (GHOSN; JAZAIRY et al., 2021, p. LXXXIV). No segundo caso, eis as palavras de Mbembe logo antes de defender um direito fundamental à existência, não só para cada membro da espécie humana, mas para o vivo como um todo: “Das guerras travadas contra o vivo, pode-se dizer que seu traço fundamental terá sido o de tirar o fôlego. Enquanto entrave maior à respiração e à reanimação de corpos e tecidos humanos, a COVID-19 segue a mesma trajetória. Em que consiste respirar, efetivamente, senão na absorção de oxigênio e na expulsão de dióxido de carbono, ou ainda em uma troca dinâmica entre sangue e tecidos? Mas, no compasso em que anda a vida na Terra, e em vista do pouco que resta da riqueza do planeta, estaremos tão distantes assim do tempo em que haverá mais dióxido de carbono para inalar do que oxigênio para respirar? (...) Se houver guerra, portanto, ela não será contra um vírus em particular, mas contra tudo o que condena a maior parte da humanidade à cessação prematura da respiração, tudo o que ataca sobretudo as vias respiratórias, tudo que, durante a longa duração do capitalismo, terá reservado a segmentos de populações ou raças inteiras, submetidas a uma respiração difícil e ofegante, uma vida penosa. Para escapar disso, contudo, é preciso compreender a respiração para além de seus aspectos puramente biológicos, como algo que é comum a nós e que, por definição, escapa a todo cálculo. Estamos falando, portanto, de um direito universal à respiração” (MBEMBE, 2021, p. 126).

humanos mas para todo o planeta. O antigo aparelho de respiração, agora danificado, havia sido construído por Gaia ao longo de bilhões de anos. Agora, a geo-história propõe a irrupção de uma figura transcendente, a Deusa da Respiração, a divindade que sopra o sopro de vida para o planeta. Eis sua imagem.



FIGURA 1 - ILUSTRAÇÃO DA SOBRECAPA DO LIVRO THE PLANET AFTER GEOENGINEERING (2021). DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.E-FLUX.COM/ANNOUNCEMENTS/393998/DESIGN-EARTHTHE-PLANET-AFTER-GEOENGINEERING/](https://www.e-flux.com/announcements/393998/design-earththe-planet-after-geoengineering/)>. ACESSADO EM: 30 MAR. 2022.

Na leitura que aqui proponho de *Dust Cloud*, é de suma importância estabelecer esta distinção entre Gaia e a Deusa da Respiração, ainda que ambas forneçam o oxigênio para preservar a existência dos organismos aeróbicos como nós, humanos. Para nós, Terranos, a entidade que “sopra o sopro de vida para o planeta” não se situa fora do planeta. Pelo contrário, Gaia não excede nem um milímetro sequer para além do envoltório onde habita toda a vida do planeta. Já a Deusa da Respiração, embora tenha um nome feminino, e embora seja uma deusa e não uma entidade supostamente secular, tem características muito semelhantes às da Natureza, Deus (no masculino) transcendente do povo dos Modernos; afinal de contas, sua irrupção ocorre ao ultrapassar os limites das zonas críticas, este frágil verniz, de poucos quilômetros de espessura, dentro da qual todos os seres vivos se combinam. Vejamos, portanto, como Latour resume tal oposição: “[e]nquanto os Humanos tinham o lema ‘*Plus ultra*’, os Terrestres não têm outra máxima além desta: ‘*Plus intra*’” (LATOUR, 2020a, p. 450).

Podemos dizer que esta imagem da Deusa da Respiração é apenas mais uma versão da imagem do Globo. No fundo, a geo-história da Deusa da Respiração repete o movimento desempenhado por quem busca ocupar o ponto de vista de Sirius, quando desloca virtualmente sua perspectiva para um lugar diferente daquele que seu corpo

efetivamente ocupa. Afinal, em *Dust Cloud*, a geoengenharia realmente desloca o aparelho respiratório dos “pulmões da Terra” para esta cabeça gigantesca – aliás, gigantesca inclusive para Micrômetros – bizarramente acoplada ao planeta. Assim como o ponto de vista de Sirius distancia a Terra de nosso olhar, a geoengenharia da Deusa da Respiração só decide atentar para a condição de habitabilidade do solo terrestre, após aniquilá-la. A imagem ilustrada pelo grupo *DESIGN EARTH* torna, portanto, visível a contradição intrínseca à imagem do Globo, já que concebe um corpo cuja perspectiva tem dois focos ao mesmo tempo: de um lado, o foco no planeta Terra, e de outro, o foco no seu novo sistema respiratório. Da mesma maneira que podemos identificar este bifocalismo na imagem da Deusa da Respiração, Latour o identifica, com a ajuda de Sloterdijk, na imagem do Globo.

Apesar do Globo ser considerado uma representação do que é moderno, *high tech*, hiper conectado e futurista, na realidade, sua imagem provém do mesmo passado mitológico que Gaia. A imagem do Globo também surge a partir da *Teogonia* de Hesíodo, devido à condenação por Zeus do titã Atlas – filho de Jápeto e Clímene, e neto de Urano (Céu) e Gaia (Terra) –, que deve suportar em seus ombros “o peso total do Globo” por toda a eternidade (HESÍODO, 1991, pp. 129-131; LATOUR, 2020a, p. 198). Para Latour, foi desde essa “maldição de Atlas” que o Ocidente construiu uma imagem cuja arquitetura é implausível, pois é visualmente impossível imaginar o mundo por meio de dois focos distintos: de um lado, o foco em Atlas, e do outro, o foco no próprio planeta Terra.

Entretanto, este bifocalismo presente na cosmovisão ocidental não se restringe à Grécia Antiga, ele persiste na teologia cristã e posteriormente na epistemologia moderna. A concepção bifocal da teologia cristã pode ser resumida em seu esforço para fazer coincidir o que Latour chamou de globo teocêntrico e de globo geocêntrico. Por conseguinte, o problema a ser enfrentado pelos teólogos era como deveriam considerar as posições respectivas de cada um dos globos. Porque se o globo teocêntrico, isto é, Deus, fosse o centro de tudo, o que lhes parecia bem razoável, o globo geocêntrico, isto é, o planeta Terra, ocuparia então uma posição periférica, orbitando ao redor do globo teocêntrico. Até aí, tudo bem. Porém, o problema realmente começa quando a teologia cristã se contrapõe ao modelo heliocêntrico de Nicolau Copérnico e Galileu Galilei, considerando verdadeiro o modelo geocêntrico, que justamente assumia o globo geocêntrico, o planeta Terra, enquanto o centro de tudo, relegando então Deus à

periferia, o que para a teologia era simplesmente inaceitável. É diante desse dilema que Latour acompanha Sloterdijk, quando o filósofo alemão se questiona sobre como uma cosmologia inteira foi construída pressupondo dois centros tão contraditórios: um que gira em torno de Deus, enquanto outro gira em torno do planeta Terra (LATOURE, 2020a, p. 202).

Já a concepção bifocal da epistemologia moderna pode ser resumida em seu esforço para distinguir duas noções de naturezas, uma centrada no cosmos, e outra conhecida pelas ciências centradas no laboratório. Toda vez que os cientistas assumiram o ponto de vista de nenhuma parte para não contaminar, com sua própria subjetividade, a busca pela visão objetiva do fato a ser conhecido, seus corpos ocupavam sempre lugares muito particulares: laboratórios, salas de aulas, centros de informática, salas de reuniões, expedições e estações de campo, etc. “Os mesmos cientistas que levitaram a partir de Sirius são trazidos de volta aos corpos terrestres de carne e sangue em lugares próximos” (LATOURE, 2020a, p. 204). Ou seja, a prática científica, a “ciência em ação”, mesmo quando investiga a noção de natureza centrada no cosmos, quando investiga esses corpos astronômicos localizados a anos-luz de distância de nós, terráqueos, ainda assim ela sempre esteve situada no interior de um “corpo coletivo” composto por uma vasta rede de cientistas, e também de assistentes, de estudantes, de instrumentos de pesquisa, além de auxiliares de limpeza – afinal, sem esses profissionais, o espaço do laboratório nunca poderia ser considerado “puro” –, computadores, dados na “Nuvem” garantidos por centrais elétricas e torres de resfriamento, enfim, inúmeros fatores e atores que influenciam diretamente as condições da vida no laboratório.

De acordo com Latour, se a cosmologia ocidental sustentou até hoje a contradição que constitui a imagem do Globo em seu âmago, é porque foi sua visão bifocal que permitiu ao povo da Natureza pensar que o conhecimento é adquirido ao observar o planeta Terra de longe, visto sob a forma de uma esfera mística, forma esta herdada da filosofia platônica e da teologia cristã, de modo que assim o planeta poderia ser completamente inspecionado pela perspectiva de um corpo desencarnado a partir de um lugar de nenhuma parte, precisamente o lugar em que os epistemólogos modernos sonham residir (LATOURE, 2020a, p. 206). O povo de Gaia, por sua vez, sonha – de olhos abertos, atentos e centrados em seu solo – simplesmente poder continuar a residir nas mais variadas partes da Terra, com seus corpos mortais “de carne e osso”. É nesse sentido que a cosmologia dos Terranos diverge tanto da dos Modernos, porque somente

a primeira percebe que nenhum pensamento é capaz de resistir a um lugar inabitável, de existir neste suposto lugar sem lugar, pois todo pensamento faz parte de uma vasta rede de fatores e atores que tornam possível sua manifestação. Para resumir, o povo que adora – no sentido religioso do termo – a Natureza, que divide o único mundo real em dois – um natural e outro social –, e que envia seus cientistas para este espaço vazio, neutro e transparente, este povo foi capaz de perceber que nosso planeta é apenas mais uma entre as incontáveis esferas em queda livre nas profundezas do Universo, mas, em contrapartida, não foi capaz de perceber que *fazer ciência distante da Terra é uma ficção*, cuja verossimilhança carece de coerência.

O que tornou sua situação tão inverossímil é que ele [o povo da Natureza] parecia planar no espaço sem ter um corpo ou mesmo uma boca; às vezes estando completamente confundido com as coisas objetivamente conhecidas, às vezes sendo um espectador completamente desvinculado, contemplando a natureza do ponto de vista de Sirius. Mas os cientistas não podem sobreviver em um vazio desses, assim como os astronautas não podem viver no vácuo interestelar sem um traje apropriado (LATOURET, 2020a, pp. 336-337).

Esclareçamos que o problema não é o fazer ciência, mas não reconhecer que o conhecimento sempre é adquirido por meio de artifícios, ou seja, que o conhecimento científico que possuímos é produzido por meio de instrumentos inventados por nós, humanos – sejam instrumentos materiais ou mentais. O conhecimento não é uma verdade prévia no aguardo de sua revelação, mas a construção de vínculos entre agências humanas e não humanas, vivas e não vivas. Portanto, a ficção inverossímil em questão é aquela que desvincula a prática científica do lugar onde a ação se desenrola, onde os pontos de vista disputam quais métodos criam as melhores teorias, isto é, quais teorias melhor correspondem à realidade. A própria teoria que tanto abordamos ao longo desta seção, batizada pelo nome de Gaia, ela mesma também é uma ficção, o que não a torna menos científica, apenas a torna mais política. Enquanto o ponto de vista de Sirius, que sustenta toda a cosmologia ocidental, abdica de sua posição política ao fundamentar todo seu conhecimento na suposta legitimidade de um árbitro transcendente que é exterior ao lugar a que suas práticas científicas pertencem, o ponto de vista de Gaia segue a direção oposta, pois se dedica diariamente a tornar visível a rede composta por humanos e não humanos, seres vivos e não vivos, que fundamenta sua produção de conhecimento. Esta rede, tecida lenta e parcialmente, à medida que cada potência de agir situada na Terra se entrelaça no emaranhado de arranjos improvisados que permitem lutarmos, isto é, a agirmos politicamente, em prol de um mundo que continue habitável para nós, terráqueos. Sendo assim, podemos dizer que as

práticas científicas do ponto de vista aqui de Gaia, embora fictícias, são muito menos fantasiosas que as práticas científicas do ponto de vista lá de Sirius. Talvez seja por essa razão que Latour decide batizar seu livro com a pergunta “Onde aterrar?”, justamente porque a resposta mais “pé no chão” é aquela cujo foco está pousado na superfície terrestre, e mais nada além dele.

O ponto de vista extraterrestre – seja marciano, lunar ou siriano – a partir do qual os Europeus, e depois todos aqueles incitados a segui-los, aprenderam a ver e pensar, isto é, aprenderam a ver e pensar a terra, mas também a partir do qual se habituaram a *se* ver e sentir, está prestes a desaparecer face à intrusão de Gaia e à convulsão climática que temos provocado (HACHE apud VALENTIM, 2018, p. 241).

Tais palavras de Émilie Hache<sup>130</sup> parecem estar em perfeita consonância com o pensamento de Latour no que diz respeito aonde o ponto de vista de Sirius está conduzindo a humanidade agora que nos encontramos diante da irrupção de Gaia. No entanto, Latour conclui *Onde aterrar?* declarando que, de sua parte, o lugar onde pretende aterrar é na Europa, pois o que viria a seguir, após aterrar no Velho Mundo, seria uma espécie de abertura para “uma negociação diplomática muitíssimo arriscada junto àqueles com quem desejamos conviver” (LATOURE, 2020b, p. 119). Parece até que Latour retorna a defender sua posição assumida na conclusão de *War of the Worlds*, quando convida os Modernos, isto é, “os Europeus e todos aqueles incitados a segui-los”, de volta à mesa de negociação, e se apresenta como um possível diplomata para eles, e assim “age como um Terrano infiltrado junto aos Humanos” (ver nota 36). No entanto, em certo sentido, podemos caracterizar certo retrocesso neste discurso de Latour sobre aterrar na Europa. Digo isto porque, quinze anos antes de fazer esta declaração deveras questionável, Latour era bastante enfático, como bem pudemos perceber ao longo da primeira seção deste capítulo, em relação à impossibilidade de compormos um mundo comum enquanto os Modernos nem ao menos reconhecessem a

<sup>130</sup> Palavras de Hache citadas por Valentim, logo antes de analisar a teoria do céu de Immanuel Kant, em seu livro *Extramundandade e sobrenatureza*, de 2018. Segundo Valentim, o tratado cosmológico kantiano considera que a física e a teologia, por princípio, devem poder concordar quanto a um fundamento comum. Como, para Kant, a finalidade da natureza seria a contemplação de seres racionais, poderíamos assumir que os demais corpos siderais também são povoados por seres racionais extraterrestres. Kant pretende então não só deduzir a existência dos seres que habitam outros planetas do nosso sistema solar, mas deduzir também o caráter anímico de tais seres. Esta “filosoficção” kantiana, como a chamou Peter Szendy, é uma “especulação etnocosmológica livre”, que confere a capacidade de pensar racionalmente de acordo com a distância proporcional de cada planeta em relação ao Sol, pois quanto mais a matéria é vivificada pela influência da luz solar, mais ela impõe à alma limites e obstáculos de sua destinação racional. Assim, podemos perceber uma curiosa concordância entre Kant e Voltaire (ver nota 51), pois para ambos um filósofo saturniano seria dotado de um corpo mais sublime e perfeito em comparação ao corpo de um filósofo terráqueo (VALENTIM, 2018, pp. 241-243). Talvez o próprio Kant tenha escrito *História universal da natureza e teoria do céu*, de 1755, por influência da ficção científica de Voltaire, publicada apenas três anos antes.

existência de muitos outros mundos que existem no mundo. Em 2017, porém, ano da publicação original de *Onde aterrar?*, ele justifica sua decisão afirmando que,

Afinal de contas, foi ela [a Europa] quem quis inventar o Globo, no sentido de espaço captado pelos instrumentos da cartografia. Trata-se de um sistema de coordenadas tão poderoso – poderoso até demais – que permite registrar, conservar e armazenar a multiplicidade das formas de vida. É essa a primeira representação de um mundo comum: simplificado, é claro, mas comum; etnocêntrico, é claro, mas comum; objetivante, é claro, mas comum.

Ainda que muito já se tenha dito contra essa visão demasiado cartográfica, demasiado unificadora do mundo – inclusive por mim mesmo –, é a Europa que permite propor um primeiro referencial para tornar possível a retomada de uma operação diplomática (LATOURE, 2020b, pp. 121-122).

Neste ponto em questão, sobre como retomar uma operação diplomática, quem sabe seja mais interessante, portanto, nos distanciarmos do Latour que pretende aterrar na Europa e nos reaproximarmos do Latour que, em 2002, reconhecia que, ao longo da história – da história da vida na Terra, suponho –, as disputas humanas compõem nada mais que uma pequenina quantidade de arranjos, se as comparamos com os demais arranjos compostos pelos muitos mundos não humanos que também vivem e lutam no mundo. E por essa razão, ele concluiu seu opúsculo sugerindo que talvez fosse mais vantajoso enviarmos nossos diplomatas para ensinar a todo mundo, ou melhor, para ensinar a todos os mundos humanos como praticar a tarefa – muito mais difícil e duradoura que o cosmopolitismo de Kant<sup>131</sup> – da cosmopolítica de Stengers<sup>132</sup> (LATOURE, 2002, pp. 49-50). Não há por que nos apressarmos para retornarmos a um mundo comum se ele for simplificado, etnocêntrico e objetivante; pelo contrário, a cosmopolítica que Stengers nos convida a desacelerarmos, isto é, hesitarmos,

<sup>131</sup> O cosmopolitismo de Kant provém de seu pequeno artigo – embora de grande influência para a civilização ocidental – intitulado *Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita* (Cf. KANT, s/d [1784]). Para Valentim, este cosmopolitismo também consiste em uma “filosoficção” (ver nota 130), pois imagina um sujeito transcendental situado, por princípio, *fora* dos fenômenos que observa, e que é cidadão de um Estado da parte do mundo chamada Europa, “que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras” (KANT, s/d [1784], p. 18), ou seja, um Estado cujo diplomatas seriam enviados a todas as outras partes do mundo para ensinar-lhes sobre o único mundo real – e assim conquistariam o que Kant chamou de “paz perpétua” e que Latour, por sua vez, chamou de “paz pedagógica”. Nesse sentido, para que Kant pudesse imaginar uma “subjetividade universal” e um “Estado cosmopolita”, foi necessário, antes, que elaborasse a visão cósmica de sua teoria do céu, pois é ela que primeiro imaginou um caráter humano mais sublime e perfeito em um ser extraterrestre, cuja destinação racional de sua alma seria menos limitada pela matéria, devido ao seu corpo ocupar uma posição de menor exposição à luz do Sol (VALENTIM, 2018, pp. 243, 245, 251, 259).

<sup>132</sup> Em seu artigo “A proposição cosmopolítica”, originalmente publicado em 2007, Stengers confessa que quando propôs o termo em 1996, durante a escrita de sua obra *Cosmopolitiques* (publicada no ano seguinte), ignora o uso que Kant fazia dessa associação entre cosmos e política. Segundo a filósofa: “quando eu descobri que o termo ‘*cosmopolitique*’ afirmava a confiança kantiana em um progresso geral do gênero humano que encontraria sua expressão na autoridade de um ‘*jus cosmopoliticum*’, já era muito tarde. A palavra havia tomado para mim sua vida e necessidade próprias. Ela está, portanto, na acepção que dei a ela, marcada por uma deficiência de partida” (STENGERS, 2018, pp. 443-444).

justamente para que, desta vez, a Europa não englobe novamente em seu mundo todos os outros mundos, humanos e não humanos.

É aqui que a proposição corre o risco do mal-entendido, pois o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. (...) A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante (STENGERS, 2018, p. 446).

O caráter “idiota” a que Stengers refere a proposição cosmopolítica deve-se ao personagem conceitual a que a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari dão vida (ver nota 116). De acordo com Stengers, o idiota, no sentido grego, é aquele que não fala a língua grega, e que por isso se situa distante da pólis, distante do espaço comunitário (STENGERS, 2018, p. 444). Poderíamos dizer então que o idiota é aquele que é excluído da política, porém esta não é a noção de idiota que inspira Stengers a pensar a proposição cosmopolítica. Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari alegam que, ao longo da história da filosofia, o personagem conceitual do idiota reaparece em diferentes épocas, mas não é sempre o mesmo personagem, pois sofre diversas mutações. O idiota em que Stengers se inspira é aquele que Chestov encontra em Dostoiévski: aquele que “colocaria em dúvida todas as verdades da Natureza”, duvidaria de tudo mesmo, até, por exemplo, de que  $3+2=5$ , aquele que “quer que se lhe preste contas de ‘cada vítima da história’, (...) não aceitará jamais as verdades da História” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, pp. 76-77). Já nas palavras da própria Stengers: “o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que não sabemos”. Em todo caso, a própria filósofa reconhece que, como todos e cada um, ela também acredita que sabe aquilo que sabe. Ainda assim, se Stengers pensa a cosmopolítica mediante o comportamento idiota, é porque ela percebeu a necessidade de desacelerar face à possibilidade de que, com a maior das boas vontades, estivesse correndo o risco de reproduzir o pecado mais recorrente da tradição à qual pertence: “transformar em chave universal neutra, isto é, válida para todos, um tipo de prática da qual nós somos particularmente orgulhosos [as práticas científicas]” (STENGERS, 2018, pp. 444-445).

É por essa razão que não me parece adequado acompanhar Latour em seu pensamento de que é a Europa que torna possível a retomada de uma operação

diplomática, pois é devido justamente o pecado da tradição europeia (que Stengers teme reproduzir) que impossibilita a realização daquilo que o próprio Latour parece almejar, e que ele mesmo chamou de “paz política”: a paz que só existe depois da guerra, a paz construída a partir de uma relação vinculante entre a política e a ciência. Afinal, se acompanharmos Stengers em seu pensamento sobre o que ela chamou de “paz dos diplomatas”, a paz não seria nem a negação da guerra, nem a norma que todos devem cumprir, que todos devem reconhecer como transcendendo seus próprios interesses e valores. Seria antes um regime beligerante, isto é, uma determinada multiplicidade de situações polêmicas, que se distingue de outros regimes beligerantes, pois vislumbra a paz apenas enquanto uma possibilidade, e não enquanto um princípio a ser restaurado. O compromisso de uma operação diplomática exige, portanto, que sua prática assuma as obrigações que a colocam em risco, para torná-la não a representante de um genérico e vago ideal de paz universal (pedagógica e perpétua), mas representante de uma paz possível, eventual, sempre local, precária e *matéria de invenção e experimentação* (STENGERS, 2011, p. 387). Portanto, seja lá onde todos e cada um de nós, terráqueos, decidamos aterrar, de toda forma deve ser um lugar situado no que Latour chamou de “Terra”, isto é, o *nome próprio* que reúne todos os existentes (embora nunca estejam reunidos como um todo), onde todos aqueles que vivem e lutam em cada um dos mundos, humanos e não humanos, compartilham da mesma origem comum, e que se estenderam, propagaram, misturaram, *sobrepuseram por toda parte* na Terra, transformando tudo de cima a baixo, ou talvez, transformando tudo de baixo a cima, refazendo incessantemente suas condições iniciais através de suas *contínuas invenções* (LATOURE, 2021a, p. 37). Em síntese, a experiência de viver situado na Terra exige esta conexão indissociável entre política, ciência e ficção, pois para viver é necessário sempre continuar a fazer pontes<sup>133</sup> com os demais agentes que coabitam conosco o lugar que incessantemente reinventamos a fim de preservar sua habitabilidade e tornar nossa própria sobrevivência menos improvável.

“Terra” é o vocábulo que abarca, portanto, os agentes (aqueles que os biólogos chamam de “organismos vivos”), *bem como* o efeito de suas ações – seu *nicho*, se preferirmos –, todos os vestígios deixados por sua passagem, o esqueleto interno assim como o externo, tanto os cupins quanto os cupinzeiros. Sébastien Dutreuil propõe o emprego de uma letra maiúscula na palavra “Vida”<sup>134</sup> para abarcar os vivos e tudo o que eles transformaram

<sup>133</sup> Vale lembrar, como afirmou Stengers certa vez: “Fazer pontes, porém, é uma prática situada” (STENGERS, 2017, p. 2).

<sup>134</sup> “From the mid-1970s onward, Lovelock used the term ‘Gaia’ to designate the inextricable network of interconnections between Life and the environment with which it interacts. Gaia is therefore ‘Life’

ao longo do tempo: mar, montanhas, sol e atmosfera, todos incluídos em uma única linhagem. Se “vida” em letra minúscula é um nome comum que designa aquilo que esperamos encontrar por toda parte no Universo, “Vida” seria um nome próprio que se aplicaria apenas a *esta* Terra e seu arranjo tão particular. Contudo, ao adotar essa distinção, correríamos o risco de incorrer em um novo mal-entendido, por a palavra “vivo” ser tão frequentemente associada ao termo organismo. Felizmente, para evitar confundir o planeta terra, com um t minúsculo, nome comum, com Terra, com um T maiúsculo, nome próprio, tenho na manga um nome técnico e engenhoso, tomado de empréstimo, como de costume, do grego: Gaia. Para o bem ou para o mal, Gaia é também o nome de uma figura mitológica particularmente rica. Não se dirá, portanto, que os terrestres estão *na terra*, nome comum, mas *com Terra* ou *com Gaia*, nomes próprios (LATOURE, 2021a, pp. 37-38).

Sendo assim, pensar no planeta Terra enquanto esse corpo celeste dentre outros situados no Universo pode *fazer sentido* para as práticas científicas da astronomia e da física, porém esta visão, cuja perspectiva desloca seu olhar para encará-lo de um ponto de vista externo, não deve ser estendida para as demais práticas científicas, pois foi essa expansão que forneceu aos Humanos o dispositivo para construir a imagem do Globo tal qual a conhecemos hoje. Esta utopia do Globo, que só pode existir quando observada de lugar nenhum (*nowhere*), e que, ao conectar todos a tudo, isto é, ao englobar todos os mundos em sua totalidade unificadora, promove a desconexão entre política, ciência e ficção. Porém, talvez seja possível opor à utopia do Globo o que chamarei de utopia de Gaia.<sup>135</sup> Esta só se torna visível quando observada de algum lugar qualquer situado na Terra, conforme todos se conectam, não a tudo, mas a *alguma coisa*, alguma coisa que está, por sua vez, conectada a outra coisa,<sup>136</sup> e assim, de coisa em coisa, é tecida a vasta

---

*interconnected with its environment; or if you will, 'Life' is Gaia deprived of its living conditions and of its maintenance by Earth's habitability*” (DUTREUIL, 2020, p. 182). Para mais detalhes da proposta de Sébastien Dutreuil, ver *Ibidem*, pp. 180-183.

<sup>135</sup> Penso a utopia de Gaia inspirado na visão de Deleuze e Guattari sobre a relação entre a utopia e a filosofia. Para os dois filósofos, a filosofia se torna política apenas quando a utopia faz a *conjunção da filosofia com o meio presente*, mas, sobretudo, quando se conecta “com as forças abafadas neste meio”. Eles ainda atentam para distinguir duas formas de utopias, que retratam exatamente a oposição entre o Globo e Gaia: de um lado, há as utopias autoritárias transcendentais, e de outro, há as utopias libertárias imanentes. Enquanto as primeiras se tornam políticas quando se conectam com o “capitalismo europeu” (termo usado pelos próprios filósofos), as segundas se tornam políticas quando “se conectam com o que há de real aqui e agora, na luta contra o capitalismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, pp. 120-121).

<sup>136</sup> A bióloga e filósofa Donna Haraway, em seu livro *Staying with the trouble*, de 2016, cita o antropólogo e filósofo ambiental, Thom van Dooren, que, por sua vez, cita a antropóloga Deborah Bird Rose, quando dizem que: todos não estão conectados a tudo, mas sim todos estão conectados a *alguma coisa*, que está conectada a outra coisa (HARAWAY, 2016, p. 31; VAN DOOREN, 2014, p. 60; ROSE, 2008, p. 56). Como podemos notar, até o próprio pensamento filosófico se faz através de conexões, de coisa em coisa, isto é, do pensamento de uma autora a outra, no caso, de Rose a Haraway. Van Dooren explica por que: “*While we may all ultimately be connected to one another, the specificity and proximity of connections matter – who we are bound up with and in what ways. Life and death happen inside these relationships. And so we have to understand how particular human communities, as well as those of other living beings, are entangled and how these entanglements are implicated in the production of both extinctions and their accompanying patterns of amplified death*” (VAN DOOREN, 2014, p. 60).

rede de espécies companheiras<sup>137</sup> que coabitam o mesmo lugar. Portanto, ao invés de pensarmos no planeta Terra, quando pensamos *com Terra*, enquanto este corpo inimitável composto de múltiplas relações interespecíficas – onde cada agência respectiva de cada diferente perspectiva conspira por seu lugar em seu mundo –, podemos *fazer sentir* – através de uma ecologia de práticas<sup>138</sup> – que foi esta “bela confusão” que forneceu aos Terranos o dispositivo para inventar múltiplas formas de aterrar em múltiplos lugares da Terra, aqui e agora (*now-here*).

---

<sup>137</sup> Na conclusão do posfácio da edição brasileira do livro de Donna Haraway (originalmente publicado em 2016), *Manifesto das espécies companheiras*, Fernando Silva e Silva ressalta a etimologia latina do termo “companheiras” usado por Haraway, que não foi escolhido de forma leviana, pois traz implicações, diria eu, cosmopolíticas. Nas palavras de Silva e Silva: “O *Manifesto das espécies companheiras* é o chamado a um trabalho coletivo político, científico, filosófico e artístico que não desvie os olhos dessas paixões interespecíficas que conectam as trajetórias dos viventes. Terminemos por onde começamos, para Haraway ‘somos companheiros, *cum panis*, juntos à mesa. Estamos em risco uns com os outros, somos a carne uns dos outros, comemos e somos comidos – e ficamos com indigestão – estamos, no sentido de Lynn Margulis, na conjuntura simbiogenética de viver e morrer na Terra’. A aposta da filósofa é a de que um futuro vivível na Terra, com sociedades mais justas, se produzirá apenas com o cuidado e a atenção multiespecie, e seu manifesto nos convida a nos colocarmos em jogo – juntos (SILVA E SILVA, 2021, p. 184). Assim, se coabitamos o mesmo lugar, se somos a carne uns dos outros, então talvez devêssemos estar todos juntos à mesa de negociação, humanos e não humanos.

<sup>138</sup> “Uma ecologia de práticas pode ser um exemplo do que Gilles Deleuze chamou de ‘pensar pelo meio’, usando o duplo significado francês de meio, tanto o meio como o ambiente ou habitat. ‘Pelo meio’ significaria ‘sem definições de base ou sem horizonte ideal’. ‘Com o ambiente’ significaria que nenhuma teoria lhe dá o poder de desemaranhar algo de seu ambiente particular, ou seja, ir além do particular para algo que seríamos capazes de reconhecer e compreender, apesar das aparências particulares” (STENGERS, 2021b, pp. 14-15). Portanto, as práticas de uma ecologia de práticas – inclusive as práticas científicas – são sempre parciais, nunca neutras. Práticas divergem de outras práticas, não há uma prática universal, pois cada praticante responde às obrigações que dizem respeito ao corpo coletivo que pertence à sua prática (ver nota 53). Uma ecologia de práticas visa, de acordo com Stengers, “à construção de novas ‘identidades práticas’ para as práticas, ou seja, novas possibilidades para que elas estejam presentes, ou, em outras palavras, para que elas se conectem. Assim sendo, não se abordam as práticas como elas são (...) mas como elas podem devir” (Ibidem, pp. 13-14).

### 3

## Dimensionando o Planetário

### 3.1

#### Planetas em proporções incomensuráveis

*Can the planet have its carbon cake and eat it too?*

DESIGN EARTH, *The Planet After Geoengineering*

Em setembro de 2019, a Organização das Nações Unidas (ONU) foi palco de um acontecimento emblemático: o encontro de dois planetas incomensuráveis. Isso ocorreu durante a Cúpula de Ação Climática, reunião na qual se almejava estabelecer uma relação de cooperação entre os Estados-membros da ONU, a fim de “impulsionar a ambição e acelerar as ações na implementação do Acordo de Paris sobre Mudanças Climáticas”.<sup>139</sup> Foi Andrew Hofstetter, da *Reuters*, agência de notícias britânica, que conseguiu registrar o acontecimento – que durou nada mais que alguns instantes, embora ainda hoje continue a ressoar no imaginário geopolítico internacional. Aqui está o retrato do encontro desses dois planetas incomensuráveis.



FIGURA 2 – FOTOGRAFIA RETIRADA DO VÍDEO DE ANDREW HOFSTETTER, 23 SET. 2019. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.REUTERS.COM/ARTICLE/RPB-GRETATHUNBERG-IDUSKBN1W92PF](https://www.reuters.com/article/rpb-gretathunberg-idUSKBN1W92PF)>. ACESSADO EM: 10 ABR. 2022.

<sup>139</sup> Assim foi definido o objetivo da reunião em questão, conforme diz o site do programa para o meio ambiente da ONU (UNEP). Ver o site: <<https://www.unep.org/pt-br/events/summit/cupula-de-acao-climatica-2019>>. Acessado em: 10 abr. 2022.

Por óbvio, tanto Donald Trump quanto Greta Thunberg são pessoas e não objetos astronômicos. Se Latour se refere a esta fotografia nestes termos,<sup>140</sup> é sobretudo porque são ambos protagonistas de lutas absolutamente inconciliáveis, em que não seria mais possível nutrir qualquer expectativa quanto à possibilidade de unificação em torno de um mundo comum. Afinal, enquanto o “trumpismo” se pauta pela sistemática *negação* da existência da mudança climática (LATOURE, 2020b, p. 45), o ativismo ecológico da jovem sueca é pautado pela *afirmação* de que estamos vivenciando o começo de uma extinção em massa; e portanto, para que as futuras gerações tenham alguma chance, seria urgente abandonarmos o conto de fadas sobre um crescimento econômico eterno.<sup>141</sup> É por essa razão que Latour considera que eles habitam planetas diferentes: de um lado, há o planeta de Trump, que não tem limites; do outro, há o planeta de Greta, que estremece e é terrivelmente finito (LATOURE; TODD, 2020). O primeiro passo então para começarmos a dimensionar tal planetário composto por planetas incomensuráveis, é percebermos que o sentido que Latour atribui à noção de “planetas” não se refere aos objetos de investigação dos estudos astronômicos. Planeta, aqui, corresponde ao conceito que, de acordo com o filósofo, permite-lhe evitar a falsa impressão de que essas lutas inconciliáveis, como as de Trump e de Thunberg, dizem respeito a diferentes pontos de vista sobre *o mesmo planeta* – no caso, o Globo revelado pela física moderna em que supostamente todos nós vivemos (CHAKRABARTY; LATOURE, 2020, p. 9).

<sup>140</sup> Conforme apontou Latour, poucos dias após o registro de Hofstetter, quando divulgou a exposição de que foi curador conjuntamente de Martin Guinard, *You and I don't live on the same planet*, realizada em 2020 no Museu de Belas Artes de Taipei: “*You and I don't share the same vision of the world' is a frequent figure of speech in political debates, whether in an official or informal setting. But the point is that today it is not merely a difference of 'visions' about a space that would be the same for everyone, but a question of 'the material nature' of the very world that we are talking about. Whereas in earlier times, geopolitics implied that there were different people with different interests fighting for territories that were parts of the same nature, today it is the composition of this very nature that is at stake. It does not take much time to realize how divided the different people of the Earth are as to what is the exact nature of their planet. It is clear, for instance, that Donald Trump and Greta Thunberg don't live on the same planet!*” (LATOURE, 2019c). Para mais informações sobre a exposição ver os sites: <<https://www.taipeiennial.org/2020/>>; <<https://www.taipeiennial.org/2020/en-US/>>. Acessados em 24 abr. 2022. Posteriormente, em certo texto que abordaremos a seguir, em que Latour dialogava com Dipesh Chakrabarty a respeito da emergência do Planetário, ele reforçou seu ponto ao descrever a foto acima como “dois planetas incomensuráveis se encontrando na ONU” (CHAKRABARTY; LATOURE, 2020, p. 10).

<sup>141</sup> Em seu discurso na abertura do Encontro de Cúpula sobre Ação Climática, Greta confronta as lideranças internacionais indagando-as como se atrevem a continuar a falar em dinheiro e nesse conto de fadas sobre um crescimento econômico eterno, como se atrevem a dizer que estão fazendo o suficiente, quando as políticas e soluções necessárias não são sequer vistas. Em sua conclusão, Greta ainda declara que “[é] aqui e agora, que nós colocamos um limite. O mundo está despertando. E a mudança está chegando, quer vocês queiram ou não”. Para ver o discurso completo, em português, ver o site de notícias da ONU: <<https://news.un.org/pt/story/2019/09/1688042>>. Acessado em 16 abr. 2022.

Desde a análise sobre a “guerra dos mundos”, Latour já destacava a particular dinâmica de inimizade entre Modernos (Humanos) e Não Modernos (Terranos), a ponto de nem sequer pertencerem *ao mesmo mundo*, afinal partiam de cosmovisões radicalmente diferentes. Atualmente, ele se empenha em pensar a geopolítica contemporânea ao analisar aquilo que ele chama de “guerra planetária” (ver nota 117). Como podemos notar, apesar da mudança de terminologia, o cerne do argumento do filósofo permanece o mesmo, pois afirma que um conflito deve ser considerado “de relevância planetária” não porque tem o planeta como palco, mas porque a disputa em questão é sobre *qual planeta* declaramos habitar e pretendemos defender. Trata-se, portanto, de uma guerra em que até o que consideramos como o palco último está em jogo (LATOURE, 2020c, p. 276). Em todo caso, em suas duas abordagens sobre a guerra em curso no Novo Regime Climático, seja seu palco “mundos” ou “planetas”, Latour parece considerar desde o princípio que, pelas partes envolvidas assumirem pontos de vista tão diferentes, não haveria acordo nem mesmo no que diz respeito a qual julgamos ser o lugar em que tal guerra ocorre. Entretanto, na abordagem sobre a “guerra dos mundos”, era possível notar certo otimismo de Latour ao concluir seu opúsculo de 2002 propondo que o esforço diplomático – dele mesmo mas também de outros – pudesse estabelecer um diálogo entre modernos e não modernos em busca de construir, lenta e provisoriamente, um comum acordo entre as partes envolvidas na guerra. Já no que diz respeito à guerra planetária, a incomensurabilidade dos planetas de Trump e Thunberg deve-se justamente à incompatibilidade absoluta entre a realidade negacionista e a realidade apocalíptica que cada um deles vive, respectivamente. O que torna qualquer esforço diplomático para almejar algo como um “meio termo” entre ambos os pontos de vista praticamente inexecutável. Embora tenha se passado um período relativamente curto de tempo, em torno de uma a duas décadas, talvez o espaço para o diálogo tenha sido drasticamente reduzido.

Esta nova abordagem de Latour parece ter sido germinada em *Onde aterrar?*, quando o filósofo buscava um novo termo para se reorientar geopoliticamente sobre a guerra em curso, ao mapeá-la a partir de múltiplos “*atratores*” que – justamente – atraem cada ator político em torno de determinado ponto de vista, ou melhor, de determinada cosmovisão. Conseqüentemente, cada um desses atratores também determina quais são as pautas que mobilizam cada ator, cada agente, a lutar para defender seu próprio território. Foi nos anos seguintes, mais precisamente desde

2018,<sup>142</sup> foi quando Latour começou a identificar esses atratores a planetas fictícios, hipotéticos, e a nomeá-los de acordo com os “campos de atração” de cada um deles. Nesse sentido, o propósito a ser cumprido pelo seu planetário seria tornar visível até onde, ou talvez, até quem alcança o campo gravitacional de cada um dos planetas em guerra. A diferença, porém, em relação a *War of the Worlds*, é que talvez não seja mais suficiente reduzir a guerra a um confronto entre dois lados, Humanos e Terranos. Conforme conclui Latour em seu primeiro texto sobre o que ele chamou de “*Fictional Planetarium*”:

Não estamos divididos em dois, mas em no mínimo sete! Tal como os planetas bem atuam em nosso sistema solar, todos eles [os planetas fictícios de Latour] atuam uns sobre os outros. Assim, cada uma das nossas atuais questões – se desejamos construir algo, projetar uma situação, fazer um plano, resolver uma controvérsia – é repelida e puxada, dividida e influenciada pela sobreposição, contraditória e incerta, dos campos de atração desses sete corpos. Neste momento, a probabilidade de que eles se conciliem para formar *um* mundo comum é nula (LATOURE, 2020c, p. 281).<sup>143</sup>

Para os Humanos, a formação de um mundo comum dependia exclusivamente de sua tarefa, de seu dever, em fazer com que os povos não modernos os acompanhassem rumo ao progresso, ou seja, que também seguissem o percurso “natural” da flecha do tempo, até que “todo mundo” fosse incorporado ao mundo moderno. Era em direção a esse mundo, que também podemos chamar de mundo global, que tudo deveria caminhar, pois seria o cosmopolitismo – no sentido kantiano do termo (ver nota 131) – que emanciparia os povos “primitivos” (sic). Neste sentido, seria absurdo considerar nulas nossas chances de formação de *um* mundo comum, pois na visão moderna trata-se do caminho inevitável a ser trilhado pela humanidade. Foi esta noção específica de mundo – provinciana, diria Chakrabarty – que arrebatou gerações a considerar o Globo como sinônimo de riqueza, de emancipação, de conhecimento e de acesso a uma vida confortável, mas que, como bem constatou Latour em *Onde aterrar?*, trazia com este mundo (supostamente comum) uma certa definição bem particular do humano universal (LATOURE, 2020b, p. 37). Todavia, tanto nesta obra quanto em seu primeiro artigo sobre o Planetário, Latour contrapõe a definição dos modernos a outra,

<sup>142</sup> A primeira versão de seu primeiro artigo sobre o Planetário, “*We Don’t Seem to Live on the Same Planet’ – A Fictional Planetarium*”, era originalmente uma palestra, realizada em 16 de outubro de 2018 na Escola de Design de Harvard. Em 2020, o artigo foi republicado na coletânea editada por Latour em parceria com Weibel, *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*.

<sup>143</sup> “*We are not divided in two, but in at least seven! Just like good planets do in our solar system, they all act on one another. So every one of our issues today – whether we wish to build something, design a situation, make a plan, settle a controversy – is pushed and pulled, divided and influenced by the overlapping, contradictory, still-unsettled fields of attraction of these seven bodies. Right now, the probability that they will coalesce to make one common world is nil.*”

que lhe parece muito mais condizente com o Novo Regime Climático: “a condição universal hoje é viver nas ruínas da modernização, tateando à procura de onde morar” (LATOURE, 2020b, p. 120). Em outras palavras, se dispomos de uma condição em comum, seria a de uma “universalidade completamente perversa” (*a wicked universality*), provocada sobretudo pela sensação disseminada de que “o solo está em vias de ceder” (LATOURE, 2020b, p. 18; LATOURE, 2020c, p. 276). Provavelmente, esta percepção de Latour deriva da conclusão que Chakrabarty faz em seu artigo “O clima da história: quatro teses”, no qual o historiador sugere que as mudanças climáticas impõem a nós, a espécie humana, a possível emergência de uma “nova história universal humana”, refletida no perigo dos efeitos não intencionais de nossas próprias ações enquanto espécie: uma condição universal que surge como uma “*sensação compartilhada de catástrofe*” (CHAKRABARTY, 2013, p. 22). Assim, podemos dizer que esta sensação universal de, em suma, “perda de mundo” é, por um lado, a única coisa comum a pontos de vista tão divergentes como os de Donald Trump e Greta Thunberg, e por outro, o que torna nula a probabilidade de hoje formar um mundo comum a povos modernos e não modernos.

É como se a partir de agora tivéssemos que lidar com diferentes regimes planetários; como se a humanidade tivesse realmente se resignado a viver em planetas diferentes; como se ninguém mais nutrisse ilusões quanto à possibilidade de unificar o gênero humano. Vejo-me obrigado a inventar uma espécie de astrologia, identificando os alinhamentos favoráveis e desfavoráveis desses corpos celestes que se tornaram cada vez mais incomensuráveis (LATOURE, 2021a, p. 116).

De acordo com Latour, a força gravitacional desses planetas hipotéticos exercem uma imensa influência na forma como nos sentimos, como nos comportamos e em como antecipamos nosso destino (LATOURE, 2020c, p. 276). O principal propósito desta seção é analisarmos este “mapa astral” imaginado por Latour para que possamos resistir, ao menos parcialmente, a esta sensação de perda de mundo. Sendo assim, ao identificarmos os alinhamentos favoráveis e desfavoráveis de cada planeta, poderemos compreender onde nos situamos, quais são as forças que nos atraem a permanecer em tal lugar e em prol de quais pautas devemos lutar para defender nosso (ou outro) território. Entretanto, é necessário destacar que o Planetário é apenas um esboço, pois é passível de reformulações, que aliás já ocorreram algumas vezes. No decorrer dos textos de Latour sobre esta guerra planetária, é possível notar algumas modificações significativas, como, por exemplo, alterações dos nomes atribuídos a alguns planetas, bem como das ordens em que são apresentados e até mesmo do número de planetas

envolvidos nesta guerra. Em todo caso, embora Latour nos apresente uma versão levemente diferente do Planetário a cada vez que aborda o tema, todas as versões, ainda assim, nos oferecem praticamente o mesmo panorama geral dos principais *fronts* de batalha que agitam a geopolítica contemporânea. Portanto, nas próximas páginas percorreremos cada planeta mencionado por Latour em sua astrologia fictícia a partir das principais semelhanças e diferenças entre as versões do Planetário.<sup>144</sup>

Começo pelo planeta que Latour certa vez chamou de Ancestral. Muitos foram aqueles que o depreciaram, ou pelo menos o subestimaram, chamando-o de arcaico, imóvel<sup>145</sup> e limitado. Segundo o autor, Ancestral era a terra absoluta, irremediável e obstinada, que só podia ser vista de seu interior. Não se movia no espaço, girava em torno de si mesmo ao longo do tempo, durante bilhões de anos (LATOURE, 2020d). Na primeira versão do Planetário, Latour confessa que este deveria ter sido o primeiro planeta a ser mencionado mas optou em nomeá-lo por último, sob a denominação de *Vindication*.<sup>146</sup> Isto porque correr-se-ia o risco de, ao citá-lo logo de início, involuntariamente reforçar uma conotação – talvez equivocada, talvez ardisosa – de que aqueles atraídos por tal planeta seriam povos “primitivos”. Justamente para evitar essa implicação depreciativa, Latour, posteriormente, parece ter encontrado um nome mais adequado: Contemporâneo.<sup>147</sup> Em poucas palavras, a razão para atribuir-lhe tal nome é basicamente uma: “se antes era tido como obsoleto, agora ele se mostra tremendamente *atual*” (LATOURE, 2021a, p. 118). Os numerosos povos que nele habitam situam-se exatamente no lugar em que deveriam estar, não há qualquer distância entre onde

<sup>144</sup> A respeito das diferentes versões do Planetário de Latour, considere sobretudo os seguintes textos: “*We Don’t Seem to Live on the Same Planet – A Fictional Planetarium*”, de 2018 (ver nota 142); “Nós não habitamos o mesmo planeta – um conto de Natal”, publicado originalmente em 2019; “*Conflicts of planetary proportions – a conversation between Bruno Latour and Dipesh Chakrabarty*”, de 2020; e, por fim, o capítulo onze de *Onde estou?*, “Retomada das etnogêneses”, de 2021.

<sup>145</sup> Aqui, Latour se refere a um manuscrito de Edmund Husserl, “A Terra não se Move”, originalmente datado de maio de 1934, e publicado recentemente em português pelo Periódico Héstia por via eletrônica no site: <<https://www.anpof.org/periodicos/periodico-hestia-filosofia/leitura/1075/29457>>. Acessado em: 11 jun. 2022.

<sup>146</sup> Não há versão do texto em português, mas poderia ser traduzido por: Vindicação, Reinvidicação ou Justificação.

<sup>147</sup> Podemos constatar certa sintonia entre o pensamento de Latour e de Eduardo Viveiros de Castro a respeito do Contemporâneo. Aliás, Latour já citou mais de uma vez o antropólogo brasileiro, inclusive quando discorreu sobre o planeta em questão. No prefácio escrito por Viveiros de Castro à edição brasileira de *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, há uma passagem em especial que me parece deixar transparecer tal sintonia: “Recusar aos índios uma interlocução estética e filosófica radicalmente ‘horizontal’ com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denunciamento desesperado, é recusar a eles sua *contemporaneidade absoluta*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 34).

realmente estão e onde pensam que estão, pois sabem muito bem que lá onde estão não estão sozinhos, ou seja, que *sua existência necessariamente depende de sua imbricação, de seu engendramento com inúmeras outras*. Se há, portanto, um planeta cuja atração gravitacional hoje cresce, que se torna mais relevante a cada dia que o colapso ecológico se aproxima de seu ponto de irreversibilidade, este é o Contemporâneo. Afinal, os povos mais atraídos por seu campo gravitacional já aprenderam maneiras de resistir a essa sensação de perda de mundo há muito tempo, como disse Krenak, pelo menos desde o século XVI.

Em contraste, o segundo planeta, que inicialmente Latour chamou de Modernidade (*Modernity*), cujo campo de atração estava em seu auge no século XVI, agora é apenas um resquício decadente do que um dia já foi. Talvez sequer possamos senti-lo por muito mais tempo. O que, a propósito, justifica Latour nem sequer mencioná-lo na versão mais recente do Planetário. De qualquer forma, desde a “Era dos Descobrimientos” até a “Revolução Científica”, sua zona de influência estava em franca expansão, de modo que também poderia ser chamado de planeta Galileu ou Descartes (LATOURE, 2020c, p. 279). Diferentemente de Contemporâneo, Modernidade não girava em torno de si mesmo, mas assumia uma posição em torno do Sol e se movia no espaço. Também não podia ser visto de seu interior, apenas descrito de uma posição distanciada, como se para contemplá-lo fosse necessário “habitar o universo inabitável” (LATOURE, 2020d). Por isso, na prática, seus povos também habitavam o primeiro planeta, embora não o reconhecessem ou admitissem.

Na maior versão do Planetário, que ao todo reuniu nove planetas nesta espécie de “horóscopo geopolítico”, Latour decide dividir o planeta Modernidade em dois: *Mundus* e Civilização (*Civilization*). O primeiro era mobilizado pela combinação de dois propósitos incompatíveis: de um lado, realizar a missão cristã de entregar o mundo a Deus através da catequização de pagãos selvagens, de outro, ilustrar o primeiro atlas do mundo moderno, *Theatrum Orbis Terrarum*, entregando o “planeta geográfico” ao conhecimento (CHAKRABARTY; LATOURE, 2020, pp. 11-12). O problema, como notou Sloterdijk, é que é difícil – senão impossível – saber onde se está situado quando *Mundus* gira em torno de Deus e em torno do planeta Terra ao mesmo tempo. Já o segundo, como diz seu próprio nome, era mobilizado pela “missão civilizadora” que prometia prosperidade para “todo mundo” em um inevitável futuro repleto de abundância. Importante notar que tal promessa não teria se sustentado, nem mesmo

enquanto possibilidade, sem a adição de “carvão e colônias”<sup>148</sup> na equação. Sem dúvida, foram esses os principais fatores que garantiram sua relevância durante séculos. Mas esses séculos já passaram, a promessa de que toda a humanidade estaria destinada a desfrutar de uma vida civilizada, confortável e emancipada hoje parece menos verossímil, à medida que catástrofes climáticas se tornam cada vez mais presentes. A ideia de uma progressão natural “rumo a um futuro melhor que o passado” ficou para trás, ao ser confrontada pela implacável “universalidade completamente perversa” predominante em nosso presente. Ironicamente, o “inevitável futuro” não pôde ser evitado agora que a própria abundância se tornou justamente o problema (ver nota 97). Ninguém imaginaria que até a abundância, quando em excesso para alguns, poderia extinguir qualquer esperança de prosperidade universal.<sup>149</sup>

O planeta seguinte deriva exatamente deste excesso de abundância. Não por acaso, Latour afirmou de maneira um tanto jocosa que o planeta Globalização é como o Civilização, só que à base de esteroides (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 13). Em meados do século XX, a hegemonia de Globalização era óbvia, porque sua atração advinha sobretudo da disponibilidade aparentemente ilimitada de petróleo e gás natural, acelerando bruscamente o processo de “carbonização” da economia global. Assim, a Europa não seria mais a única capaz de navegar para além de suas fronteiras nacionais a fim de extrair matérias-primas nas distantes terras de suas colônias. Agora, qualquer país poderia expandir suas empreitadas comerciais por todo o Globo, o que lhe rendeu este outro nome. Conforme Latour o descreve, “[o] Globo seria uma espécie de América dos anos 1960 existindo em toda parte, até mesmo Mumbai ou Xangai. É a imensidão dos mares, o desenvolvimento” (LATOUR, 2020d). Como podemos notar, a promessa de Civilização finalmente parecia palpável com Globalização. Se qualquer um poderia prosperar, se não era mais exclusividade dos europeus, então poderíamos esperar que, eventualmente, “todo mundo” iria enfim viver em um país desenvolvido. E sim, a partir da segunda metade do século XX, outros países também enriqueceram consideravelmente, proporcionando a suas respectivas populações um nível

<sup>148</sup> Expressão que Latour toma do historiador Kenneth Pomeranz, quando este afirma que, sem “carvão e colônias”, a prosperidade da Europa Ocidental durante a Modernidade teria sido impossibilitada devido à escassez de recursos, pois a produção somente em suas finitas terras não acompanharia o crescimento populacional ocorrido a partir do final do século XVIII. Sozinhas, as inovações tecnológicas da época não seriam suficientes para sustentar indefinidamente o crescimento per capita europeu. A principal inovação foi, portanto, a “descoberta” da oportunidade de extração do carvão e a produção intensiva de matérias-primas como algodão, açúcar e chá em terras extraeuropeias. Cf. POMERANZ, 2000, pp. 68, 193, 218.

<sup>149</sup> Retornaremos brevemente a este ponto no próximo capítulo, a partir do pensamento de Günther Anders.

socioeconômico ao menos próximo do padrão de vida europeu e norte-americano. Porém, tal conquista seria impossível se não tivessem adotado o mesmo método, isto é, a frenética extração de “recursos naturais” em terras localizadas fora de suas fronteiras nacionais. Logo, para modernizar “todo mundo” – seja voluntaria ou involuntariamente, diga-se de passagem – seria necessário ainda mais terras inexploradas para serem exauridas até o limite, terras que simplesmente não existem em quantidade suficiente no planeta Terra. No fundo, Globalização perseguiu – e em alguma medida continua a perseguir, pois ainda tem certa atração – um ideal simultaneamente utópico e distópico (LATOURE, 2020c, p. 276). Utópico porque o “*American way of life*” para “todo mundo” sempre foi um sonho absolutamente irreal, mas ao mesmo tempo distópico, porque é real o suficiente para acarretar rastros de destruição por toda a Terra: tanto nas terras nacionais, quanto nas terras estrangeiras das quais suas vidas agora dependem.

Como mostra Pierre Charbonnier, cada Estado circunscrito por suas fronteiras é obrigado, por definição, a *mentir* a respeito daquilo que lhe permite existir, já que, para ser rico e desenvolvido, ele deve se estender sem alarde sobre outros territórios – pelos quais, no entanto, não se vê de modo algum responsável. Essa é a hipocrisia fundamental que cria uma desconexão entre *o mundo no qual vivo como cidadão* de um país desenvolvido e *o mundo do qual vivo como consumidor* desse mesmo país. É como se cada Estado rico se fizesse acompanhar por um Estado fantasma que não cessa de assombrá-lo, uma espécie de *Doppelgänger* que o sustenta, de um lado, e que é devorado por ele, de outro (LATOURE, 2021a, p. 54).

Se há uma forma de tornar visível este Estado fantasma, este *Doppelgänger* que sustenta e devora o Estado rico, talvez seja através do cálculo do “dia da sobrecarga da Terra”.<sup>150</sup> Basicamente, trata-se de um indicador inventado por um *think tank*, o *Global Footprint Network*, que calcula anualmente qual seria a data em que a pegada de carbono de cada Estado-nação supera sua respectiva parte da biocapacidade da Terra, isto é, o quanto o “sistema de produção”<sup>151</sup> de cada país pode extrair de recursos naturais sem condenar decisivamente o processo de regeneração da Terra. Este cálculo,

<sup>150</sup> Para mais informações, ver o site: <<https://www.footprintnetwork.org/>>. Acessado em: 22 jun. 2022.

<sup>151</sup> Em *Onde aterrar?*, Latour contrapõe duas concepções de sistema radicalmente diferentes, sobretudo no que concerne ao papel conferido à agência humana em cada uma delas. O primeiro, justamente o sistema de produção, fundamenta-se na divisão entre, de um lado, os atores humanos, e de outro, os recursos naturais. Neste sistema, o que importa se resume à capacidade humana de produzir bens a partir da criação de tecnologias para a obtenção de matérias-primas extraídas do meio ambiente. A emancipação humana, portanto, seria proveniente do potencial antrópico de se apropriar de tudo que não é humano a fim de produzir valor. O segundo, por sua vez, que Latour chamou de sistema de geração (ou sistema de engendramento), fundamenta-se no cultivo de vínculos entre agências humanas e não humanas, pois são todas terrestres. Neste sistema, o que importa não é conquistar a emancipação humana, mas estabelecer *nossa obrigação* com os demais seres – vivos e não vivos – que se encontram sobrepostos, emaranhados, engendrados conosco, de cuja animação nossas vidas dependem. É, portanto, uma relação de dependência mútua, necessária para a geração de “terrenos de vida” (*dwelling places*), isto é, para a geração de “lugares habitáveis”. Cf. LATOURE, 2020b, pp. 100-101, 105.

revela não só as datas de sobrecarga nacionais, mas também da humanidade como um todo, embora a pegada de carbono dos Estados pobres seja definitivamente mais modesta do que a dos Estados ricos. Enfim, neste ano de 2022, a data de sobrecarga da Terra, considerando portanto a soma dos Estados, foi o dia 28 de julho. Ou seja, após este dia, tudo o que extrairmos do planeta Terra – para fomentar tanto nossa cadeia de produção, quanto nosso consumo voraz – será parte de nossa dívida com a Terra. Idealmente, deveríamos por óbvio pagá-la logo no ano seguinte. Porém, seria ingênuo de nossa parte mantermos alguma expectativa de quitá-la em um curto prazo se, desde que o cálculo foi iniciado, a dívida anual é sempre maior do que a do ano anterior.<sup>152</sup> Assim, quanto mais se acumula a dívida humana com a Terra, mais visível também se torna o “gêmeo negativo”<sup>153</sup> de Globalização, o planeta Antropoceno.

Antropoceno, que poderia ser reconhecido por outros nomes,<sup>154</sup> como Sistema Terra ou Gaia, é diferente de todos os outros planetas que o antecederam, pois foi somente neste planeta que a Terra começou a ser considerada enquanto um *agente*, e não mais o mero cenário onde os atores humanos tramam suas ações. Até então, presumia-se que a agência da Terra seria como um poder indiferente a nós, humanos, um poder aleatório e imprevisível que age simplesmente através de intempéries, de “desastres naturais” livres de qualquer traço de intencionalidade. Porém, a partir da Grande Aceleração, tragédias provocadas por eventos climáticos extremos estão se tornando mais constantes e prováveis a cada década que passa. De certa forma, podemos dizer que o passado parece agora um lugar mais habitável, mais confortável e próspero, do que o futuro. Assim, ao “entrar em cena”, a agência da Terra revelou-se como um *contrapoder* sensível às ações humanas, porque reage especificamente contra elas (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 14).

<sup>152</sup> À título de comparação, no primeiro ano calculado, em 1971, estima-se que o dia de sobrecarga foi em 25 de dezembro. O ano de 2020 foi a única exceção desde então, quando a data da sobrecarga da Terra foi menor do que a do ano anterior, devido às políticas de *lockdown* adotadas por muitos países para conter a disseminação do coronavírus. Para analisar o gráfico com todos os dias de sobrecarga estimados desde então, ver o site: <<https://www.overshootday.org/newsroom/past-earth-overshoot-days/>>. Acessado em: 22 jun. 2022.

<sup>153</sup> Cf. CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 13

<sup>154</sup> Assim como o planeta Antropoceno é chamado por outros nomes, a época geológica Antropoceno também é chamada por muitos outros nomes. Talvez os mais difundidos sejam “Capitaloceno”, proposto por Andreas Malm e Alf Hornborg (HORNBORG; MALM, 2014, p. 6, em nota 4), e “Chthuluceno”, proposto por Donna Haraway (HARAWAY, 2016, p. 31). Todavia, já houve muitas outras propostas – cada uma com sua respectiva justificativa – de como denominar os tempos atuais. Eis algumas delas: “Alienoceno”, “Angloceno”, “Antrobsceno”, “Euroceno”, “Novaceno”, “Necroceno”, “Plantationoceno”, “Piroceno”, “Thanatoceno”, etc. Para conhecer uma lista ainda mais completa, e com as devidas referências de cada proposta, ver HALLÉ; MILON, 2020, pp. 44-45.

Justamente por ser um planeta “gêmeo” de Globalização, o planeta Antropoceno também fez sua intrusão em meados do século XX, sobretudo a partir da década de 1960, quando havia um curioso amálgama de circunstâncias: a pesquisa de Lovelock sobre o desequilíbrio químico da atmosfera terrestre (ver nota 59), a inquietação devido à possibilidade de eclosão de uma guerra atômica de proporções apocalípticas, a conquista real – e não mais imaginada – do espaço sideral e os primeiros alertas sobre poluição e demografia (LATOURE, 2020d). É neste peculiar contexto que Gaia exige ser integrada, de alguma forma, ao domínio político (LATOURE, 2020c, p. 277). Assim, a política torna-se efetivamente geopolítica, uma vez que a intrusão de Gaia desfaz qualquer pretensão de que a história seja orientada pelo e para o ser humano. Até o surgimento do planeta Antropoceno, o curso da história contada através do Planetário de Latour parecia seguir a conhecida trajetória da flecha do tempo, como se este mapa astral fosse na verdade uma linha cronológica, em que cada planeta ilustra um momento do desenvolvimento tecnológico humano rumo ao seu – supostamente – inevitável destino, um futuro no qual, quem sabe, atingiríamos o ápice da consciência humana.<sup>155</sup> Ao invés disso, a força gravitacional de Antropoceno exerce cada vez mais influência do que a de Globalização, alterando então o curso dessa história, ou melhor, dessa geohistória. Não mais uma reta indo do passado ao futuro, agora, o Planetário se bifurca em duas direções divergentes: de um lado, rotaciona em direção ao planeta Fuga,<sup>156</sup> e de outro, rotaciona em direção ao planeta Terrestre.

Aqueles atraídos por ambos os planetas compreenderam perfeitamente bem os limites do planeta Terra, limites estes que foram negligenciados por Globalização mas evidenciados por Antropoceno. Todavia, Fuga e Terrestre apontam caminhos absolutamente antagônicos. No caso de Fuga, seus habitantes concluíram que, diante da intrusão de Gaia no domínio político, o único caminho promissor, aliás, a *única saída* satisfatória seria abandonar quaisquer ilusões anteriores a respeito da universalidade, do bem comum, do desenvolvimento e da prosperidade para todos (CHAKRABARTY; LATOURE, 2020, p. 15). Em outras palavras, seria necessário renunciar a um dos dois

<sup>155</sup> Ponto Ômega é exatamente o termo criado por Pierre Teilhard de Chardin para descrever o que seria o último estágio da consciência humana, em que da biosfera emergiria a “noosfera”. Conforme podemos notar mais adiante na figura 3, o Planetário de Latour indica que, se o planeta Globalização não tivesse surgido conjuntamente com o Antropoceno, ou seja, se continuássemos a seguir normalmente na direção apontada pela flecha do tempo, o Ponto Ômega talvez se configurasse como o planeta seguinte.

<sup>156</sup> Também poderia ser traduzido como planeta Saída, pois o termo original em inglês é “*Exit*.” Todavia, vale mencionar que a edição brasileira de *Onde estou?* optou por manter o termo em inglês. Cf. LATOURE, 2021a, p. 117.

princípios modernos para manter intacto o outro: ou mantemos nossa própria prosperidade sustentada pelo uso de terras alheias, ou então mantemos a promessa de igualdade, com “todo mundo” desfrutando das mesmas condições materiais. Sendo assim, se há uma quantidade limitada de “terras distantes” no planeta Terra, e se os limites planetários (ver nota 3) ameaçam até mesmo as “terras próximas”, não há mais outra alternativa senão *acelerar a decolagem para além das condições materiais terrestres*.

Em suma, ao invés de aterrar, é preferível decolar. Só que, infelizmente, para o azar da esmagadora maioria dos quase 8 bilhões de humanos vivos hoje, o caminho da decolagem está inacessível. No planeta Fuga, a palavra “humano”, em seu sentido pleno, é reservada apenas aos ricos e aos famosos: 0,01% (LATOURE, 2021a, p. 117). É por essa razão que há um outro nome para este planeta: *Hype*. Para os “hipermodernos”<sup>157</sup> seduzidos pelo *Hype*, ainda é possível se dar ao luxo de viver em torno de uma nova ilusão: “o sonho californiano de um futuro futurista”.<sup>158</sup> É chegada a hora que lhes foi prometida desde a década de 1960 com o primeiro passo do homem na Lua, a conquista real da imensidão do espaço sideral. Se a intrusão de Gaia ameaça de extinção a civilização humana atual, industrial e capitalista, para encontrar sua salvação bastaria então procurá-la fora dos limites terrestres. A palavra “fora” pode ser aqui compreendida em um sentido perfeitamente literal, pois o próximo passo da humanidade seria o planeta Marte.<sup>159</sup> Em Marte, tudo será possível novamente

<sup>157</sup> “Hipermodernos”, “hiperneomodernidade” e “neohipermodernismo” são todos termos empregados por Latour quando aborda os Modernos atraídos por Fuga, que ainda insistem em escapar para além dos limites do planeta Terra e até dos limites da vida mortal humana, como veremos a seguir. Cf. LATOUR, 2020b, pp. 40, 99; Idem, 2021a, p. 117.

<sup>158</sup> Cf. FARMAN, 2012, pp. 1072-1075.

<sup>159</sup> A questão que os hipermodernos, como Elon Musk, abertamente ignoram é que colonizar o planeta vermelho consiste em escapar do planeta Terra, mas não em escapar de nossa dependência da Terra. Porque para que o solo marciano se torne efetivamente habitável, seria necessário deslocar para lá uma quantidade exorbitante de matéria orgânica e inorgânica terrestre, terráquea. Simplesmente para que seja possível expandir ligeiramente a quantidade de terras disponíveis para uso humano, aliás, para uso especificamente de *pouquíssimos* humanos. E o custo para a continuidade dessa expansão para além dos limites do planeta Terra seria em nome de uma nova condição permanentemente precária, onde a vida humana marciana estaria diariamente sob iminente ameaça de extinção, caso ocorra qualquer mínimo evento inesperado ou incontrolável. O problema é que, a um planeta de distância da Terra, provavelmente o final dessa história não seria o mesmo do projeto Biosfera II, pois qualquer ajuda chegaria tarde demais. Assim, viver fora do planeta Terra, pelo menos no que diz respeito à nossa geração, não deve ser considerado sinônimo de emancipação da humanidade de seu berço, como certa vez sugeriu Musk, mas sim da negação de tudo aquilo que é essencial para garantir a existência da espécie humana. Em síntese, como bem descreve Stengers, “[n]ós dependemos da habitabilidade da Terra, e a ideia de que em dia poderemos nos livrar dessa dependência é fantasiosa. Sonhar com ir a Marte é sonhar com viver de um modo dependente de um emaranhado de tecnologias altamente sofisticadas, a serem permanentemente monitoradas” (STENGERS, 2021a).

(LATOURE, 2020d). E caso a nova promessa hipermoderna fracasse, caso a vida em Marte demonstre ser impossível, ou simplesmente beire o insuportável, tudo bem, porque mesmo se não houver “planeta B”,<sup>160</sup> para os 0,01% ainda há a escapatória através de um “plano B” no “planeta A”. Afinal, ainda lhes restam seus *bunkers* na já terraformada Nova Zelândia.<sup>161</sup> Aliás, existe até mesmo um “plano C”, embora este talvez seja ainda mais complicado do que buscar refúgio no “planeta B”. De qualquer forma, quem sabe o avanço tecnológico permita em um futuro próximo a transferência da consciência humana para outro lugar mais duradouro.<sup>162</sup> Aqui, no planeta *Hype*, tecnologia é transcendência. O humano pleno é pós-humano. Não precisamos do planeta Terra, exceto como uma plataforma provisória antes das futuras aventuras começarem (LATOURE, 2020c, p. 278).

E para o resto da humanidade, não lhes resta nenhuma escapatória? Aos supranumerários, o que resta é o êxodo em massa para um planeta próximo, Segurança. Rapidamente, neste início do século XXI, Segurança tornou-se um dos maiores planetas, pois propaga uma filosofia política de grande poder de persuasão, o “populismo”.<sup>163</sup> Do ponto de vista de todos aqueles abandonados à própria sorte, sem

<sup>160</sup> Segundo Mike Berners-Lee, esta célebre expressão “não há planeta B” provavelmente foi criada em 2011 por José María Figueres, ex-presidente da Costa Rica. Tornou-se mais conhecida ao também ser utilizada pelo ex-secretário geral da ONU, Bhan Ki-Moon, e pelo atual presidente da França, Emmanuel Macron (BERNERS-LEE, 2021, p. 273, em nota 3).

<sup>161</sup> “*Everyone is always saying these days that it’s easier to imagine the end of the world than the end of capitalism. Everyone is always saying it, in my view, because it’s obviously true. The perception, paranoid or otherwise, that billionaires are preparing for a coming civilisational collapse seems a literal manifestation of this axiom. Those who are saved, in the end, will be those who can afford the premium of salvation. And New Zealand, the furthest place from anywhere, is in this narrative a kind of new Ararat: a place of shelter from the coming flood.*” (O’CONNELL, 2018).

<sup>162</sup> Entre os hipermodernos existem aqueles que defendem a tese da “Singularidade”, que seria uma espécie de salvação prometeica em que os humanos – que puderem pagar – conseguiriam escapar de nossa condição mortal por meio do *download* de nossa consciência para um corpo sintético, seja orgânico ou inorgânico, seja individual ou coletivo. A morte se tornaria, enfim, opcional. Para saber mais, ver DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 69-70.

<sup>163</sup> Podemos entender o “populismo” como um movimento político que divide a sociedade em dois grupos homogêneos e antagônicos: de um lado, o povo, uma ficção moralmente pura e plenamente unida, do outro, as elites, uma caricatura moralmente inferior e corrupta. Nesse sentido, o populismo poderia ser considerado uma ideologia que busca expressar a “vontade geral”, isto é, um conjunto de desejos que se presume serem compartilhados como senso comum por todas as “pessoas comuns” (MARQUES, 2021; MUDDE, 2004, pp. 543, 562; BAKER, 2019). Ainda assim, de modo algum devemos reduzir o populismo apenas aos movimentos de esquerda, que costumam ter forte apelo popular. Afinal de contas, sobretudo nos últimos anos, os movimentos de extrema-direita em diversos países – inclusive no Brasil – se apresentaram como a expressão dessa “vontade geral”. Se a sensação de perda de mundo é a única coisa em comum compartilhada por todos nós, um discurso xenofóbico, por exemplo, encontra as circunstâncias propícias para sua propagação em boa parte da população. Não por acaso, de acordo com Michel Foucault, o termo “população” surge no século XVIII para servir como antônimo do termo “depopulação” (que significava a morte de uma grande quantidade de habitantes de determinado território, devido a grandes catástrofes como guerras e epidemias). Em suma, podemos dizer que, desde sua origem, o populismo esteve fadado a lidar com este sentimento de insegurança que recai sobre as

qualquer acesso a uma terra material, ejetados da decolagem em pleno ar, parece não haver mais nada, a não ser a própria identidade, ao que se agarrar. Identidade, como também é chamado este enorme planeta, é o que acontece com o desejo de prosseguir rumo à “Terra Prometida”, à “Terra do Nunca”, quando não há mais terra a ser ocupada (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 15). Para muitos, basta este sentimento de pertencimento para provocar justamente uma – falsa – sensação compartilhada de segurança, de proteção de tudo aquilo que está para além das fronteiras rigorosamente delimitadas do lugar *no qual* se vive como um cidadão. É por isso que, de acordo com Latour, embora se preocupem demasiadamente em pertencer a uma terra que precisam defender dos demais, são absolutamente indiferentes à consistência do seu próprio território. Para estes, não há esperança. “Que ironia: identitários e, no entanto, sem solo!”<sup>164</sup> (LATOUR, 2020d).

Já na direção oposta, no caso do planeta Terrestre, seus habitantes humanos são aqueles que decidem abandonar o caminho do *desenvolvimento*, seja o desenvolvimento para todos, para alguns poucos que partilham de uma mesma identidade ou para os pouquíssimos 0,01%. Ao invés disso, poderíamos dizer que Terrestre orbita em torno do caminho do *envolvimento*.<sup>165</sup> Nas palavras de Latour, “[t]emos, então, que mudar de espaço. Não para ir além, mas para ir mais para dentro” (LATOUR, 2020d). É, portanto, no planeta Terrestre que se busca *prestar atenção* a tudo que envolve a consistência de nosso território, ou seja, é ali que a *pólis* enfim se torna um *espaço comunitário mais que humano*, e a política se torna geopolítica, à medida em que nós, humanos, começamos a redefinir nossos territórios a partir de nossos laços com as demais formas de vida, com as quais estamos necessariamente vinculados, como as árvores que oxigenam nosso habitat ou as bactérias que habitam nosso corpo. Em suma, é aqui, no planeta Terrestre, que formas de vida terrestres se preocupam em gerar condições de

---

“pessoas comuns”, quando há o risco de seus respectivos territórios se tornarem, em algum grau, um deserto inóspito (FOUCAULT, 2008, p. 88).

<sup>164</sup> O sarcasmo de Latour se refere ao lema nacionalista do partido nazista, “*Blut und Boden*” (Sangue e Solo). O lema servia como uma espécie de justificativa moral para a expulsão de judeus e outros povos não-germânicos da Alemanha nazista por não pertencerem à “raça ariana”.

<sup>165</sup> Em *Onde estou?*, Latour sugere esta oposição entre desenvolvimento e envolvimento. Porém, em francês, “*enveloppement*” também diz respeito a “envolpar”. É importante destacar este outro sentido, perdido na tradução, porque os atores geopolíticos atraídos pelo atrator Terrestre agem, precisamente, neste *envelope* de alguns quilômetros de espessura onde se encontra praticamente toda vida terráquea. Cf. LATOUR, 2021a, p. 138, em nota 100.

habitabilidade com e para outras formas de vida terrestres.<sup>166</sup> O que atrai no Terrestre não é o desejo de prosseguir para uma “Terra Prometida”, mas sim o desejo de garantir que continue a existir a Terra, simplesmente: *um planeta bom o suficiente*<sup>167</sup> (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 16). Enfim, como conclui Latour:

Em todos os episódios que analisei – Mundus, Civilização, Globalização, e até mesmo Antropoceno – havia essa ideia de uma *convergência* para que o horizonte acabasse numa espécie de completude e unanimidade, precisamente o que Teilhard tinha capturado com seu agora inacessível Ponto Ômega. (...) A ideia de algum tipo de convergência, porém, desaparece inteiramente para o Terrestre. Toda a questão é dispersar tanto quanto for possível para decifrar, detectar, escavar todas as chances de manter, desencadear, e nutrir o maior número possível de diferentes condições de habitabilidade após o longo século de unificação e destruição (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 16).<sup>168</sup>

Assim, na mesma medida em que as formas de vida terrestres se dispersam, na medida em que encontram na diversidade aliados vitais para sua própria subsistência, mais e mais seus territórios ganham consistência. Por consequência, demonstra-se cada vez mais a perceptível influência do primeiro planeta, Contemporâneo, sobre este último, o Terrestre. Porque para evitar que o século XXI também se torne outro longo século de unificação e destruição, é necessário que o principal atrator deste planetário fictício torne-se justamente aquele planeta que desde os primórdios seus habitantes diferiram<sup>169</sup> do ideal moderno.

<sup>166</sup> Para Latour, uma das vantagens de empregar o termo terrestre é que ele não torna explícito o gênero ou a espécie, apenas a situação local e o emaranhamento daquilo que compõe os seres, como podemos observar na frase em questão. Cf. LATOUR, 2020b, p. 105; Idem, 2021a, p. 150.

<sup>167</sup> Esta expressão de Latour deriva de uma famosa expressão de Donald Winnicott, “*good enough mother*”, que se refere a quem – seja a própria mãe ou não – efetua uma adaptação ativa às necessidades de um bebê. Cf. WINNICOTT, 1975, p. 23.

<sup>168</sup> “*In all the episodes I reviewed – Mundus, Civilization, Globalization, even Anthropocene – there was this idea of a convergence so that the horizon ended up in some sort of closure and unanimity, precisely what Teilhard had captured with his now inaccessible Omega Point. (...) The idea of some sort of convergence, however, disappears entirely from the Terrestrial. The whole question is to disperse as much as possible so as to decipher, to detect, to ferret out all the chances to maintain, trigger, nurture as many different habitability conditions as possible after the long century of unification and destruction.*”

<sup>169</sup> Penso o verbo diferir no sentido derridiano do termo, ou seja, trata-se de diferir tanto no sentido de divergir da unificação, quanto de adiar a destruição. Curiosamente, podemos perceber certa ressonância do primeiro sentido na epígrafe da seção 2.1, dita pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional, e do segundo sentido na epígrafe da seção 4.1, dita por Ailton Krenak.

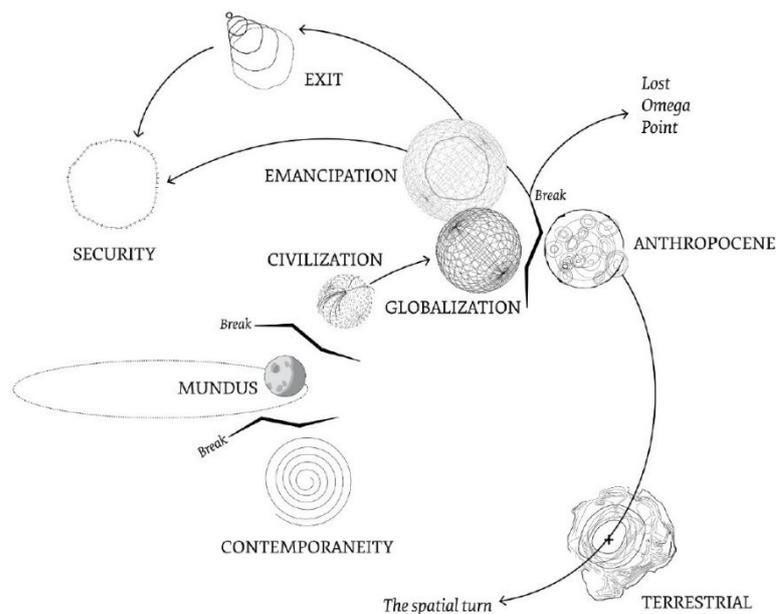


FIGURA 3 – PLANETÁRIO DESENHADO POR ALEXANDRA ARÈNES (2020). CF. CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, P. 36.

Finalmente, após percorrermos cada um dos planetas inventados por Latour, a mirabolante imagem deste fictício mapa astral começa a *fazer sentido*. Contudo, um olhar atento já percebeu que ainda falta percorrermos um planeta, Emancipação (*Emancipation*). Reservo-o ao final pois, diferentemente dos demais, este foi adicionado por Latour *a posteriori*, a pedido de Chakrabarty. A emergência deste planeta, que talvez seja hoje o maior de todos, é um fenômeno relativamente recente, ocorrido quando Estados – até então – pobres, em especial a China e a Índia, deflagraram um desenvolvimento socioeconômico acelerado. Podemos dizer que este processo se iniciou ainda na década de 1960 sob influência do planeta Globalização, o que provavelmente motivou a decisão de Latour de posicionar Emancipação atrelado a ele. No entanto, foi sobretudo a partir da década de 1990 que o crescimento, não apenas quantitativo, mas também no padrão da qualidade de vida da população chinesa e indiana tornou-se tão expressivo a ponto de merecer a consolidação de um novo corpo celeste neste planetário fictício.<sup>170</sup>

<sup>170</sup> Conforme Chakrabarty menciona a partir de Hannes Bergthaller, se as curvas da “Grande Aceleração”, com seus gráficos semelhantes ao formado do taco de hóquei, continuam a apontar implacavelmente para cima é devido à difusão do padrão de consumo da classe média norte-americana e europeia para a Ásia. Para ilustrar, enquanto no ano de 2000 cerca de 80% da classe média vivia na América do Norte e na Europa, Bergthaller relata que, até 2030, a classe média asiática deverá representar cerca de 65% do total. Cf. BERGTHALLER apud CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 30.

Podemos dizer que a maior parte do Planetário é composto por planetas diretamente influenciados pela Modernidade, e Emancipação não é uma exceção. Assim como Mundus, Civilização, Globalização, Fuga e Segurança, Emancipação também é um planeta “humanocentrado”. A diferença, porém, é que Emancipação também é resolutamente anti-imperialista (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 32). Se foi influenciado pela Modernidade, não foi porque seus habitantes se apaixonaram pelos valores do Iluminismo, mas sim pela ideia de igualdade (CHAKRABARTY, 2020b). A ideia de que a prosperidade seria, um dia, para “todo mundo”. Ironicamente, como bem percebeu Amitav Ghosh, a pobreza desses Estados pobres é em si mesma um efeito da desigualdade criada pela economia de carbono, que, por outro lado, também sustentava a confiança das massas na promessa de prosperidade universal (GHOSH, 2016, pp. 92, 110). Portanto, é devido à ambição de eliminar a pobreza em massa que o campo gravitacional de Emancipação se torna tão poderoso quanto justificável, ainda que para isso reivindique o uso generalizado de combustíveis fósseis dentro daqueles Estados. É este legado de “obrigação com as massas”, como o batizou Chakrabarty, que concedeu a Emancipação uma força capaz de exercer pressão sobre todo o Planetário. Isto porque, paradoxalmente, o desenvolvimento tecnológico que pode tornar suportável a vida das massas, que pode nos proteger, por exemplo, das ondas de calor letais decorrentes das mudanças climáticas, também acelera o ritmo do aquecimento global.<sup>171</sup> Em outras palavras, mesmo que jamais possamos ser todos modernos,<sup>172</sup> enquanto perdurar o pensamento de que o desenvolvimento deve ser a solução para o colapso ecológico,<sup>173</sup> de que a irrupção de uma “Deusa da Respiração” (ver nota 129) será nossa salvação,

<sup>171</sup> Basta pensar no caso dos aparelhos de ar-condicionado, que podem, sozinhos, contribuir para o aumento de praticamente 1°F (o que equivale a 1,8°C) do aquecimento atmosférico durante o próximo século, mas que, ao mesmo tempo, reduzem significativamente a taxa de mortalidade devida ao excesso de calor. Por isso, atualmente sempre que a renda per capita de um país aumenta, simultaneamente se intensifica o consumo de aparelhos de ar-condicionado. Para saber mais sobre este dilema, ver CHAKRABARTY, 2021, pp. 97-99.

<sup>172</sup> Em seu diálogo com Latour, Chakrabarty aponta que, quando *Jamais fomos modernos* foi publicado, em 1991, a obra de Latour não reverberou no pensamento pós-colonial de que Chakrabarty participava. Na época, ambas as críticas à modernidade, de Latour e de Chakrabarty, não foram capazes de perceber a associação entre o crescimento de Estados-nação democráticos, do padrão de consumo nesses países e da concentração de gases de efeito estufa no planeta Terra. Cf. CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, pp. 33-34.

<sup>173</sup> Amitav Ghosh é categórico em refutar o sonho moderno de superar todo e qualquer limite através do caminho do desenvolvimento. Nas suas palavras: “*Asia’s historical experience demonstrates that our planet will not allow these patterns of living to be adopted by every human being. Every family in the world cannot have two cars, a washing machine, and a refrigerator – not because of technical or economic limitations but because humanity would asphyxiate in the process*” (GHOSH, 2016, p. 92).

mais próximos estaremos de uma atmosfera cujo equilíbrio dinâmico (ver nota 63) será diferente do que foi durante toda a história da espécie humana.<sup>174</sup>

Embora Latour tenha decidido posicionar Emancipação próximo a Globalização, Segurança e Fuga, a conclusão de Chakrabarty é que este último enfrentará grandes dificuldades para escapar dos campos gravitacionais de Contemporâneo, Terrestre e Emancipação (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 35). Porque parece haver certa sintonia entre a força de atração desses três planetas que repelem os valores do Iluminismo. No fim, independentemente da posição que Emancipação ocupe nesta versão do Planetário desenhado por Arènes, podemos notar certa sintonia também entre os dois autores quando, no ano seguinte, em *Onde estou?*, Latour afirmou que,

Terra está longe de ter uma forma englobante. Estamos confinados nela, é verdade, mas isso não a torna uma prisão: nós apenas estamos *envoltos* nela. *Emancipar-se não significa abandoná-la, mas sim explorar suas implicações, suas dobras, suas superposições, seus entrelaçamentos* (LATOUR, 2021a, p. 141, grifo nosso).

Por todo o caminho percorrido ao longo deste planetário, é possível observar um nítido antagonismo entre os atos de emancipar-se e de modernizar-se. Todavia, quando Latour começou a esboçá-lo, seu diagnóstico era de que não estamos mais divididos em dois lados, “mas em no mínimo sete!” Ainda assim, podemos determinar, dentre os agora nove planetas, quais são atratores que atraem atores emancipadores e, ao contrário, quais são atratores que atraem atores modernizadores. Logo, o dualismo estabelecido desde *War of the Worlds* não parece ter sido inteiramente revogado, continua sendo uma guerra entre dois lados,<sup>175</sup> já que não há uma terceira parte neutra e desinteressada. O que mudou é que, na guerra planetária, não podemos mais definir de

---

<sup>174</sup> De acordo com Peter Forbes, se for confirmada a previsão *realista* de, até o final do século XXI, um aumento de 3°C na temperatura média em comparação com níveis pré-industriais, isto significaria que a concentração de CO<sub>2</sub> na atmosfera subiria dos atuais 418.60 ppm (ver nota 73) para mais de 1000 ppm. Ou seja, estaríamos experimentando – pela primeira vez – condições climáticas próximas às condições do período Cretáceo, há dezenas de milhões de anos atrás, quando não existia nenhum ser vivo morfologicamente similar ao *Homo sapiens*. Conforme explica Forbes: “*We have recently become aware of a red line that humans are going to hit long before we approach Cretaceous conditions. In 2010, researchers showed that our species cannot survive for more than six hours at what’s called a ‘wet bulb’ temperature of 35°C (95°F). Wet bulb here means 100 per cent humidity, so it’s not 35°C as we know it. But in the great Indian agricultural belts of the Indus and Ganges, high-40s temperatures combined with 50 per cent humidity (which equates to that wet-bulb temperature of 35°C) are going to prevail within decades*” (FORBES, 2018).

<sup>175</sup> Aliás, em *Onde estou?*, Latour sugere repensar os conflitos geopolíticos em termos de Extratores versus Remendadores, que define cada lado muito mais pelo que fazemos do que pelo que somos. Para saber mais ver, LATOUR, 2021a, pp. 128-132, 142.

qual lado estamos.<sup>176</sup> Aqui está a vantagem de não mais pensarmos em termos identitários – somos Humanos ou Terranos? Longe disso, Latour agora propõe “uma reorientação do espaço da política” (LATOURE, 2020b, p. 52) por meio desse mapa multidimensional chamado Planetário, que serve, justamente, para nos tornarmos capazes de *mensurar nosso próprio deslocamento nesta astrologia fictícia*, isto é, sermos capazes de *pensar sobre quais das nossas ações e reações nos aproximam ou nos afastam de quais planetas*. Não devemos, portanto, nos imaginar como habitantes de um planeta em específico. A bem da verdade, circulamos por todos eles. Afinal, pelo menos em alguma medida, nós somos afetados pelo campo gravitacional de cada planeta, mesmo que em diferentes intensidades. Todos os planetas atuam *simultaneamente* sem que nenhum deles seja capaz de desativar e subsumir os demais – a pluralidade é inescapável (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020, p. 17).

---

<sup>176</sup> “O que torna todas as batalhas atuais tão estranhas é que estamos realmente em guerra, e se trata de uma guerra até a morte, de uma guerra de erradicação; e, no entanto, me sinto incapaz de organizá-la em dois campos, imaginando a vitória de um sobre o outro. Especialmente porque, para nos reunirmos sob uma mesma bandeira, seria preciso acreditar nas identidades, enquanto o que se revela na crise atual são justamente os limites de qualquer noção de identidade. Os inimigos estão por toda parte e, antes de tudo, em nós mesmos” (LATOURE, 2021a, p. 132).

## 3.2

## Da historicidade global à historicidade planetária

*[W]e are no longer able to think history as exclusively human, for the very reason that we are in the Anthropocene. A strange name indeed, since in this period non-humans make decisive contact with humans, even the ones busy shoring up differences between humans and the rest.*

Timothy Morton, *Hyperobjects*

Dipesh Chakrabarty iniciou sua contribuição intelectual para o pensamento ecológico a partir de uma intrigante suposição: como seria o “mundo sem nós” após o fim do mundo? Essa questão foi colocada na verdade antes dele por Alan Weisman,<sup>177</sup> mas serviu como ponto de partida para Chakrabarty em seu primeiro artigo a respeito do Antropoceno, “O clima da história: quatro teses”. Em todo caso, a qualidade dessa experiência mental reside em nos permitir pensar de que maneira o modo como vivenciamos o presente seria afetado quando imaginamos um mundo que ultrapasse o alcance de nossa *sensibilidade histórica*.

Suponha que aconteceu o pior.<sup>178</sup> A extinção humana é fato consumado. (...) Imagine um mundo de onde todos nós desaparecemos de uma hora para outra. (...) Teremos deixado algum leve traço duradouro no universo? (...) Seria possível que, em vez de soltar um enorme suspiro de alívio biológico, o mundo sem nós sinta nossa falta? (WEISMAN apud CHAKRABARTY, 2013, p. 2)

O experimento de Weisman nos convida a subverter a máxima cartesiana,<sup>179</sup> criando um paradoxo pragmático ao tentarmos pensar a consequência de não existirmos. Pois acompanhar Weisman significa nos inserirmos, *pelo pensamento*, num futuro hipotético “sem nós” e portanto sem pensamento, ao menos sem pensamento *humano*. As implicações desse exercício imaginativo interessaram Chakrabarty porque demonstrariam como as mudanças climáticas podem transformar o próprio conceito de história. Segundo o historiador indiano, a disciplina da história, pressupõe que nosso passado, presente e futuro estão interligados por uma certa continuidade da experiência humana (CHAKRABARTY, 2013, p. 2). Chakrabarty parece portanto ter percebido

<sup>177</sup> *The world without us*, de 2007, é o livro de Weisman aqui citado por Chakrabarty, título que poderia ser traduzido por, literalmente, “O mundo sem nós”.

<sup>178</sup> Pior para nós, humanos, vale dizer. O próprio Weisman reconhece, como veremos a seguir nesta mesma citação, que seria possível que o que para nós fosse uma distopia, talvez para o mundo fosse uma utopia – “um enorme suspiro de alívio”.

<sup>179</sup> Me refiro à célebre expressão “*cogito, ergo sum*”.

que, diante da intrusão de Gaia, a disciplina da história está em vias de não mais se encontrar, como diria Foucault, “no verdadeiro” (ver nota 68), isto é, que o horizonte teórico que até pouco tempo atrás pertencia à disciplina da história agora é inadequado às circunstâncias de um mundo em que a continuidade da experiência humana se encontra ameaçada. Enfim, se o mundo imaginado por Weisman eventualmente vier a ser realidade, a história se degradaria metafisicamente, tornar-se-ia passageira como qualquer fenômeno, justamente, histórico: seria a história ela toda, ou melhor, ela própria, que estaria ingressando na categoria das ‘águas passadas’ (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 45).

Quando prestamos atenção na quantidade e intensidade de eventos climáticos extremos que ocorreram por todo o planeta Terra nos últimos anos, não é muito difícil de perceber a relação entre a realidade do mundo que nos aguarda em um futuro próximo e a imaginação de um “mundo sem nós”, localizado em um futuro hipotético. Embora seja muito improvável que a espécie humana subitamente desapareça, como sugeriu Weisman, hoje não mais parece completamente absurdo que, como (meio) ironizou Ailton Krenak, o capitalismo em breve busque se livrar de ao menos metade da população humana do planeta. Porém, ainda que pareça contraintuitivo, pretendo pensar a relação entre as mudanças climáticas e a história, a partir da análise de Chakrabarty sobre a análise de Kant sobre a história do Gênesis, ao imaginar não um futuro “mundo sem nós”, mas sim um “mundo sem nós” situado no passado, isto é, o mundo edênico.<sup>180</sup>

A importância duradoura da suposta separação da vida moral dos humanos de sua vida animal ou criatural nas narrativas da modernidade pós-Iluminismo pode ser melhor estudada com referência a uma fábula que Immanuel Kant enunciou em um ensaio menor chamado “*Começo conjectural da história humana*”, publicado em 1786. A oposição entre a vida animal da espécie humana e a sua vida moral estava no centro deste ensaio. O ensaio proporciona uma leitura fascinante da história bíblica do Gênesis e da questão do domínio do homem sobre a Terra (CHAKRABARTY, 2021, p. 141).<sup>181</sup>

<sup>180</sup> “O Éden é um mundo-sem-os-humanos que é um mundo-para-os-humanos; os humanos são os últimos a chegar, e são, nesse sentido, o ‘fim’ (a finalidade) do mundo” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 41).

<sup>181</sup> “*The enduring importance of the assumed separation of moral life of humans from their animal or creaturely life in post-Enlightenment narratives of modernity is perhaps best studied with reference to a fable that Immanuel Kant spelled out in a minor essay called “Speculative Beginning of Human History” published in 1786. The opposition between the animal life of the human species and its moral life was at the heart of this essay. The essay provides fascinating reading of the Biblical story of Genesis and the question of man’s dominion over the earth.*”

Logo nas primeiras linhas do ensaio em questão, Kant argumentava que, no curso de uma narrativa histórica, deveria ser permitido formular conjecturas a respeito dos acontecimentos para completar as lacunas dos documentos em análise. Porém, *apoiar* uma história apenas em conjecturas não deveria torná-la digna do título de “história conjectural”, mas sim de mera *ficção*. Ainda assim, neste ensaio Kant buscou traçar, não como história fictícia mas como história conjectural,<sup>182</sup> os primórdios do curso da história das ações humanas. Se era necessário narrar o começo da humanidade mediante conjecturas é porque, de acordo com Kant, o princípio de nossa história é obra da *Natureza*. Kant ainda defende o mérito de seu empreendimento ao alegar que suas conjecturas não seriam derivadas de fantasias, mas deduzidas de nossa experiência da natureza, constante por definição. Dessa forma, lhe seria permitido conjecturar sobre o primeiro desenvolvimento da liberdade, baseando-se nas disposições originárias próprias à natureza humana, que seria diferente da história do progresso da liberdade, baseada apenas na análise de documentos, chamada por Chakrabarty de “a província do historiador”.<sup>183</sup> De todo modo, Kant se baseia sim em um documento, a Bíblia Sagrada, que o guiaria em sua viagem ao longo do ensaio apoiado nas “asas da imaginação”, embora permanecesse sempre um fio condutor ligado pela razão à experiência (KANT, 2009, pp. 13-14).

Mesmo com toda essa justificativa da parte de Kant, Chakrabarty aponta que suas conjecturas são bastante questionáveis. Basicamente, porque Kant assume como garantido que a jornada da humanidade em seu momento primevo deveria ser retratada com uma imagem muito específica. Para o filósofo, seria necessário tomar como ponto de partida “*a existência do homem*”, fato este que a razão humana não saberia deduzir de nenhuma causa natural antecedente; e, ainda, considerá-lo em seu estágio adulto, *completamente formado*, pois deveria prescindir do cuidado maternal.<sup>184</sup> Também é

<sup>182</sup> Ao invés de conjectural, na versão em inglês do ensaio, mencionada por Chakrabarty, utiliza-se o termo “*speculative*”, que poderia ser traduzido como “especulativo”. Portanto, seja “história conjectural” seja “história especulativa”, aqui devemos considerar ambas como esta história que, na visão kantiana, se apoia em algumas – mas não apenas – suposições para preencher devidamente as lacunas entre as causas intermediárias de um primeiro fato e um segundo. Já o experimento mental de Weisman deveria ser considerado, de uma perspectiva kantiana, enquanto uma história fictícia, pois se apoia *apenas* em uma suposição (e se a espécie humana simplesmente desaparecesse?). Entretanto, como veremos no próximo capítulo, Margaret Atwood, por exemplo, considera a si própria como uma escritora de histórias de “ficção especulativa”, contrariando então a oposição estabelecida por Kant entre especulação e ficção.

<sup>183</sup> Cf. CHAKRABARTY, 2021, p. 142.

<sup>184</sup> Podemos dizer então que, ao idealizar esta imagem do começo da história humana, Kant negligencia o quão importante é para nossa adaptação ativa, termos, nos primórdios de uma vida humana, o cuidado de uma “mãe suficientemente boa” (ver nota 167). E, da mesma maneira, como poderemos notar logo

suposto por Kant que este começo da história humana seja constituída por um casal, mas por somente *um único* casal, Adão e Eva, a fim de proliferar a espécie e simultaneamente evitar que as guerras surjam de imediato.<sup>185</sup> Enfim, ainda neste primeiro momento da história humana, o filósofo situou o casal em um lugar também específico, sob condições perfeitamente habitáveis, adaptadas para a vida humana, em segurança contra o ataque de predadores e provida em abundância para garantir a subsistência, em suma, “numa espécie de *jardim* sob um clima sempre benigno” (KANT, 2009, p. 15). O que Kant não imaginava, como adverte Chakrabarty, é que a imagem retratada só teria sido possível após o término da última era glacial! Ou seja, além de um lugar específico, o Jardim do Éden, Kant também situou Adão e Eva em uma época específica, bem no meio do Holoceno (CHAKRABARTY, 2021, p. 143).

Assim como Kant se apoiou na suposição de que, antes da existência do homem e, portanto, antes da existência de guerras, o mundo edênico prosperava sob a égide da Natureza em um pleno estado de paz,<sup>186</sup> também assumiu que a história da humanidade começa com Adão e Eva já adultos, plenamente capazes de *erguer-se e andar, falar*, isto é, *discorrer* sobre um encadeamento de conceitos, logo, capazes de *pensar*. É por isso também que Kant alega ser um equívoco assumir como ponto de partida um estágio meramente animal ou criatural do homem, de natureza absolutamente rude, pois necessitaria de conjecturas em demasia para preencher a lacuna que abarca um grande lapso de tempo (KANT, 2009, pp. 15-16). Em outras palavras, conjecturar sobre o começo da história da humanidade, antes da transição de uma vida instintiva para uma vida racional, seria narrar uma história fictícia. O filósofo prossegue:

Dessa exposição acerca do começo da história humana resulta o seguinte: a saída do homem do Paraíso, que a razão lhe apresenta como a primeira instância de sua espécie, não significa outra coisa que a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, dos domínios nos quais prevalecia o governo do instinto para aqueles da razão; numa palavra, da tutela da natureza para o estado de liberdade (KANT, 2009, p. 24).

O instinto seria, para Kant, a *voz de Deus*, à qual todos os animais obedecem, e que lhes permite comer algumas coisas enquanto lhes proibia outras. Em outras palavras, o instinto adviria dos órgãos sensoriais como o olfato e o paladar, que dariam

---

adiante, Kant também parece negligenciar o quão importante é para os primórdios da espécie humana, termos um “planeta bom o suficiente”, isto é, adaptável para nossa vida.

<sup>185</sup> Kant parece simplesmente assumir que, se diferentes casais vivessem juntos, por serem estranhos uns aos outros, isto é, não se reduzirem à unidade da família, por óbvio, a guerra poderia surgir.

<sup>186</sup> Refiro-me à noção de que há um estado de paz anterior ao estado de guerra, que deve ser restaurado a fim de finalmente se tornar uma paz perpétua (ver nota 131), como já abordamos anteriormente.

à vida criatural, ou melhor, ao corpo biológico dos animais a faculdade de pressentir a adequação ou não de um alimento à sua satisfação. Kant parece considerar que foi através dessa voz, presente na vida instintiva, que Deus disse que Adão e Eva não poderiam comer do fruto da árvore que estava no meio do jardim (GÊNESIS, 3: 2-3). Entretanto, quando o homem não mais obedece apenas à “voz da natureza”, ou seja, quando “a razão começa a instigá-lo”, ele passa a estabelecer paralelos entre um alimento até então desconhecido e outros consumidos anteriormente. E uma vez que dessa forma também foi bem-sucedido em sua busca por alimentos, mesmo sem se basear no conhecimento adquirido através do instinto, o homem, segundo Kant, foi se dando conta que tinha uma faculdade capaz de transpor os limites em que são mantidos todos os (outros) animais. Por fim, Eva, e só depois Adão, decidem abandonar o impulso natural e consumir o fruto proibido (KANT, 2009, pp. 16-18). Em síntese, o uso da razão foi a causa da tentação que resultou na transgressão.<sup>187</sup> Porém, foi também devido ao uso da razão que ocorreu a emergência da distinção entre o animal e o humano,<sup>188</sup> isto é, entre o homem enquanto espécie animal (ou física) e o homem enquanto espécie moral (ver nota 28).

A razão também levou aos humanos à “*expectativa reflexiva do futuro*” e depois a uma altura que elevou “por completo a humanidade para além de qualquer comunidade com animais”, permitindo aos humanos conceberem a si próprios – “embora apenas de maneira obscura” como “o verdadeiro *fim da natureza*”. Os humanos agora podiam ver que a pelagem das ovelhas “foi dada pela natureza” não para as ovelhas, mas para eles mesmos. Seu domínio sobre a terra, de que fala o Gênesis, tinha enfim começado. (KANT apud CHAKRABARTY, 2021, p. 144).<sup>189</sup>

<sup>187</sup> Transgressão esta, como sabemos, instigada pela serpente, “o mais astuto de todos os animais”. Aliás, Kant ignora completamente o papel da personagem da serpente nesta história. Não seria ela um ser racional? Afinal, ela literalmente conversa com Eva, e a convence a desobedecer ao que Deus diz (GÊNESIS, 3: 1-6). Em todo o ensaio, Kant não menciona e muito menos dá qualquer explicação sobre como a serpente, assim como Adão e Eva, tenha conseguido discorrer sobre um encadeamento de conceitos, em suma, teria conseguido pensar. Todavia, a mesma tradição cristã nos dá uma explicação: a serpente serviria como a máscara de “um ser hostil a Deus e inimigo do homem”, “o Adversário”, “o Diabo” (GÊNESIS, 3: 1, nota c). Portanto, se uma serpente foi capaz de falar e de pensar é porque era, na verdade, um ser sobrenatural no corpo de um ser natural.

<sup>188</sup> Aqui, não poderia deixar de lembrar das palavras que certa vez proferiu Derrida a respeito dessa distinção: “apesar, através e para além de todas suas dissensões, os filósofos sempre, *todos* os filósofos, julgaram que esse limite era um e indivisível; e que do outro lado desse limite havia um imenso grupo, um só conjunto fundamentalmente homogêneo que se tinha o direito, o direito teórico ou filosófico, de distinguir ou de opor, ou seja, aquele do Animal em geral, do animal no singular genérico. Todo o reino animal com exceção do homem. O direito filosófico se apresenta então como o direito do “senso comum”. Esta concordância do senso filosófico e do senso comum para falar tranquilamente do Animal no singular genérico é talvez uma das maiores besteiras, e das mais sintomáticas, daqueles que se chamam homens” (DERRIDA, 2002, pp. 76-77).

<sup>189</sup> “Reason also led humans to ‘the reflexive expectation of the future’ and then to a height that raised ‘mankind altogether beyond any community with animals’ enabling humans to conceive of themselves – ‘though only darkly’ – as ‘the true end of nature’. Humans could now see that the pelt of the sheep ‘was

Em razão de sua natureza racional, de acordo com Kant, o homem “descobriu” o privilégio que tinha sobre todos os animais, que não seriam mais considerados seus companheiros (ver nota 137), ao contrário, seriam instrumentos à disposição de sua vontade, meios para o sucesso de seus propósitos (KANT, 2009, p. 22). E realmente, é notório que, ao longo de sua jornada, a espécie humana teve muito sucesso em seus propósitos, alcançando o topo da cadeia alimentar, tornando-se mais perigosa que qualquer outro predador.<sup>190</sup> Por isso, nossa espécie foi capaz de testemunhar, ainda que sobretudo nas últimas décadas, um expressivo “florescimento material e demográfico”. No entanto, conforme identificou Chakrabarty, este florescimento se tornou o nosso maior desafio ético, à medida que nossa espécie começou a exercer tamanha pressão sobre a distribuição da vida reprodutiva das outras espécies na Terra, que agora ameaça a existência da própria vida humana, de sua vida tanto criatural quanto moral. Portanto, a fábula kantiana da história humana se encontraria hoje sob uma tensão sem precedentes, porque foi somente agora, no Antropoceno, que nossa vida moral começou a sentir o peso da obrigação de cuidar não só da nossa vida animal, isto é, do nosso corpo biológico, mas também da vida natural de todos os não humanos, isto é, cuidar da preservação da biosfera. Assim, a questão bíblica referente ao domínio do homem sobre a terra agora assumiu contornos de uma questão secularizada: como a gestão humana poderia se encarregar de sua, ou melhor, de nossa responsabilidade para com o planeta (CHAKRABARTY, 2021, p. 146). Então, o planeta não é, como efetivamente nunca foi, “para nós”. Nunca fomos sua finalidade, embora realmente sejamos uma das últimas espécies a nele chegar (ver nota 180). Nós, humanos, é que devemos ser “para o planeta”, ou seja, assumir que, no Antropoceno, a finalidade da espécie humana deve

---

*given by nature’ not for the sheep but for them. Their dominion over the earth that Genesis speaks of had thus begun.”*

<sup>190</sup> Este é um ponto particularmente caro a Chakrabarty, e, aliás, também é bastante significativo para a história de Atwood que abordaremos no próximo capítulo. Em seu diálogo com Latour a respeito do Planetário, Chakrabarty lhe conta que, em sua infância em Calcutá, sua terra natal, costumava se assustar com a aparição de animais selvagens. Mesmo em regiões urbanas, era comum encontrar raposas, serpentes, morcegos e sapos estranhos. Porém, hoje em dia, todos esses animais desapareceram. As crianças de Calcutá não mais têm medo de animais selvagens. Para Chakrabarty, o motivo dessa mudança está expresso na primeira frase do livro de Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento* (1944), em que os autores defendem a tese de que o maior objetivo do Iluminismo, movimento do qual Kant era um dos principais porta-vozes, foi o “de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17). Ao ler tal sentença, Chakrabarty ficou muito interessado na questão de quando o pensamento político incorporou a si mesmo esta necessidade de superação do medo; e assim constatou que, ainda em Hobbes, incluía-se no “estado de natureza” a presença de animais selvagens, isto é, predadores não humanos disputando com os homens o topo da cadeia alimentar (CHAKRABARTY, 2021, pp. 200, 217).

ser, senão evitar, mitigar e adiar a extinção de grande parte da vida que hoje ainda existe na Terra. Nas palavras de Chakrabarty,

(...) agora que a vida moral e biológica da espécie *Homo sapiens* já não pode mais ser desemaranhada uma da outra, é preciso aprender a recorrer a formas de pensamento que vão além – mas que não se desfazem – da política humana. As histórias conectadas com a evolução deste planeta, deste clima e desta vida não podem ser contadas por nenhuma perspectiva antropocêntrica. Outras histórias estão necessariamente ancoradas em relatos do tempo profundo. Elas nos tornam cientes de que os humanos chegaram muito tarde na história deste planeta, que o planeta nunca esteve empenhado em preparar a si próprio para nossa chegada, e que nós não representamos nenhum ponto culminante em sua história. É aqui que a tentativa de Latour – e alguns outros estudiosos – de abrir perspectivas de pensamento estético, filosófico e ético, nos ajudam a desenvolver pontos de vista que buscam localizar a atual constelação de crises ambientais no vasto contexto da história profunda da vida reprodutiva natural deste planeta (CHAKRABARTY, 2021, pp. 151-152).<sup>191</sup>

Mas deixemos para trás o passado mitológico da fábula kantiana, que começa bem no meio do Holoceno, e avancemos em direção ao passado – ainda mais longínquo – da história profunda, que começa, digamos, por volta do chamado “Holocausto do Oxigênio”.<sup>192</sup> Podemos dimensionar o “tempo profundo” dessa história por meio de dois pontos de vista antagônicos: de um lado, as bactérias anaeróbicas, e de outro, as cianobactérias. Em primeiro lugar, devemos entender que a história da guerra travada entre esses dois pontos de vista conecta justamente a história do planeta, a história da atmosfera – e, portanto, do clima –, e a história da vida na Terra. Em segundo, devemos entender que embora sejam seres pequenos, quer dizer, minúsculos,<sup>193</sup> microscópicos, a vida microbiana (o que inclui não só as bactérias, mas também os vírus) constitui a maior parte da biomassa total presente hoje na Terra, maior do que a *combinação* de todos os ratos, baleias, humanos, aves, insetos, vermes e árvores, enfim, a soma de toda vida visível a olho – humano – nu (BLASER apud CHAKRABARTY, 2021, p. 148). Logo, suas implicações para o planeta, e consequentemente para nós, são imensuráveis.

<sup>191</sup> “(...) now that the moral and biological lives of the species *Homo sapiens* cannot any longer be disentangled from each other, one has to learn to have recourse to forms of thought that go beyond – but that do not discard – the human political. The connected stories of the evolution of this planet, its climate, and its life cannot be told from any anthropocentric perspective. The other stories are necessarily anchored in accounts of deep time. They make us aware that humans come very late in the history of this planet, that the planet was never engaged in readying itself for our arrival, and that we do not represent any point of culmination in the planet’s story. This is where Latour’s – and some other scholars’ – attempt to open up vistas of aesthetic, philosophical, and ethical thought help us to develop points of view that seek to place the current constellation of environmental crises in the larger context of the deeper history of natural reproductive life on this planet.”

<sup>192</sup> Cf. MARGULIS; SAGAN, 1997, p. 99 et seq.

<sup>193</sup> Anton van Leeuwenhoek, inventor de uma versão primitiva do microscópio na década de 1670, descreveu as bactérias como “animálculos” – animais minúsculos (MARGULIS; SAGAN, 2002, p. 101).

Conforme já abordamos ao relatar a história de Gaia (ver nota 94), o Arqueano, segundo éon do planeta,<sup>194</sup> compreendido entre 4 e 2,5 bilhões de anos atrás, foi quando a interação entre aminoácidos, nucleoproteínas e açúcares formaram as primeiras células. E, assim, floresceu a comunidade mais primitiva do planeta, formada pela proliferação de bactérias anaeróbicas sobre e sob a crosta terrestre. Curiosamente, até a década de 1950, ou seja, até a data que marca uma das possíveis origens do Antropoceno (ver nota 8), os mais antigos fósseis de que a humanidade tinha conhecimento eram de trilobites e outros animais marinhos, extintos há 520 milhões de anos atrás. No entanto, como explicam Margulis e Sagan, hoje já foi confirmada a presença de fósseis de microrganismos nas mais antigas rochas sedimentares, datados de quase quatro bilhões de anos atrás, sugerindo que “a vida lançou raízes logo depois da formação do sistema Terra-Lua”. Se, de alguma forma, podemos nos apoiar em Kant, podemos então dizer que, antes do surgimento das guerras, realmente prevalecia um “estado de paz”, mas isso não ocorreu antes do surgimento de outros homens para competirem com Adão e Eva, e sim antes do surgimento das cianobactérias que, ao usarem a energia da luz solar para quebrar as moléculas de água (H<sub>2</sub>O) e captar seu hidrogênio, *envenenaram* parte significativa das “arqueobactérias”, as bactérias anaeróbicas que surgiram no éon Arqueano. Por outro lado, se nos apoiarmos em Latour, podemos dizer que, em ambos os lados dessa guerra, prevalece um “devir-cupim”:<sup>195</sup> seja nas emaranhadas comunidades microbianas anaeróbicas situadas nas mais antigas rochas sedimentares, confinadas em camadas arenosas construídas por elas mesmas; seja nas comunidades microbianas aeróbicas situadas ao alcance da luz solar,

<sup>194</sup> Hadeano é o nome do primeiro éon do planeta Terra. Trata-se de uma homenagem a Hades, deus do mundo inferior na mitologia grega. O Hadeano é basicamente o período em que ainda não havia nenhum vestígio de seres vivos no planeta, nem mesmo unicelulares. É relativamente curto, tão curto aliás quanto o atual, o Fanerozóico, com cerca de “apenas” 500 milhões de anos.

<sup>195</sup> Inspirado no conceito de “devir-animal” de Deleuze e Guattari e na história fictícia de Franz Kafka, *A metamorfose* (1915), Latour propõe que a experiência de confinamento devido à pandemia de COVID-19 nos permitiu perceber nossa própria condição de um “devir-inseto”, ou um “devir-cupim”. Assim como o cupim, que “se envelopa em seu cupinzeiro, enrola-se nele, que é, ao mesmo tempo, seu meio interior e sua maneira própria de ter um exterior”, nós, humanos urbanos, temos a cidade como nosso exoesqueleto. Em última instância, todos os seres que estão confinados neste envelope chamado de Zona Crítica, dependem da natureza artificial de Gaia para poder ir *a qualquer lugar*. Nesse sentido, ao se metamorfosear em um “inseto monstruoso”, o personagem de Kafka, Gregor Samsa, conseguiu perceber, nas palavras de Latour, “que o artifício, a engenharia, a liberdade para inventar – não, a obrigação de inventar – Gregor podia encontrar também naquilo que, quando era apenas um humano reduzido a uma silhueta de arame como seus parentes indignos, ele acreditava ser o ar, a atmosfera, o céu azul. Para que haja uma abóbada acima de sua cabeça, para que ele não sufoque ao sair – a questão é justamente que ele não ‘sai’ mais –, é preciso sempre haver trabalhadores, animalculos, arranjos sutis, esforços dispersos para manter o toldo do céu em seu lugar; sempre uma longa, imensamente longa história de artifícios” (LATOUR, 2021a, pp. 14, 19-20, 23).

de cujo metabolismo a atmosfera terrestre é nada mais que uma extensão (MARGULIS; SAGAN, 2002, pp. 101-103).

Sendo assim, do ponto de vista das arqueobactérias, adaptadas a “Terra Arqueana”, de natureza anóxica, o fim do mundo foi há cerca de 2,5 bilhões de anos,<sup>196</sup> quando se iniciou um novo éon, o Proterozóico, em que ocorreu, em nível planetário, um processo irreversível de acumulação de oxigênio, o que significou, em suma, a formação da atmosfera. Atmosfera que viria a ser, no éon seguinte, o Fanerozóico, indispensável para o florescimento de múltiplas formas de vida complexas, pluricelulares. Entretanto, Chakrabarty demonstra grande preocupação de que, talvez, devido às atividades antropogênicas, o fim do mundo do ponto de vista de cianobactérias, como os plânctons, que são a base da cadeia alimentar marinha, ocorra em um futuro mais próximo do que imaginávamos. Por óbvio, o fim do mundo para a base da cadeia alimentar dos ecossistemas aquáticos acabaria afetando também os ecossistemas terrestres, provocando então um processo irreversível de desestabilização de toda a teia alimentar, o que inclui seu topo.

A atmosfera é tão fundamental para nossa existência quanto o simples ato de respirar. Mas qual é a história dessa atmosfera? Hoje, nós precisamos pensar nessa história quando pensamos no futuro humano? Sim, precisamos. Pelos últimos 375 milhões de anos – isto é, desde a evolução das grandes florestas –, a concentração de oxigênio tem sido mantida por certos processos no planeta em um nível que garantiu que os animais não sufocassem por falta de oxigênio e as florestas não incendiassem devido à sua superabundância. Diversos processos dinâmicos mantêm a atmosfera neste equilíbrio atual. Como o oxigênio é um gás reativo, o ar precisa de um fornecimento constante de oxigênio fresco. Parte desse oxigênio vem até mesmo de pequenas criaturas marinhas como os plânctons. Se as atividades humanas, que afetam o mar, destruírem completamente os plânctons, nós destruiríamos então uma crucial fonte de oxigênio. Em resumo, os seres humanos adquiriram a capacidade de interferir em processos planetários, mas não necessariamente – pelo menos não ainda – adquiriram a capacidade de repará-los (CHAKRABARTY, 2021, p. 5).<sup>197</sup>

<sup>196</sup> Porém, parte delas conseguiram resistir ao fim de seu mundo, e mesmo hoje ainda existem “arqueobactérias”, descendentes diretas das formas de vida mais primitivas do planeta Terra. Elas podem ser encontradas em alguns meios desprovidos de oxigênio, como, por exemplo, o fundo dos oceanos, o estômago dos bovinos, a água dos esgotos, algumas fontes termais ácidas e nas já citadas mais antigas rochas sedimentares (MARGULIS; SAGAN, 2002, p. 102).

<sup>197</sup> “The atmosphere is as fundamental to our existence as the simple act of breathing. But what is the history of this atmosphere? Do we need to think about that history today in thinking about human futures? Yes, we do. For the last 375 million years – since the evolution of large forests, that is – the concentration of oxygen has been maintained by certain processes on the planet at a level that ensured that animals did not suffocate from lack of oxygen and forests did not burn from an overabundance of it. Diverse dynamic processes maintain the atmosphere in its current equilibrium. Oxygen being a reactive gas, the air needs a constant supply of fresh oxygen. Some of this oxygen comes even from tiny sea creatures like plankton. If human activities affecting the sea completely destroyed such plankton, we

Para Chakrabarty, esta incapacidade humana de reparar os processos planetários sobre os quais nós mesmos interferimos pode ser explicada, pelo menos em parte, por um problema de temporalidade. Em poucas palavras, a Organização das Nações Unidas (ONU) assumiu, equivocadamente, que a ameaça das mudanças climáticas representava um problema global, ao invés de planetário (CHAKRABARTY, 2021, p. 12). Para compreendermos a crítica de Chakrabarty, devemos começar por diferenciar o conceito de *globo*, tal como aparece na literatura sobre a globalização e como aquele que aparece na literatura sobre o aquecimento global (CHAKRABARTY, 2020a, p. 16). Enquanto o primeiro se refere à temporalidade global, o segundo se refere à temporalidade planetária. Da mesma forma, enquanto a ONU se apoia em um calendário em aberto, como se fosse *infinito* o tempo que dispomos para lidar com os problemas globais, o IPCC (criado pela própria ONU) se apoia em um calendário *finito* para reportar os problemas planetários. Basta pensar, de um lado, no caso do conflito entre Israel e Palestina pelo direito à terra, e de outro, no caso da meta do Acordo de Paris para manter o aumento da temperatura média do planeta abaixo de 1,5°C em relação aos níveis pré-industriais (CHAKRABARTY, 2021, p. 214). Um calendário *indefinido* para eventualmente alcançar um comum acordo entre as partes envolvidas pode até funcionar no primeiro caso, mas, no segundo, é necessário uma agenda de ações cujas metas se apoiem em um calendário *bem definido*, porque a inação no tempo adequado significa o desencadeamento de processos irreversíveis, cujas consequências seriam – ou serão –, além de inevitáveis, dramáticas.

E pior, mesmo se todos os países que assinaram o Acordo de Paris cumprirem devidamente suas metas dentro dos prazos definidos, Chakrabarty, como vários outros cientistas e ativistas, supõe que ainda assim não poderíamos evitar ultrapassar o limite acordado; a menos que alguma tecnologia, que até o momento não existe, seja bem-sucedida em reduzir rápida e significativamente a concentração de gases de efeito estufa na atmosfera.<sup>198</sup> Enquanto o calendário global, que rege o modelo de governança atual,

---

*would thereby destroy a major source of oxygen. In short, humans have acquired the capacity to interfere with planetary processes but not necessarily – at least not as yet – the capacity to fix them.”*

<sup>198</sup> Sobre tais tecnologias, Chakrabarty costuma dar o exemplo de uma geoengenharia que pretende espalhar aerossóis de sulfatos na atmosfera, a fim de reduzir, não os gases de efeito estufa, mas a quantidade de radiação recebida pela luz solar. Porém, para que isso funcione, seria necessária uma injeção contínua durante cerca de cem anos, e durante todo esse tempo o céu nunca mais seria azul, mas sempre branco. Nas palavras de Marcia Bjornerud, geóloga contrária ao projeto: “*The most vocal advocates for stratospheric sulfate injection are either economists, accustomed to viewing the natural world as a system of commodities (...) or physicists, who treat it as an easily understood laboratory model. (...) Most geoscientists, knowing the long and complex story of the atmosphere, biosphere, and the*

simplesmente busca negociar “algum tempo aqui e ali”, abre-se espaço para os adeptos do “bom Antropoceno”<sup>199</sup> assumirem, em seu lugar, o calendário planetário (CHAKRABARTY, 2021, p. 215). Por isso, o problema da temporalidade evocado pelas mudanças climáticas é profundamente político e desafia, ao mesmo tempo, nossas imaginações e instituições políticas (CHAKRABARTY, 2021, p. 13). Em suma, precisamos inventar um novo modelo de governança supranacional, de preferência mais e não menos democrático, que pense ações a curto e médio prazo, mas que, simultaneamente, imagine as reações a tais ações a longo prazo.

A fim de conseguirmos mensurar a real dimensão do problema, Chakrabarty propôs então distinguirmos a temporalidade global da planetária por meio de um conceito originalmente proposto por outro historiador, François Hartog. Um *regime de historicidade* é, antes de mais nada, construído pelo historiador, não é a realidade dada, nem é diretamente observável. É um instrumento, um artefato, que valida a capacidade heurística do historiador. Pode tornar mais ou menos inteligíveis as experiências do tempo,<sup>200</sup> à medida que sugere um tipo específico de ordenamento do tempo histórico (HARTOG, 2021, pp. 12-13). Assim, certas formas de historiografia podem ter mais ou menos sentido do que outras, conforme se encontrem mais próximas ou mais distantes daquilo que Foucault chamou de “encontrar-se (...) ‘no verdadeiro’”.<sup>201</sup> Se considerarmos que, no Antropoceno, histórias que relatam o tempo profundo agora tornaram-se pertinentes para as humanidades, a própria disciplina da história pode vir a ser forçada a deslocar seu horizonte teórico, ou então, quem sabe, da história pode derivar uma nova disciplina, a geo-história, certa vez proposta pelo historiador Fernand Braudel,<sup>202</sup> como uma disciplina antropocênica.<sup>203</sup> O tempo irá dizer.

---

*climate (...) think the idea humans can manage the planet is delusional and dangerous*” (BJORNERUD apud CHAKRABARTY, 2021, p. 194).

<sup>199</sup> Dentre os adeptos se encontra o já mencionado *Breakthrough Institute*, conforme aponta Clive Hamilton. Essa visão otimista – para não dizer utópica – do bom Antropoceno está sustentada, segundo Hamilton, na atribuição de um caráter quase divino à espécie humana, uma onipotência que pudesse garantir o surgimento da bendita tecnologia capaz de reparar todo o dano que causamos – e ainda causaremos – ao planeta (HAMILTON, 2014).

<sup>200</sup> Para Hartog, “toda história, seja qual for (...) seu modo de expressão, pressupõe, remete a, traduz, trai, enaltece, ou contradiz uma ou mais experiências do tempo” (HARTOG, 2021, p. 39).

<sup>201</sup> O texto da aula no Collège de France em que Foucault utiliza a expressão “encontrar-se (...) ‘no verdadeiro’” é citado pelo próprio Hartog na seguinte passagem: “Fazer com o tempo o que Foucault havia feito anteriormente com o discurso, nisso buscando pelo menos uma inspiração” (HARTOG, 2021, p. 18).

<sup>202</sup> Como Guilherme Ribeiro resume a proposta de Braudel: “Sua lição para as ciências humanas versa que a história das sociedades é simultaneamente temporal e espacial e que o espaço, embora alterado, apresenta-se como uma estrutura da história. É dos laços entre as sociedades e seus espaços que Braudel

De qualquer forma, o que mais parece interessar a Chakrabarty no que diz respeito ao regime de historicidade, é a noção de “ordenamento” implicada no termo “regime”. Hartog explica que a palavra remete a regime alimentar, regime político, regime dos ventos e regime de um motor. Apesar de evocar contextos plurais, todos esses regimes compartilham de uma organização em torno das noções de grau, de mescla, composto e, sobretudo, equilíbrio. Ou seja, regimes compartilham necessariamente de uma condição provisória, instável. Um regime de historicidade serve, portanto, para compor e engrenar um misto de passado, presente e futuro, mas sempre construído em relação a um estado de ordem temporário (CHAKRABARTY, 2020a, p. 8, em nota 2; HARTOG, 2021, p. 11). O estado de ordem que propiciou o surgimento do *regime de historicidade global*, teve origem, de acordo com Chakrabarty, no século XV, com o processo histórico que inclui a expansão europeia e o desenvolvimento de uma tecnologia que conseguiu difundir a ideia de que, se vivemos nessa esfera, ela é um “Globo para nós”. Já o *regime de historicidade planetário* teria surgido no início do século XX, quando os químicos Fritz Haber e Carl Bosch conseguiram inventar um processo de fixação do nitrogênio que viria a ser utilizado em escala industrial. Para Chakrabarty teria sido este o momento em que a humanidade começou a interferir em processos planetários (CHAKRABARTY, 2021, p. 207). É nesse sentido que podemos dizer que, à medida que entramos em um novo estado de ordem, estado este em que a humanidade tornou-se um agente geológico, as historiografias que relatam o tempo de “um ponto de vista puramente humanocentrado” (CHAKRABARTY, 2021, p. 3) se afastam cada vez mais do horizonte teórico em que agora as ciências humanas se encontram. Em resumo, o cerne do argumento de Chakrabarty de modo algum é que nós, humanos, não devemos mais pensar sob um ponto de vista humano; e sim que, além de um ponto de vista humano, devemos *também* pensar considerando um ponto de vista não humano, neste caso, do planeta. É esta pequena diferença que faz toda diferença.

Apesar de todas as diferenças, pensar em termos globais ou planetários não são modos excludentes entre si para os seres humanos. O planetário paira sobre nossa consciência cotidiana justamente porque a acentuação do global nos últimos setenta anos – sintetizada na expressão “a grande aceleração” –

---

apreende os diferentes ritmos da história. Em outras palavras, uma mudança de escala pode ser também uma mudança de temporalidade. Por isso sua geo-história é multiescalar, pois espaço é sinônimo de diversidade, de conexão, de redes entrelaçadas – noções que põem em xeque o tempo linear e as filosofias do progresso” (RIBEIRO, 2015, p. 608).

<sup>203</sup> Seria, talvez, a segunda disciplina antropocênica. Pelo menos de acordo com Latour, a *esferologia* inventada por Sloterdijk, já é a primeira. Cf. LATOUR, 2020a, pp. 198-199.

expandiu o domínio do planetário para os intelectuais humanistas. Até a distinção corriqueira entre fontes de energia renováveis e não renováveis faz referência constante, por inferência, a escalas temporais geológicas, às centenas de milhões de anos que o planeta levaria para renovar os combustíveis fósseis.<sup>204</sup> Na mesma linha, toda discussão sobre o “excesso” de dióxido de carbono na atmosfera faz referência implícita ao ritmo normal de captura do gás pelo planeta. (...) Planos práticos para obter lucro com o desenvolvimento de tecnologias que utilizam o sol como fonte infinita de energia, para sociedades industriais e em processo de industrialização, são tentativas de incluir no global um aspecto daquilo que chamamos de planetário. Estamos todos vivendo, independentemente de reconhecermos ou não, no limiar entre o global e o planetário. A era do global propriamente dita acabou (CHAKRABARTY, 2020a, pp. 50-51).

Podemos reconhecer este limiar entre o global e o planetário através de, nas palavras de Chakrabarty, “um paradoxo do pensamento político-humanista”. O modo de pensar que se apoia no regime de historicidade global busca, em última instância, preservar a vida humana. É papel do Estado garantir a segurança da vida humana, mais precisamente, a vida do indivíduo humano. Para cumprir seu dever, seria preciso portanto garantir o exercício da *liberdade individual* e da *propriedade privada*. Chakrabarty nota, a partir de uma investigação etimológica feita por Heidegger, que essas duas exigências se encontram na etimologia do termo “*dwelling*” (que traduzirei por “habitar”). Basicamente, “habitar”, segundo Heidegger, consiste em “ficar em um lugar” (to *stay in a place*), mas pode também significar “estar em paz” (to *be at peace*). E “paz” (*peace*) pode significar “livre” (*free*), em um sentido muito próximo ao de “preservado do mal e do perigo” (HEIDEGGER apud CHAKRABARTY, 2021, p. 195). Por isso, *para a vida do indivíduo humano estar em segurança, ele deve ter a liberdade de poder habitar um lugar que o proteja do perigo*. A contradição começa então a transparecer pelo seguinte: o objetivo do Estado é proteger a vida do indivíduo humano, mas, como a espécie humana é composta por seres mortais, é suposto que cumprir seu objetivo se resume a garantir segurança para a vida do maior número possível de humanos, pelo maior tempo possível. Assim, a ação do Estado produz uma tensão entre a individualidade e a coletividade, que, a longo prazo, provocou reações inesperadas. A noção de ser humano, enquanto indivíduo portador de vida, titular de direitos e beneficiário de bem-estar, gera uma conduta coletiva que visa estender a vida de todos os indivíduos humanos, mas sem considerar, por exemplo, as consequências do

<sup>204</sup> Para uma abordagem mais detalhada sobre essa questão, ver CHAKRABARTY, 2021, p. 49 et seq. Recomendo também ouvir a música “*Anthropocene*”, um *lo-fi* de Samsa em parceria com Atlas, no qual os *rappers* sugerem que, talvez, no futuro, uma civilização posterior à humana nos desenterre e perceba que é melhor evitar seguir em direção ao mesmo destino seguido pela humanidade, ou, quem sabe, simplesmente utilize as *nossas* moléculas de carbono como combustível fóssil. A música está disponível no seguinte link: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ysrl-UzwbIY>>. Acessado em: 14 ago. 2022.

expressivo crescimento no número total de humanos. Após a Grande Aceleração, essa indiferença política, ou, talvez, essa política da indiferença em relação ao número total de seres humanos se traduziu na indiferença em relação à biosfera. Em poucas palavras, a busca para produzir uma zona de segurança para os humanos está produzindo, paradoxalmente, uma condição de insegurança para a vida humana em toda a – ou ao menos em boa parte da – Zona Crítica. Ironicamente, a suposição de que o Globo teria sempre recursos suficientes para garantir a vida humana fez com que nos expandíssemos a ponto de romper os limites planetários (ver nota 3), de modo que “um planeta bom o suficiente”, adaptado para a vida humana, não pode mais ser considerado algo garantido por muito tempo (CHAKRABARTY, 2020a, pp. 63-64; CHAKRABARTY, 2021, pp. 211-212). Podemos concluir então que o modo de pensar global, diante da intrusão de Gaia, ou, nos termos de Chakrabarty, ao revelar a emergência do Planetário,<sup>205</sup> contraria seu próprio princípio político mais fundamental. Encontrar uma forma de conciliar o modo de pensar global e o modo de pensar planetário é, portanto, para nós humanos, uma *obrigação*.

Como exatamente é possível enfrentar em conjunto (em pensamento) formas de pensar que são díspares, embora pareçam interligadas? Como conciliar as duas abordagens muito diferentes do globo e do planeta, que costumam ser representadas pelo global e pelo planetário, com suas respectivas ênfases antropocêntricas e não antropocêntricas e suas referências a escalas temporais incomensuráveis, com vastas diferenças? (CHAKRABARTY, 2020a, p. 52, tradução levemente modificada).

Quando pensamos no alcance da sensibilidade histórica de um ponto de vista humanocentrado, isto é, puramente global, um acontecimento histórico como a Grande Aceleração pode ser considerado lento e gradual. Porém, na escala temporal da história da atmosfera, por exemplo, o aumento da concentração de carbono durante essas sete décadas é percebido como simplesmente instantâneo (CHAKRABARTY, 2021, p. 179). Para lidar com a incomensurabilidade que separa a escala global da escala planetária, Chakrabarty ressalta a relevância das discussões levantadas por Timothy Morton,<sup>206</sup> sobretudo em relação ao conceito de “hiperobjetos”. Quando Morton chama um fenômeno ou entidade de hiperobjeto é porque trata-se de algo que ninguém encontra fisicamente, pois desafia a percepção espaço-temporal humana devido a sua ordem de grandeza muito diferente da escala com a qual estamos acostumados.<sup>207</sup> Assim, um

<sup>205</sup> Cf. CHAKRABARTY, 2021, p. 205 et seq.

<sup>206</sup> Cf. CHAKRABARTY, 2021, p. 269, em nota 99.

<sup>207</sup> Ironicamente, poderíamos dizer que a própria humanidade, enquanto essa coletividade genérica que se tornou uma força geológica, é também um hiperobjeto que desafia a percepção espaço-temporal humana.

hiperobjeto pode ser um buraco negro ou o sistema solar, mas também coisas mundanas, como a longa duração das sacolas de plástico descartadas ou a soma de toda a maquinaria do capitalismo (MORTON, 2013, p. 1). Da mesma maneira, cada um dos nove limites planetários proposto por Rockström e seus colegas (ver nota 3) pode ser considerado um hiperobjeto, bem como o próprio planeta Terra. Isto se o “observarmos” por meio da construção de uma “figura imaginária abstrata”, feita com o uso de megadados adquiridos pela Ciência do Sistema Terra,<sup>208</sup> que interconecta uma série de hiperobjetos, como a biosfera, a atmosfera, a litosfera e a hidrosfera (CHAKRABARTY, 2020a, p. 36). Portanto, hiperobjetos podem ser formados por outros hiperobjetos, e assim por diante. Hiperobjetos são objetos apenas nos seus próprios termos: *sua realidade física não cabe dentro do ambiente seguro das quatro paredes de um laboratório* (ver nota 118). Enfim, são uma invenção da imaginação (humana), que pode estimular em nós, humanos, um pensamento não antropocêntrico (MORTON, 2013, p. 2).

Hiperobjetos têm numerosas propriedades em comum. Eles são viscosos, o que significa que “grudam” nos seres que estão envolvidos com ele. Eles são *não-locais*; em outras palavras, qualquer “manifestação local” de um hiperobjeto não é diretamente o hiperobjeto. Eles envolvem temporalidades profundamente diferentes das escalas humanas com que estamos acostumados. (MORTON, 2013, p. 1).<sup>209</sup>

Embora eu tenha mencionado até aqui exemplos que, do ponto de vista exclusivamente humano, são imensos, o caráter *não-local* de um hiperobjeto não necessariamente diz respeito a um objeto de escala muito maior que a escala humana, pois também pode ser muito menor. Como a história recente nos ensinou, da pior forma

---

Em última instância, *somos incapazes de imaginar o que nós mesmos nos tornamos devido ao que produzimos*. Retornaremos a essa questão no próximo capítulo.

<sup>208</sup> No original, *Earth System Science*. Trata-se de linha de pesquisa científica decorrente da competição espacial civil-militar que ocorreu durante a Guerra Fria. A Ciência do Sistema Terra busca estudar o planeta, de forma integral, isto é, conhecer o modo como os processos físicos, químicos e biológicos da Terra interagem entre si. Chakrabarty destaca que essa ciência profundamente transdisciplinar refere-se ao “sistema terrestre” – e não aos “sistemas terrestres” – para sublinhar a natureza sistêmica dos processos planetários estudados. O que não condiz com a compreensão latouriana de Gaia, que defende que não deveríamos pensar o planeta “como um todo” (como muitos pensaram e pensam a Natureza). Do ponto de vista dos estudiosos da Ciência do Sistema Terra, para construir modelos, figuras imaginárias abstratas, que expliquem como este planeta funciona, é preciso *ter outros planetas em vista*, mesmo que até hoje a amostra de planetas habitáveis disponíveis seja igual a um. Já do ponto de vista dos estudiosos da teoria de Gaia, como Latour, é devido ao número de planetas habitáveis que conhecemos ser justamente um que torna Gaia tão singular. (CHAKRABARTY, 2020a, pp. 25-29, 47; Idem, 2021, p. 216).

<sup>209</sup> “Hyperobjects have numerous properties in common. They are viscous, which means that they “stick” to beings that are involved with them. They are nonlocal; in other words, any “local manifestation” of a Hyperobjects is not directly the hyperobject. They involve profoundly different temporalities than the human-scale ones we are used to.”

possível, um ser microscópico como o novo coronavírus, que surgiu provavelmente em algum local de – ou próximo de – Wuhan, rapidamente pôde ser encontrado por toda parte, inclusive em nós mesmos.<sup>210</sup> A pandemia tornou visível que, como diria Saint-Exupéry, “[o] essencial é invisível aos olhos” (SAINT-EXUPÉRY, 2009, p. 70). Ou, como diria Chakrabarty, agora percebemos que, se uma pandemia acontece, é porque “nós nadamos no mar de micróbios que há ao nosso redor”.<sup>211</sup> Para que a humanidade continue a prosperar é necessário, portanto, pensarmos nos micróbios e em outras formas de vida pequeninas que, além de constituírem o grosso da biomassa da Terra, são *centrais* para o drama da vida terrestre.<sup>212</sup> Assim, perceber que *nós somos feitos de substâncias pegajosas e gosmentas que muito em breve irão todas elas apodrecer*, tornou-se uma questão de preocupação, no sentido latouriano do termo (ver nota 33), inseparável da nossa realidade cotidiana (CHAKRABARTY, 2021, pp. 117-118).

Temos que não apenas começar a pensar na humanidade como uma diáspora planetária de uma espécie biológica, mas também pensar nessa diáspora como constituindo uma forma minoritária de vida, sendo microbiana a base da vida biológica no planeta. Teremos que caminhar em direção a um ordenamento que atualmente parece inimaginável: um ordenamento em que o humano não é necessariamente dominante. O nosso novo pensamento político também tem que se basear no legado intelectual de formas de pensar minoritárias, e não a partir da posição daqueles que presumem sua dominância na ordem das coisas. Aqui não há caminhos traçados previamente para nós. Notamos cada vez mais quão irremediavelmente humanocentradas todas as nossas instituições políticas e econômicas ainda são. O político eventualmente terá que ser refundado a partir de uma nova compreensão filosófica da condição humana (CHAKRABARTY, 2021, pp. 195-196).<sup>213</sup>

<sup>210</sup> Como disse Latour no início da pandemia: “Contra a globalização, uma globalização ainda maior: se o objetivo é conectar bilhões de humanos, os micróbios estão aí para isso mesmo!” (LATOUR, 2020b, p. 128).

<sup>211</sup> Retiro essa expressão de uma palestra de Chakrabarty em 2021, em que ele nos conta sobre as questões que o atravessaram durante a escrita de seu livro publicado no mesmo ano. É possível assistir à palestra no seguinte link: <<https://www.youtube.com/watch?v=pZOTlq9XGtA&t=3931s>>. Acessado em: 16 ago. 2022.

<sup>212</sup> Em *Onde estou?*, Latour se dedica a pensar o que seria um corpo biológico a partir do pressuposto que, assim como Gaia não é uma totalidade coerente, não é um único “organismo” vivo, o corpo humano também não. Enquanto o ponto de vista moderno considera o corpo humano como um objeto não humano do mundo natural (ver nota 28), isto é, como a parte do ser humano que diz respeito à vida criatural e não à vida moral; Latour, por sua vez, concorda com Lynn Margulis que há muitas incertezas a respeito das bordas exatas de um corpo, por isso seria mais adequado entendê-lo pela noção, não de organismo, mas de holobionte: um conjunto de agentes em forma de nuvens com contornos imprecisos. E assim, como conclui Latour, “[s]e o oxigênio que respiro provém das bactérias, os pulmões que o absorvem provêm das linhagens imensamente longas [ou seja, de proporções planetárias] que fizeram do oxigênio uma oportunidade. Quanto a mim, essa é a chance que tenho de surfar por algum tempo nessa imensa onda que desegno como ‘meu corpo’” (LATOUR, 2021a, pp. 60, 108-109, 111).

<sup>213</sup> “*We have to begin to think of humanity as not only a planetwide diaspora of a biological species but also of this diaspora as constituting a minority form of life, the mainstay of biological life on the planet being microbial. We will have to make our way toward an order that presently seems unimaginable: an order that is not necessarily human dominant. Our new-political thought also then has to draw on the*

Para construirmos uma nova tradição de pensamento político que não se sustente no princípio de que o destino da espécie humana é dominar todas as demais espécies, precisaríamos, como conclui Chakrabarty, encontrar formas de combinar *admiração* (*wonder*)<sup>214</sup> e *reverência* (*reverence*) em nossa relação com os lugares que habitamos (CHAKRABARTY, 2021, p. 201). No passado, admirávamos a escala planetária e a “incomensurabilidade das forças eternas da Natureza”<sup>215</sup> em comparação com nossa própria pequenez. Até que o capitalismo, ao buscar compreender como o planeta funcionava (*how the planet works*), descobriu que podia dominar, não apenas as demais espécies como recursos, mas o próprio planeta, isto é, que através da tecnologia poderia utilizar o planeta para fazer o trabalho acontecer (*to get the work done*), no sentido newtoniano do termo (de transferência de energia). Ao empregar a força de trabalho das águas, dos ventos e dos minérios (orgânicos e inorgânicos), o capitalismo começou a interferir em processos planetários, mesmo sem a princípio perceber que o fazia (CHAKRABARTY, 2021, pp. 205-206). Porém, à medida que notícias de eventos climáticos extremos e zoonoses tornam-se cada vez mais comuns, esses processos planetários que até ontem ignorávamos, começam a fazer parte das nossas preocupações diárias. A bem da verdade, o Planetário sempre esteve diante de nós, a cada vez que admiramos o trabalho do sol, das nuvens, das árvores, das flores e das montanhas. Se foi por tanto tempo invisível aos olhos de tantos humanos, sobretudo os modernos, é porque sempre que reconhecíamos a incomensurabilidade desses processos planetários, logo em seguida o colocávamos a uma certa distância (virtual) de nós.<sup>216</sup> Agora, após a emergência do Planetário, episódios como o enorme incêndio florestal australiano de 2019-2020,<sup>217</sup> tornam perfeitamente visível para nós humanos que o planeta pode nos reduzir novamente à condição de uma vida meramente criatural, na qual necessitaríamos competir com as demais espécies, com os demais predadores, grandes e pequenos, pela mais pura sobrevivência. É dessa ameaça que pode surgir em nós o senso de reverência, que nos permite admirar o planeta Terra, mas sem abandonar, como fizeram os Modernos, o valor, positivo eu diria, do *medo* (CHAKRABARTY, 2021, p. 200). Não

---

*intellectual legacy of minority thinking and not issue from the position of those who assume their dominance in order of things. There are no paths here already charted out for us. We increasingly see how hopelessly humanocentric all our political and economic institutions still are. The political eventually will have to be refounded on a new philosophical understanding of the human condition.”*

<sup>214</sup> Retornaremos a este termo, no final da primeira seção do próximo capítulo.

<sup>215</sup> Cf. LATOUR, 2021b.

<sup>216</sup> Escrevo essa passagem inspirado numa das falas de Chakrabarty da palestra citada na nota 211.

<sup>217</sup> Cito este triste episódio em específico porque, além de ser o exemplo utilizado por Chakrabarty, foi “à memória dos humanos e outros seres vivos que nele pereceram” que o historiador dedicou seu livro.

um medo paralisante,<sup>218</sup> mas um medo que nos *comova* e nos *mov*a a compor, com Gaia e não com o capitalismo, um novo mundo. Um mundo habitável o suficiente para que nele habitem muitos mundos, e que seja eterno enquanto dure. Pois seja no sentido climático, seja no sentido histórico, o tempo urge, ou melhor, ruge!

---

<sup>218</sup> Em seu artigo “Transformações perceptivas e afetivas na Idade da Terra, publicado no livro *Os mil nomes de Gaia*, Danowski descreve esse tipo específico de medo. De acordo com a filósofa, de um lado, esse medo paralisante é um afeto fascista, ou, ao menos, que convém ao fascismo, pois retroalimenta de bom grado os nacionalismos xenófobos; de outro, é o inverso da esperança, porque cria inimigos fictícios e preconceitos em todo canto, cria muros, adoece e, no final das contas, nos desespera (DANOWSKI, 2022, p. 69). Mas trata-se de um tipo também específico de desespero que busca desmobilizar, que estimula em nós o pensamento “*se há alternativa, então não há nada o que fazer*”. Na primeira conferência de *Diante de Gaia*, Latour recorre a Clive Hamilton, para defender que em vez de falar de esperança, deveríamos explorar um modo bastante sutil de “*desesperar*”, que não deveria significar “*se desesperar*”, mas sim não confiar apenas na esperança. Deveríamos, portanto, ter a esperança de não mais contar com a esperança, embora a princípio isso não soe muito encorajador (LATOUR, 2020a, p. 32). É justamente essa desesperança mobilizadora, que Greta Thunberg quer que sejamos capazes de, assim como ela, sentir: “Os adultos continuam dizendo: ‘devemos dar esperança aos jovens’. Mas eu não quero a sua esperança. Eu não quero que vocês estejam esperançosos. Eu quero que vocês estejam em pânico. Quero que vocês sintam o medo que eu sinto todos os dias. E eu quero que vocês ajam. Quero que ajam como agiriam se estivessem em crise. Eu quero que vocês ajam como se sua casa estivesse pegando fogo, porque está.” O discurso em questão, proferido em 2019, está disponível no seguinte link: <<https://www.youtube.com/watch?v=RjsLm5PCdVQ>>. Acessado em: 25 ago. 2022.

## 4

### Imaginando o fim do capitalismo e do mundo

#### 4.1

##### Ficção ustópica para adiar o fim

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim.

Ailton Krenak, Ideias para adiar o fim do mundo

Em *Teses para a Era Atômica* (1960), o filósofo Günther Anders anunciou que no dia 6 de agosto de 1945, quando a bomba atômica foi utilizada pela primeira vez, uma Nova Era tinha começado: “A Última Era”. De acordo com Anders, dure o quanto durar, e mesmo que dure para sempre, não haverá Era ulterior, pois o que a caracteriza é uma suspensão: o momento que perdura antes de nossa auto-extinção. A qualquer momento, com o simples pressionar de um botão, o “Tempo do Fim” pode se converter no “Fim do Tempo” (ANDERS, 2013, p. 3). Agora vivemos na *prorrogação*: um tempo definido por sua finitude e que, “ao mesmo tempo”, esperamos que seja infundável.

O pensamento de Anders continua absolutamente atual. Ironicamente, porém, já não mais vivemos exatamente no mesmo Tempo do Fim: pois a ameaça que paira sobre nossa imaginação não é mais o holocausto nuclear, e sim o colapso ecológico. E, embora sejam ambos fenômenos de natureza antropogênica, o primeiro, se algum dia se tornar realidade, não irá durar mais que um instante ou, ao menos, um tempo relativamente curto. Já o segundo não diz respeito a uma possibilidade, mas à nossa realidade atual, cuja duração não se reduz a alguns dias, meses ou anos, nem ao tempo

total de nossa vida individual, já que permanecerá atual durante a vida de muitas e muitas gerações.

Mesmo hoje, a chance de uma “destruição mútua assegurada” devido a uma guerra atômica não é improvável. A proliferação de *nuvens de cogumelo* ainda pode vir a indicar o eventual fim da humanidade (CLAEYS, 2017, p. 4). Em outras palavras, o nosso futuro ainda pode vir a ser um mundo onde “não sobra *ninguém*, em que não há nenhuma voz em *off* para comentar o fim do mundo”. Essa visão, ou melhor, essa *previsão* abre margem para uma indiferença pessoal em relação ao apocalipse nuclear: se todo mundo vai morrer ao mesmo tempo, ele não concerne a mim particularmente (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 34, 58). Contudo, como vimos no capítulo anterior, essa indiferença não difere da indiferença em relação à capacidade humana de prejudicar – e a incapacidade de reparar – a biosfera; só que neste segundo caso pode vir a sobrar *alguém*<sup>219</sup> para comentar o fim do Tempo do Fim. O apocalipse climático é um fenômeno, quer dizer, é um acontecimento de longa duração, que pode inclusive ser vivido e comentado por civilizações posteriores à humana.<sup>220</sup>

Em todo caso, seja apocalipse nuclear ou climático, no Tempo do Fim nós já somos uma nova espécie. Embora não tenhamos sofrido – ainda – nenhuma transformação morfológica significativa, não somos mais uma “espécie de mortais”, mas uma “espécie mortal”. Para Anders, foi essa singela diferença que transformou completamente as circunstâncias em que a filosofia pensa o “não-ser”, o *nada*. Até ontem, a ontologia ocidental imaginava o não-ser enquanto um “não-ser para nós”, o não ser individual, a morte. Hoje, trata-se de um “não-ser para ninguém”, o não-ser total, a extinção.<sup>221</sup> Em outras palavras, pensar o não-ser é mais do que simplesmente imaginar a inexistência de algo, mas a inexistência do próprio cenário no qual esse algo inexistiria. Essa “abstração total”, como a chamou Anders, ultrapassa nossa capacidade (humana) de imaginação: somos capazes de produzir o nada, mas não de visualizá-lo. Enfim, hoje somos “utopistas invertidos”: *enquanto utopistas comuns são incapazes de produzir o que são capazes de imaginar, nós somos incapazes de imaginar o que*

<sup>219</sup> Penso aqui em alguém em particular, o “Homem das Neves-Jimmy”, protagonista do primeiro livro da trilogia *MaddAddão*. Retornaremos a este tema na próxima seção.

<sup>220</sup> Langmuir e Broecker argumentam que pode ser mais adequado assumir que mudamos não de época geológica, mas de era ou até mesmo de éon: do Fanerozóico para o Antropozóico. Por isso, seria possível imaginar que, daqui algumas dezenas de milhões de anos, poderia surgir uma civilização formada por outra espécie, mas ela provavelmente enfrentaria grandes dificuldades nessa versão da Terra muito menos habitável que a atual (BROECKER; LANGMUIR, 2012, pp. 645-646).

<sup>221</sup> Cf. ALENCAR, 2016, p. 30.

*estamos produzindo*. Muito antes de Timothy Morton cogitar a existência dos hiperobjetos, Anders percebeu que se estamos sob o perigo constante de uma catástrofe em proporções apocalípticas, é porque tamanho acontecimento é “*supra-liminar*”, ou seja, suas proporções são incomensuráveis do ponto de vista (puramente) humano, e seria preciso então um estímulo grande demais para produzir em nós qualquer reação ativa para freá-lo (ANDERS, 2013, p. 5).

Quando digo “imaginar o nada”, a ação a que me refiro não é idêntica ao que a psicologia imagina ser a imaginação, pois estou falando do medo, que é o imaginar esse nada *in concreto*. (...) [É] a nossa capacidade de ter medo que é pequena demais e que não corresponde à magnitude do perigo atual. (...) [E]stamos vivendo na Era da Incapacidade de Ter Medo. Nosso imperativo: “Expandir a capacidade de sua imaginação”, significa, *in concreto*: “Aumente sua capacidade de Ter Medo”. Portanto: não sinta medo do medo, tenha a coragem de se amedrontar, e de amedrontar outros também. Amedronta o teu próximo como a ti mesmo. Esse medo, é claro, deve ser de um tipo especial: 1) um medo destemido, na medida em que exclui temer aqueles que podem escarnecer-nos como covardes, 2) um medo estimulante, já que deve impulsionar-nos para as ruas e não para os abrigos, 3) um medo amoroso, não medo *do* perigo adiante mas *pelos* gerações por vir (ANDERS, 2013, p. 6, tradução levemente modificada).

A declaração de Anders que devemos aumentar nossa capacidade de Ter Medo do Fim do Tempo talvez cause a impressão equivocada, em alguns de nós, de que ele seria um desses porta-vozes da “humanidade zumbi que prega o fim do mundo”, criticados por Krenak. Entretanto, definitivamente não é este o caso. Anders compreendia a si mesmo como um “apocalíptico profilático”, ou seja, era apocalíptico por *temer* o apocalipse (enquanto a teologia judaico-cristã o *aguarda*),<sup>222</sup> pois é necessário reconhecer seu risco real para ter alguma chance de *impedi-lo*. “Somos apocalípticos apenas para estarmos errados. Apenas para aproveitar a chance de estar aí todos os dias, ridículos, mas sempre de pé” (ANDERS, 2007, pp. 29-30).<sup>223</sup> Sendo assim, o medo destemido, estimulante e amoroso a que se refere Anders pode ser compreendido como o mesmo medo daqueles de nós, humanos, que admiram o planeta com reverência. Trata-se, portanto, de um medo positivo, compartilhado por todos nós que buscamos nos tornar capazes de imaginar o fim do mundo do capitalismo.

Ao contrário do medo positivo incentivado por Chakrabarty e Anders, o mundo do capitalismo é governado pelo medo negativo, o medo das alternativas infernais (ver

<sup>222</sup> Para saber mais sobre o tema, ver a sexta conferência de *Diante de Gaia*. Em todo caso, retornaremos a ele, não a partir de Latour mas de Atwood, quando abordarmos na próxima seção os “Jardineiros de Deus”.

<sup>223</sup> “*Nous ne sommes apocalypticiens que pour avoir tort. Que por jouir chaque jour à nouveaus de la chance d’être là, ridicules mais toujours debout.*”

nota 95). Mark Fisher descreveu este medo como o sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político econômico viável, isto é, mesmo que o descontentamento causado por ele seja praticamente universal, supõe-se que a construção de qualquer alternativa ao seu mundo é naturalmente impossível. O “realismo capitalista”, como Fisher o batizou, estimula em nós o medo de que, embora o mundo do capitalismo não seja perfeito, não seja uma utopia irretocável, ele ainda é muito melhor do que qualquer outra alternativa, e por isso nem sequer se deve imaginar ou cogitar seu fim.<sup>224</sup> Se nenhuma alternativa é desejável, imaginar “*e se o mundo fosse outro, então...*” é dispensável. E sem imaginação, não há nada o que fazer. O realismo capitalista paralisa, então, através do medo, mas também através de fantasias anticapitalistas inócuas ao capitalismo.<sup>225</sup> Assim, o grau de realidade do realismo capitalista depende de sua capacidade de consumir – tanto no sentido de comprar, quanto no de devorar – as histórias dos muitos mundos que lutam contra a hegemonia de seu mundo, ou melhor, *de seu Globo*. Converte todas as cosmovisões divergentes em meros objetos *puramente* estéticos, cujo exotismo pode ser apreciado – e ironizado, se na medida certa – no interior das quatro paredes, por exemplo, de um museu europeu, da loja de *souvenirs* de um zoológico, ou da sala de cinema em algum *shopping center*. Em síntese, o realismo capitalista não se considera um tipo particular de realismo, mas sim *o sinônimo de realidade* (FISHER, 2020, pp. 10, 12-13, 152).

Entretanto, como sugeriu a nossa Clarice Lispector, *a realidade não tem sinônimo*.<sup>226</sup> Se concordarmos com tal afirmação, podemos assumir que, por um lado, a imaginação humana é capaz de traduzir a realidade através da linguagem verbal, mas

<sup>224</sup> Alan Badiou demonstrou o quão absurdo é o argumento que sustenta o realismo capitalista: “O capitalismo é injusto, mas não é criminoso como o stalinismo. Nós deixamos milhões de africanos morrerem de AIDS, mas não fazemos declarações racistas e nacionalistas, como Milošević. Nós matamos iraquianos com nossos bombardeios, mas não cortamos suas gargantas com facões como fazem lá em Ruanda etc.” (BADIOU apud FISHER, 2020, p. 14).

<sup>225</sup> Como aponta Fisher: “a mudança climática e a ameaça de esgotamento dos recursos estão sendo incorporadas à publicidade e à propaganda ao invés de serem reprimidas. Mas o que esse tratamento da catástrofe ambiental ilustra é a estrutura de fantasia da qual o realismo capitalista depende: o pressuposto de que os recursos são infinitos, que o próprio planeta Terra não passa de uma espécie de casco, do qual o capital pode a qualquer momento se livrar, como se abandonando uma carapaça usada, e de que qualquer problema pode ser resolvido pelo mercado. No final de *Wall-E* é apresentada uma versão dessa fantasia – a ideia de que a expansão infinita do capital é possível, de que o capital pode se reproduzir sem o trabalho (na nave espacial Axiom todo trabalho é realizado por robôs), de que o esgotamento dos recursos terrenos é apenas um probleminha técnico temporário e que depois de um período adequado de recuperação o capital poderá terraformar a própria Terra e recolonizá-la” (FISHER, 2020, pp. 35-36).

<sup>226</sup> “A palavra apenas se refere a uma coisa e esta é sempre inalcançável por mim. Cada um de nós é um símbolo que lida com símbolos – tudo ponto de apenas referência ao real. Procuramos desesperadamente encontrar uma identidade própria e a identidade do real. E se nos entendemos através do símbolo é porque temos os mesmos símbolos e a mesma experiência da coisa em si: mas a realidade não tem sinônimos” (LISPECTOR, 1998, p. 80).

nunca à perfeição, pois a experiência do que foi vivido sempre difere da história que é contada. Como diz o provérbio italiano, *traduttore, traditore*.<sup>227</sup> Por outro lado, a potência da imaginação humana não se reduz a buscar traduzir a realidade. Ao longo da história humana, sempre persistiu a paixão por inventar histórias de fatos que nunca se deram, isto é, de acontecimentos irrealis que, para acontecerem, dependem que sejam inventados por *alguém* que conta uma história de ficção. Porém, a experiência do que foi vivido por *quem* conta uma história de ficção sempre afeta em algum grau os acontecimentos da própria história. Por isso, *a arte de contar histórias consiste em fazer o outro imaginar como é experimentar a realidade a partir de outro ponto de vista*.

Para nos aprofundarmos nessa relação entre realidade e história, fato e ficção, recorro ao historiador Reinhart Koselleck, que em seu texto “Ficção e realidade histórica,”<sup>228</sup> tomou como ponto de partida uma história (distópica, eu diria) que conecta, de maneira absolutamente indistinguível, a *res factae* e a *res fictae*.

Enquanto eu, depois das horas de consulta, por volta das 9h00 da noite, queria me estender tranquilamente no sofá, com um livro sobre Matthias Grünewald, de repente o meu quarto, o meu apartamento, já não tinha paredes. Até onde a vista alcança, vejo-me a mim e a todos os apartamentos sem separações. Ouço um alto-falante vociferar: “Está decretada, a partir do dia 17 deste mês, a supressão de paredes”. (KOSELLECK, 2021, p. 110).

Essa distopia<sup>229</sup> na verdade foi sonhada por um médico que vivia em Berlim no ano de 1934, e registrada por Charlotte Beradt em uma coletânea de sonhos anônimos, todos dos tempos do Terceiro Reich. Por se tratar de um sonho, ou melhor, de um pesadelo, podemos presumir que intelectuais modernos como Kant, cujo pensamento abordamos no capítulo anterior, não hesitariam em julgar tal história enquanto mera ficção. De fato, não discordo de que a história sonhada é uma ficção, pois narra fatos que nunca se deram, ou que se deram apenas por pensamento, ou ainda, nos termos de Koselleck, se consumaram no “espaço interno” de quem sonhava, e assim sucederam-se “pré-verbalmente”. Em todo caso, não permaneceram na mera condição de ficção, já que foram capazes de anteciper o *empiricamente inverossímil*, de modo que a história

<sup>227</sup> Pode ser traduzido como: “tradutor, traidor”. Ou seja, toda tradução é uma traição, inclusive esta, porque nunca corresponde com exatidão ao sentido original.

<sup>228</sup> Texto de Koselleck baseado em sua palestra ao *Germanistentag*, em 1976, que foi publicado pela primeira vez no *Zeitschrift für Ideengeschichte*, em 2007.

<sup>229</sup> Alego que trata-se de uma distopia sobretudo porque o breve relato sonhado poderia muito bem ser a sinopse da obra que, por muitos, é considerada a primeira distopia: *Nós* (1924), de Zamiátin. O escritor russo imaginou um mundo em que a própria imaginação se tornou uma *patologia proibida*, pelo menos para todos aqueles de *nós* cuja vida pertence ao Estado Único, e que portanto vivem sempre em plena vista, eternamente banhados pela luz, sem esconder nada uns dos outros, pois todas as paredes são transparentes (ZAMIÁTIN, 2017, pp. 39, 117, 243-244).

sonhada tinha a ver diretamente com a realidade histórica vivida. Para Koselleck, justamente como ficção, a história sonhada faz parte da realidade histórica, pois o modo como se apresenta é a *encarnação do próprio terror* (KOSELLECK, 2021, pp. 111, 116, 118).

Os sonhos transmitidos são introduzidos como fontes escritas com o fim de criar uma inferência sobre algo que estava atrás deles, ou seja, a realidade histórica do terror iniciado em 1933. O olhar sobre a facticidade relativa ao começo violento do Terceiro Reich pode-se iniciar a partir do texto que, univocamente tomado como ficção, vem a ser visto como história esclarecedora. À medida que realizamos esse passo metodológico do historiador avançamos no território que separava a *res fictae* e a *res factae* (KOSELLECK, 2021, p. 117).

“Quem inventa peca contra a história; quem não o faz, peca contra a poesia” (ALSTED apud KOSELLECK, 2021, p. 112, em nota 4). Eis a expressão, polêmica,<sup>230</sup> que resume a separação entre a *res fictae* e a *res factae*, o fictício e o fático, o parecer e o ser. Contudo, a história sonhada se apresenta, segundo Koselleck, precisamente como um *caso-limite*, pois incita à aproximação do fictício e do fático, à medida que expressa, através de uma narrativa fictícia, a experiência factual de um terror político, que se deu apenas na “camada pré-verbal”, que precede a realidade histórica (KOSELLECK, 2021, p. 120).

Aqui, precisamos *hesitar*, adotando a mesma postura que o idiota de que fala Stengers e Deleuze. O que Koselleck entende por político e por história não pressupõe tudo o que apresentamos no decorrer deste trabalho, com a ajuda sobretudo de Latour e Chakrabarty, sobre a agência política do não humano e as histórias nas quais outras formas de vida são centrais. Assim, quando Koselleck declara que *a história nunca surge na linguagem*, não é porque ele considere que a realidade da história é tecida por uma comunicação multiespecífica, muito mais abrangente que a puramente verbal,<sup>231</sup> e

<sup>230</sup> Polêmica porque enquanto alguns favoreceram a história da ciência história, outros preferiram a história da arte poética. No primeiro grupo, encontram-se Fénelon e Gottsched: o primeiro dizia que a história contada por historiadores tem uma nudez nobre e majestosa; o segundo, que a tarefa sublime do historiador é dizer a verdade nua, ou seja, contar o acontecimento que sucedeu, sem qualquer verniz, sem qualquer cosmético. Por outro lado, no segundo grupo encontram-se Aristóteles e Lessing: o primeiro desfavorecia a história (da ciência histórica) em prol da poética, porque ao invés de se orientar apenas pelo transcurso do tempo, visa ao possível e ao geral; o segundo entendia que o poeta é superior ao historiador, porque como pode deslocar o dado como bem queira, a veracidade interna do sentido tem sempre uma força maior do que as ocasionais verdades históricas (KOSELLECK, 2021, pp. 112-114).

<sup>231</sup> Como se questiona Amitav Ghosh, “*we are constantly engaged in patterns of communication that are not linguistic: as, for example, when we try to interpret the nuances of a dog’s bark; or when we listen to patterns of birdcalls; or when we try to figure out what exactly is portended by a sudden change in the sound of the wind as it blows through trees. None of this is any less demanding, or any less informative, than, say, listening to the news on the radio. We do these things all the time – we could not stop doing*

sim porque, para ele, a realidade da história se cumpre na medida em que agente e paciente agem, reagem e se correlacionam verbalmente, já que nenhuma ação política seria passível de ser ativada sem linguagem. Se aqui apresentei minha divergência, é porque acredito que a política não pode ser separada de nossa *relação não verbal* com inúmeras outras formas de vida, pois, sem elas, nosso espaço comunitário, nossa *pólis*, simplesmente inexistiria. Ainda que nossas histórias sejam contadas por nós, humanos, por meio da linguagem verbal, vivenciar acontecimentos *geo-históricos* não se resume a experiência humana. Experimentar a vida nunca é uma experiência individual, nem puramente humana, pois, para começo de conversa, nosso próprio corpo é também uma *colônia de micróbios*.<sup>232</sup> De todo modo, se considerarmos essa ressalva, ainda podemos encontrar grande valor em como Koselleck pensa, não exatamente a distinção, mas a relação entre o ofício do historiador e o do poeta (ou do escritor de ficção). Sendo assim, retornemos ao seu raciocínio, para pensarmos as consequências para a disciplina da história e para as histórias de ficção, quando consideramos a tese de que a realidade não tem sinônimo. Em suas palavras,

nenhuma articulação verbal, seja qual for seu modo e seu nível, alcança o que realmente se consuma na história. A história, com efeito, nunca se consuma sem a linguagem, mas, ao mesmo tempo, ela é sempre, para mais ou para menos, diversa da linguagem.

Se nossa tese é exata, daí deriva uma conclusão. Ou seja, dela se segue que a relação entre ficção e realidade histórica apenas pode ser respondida se a linha divisória entre ciência histórica e textos ficcionais não for estendida em demasia. O historiador, o historiador da literatura e o poeta – hoje preferencialmente chamado de escritor – se encontram, em conjunto, diante da mesma incomensurabilidade da realidade histórica e de sua transformação verbal. Reagem apenas diferentemente ante a mesma provocação. (KOSELLECK, 2021, pp. 121-122).

Enfim, se até aqui, não distingui nem uma vez sequer as histórias das estórias, não foi por acaso. Assim o fiz para *borrar* a linha divisória – o risco, eu diria – que separa a ciência histórica da arte de contar histórias. Tanto a ciência, quanto a arte são

---

*them if we tried – yet we don't think of them as communicative acts. Why? Is it perhaps because the shadow of language interposes itself, preventing us from doing so?*” (GHOSH, 2016, p. 82).

<sup>232</sup> “Você é apenas 10% humano (...). Para cada célula que compõe o recipiente que você se acostumou a chamar de ‘meu corpo’, existem nove células impostoras pegando carona. Você não é formado só de carne, músculo e osso, cérebro e pele. Há também bactérias e fungos. Você é mais ‘eles’ do que ‘você’. Somente seu intestino abriga 100 trilhões deles, como um recife de coral crescendo no rugoso fundo do mar que é o seu intestino” (COLLEN apud DANOWSKI, 2022, p. 67). Além de citar essa impressionante afirmação de Alana Collen, Danowski também menciona a preocupante pesquisa de Carlson et al., que declara que 30% dos parasitas que habitam diversos corpos, inclusive os nossos, correm risco de extinção devido ao impacto das mudanças climáticas em seus respectivos habitats (DANOWSKI, 2022, p. 65-66). Este é um dos aspectos do colapso ecológico que, particularmente, mais me assustam. Afinal, é absolutamente desconhecido para nós o que significaria tamanha mudança neste nosso corpo humano demasiado não humano.

feitas de artefatos, físicos ou mentais, e a partir de fatos, reais ou surreais. O que muda é como cada uma delas reage diante da incomensurabilidade *inimitável* que é a vida e nossa eterna busca por *tentar* traduzi-la. Em suma, a tarefa de traduzir a realidade através de histórias permanece sempre como um risco: um *risco* que *traça* um rastro na história à medida que o tempo passa, mas, ao mesmo tempo, um *risco* que *se corre* de que uma história é passível de se tornar outra história a cada vez que é recontada.

Neste sentido, recontar uma história é também trair sua versão anterior,<sup>233</sup> pois sempre que a traduzimos com nossas próprias palavras, a *contaminamos* com nosso próprio ponto de vista. Amitav Ghosh, que é considerado autor tanto de ficção como de “não-ficção” (sic), se recorda do livro *Jamais Fomos Modernos*, de Latour, para pensar como “as províncias do imaginário e do científico” se separaram tão acentuadamente uma da outra. Conforme é observado por Ghosh, Latour percebeu que essa separação pode ser descrita como uma *purificação*, cujo objetivo seria assegurar que a Natureza permanecerá fora dos limites da Cultura, sendo seu conhecimento inteiramente reservado às ciências. O resultado é que a Modernidade é fundada na marcação e na supressão dos *híbridos*.<sup>234</sup> Para Ghosh, é justamente essa marcação e supressão que tornou a ficção científica um gênero literário separado da literatura *mainstream*, tudo para manter a *pureza* dos romances modernos sobre coisas mundanas, porque o *Zeitgeist* da modernidade tardia, ou, como foi cunhado por Jameson, do capitalismo tardio,<sup>235</sup> não podia tolerar *híbridos*<sup>236</sup> de Natureza-Cultura (GHOSH, 2016, p. 71).

<sup>233</sup> Como disse Goethe: “Na mesma cidade, um evento significativo será contado, à noite, de outra maneira que no dia seguinte” (GOETHE apud KOSELLECK, 2021, p. 121).

<sup>234</sup> “A hipótese deste ensaio – trata-se de uma hipótese e mesmo de um ensaio – é que a palavra ‘moderno’ designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para continuarem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente deixaram de sê-lo. O primeiro conjunto de práticas cria, por ‘tradução’, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por ‘purificação’, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro. Sem o primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas. Sem o segundo, o trabalho da tradução seria desacelerado, limitado ou mesmo interdito. (...) A partir do momento em que concentramos nossa atenção simultaneamente no trabalho de purificação e no de hibridização, deixamos instantaneamente de ser modernos, nosso futuro começa a mudar. Ao mesmo tempo, deixamos de ter sido modernos, no pretérito, pois tomamos consciência retrospectivamente, de que os dois conjuntos de práticas estiveram operando desde sempre no período histórico que se encerra. Nosso passado começa a mudar. Enfim, se jamais tivéssemos sido modernos, pelo menos não da forma como a crítica nos narra, as relações tormentosas que estabelecemos com as outras naturezas-culturas seriam transformadas” (LATOUR, 2019a, pp. 20-21).

<sup>235</sup> “De fato, a presunção da existência de algo, como a pós-modernidade, sempre esteve baseada na evidência dessas modificações profundas em todos os níveis do sistema que chamamos de capitalismo tardio” (JAMESON, 2021, p. 270).

<sup>236</sup> Porém, como ressalta Alyne Costa, “Latour diz que parou de empregar esta palavra, pois seu uso no campo da biologia denotava um cruzamento entre duas espécies distintas de coisas – uma pertencente à natureza e outra à sociedade –; assim, tal palavra acabava por reforçar a divisão que ele desejava superar” (COSTA, 2014, p. 28, em nota 35). Detalhe este que Ghosh não pareceu considerar. De todo modo, seu

Curiosamente, aqui podemos novamente pensar no risco que tange as histórias. De um lado, o risco cujo traço mancha, cujo traço marca com uma mácula, demarcando as histórias de ficção científica como impuras, e portanto como parte de um gênero literário à parte, e de outro, o risco que corre um escritor de ficção ao inserir nas suas histórias mundanas algo tão *improvável* como um evento climático extremo.

Nas páginas de um romance, um evento que é apenas ligeiramente improvável na vida real – digamos, um encontro inesperado com um velho amigo de infância – pode parecer extremamente inverossímil: o escritor terá de trabalhar duro para fazer com que pareça persuasivo.

Se isso é verdade em relação a um pequeno golpe do acaso, considere o quanto um escritor teria de se esforçar para montar uma cena que é extremamente improvável mesmo na vida real? Por exemplo, uma cena na qual o personagem caminha por uma estrada no preciso momento em que ela é atingida por um fenômeno climático desconhecido? (GHOSH, 2016, p. 24).<sup>237</sup>

No entanto, foi *exatamente* o que ocorreu com Amitav Ghosh na tarde do dia 17 de março de 1978, em Delhi. Como diria Koselleck, “o inverossímil se converte em acontecimento” (KOSELLECK, 2021, p. 119). Vimos que a distopia surreal pode se converter em realidade, mas, agora, vemos que a própria realidade pode se converter em catástrofe surreal. Porque, por acaso, neste exato dia, no exato momento em que um tornado iria ser registrado pela primeira vez em Delhi, Ghosh decidiu caminhar numa estrada, pela qual, aliás, ele quase nunca passava, exatamente no lugar que se encontrava *no olho do tornado*, o lugar mais seguro para ali se estar e portanto sobreviver (GHOSH, 2016, p. 11 et seq.).

Apenas muito mais tarde eu percebi que o olho do tornado tinha passado diretamente por mim. Parecia-me que havia algo de *assustadoramente apropriado* naquela metáfora: o que tinha acontecido naquele momento era estranhamente como uma espécie de *contato visual, de contemplar e ser contemplado*. E naquele instante de contato, algo foi cravado fundo na minha mente, algo irredutivelmente misterioso, algo completamente à parte do perigo em que estive e da destruição que testemunhei; algo que não era uma

---

argumento continua pertinente. De acordo com Ghosh, no exato período no qual a ação humana se tornou capaz de mudar a atmosfera da Terra, a imaginação literária se tornou radicalmente centrada no humano. O resultado é que a escrita sobre tudo que é não humano, como as mudanças climáticas e alienígenas, foi *banida* da literatura *mainstream*, a ficção “séria” e mundana, para o terreno da ficção científica e da fantasia (GHOSH, 2016, pp. 7, 66).

<sup>237</sup> “*Within the pages of a novel an event that is only slightly improbable in real life – say, an unexpected encounter with a long-lost childhood friend – may seem wildly unlikely: the writer will have to work hard to make it appear persuasive.*

*If that is true of a small fluke of chance, consider how much harder a writer would have to work to set up a scene that is wildly improbable even in real life? For example, a scene in which a character is walking down a road at the precise moment when it is hit by an unheard-of weather phenomenon?”*

propriedade da coisa mesma, mas *da maneira como ela se intersectou com a minha vida* (GHOSH, 2016, pp. 14-15, grifo nosso).<sup>238</sup>

De acordo com Ghosh, pensar sobre tal acontecimento tentando calcular quais seriam as chances de tamanha coincidência, seria o mesmo que tentar entender um poema calculando quantas são as suas palavras. Por isso, ele preferiu pensá-lo em um sentido oposto, que exprimisse o quão extraordinária, inexplicável e confusa foi sua experiência. Mesmo diante da catástrofe, quando estabeleceu uma espécie de contato visual com o hiperobjeto, do *olho do tornado* não foi capaz de perceber sua real dimensão, pois era um fenômeno grande demais para ser totalmente visível a *olhos humanos*. Assim, foram necessários alguns dias acompanhando as notícias locais para compreender a magnitude do evento. Evidentemente, tal experiência o marcou profundamente. Porém, ironicamente, o acontecimento não se converteu em uma história de ficção verossímil. Ghosh percebeu-se incapaz de imaginar uma *boa* história de ficção em que um evento climático extremo inesperado *fizesse sentido* na narrativa, isto é, soasse plausível. Ele diz ter-se esforçado várias vezes para fazê-lo ao longo dos anos, mas falhou em cada tentativa. Sempre que tentava, logo em seguida pensava: apenas um escritor, cujos “recursos imaginativos” estivessem completamente esgotados, recorreria a uma situação extremamente improvável como essa (GHOSH, 2016, pp. 15-16).

É precisamente esta a razão que o levou a sugerir que nosso tempo viria a ser conhecido algum dia como a era do Grande Desarranjo (GHOSH, 2016, p. 11). Sua tese era de que a produção literária contemporânea não se encontraria à altura de imaginar mundos *surreais o suficiente*, isto é, tão reais quanto o mundo *já é* no Antropoceno. Como relatei brevemente na introdução, o próprio Ghosh reconheceu que “o mundo nos mudou” o suficiente para que tenha emergido, sobretudo nos últimos anos, uma “nova onda” de escritores de ficção que imaginam mundos em que eventos climáticos extremos sejam verossímeis, isto é, pareçam possíveis. Contudo, Ghosh faz questão de citar diversos nomes<sup>239</sup> que já há tempos imaginam histórias nas quais as mudanças climáticas são uma temática relevante. Dentre esses nomes, destaco apenas um (afinal, é

---

<sup>238</sup> “*Only Much later did I realize that the tornado’s eye had passed directly over me. It seemed to me that there was something eerily apt about that metaphor: what had happened at that moment was strangely like a species of visual contact, of beholding and being beheld. And in that instant of contact something was planted deep in my mind, something irreducibly mysterious, something quite apart from the danger that I had been in and the destruction that I had witnessed; something that was not a property of the thing itself but of the manner in which it had intersected with my life.*”

<sup>239</sup> Cf. GHOSH, 2016, pp. 124-125.

justamente a ela que me dedicarei nas próximas páginas até o final deste trabalho), o nome de Margaret Atwood. Se em sua trilogia *MaddAddão* tais eventos soaram plausíveis, é porque, ao invés de serem eventos climáticos extremos inesperados, eram, ao contrário, eventos climáticos extremos *previsíveis*, diários, com hora marcada – dignos de serem reconhecidos como a habitual tempestade da tarde!<sup>240</sup>

Em todo caso, Ghosh demonstra grande preocupação em relação às histórias de *ficção climática*, este subgênero da ficção científica que tematiza sobre as mudanças climáticas. Para o escritor, a maioria das obras de *cli-fi*, o que inclui a trilogia de Atwood, contam histórias de desastre situadas no futuro. Porém, como ele acertadamente destaca, o futuro é apenas um aspecto do Antropoceno, mas este também inclui nosso passado recente – para alguns, como Kathleen Morrison, nem tão recente assim (ver nota 8) – e, mais significativamente, inclui *nosso presente* (GHOSH, 2016, p. 72). Todavia, em seu recente livro *Burning Questions*,<sup>241</sup> que compila uma série de ensaios publicados entre 2004 e 2021, Margaret Atwood considera que escritores sempre escrevem sobre o que os preocupa, e, justamente, o que a preocupava enquanto escrevia *Oryx e Crake* (2003), o primeiro livro da trilogia *MaddAddão*, era nada mais senão o presente. Ela simplesmente imaginou um mundo que pudesse, não responder, porque para ela romances não fornecem respostas, mas colocar a questão: “*e se continuarmos a seguir a estrada em que já estamos, o quão inclinado é o declive?*”.<sup>242</sup> Para a escritora, que, assim como Ghosh, escreve tanto ficção como “não-ficção”, *ninguém tem um ponto de vista situado no futuro*, porque o futuro não é “o” futuro, mas um número infinito de possíveis futuros. Segundo Atwood, em março de 2001, quando ela começou a escrever uma história que conta sobre um mundo atormentado por tormentas extremas (embora habituais), preocupar-se com questões como as mudanças climáticas, a Sexta Extinção e uma pandemia apocalíptica, seria para muitos um exagero “catastrofista”,<sup>243</sup> pois o risco de tamanha catástrofe parecia extremamente

<sup>240</sup> “Ele acorda com um trovão e uma ventania súbita: a tempestade da tarde está sobre ele. (...) Hoje é apenas chuva, o dilúvio habitual, tão forte que o seu impacto transforma o ar em névoa. A água cai sobre ele e os relâmpagos chiam. Galhos são arrancados das árvores e a água escorre em corredeiras pelo chão; o cheiro de folhas e de terra molhada enche o ar” (ATWOOD, 2018, p. 49).

<sup>241</sup> Em português, pode ser traduzido como “Questões quentes”, porém, apesar de destacar a relevância de tais questões, essa tradução não remeteria ao seu caráter de urgência.

<sup>242</sup> “*What if we continue down the road we’re already on? How slippery is the slope?*”

<sup>243</sup> “Com efeito, aqueles que acusam a ecologia de ser muitas vezes ‘catastrofista’ e se comprazer com discursos ‘apocalípticos’ são os mesmos que, não contentes em terem desencadeado as catástrofes, obscurecem a própria noção de apocalipse” (LATOURE, 2020a, p. 289, tradução levemente modificada).

improvável;<sup>244</sup> agora, nem tanto. Já Atwood, após ver os codornizes de peito vermelho (*red-necked crakes*) se refugiando na vegetação rasteira da Terra de Arnhem, se questionou por quanto tempo mais eles iriam ser capazes de sobreviver. Não muito, pensou. O resultado desse pensamento nós já conhecemos, é *Oryx e Crake*. Na mesma noite, ela começou a fazer as primeiras anotações sobre a história, pois, segundo ela, quando uma história clama com tamanha insistência, *não se pode adiá-la* (ATWOOD, 2022, pp. 140, 364, 365, 367). Assim, a escritora nos conta que,

como uma pessoa a quem frequentemente se pergunta, “Como você sabia?,” eu gostaria de deixar claro que não entro nessa de profecia, não enquanto tal. Ninguém pode prever o futuro. Existem muitas variáveis. No século XIX, Tennyson escreveu um poema chamado “*Locksley Hall*,” que parecia prever – entre outras coisas – a era dos aviões, e que contém a frase, “Pois mergulhei no futuro, até onde o olho humano podia ver”; mas ninguém pode realmente fazer isso. Você pode, no entanto, mergulhar fundo no presente, que contém as sementes que podem vir a se tornar o futuro (ATWOOD, 2022, p. 7).<sup>245</sup>

No entanto, ao invés de perguntarmos sobre como a experiência do tempo afeta quem escreve uma ficção climática, por ora, vamos nos concentrar em pensar sobre como a arte de contar histórias pode afetar nossa experiência do espaço. Em seu livro *In other worlds: SF and the human imagination*<sup>246</sup> (2011), há um capítulo em especial, que teria sido parte de sua tese de doutorado se algum dia a tivesse concluído,<sup>247</sup> no qual a tônica do texto é justamente enfatizar essa nossa relação com o espaço. Trata-se do capítulo “*Dire Cartographies: The Roads to Ustopia*”.<sup>248</sup> Antes de mais nada, é importante dizer que *ustopia* é um neologismo de Atwood. Ela o inventou combinando

<sup>244</sup> Por exemplo, como o próprio Ghosh nos lembra, quando o Furacão Catarina atingiu a costa brasileira em 2004, muitas pessoas não buscaram abrigo porque se recusaram a acreditar que furacões fossem possíveis no Brasil (GHOSH, 2016, p. 26).

<sup>245</sup> “(...) as a person who has all too often been asked, ‘How did you know?,’ I’d like to make it clear that I don’t go in for prophecy, not as such. Nobody can predict the future. There are too many variables. In the nineteenth century, Tennyson wrote a poem called ‘Locksley Hall,’ which appeared to predict – among other things – the age of airplanes, and which contains the line, ‘For I dipt into the future, far as human eye could see’; but no one can really do that. You can, however, dip into the present, which contains the seeds of what might become the future.” (ATWOOD, 2022, p. 7).

<sup>246</sup> Em português, “Em outros mundos: Ficção Científica e a imaginação humana”.

<sup>247</sup> A tese teria se chamado “*The English Metaphysical Romance*”, porque os livros que estudava incluíam “seres outros-que-humanos” e tratavam de temas que eram, na origem e no subtexto, de natureza teológica. A tese teria tido duas partes: a primeira, “*The Power of Nature*”, e a segunda, “*The Nature of Power*” (ATWOOD, 2011a, pp. 9, 79-81). Podemos notar pelos títulos de ambas as partes uma terminologia moderna, muito preocupada em associar a Natureza a uma espécie de Providência. Porém, sobretudo no texto “*Literature and the Environment*” (2010), a autora se questiona até que ponto é pertinente perpetuarmos a separação (moderna) entre, de um lado, a literatura, e do outro, o ambiente. Sua conclusão é que arte e natureza sempre foram entrelaçadas, pois, sem um planeta habitável, a escrita de todo mundo que escreve se tornaria irrelevante, já que não haveria ninguém para ler (ATWOOD, 2022, pp. 137-147).

<sup>248</sup> Em português “Cartografias Terríveis: As Estradas para Ustopia”.

“utopia” (ver nota 55) e “distopia”<sup>249</sup> – a sociedade imaginária perfeita e seu oposto – porque, do seu ponto de vista, cada uma contém uma versão latente da outra (ATWOOD, 2011a, p. 66). Já do *meu* ponto de vista, como eu disse em outra ocasião, utopia e distopia podem ser consideradas *duas faces da mesma face da mesma moeda*.<sup>250</sup>

À primeira vista, o “terrível” pode parecer estar conectado somente ao lado anverso ou distópico da moeda, onde prevalece o desagradável, embora a maioria das utopias vistas enviesadas – *do ponto de vista das pessoas que não se encaixam nos elevados padrões da perfeição* – sejam igualmente terríveis.<sup>251</sup> Porém, antes de expandir essa noção, vou começar com a segunda palavra do meu título: *cartografias*.

<sup>249</sup> Assim como utopia, a palavra “distopia” é de origem grega, em que “topia” deriva do radical *topos*, enquanto “dis” deriva do prefixo *dus-* que remete a dificuldade, dor. Assim, distopia significa um lugar doente, mau, defeituoso ou desfavorável. Para expressar um sentido semelhante, foram criadas duas palavras de raiz semelhante à da palavra distopia, mas que não se tornaram tão influentes, portanto seu rastro se tornou menos visível na história humana. Hoje, foram quase completamente esquecidas. A primeira delas, a mais conhecida entre as duas, é a palavra “cacotopia”, cujo prefixo deriva do grego *kakós-* e remete a mau ou ruim. Foi criada por Jeremy Bentham e utilizada por Gregg Webber e John Stuart Mill em um famoso discurso no Parlamento Britânico, em 1868. A segunda foi difundida no século XX, ainda que pouco, e sobretudo no meio médico. Trata-se da palavra “atopia”, cujo prefixo deriva do grego *a-*, e, assim como o prefixo *ou-*, de utopia, também tem um caráter de negação. No entanto, ela não diz respeito a um “não lugar” mas a um “sem lugar” ou “fora de lugar”, pois *não é comum, é fora do habitual*. Por isso, foi utilizada no meio médico para designar a predisposição genética para produzir um alto nível de imunoglobulina E (IgE), e conseqüentemente um risco aumentado do organismo sofrer de reações alérgicas. Predisposição genética esta que, aliás, *eu* mesmo possuo, ironicamente. Já na grécia antiga, era utilizada para referir-se a algo repugnante, que seria tão feio que seria monstruoso, antinatural e até malévol. O conceito continha em si um significado de exclusão social, uma política higienista, eugênica, em que aquilo que não se adequava ao lugar dos gregos deveria ser mantido fora, *distante*, pois era demasiado ruim para ser bom, então era considerado mau e mal. Ou seja, dizia respeito àquilo que não se encontrava nos padrões do espaço comunitário grego, da *pólis* grega. Enfim, neste sentido – e somente neste sentido – poderíamos dizer que, tanto pessoas que, como eu, são “defeituosas” (pois possuem alguma predisposição genética a sofrerem de reações alérgicas), quanto quem adota a postura do idiota (porque, segundo Stengers, eram os que não falavam a língua grega, e por isso eram separados da comunidade civilizada), e até mesmo o evento climático extremo testemunhado por Amitav Ghosh (de natureza fora do habitual, já que não possui registros meteorológicos precedentes), são (ou melhor, somos) *coisas atópicas* – destinadas a serem excluídos da política (grega, o espaço comunitário exclusivo aos humanos civilizados) (CLAEYS, 2017, p. 4; LUZ, 2019, pp. 73-74; STENGERS, 2018, p. 444).

<sup>250</sup> Enquanto poderíamos considerar a “heterotopia” como a outra face da moeda. Para saber mais sobre minha distinção, ver LUZ, 2019, pp. 53-89.

<sup>251</sup> Basta pensar no caso de *Utopia* (1516), de Thomas More, que imaginou, em algum lugar do Novo Mundo, uma civilização regida por um sistema de castas (ainda que as classes sejam definidas por eleições *indiretas* regulares). Não havia desigualdade de gênero no que se refere ao ofício da agricultura, homens e mulheres eram todos peritos na prática. Porém, no que se refere aos demais ofícios, as mulheres, por serem mais frágeis, cuidavam dos mais leves, como a tecelagem; já os homens cuidavam dos ofícios considerados mais trabalhosos, como ser chefe de família. As mulheres devem sempre obedecer ao chefe da família, isto é, seus próprios maridos, pois eles têm autoridade para castigá-las. Na ilha de Utopia, é comum a escravidão (ainda que os grilhões e correntes sejam feitos de ouro e prata) e a pena de morte (ainda que apenas para os escravos que se comportarem como *indômitas bestas*, e para aqueles que traírem o cônjuge não uma, mas *duas* vezes). A peste é controlável (porque são os escravos que cuidam do abate e limpeza dos animais, então a peste não poderia dispersar-se entre os utopienses, ao menos eles pensavam). E se a peste eventualmente *exterminar* parte da população da ilha (o que já ocorreu duas vezes), os cidadãos são repostos com a população das *colônias*, pois é melhor deixarem morrer as colônias do que diminuir as cidades da ilha. Mas as colônias não são fruto de uma invasão violenta, e sim do próprio desejo de outros povos que lhes *pedem* que os governem. E quando são os

Cartografia é o desenho de mapas, e o cérebro é, entre outras coisas, uma entidade que faz mapas. Não apenas nosso cérebro, mas também o de outros animais com cérebros. E não apenas os cérebros de outros animais com cérebros: até mesmo o bolor do lodo,<sup>252</sup> inteiramente desprovido de um sistema nervoso central, “mapeia” seu espaço adjacente, descobrindo – por exemplo – a rota mais próxima para uma boa comida (aveia, de preferência). Desde os nossos primeiros dias, assim que conseguimos engatinhar no chão, inscrevemos mapas de nossas redondezas nas vias neurais de nosso cérebro e – reciprocamente – *inscrevemos nossos próprios rastros, marcações, nomes e reivindicações na própria paisagem*. Os caracóis fazem trilhas, tal como os castores, assim como os ursos que arranham árvores e cachorros que marcam hidrantes, como também – quintessencialmente – fazemos nós. Somos quase tão bons em encontrar a rota mais curta para uma boa comida quanto os bolores de lodo, embora nossa escolha possa não ser por aveia. (ATWOOD, 2011a, pp. 66-67, grifo nosso).<sup>253</sup>

Talvez, com mapas adequados, sejamos capazes de pensar à altura das proporções planetárias do colapso ecológico, e encontrar boas rotas de estradas que nos levem a mundos que se localizem depois do fim do mundo do capitalismo. Para Margaret Atwood, as utopias são locais mapeáveis, porque na literatura, cada paisagem é um estado de espírito, enquanto cada estado de espírito pode ser retratado por uma paisagem. Portanto, a literatura utópica faz cartografias que dizem respeito não só ao espaço, mas também ao tempo: uma utopia não se encontra necessariamente sempre no mesmo lugar, mas é o lugar que percorremos durante a jornada. Em última instância, são *jornadas congeladas no tempo* (ATWOOD, 2011a, pp. 70, 74-75).

---

utopienses os invadidos, apesar de abominarem a guerra, considerarem como algo de todo bestial, seus inimigos são combatidos em uma longa e lúgubre batalha, até o *exterminio*. (MORE, 2017, p. 29 et seq.). Em síntese, nenhuma utopia resiste ao ponto de vista situado em outro tempo.

<sup>252</sup> No texto “*How to Change the World?*” (2013), Atwood demonstra grande preocupação, semelhante à de Chakrabarty, em relação ao risco dessas formas de vida como os plânctons e bolores serem eventualmente extintos e, conseqüentemente, o ar se tornar tão escasso de oxigênio que não seríamos capazes de respirar. E pior, talvez afete até mesmo nossa capacidade de *apodrecer*, tão essencial para que a vida terráquea possa continuar a florescer. Cf. ATWOOD, 2022, pp. 202-213.

<sup>253</sup> “*The ‘dire’ might at first glance appear to be connected only to the obverse or dystopic side of this coin, where unpleasantness prevails, though most utopias viewed slantwise – from the point of view people who don’t fit into their high standards of perfection – are equally dire. But before expanding on that notion, I’ll begin with the second word of my title: cartographies.*

*Cartography is map-drawing, and the brain is, among other things, a map-making entity. Not only our brains, but also of other animals with brains. And not only the brains of other animals with brains: even the lowly slime mould, entirely devoid of a central nervous system, ‘maps’ its adjacent space, figuring out – for instance – the closest route to enjoyable food. (It prefers oatmeal.) From our earliest days, as soon as we can crawl around on the floor, we are inscribing maps of our surroundings onto the neural pathways in our brains and – reciprocally – inscribing our own tracks, markings, and namings and claimings onto the landscape itself. Snails makes trails, and so do beavers, and so do tree-scratching bears and hydrant-marking dogs, and so – quintessentially – do we. We’re almost as good at finding the shortest path to enjoyable foods as slimes moulds are, although our choice may not be oatmeal.”*

Mas... por quanto tempo?<sup>254</sup> Essa resposta já nos foi dada, por Ailton Krenak: pelo tempo que conseguirmos adiar o fim do mundo, enquanto pudermos contar mais uma história. A jornada de uma história é eterna enquanto durar a arte de contar (e recontar) histórias. Mapas podem nos permitir explorar os limites de até onde é possível situar nosso horizonte,<sup>255</sup> ampliar o que é visível para o alcance do nosso ponto de vista, à medida que percorremos as jornadas narradas por outros pontos de vista, sobre pontos de vista outros. E, às vezes, essas jornadas nos levam a estradas ustópicas que podem ser tão turbulentas quanto a estrada que levou Amitav Ghosh a contemplar – e ser contemplado por – um tornado.

De acordo com Atwood, a ustopia é, por definição, *outro lugar*, que se encontra entre duas jornadas: uma que transporta o contador de histórias para outro lugar, e outra que o transporta de volta para entregar a nós, leitores, o que de lá registrou. E assim, o escritor de um livro de ficção ustópica sempre inventa um modo de transporte para outros mundos, inventa um veículo capaz de tornar *nosso*<sup>256</sup> qualquer *lugar outro*, à medida que somos levados pelo autor (ou pela autora) nas estradas para ustopia, localizadas em mundos até então desconhecidos por nós, leitores. Outros mundos que podem estar localizados em qualquer outro lugar: no lugar aonde vamos após a morte (seja ele bom ou ruim, no Céu ou embaixo da terra), no jardim do qual viemos e fomos expulsos, na morada de deuses, em civilizações perdidas, em planetas de galáxias muito muito distantes, etc. Enfim, qualquer lugar que *não é aqui e agora* (ATWOOD, 2011a, pp. 22, 71).

Por isso, qualquer escritor de ustopia deve responder *onde* e *quando* a jornada se passa, é isto que definirá qual o formato de seu mapa *multidimensional*. É o mínimo necessário para que possamos acreditar na história ustópica, isto é, para que ela soe plausível aos leitores, para que ela *exista enquanto ficção*. Aqui, não é tão necessário se preocupar com o que poderia vir a ser considerado extremamente improvável. Porque desde que a ustopia foi batizada de utopia, aliás, mesmo antes, ela sempre tratou de imaginar o lugar que está *entre* o impossível e o possível.

<sup>254</sup> Essa foi a questão feita pelo filósofo Francis Wolff ao poeta Lamartine, em relação ao seguinte poema: “Ó tempo! Suspense teu voo, e vós, horas propícias, / Suspensei vosso curso: / Deixai-nos saborear as rápidas delícias / De nossos mais belos dias!” (LAMARTINE apud WOLFF, 2013, p. 47).

<sup>255</sup> O que de maneira nenhuma pressupõe (como fazem os hipermodernos) que os limites podem ser expandidos indefinidamente, isto é, até ultrapassarmos a própria condição limitável que cada limite pressupõe ser necessária, para que possa ser, justamente, um limite.

<sup>256</sup> Afinal, o prefixo *us-*, além de ser uma combinação de *ou-* com *dus-*, também significa “nós” em inglês. Portanto, ustopia também pode ser entendida como *nosso lugar*.

A utopia, portanto, não é o domínio do impossível. No terreno dos mitos, quase tudo é possível. E na religião comunicada por meio da língua do apocalipse, da salvação e da emancipação, do final, do perfeito, do completo, do total, do absoluto, quase tudo é possível. Mas a utopia explora o espaço entre o possível e o impossível. Embora admitidamente tingida com o desejo por finalidade, por absoluto e por perfeição, a utopia não é “impossível”, nem mesmo está “em lugar nenhum”. Esteve “em algum lugar” ao longo de boa parte da história, mesmo antes de o próprio conceito existir. É um lugar onde estivemos e de onde às vezes saímos, assim como um local ainda desconhecido que almejamos visitar (...). É uma estrela polar, um guia, um ponto de referência do mapa comum de uma eterna busca pela melhora da condição humana (CLAEYS, 2013, p. 15).

Penso que essas palavras de Gregory Claeys, historiador que estuda não só a ciência histórica, mas também a história das histórias utópicas e distópicas,<sup>257</sup> podem nos servir como estrela polar, isto é, como um importante ponto de referência no mapa traçado por Atwood durante a jornada em que a autora nos leva a outros mundos, os mundos antes e depois do Dilúvio Seco, a partir dos pontos de vista de Homem das Neves-Jimmy, Toby, Ren, Zeb e Barba Negra. Podemos então dizer que, se uma história utópica nos apresenta a um mundo composto por um emaranhado de arranjos entre o possível e o impossível, uma história distópica, por sua vez, nos apresenta a um mundo composto por um emaranhado desarranjado que deseja-se evitar. Pois o que até ontem era impossível, hoje já é possível. E, se hoje é possível, quem sabe o que virá amanhã.

O amanhã é o desconhecido. Assim como o futuro é um número infinito de possíveis futuros, em todo mapa há uma beirada – uma borda entre o que é visível e conhecido, e o que é invisível e desconhecido. Para Atwood, é esta busca por conhecer o desconhecido que inspirou as primeiras utopias a serem escritas, como a Atlantis de Platão, a Avalon das lendas arthurianas e a Utopia de Thomas More. Não é mero acaso serem todas elas ilhas, diz ela, são lugares que se encontravam fora do alcance dos mapas bidimensionais de suas respectivas épocas. À medida que esses mapas foram permitindo a descoberta do Globo, as utopias tiveram que se refugiar em lugares ainda mais distantes, como, por exemplo, no centro da Terra.<sup>258</sup> Mas a geologia não perdoou, e até o centro da Terra foi mapeado. Buscou-se então utopias em outros lugares do

<sup>257</sup> Não se trata das histórias utópicas e distópicas, e sim da história das histórias utópicas e distópicas, porque há, não só na literatura, mas também na realidade “aqui e agora”, espaço para a utopia. Por exemplo, podem ser caracterizadas como utopias as tentativas históricas de Robert Owen, Charles Fourier e Henri Saint-Simon, que buscaram criar um novo tipo de espaço comunitário, que fosse capaz de repensar – a partir da prática – o conceito de família, propriedade, trabalho, dinheiro, etc. Cf. CLAEYS, 2013, pp. 141-149.

<sup>258</sup> Refiro-me à obra de Jules Gabriel Verne, *Viagem ao Centro da Terra*, de 1864. E também *Fragmento de História Futura*, de Gabriel Tarde, de 1896.

sistema solar, como Marte, Vênus e na Lua. Porém, também não durou muito, pois logo se descobriu que esses não são lugares habitáveis. O movimento final, para Atwood, foi buscar lugares muito fora do alcance da nossa visão – fora até mesmo do alcance dos telescópios –, lugares em universos paralelos, lugares em um passado ou um futuro tão longínquos que ali todos os rastros da nossa civilização inexistem<sup>259</sup> (ATWOOD, 2011a, pp. 68-70).

Como podemos notar, essa fronteira entre o conhecido e o desconhecido não é estática, o que até ontem era desconhecido, hoje já é conhecido. Todavia, à medida que o tempo passa, há sempre o risco de o que hoje é conhecido, amanhã poderemos perceber que trata-se de um equívoco. Para ilustrar, quando H. G. Wells escreveu *A guerra dos mundos*, em 1897, pensava-se ser perfeitamente possível habitar Marte, então a possibilidade de marcianos cheios de tentáculos invadirem o planeta Terra soava plausível, não era extremamente improvável. Esse exemplo talvez nos permita compreender o embate entre Margaret Atwood e Ursula K. Le Guin,<sup>260</sup> a respeito do que seria a ficção científica. Porque, para Atwood, marcianos só poderiam não ser ficção científica enquanto fosse considerado perfeitamente possível habitar Marte e, conseqüentemente, existir aqui e agora seres marcianos. A partir do momento em que Lovelock, daqui de baixo, conseguiu concluir que o equilíbrio químico de Marte indica que lá não é habitável, *A guerra dos mundos* deveria ser empurrada para as prateleiras da ficção científica. Por isso, Atwood não considera que escreve ficção científica, e sim ficção especulativa, pois escreve histórias que, embora para alguns possam parecer

---

<sup>259</sup> No já citado “*Literature and the Environment*”, Atwood nos contou que se questionava se nós mesmos iremos muito em breve nos tornar uma civilização perdida. O que a faz pensar na possibilidade de que nossas histórias, contadas em nossos livros, se tornarão cápsulas de tempo para algum futuro arqueólogo ou explorador extraterrestre (ATWOOD, 2022, p. 140). Esse pensamento a levou a escrever, em 2009, um belíssimo conto, “*Time capsule found on the dead planet.*” Em resumo, o conto nos conta a história de uma civilização, que pode ser dividida em cinco momentos. Na primeira era, criaram deuses, e os esculpiram na madeira, pois ainda havia madeira. Na segunda era, criaram o dinheiro, não podiam comer o dinheiro, mas com ele podiam saciar a fome como num passe de mágica. Por isso, se você o tivesse em quantidade suficiente, diziam que poderia ser capaz até mesmo de voar (ou decolar, eu diria). Na terceira era, o dinheiro se tornou um deus, onipotente e fora de controle. Por isso, ele comeu florestas inteiras, terras de cultivo e a vida de crianças. Na quarta era, criaram os desertos, alguns eram feitos de cimento, outros de venenos ou de terra assada, só tinham uma coisa em comum: neles, nada crescia. Por isso, não havia mais terra para cultivar alimentos, então acabaram os alimentos. Como nada crescia, o deserto estava sempre bem-organizado (assim como Saturno e Júpiter, onde Micrômegas diz que tudo é traçado a régua). O zero agora era sagrado. Por fim, em algum momento posterior, nós, leitores, que viemos de um mundo distante, encontramos o registro das palavras finais da civilização: *Reze por nós, que, uma vez, também pensamos que poderíamos voar* (ATWOOD, 2011a, pp. 229-230).

<sup>260</sup> Aliás, cabe destacar que, segundo Adam Trexler, Le Guin foi a primeira pessoa preocupada em abordar na sua história de ficção científica, *A curva do sonho*, ainda em 1971, os efeitos dos gases de efeito estufa. Cf. TREXLER, 2015, p. 8; LE GUIN, 2019, pp. 14, 38.

improváveis, são mais possíveis do que se imagina (ATWOOD, 2011a, pp. 6-7). Já para Le Guin,

Na minha opinião, *O conto da Aia*, *Oryx e Crake*, e agora *O ano do dilúvio*, são todos exemplos de uma das coisas que a ficção científica faz, que é extrapolar imaginativamente as tendências e eventos atuais para um futuro próximo que é metade previsão, metade sátira. Porém, Margaret Atwood não quer que nenhum de seus livros seja chamado de ficção científica. Na recente, e brilhante coleção de ensaios, *Moving Targets*,<sup>261</sup> ela diz que tudo que acontece em seus romances é possível e pode já ter acontecido, então ela não pode ser ficção científica, que é “ficção de coisas que não são possíveis hoje”. Essa arbitrária e restritiva definição parece ter sido concebida para proteger seus romances de serem relegados a um gênero que ainda é evitado por leitores inflexíveis, resenhistas e premiações. Ela não quer que a intolerância literária a empurre para o gueto literário (LE GUIN apud ATWOOD, 2011a, pp. 5-6).<sup>262</sup>

A resposta de Atwood a Le Guin é que se ela estivesse preocupada com premiações, ela simplesmente evitaria escrever livros que, por certo, não ganhariam as competições. Ainda se justifica dizendo que, se não escreve histórias de desastres em que marcianos invadem o planeta Terra, é porque simplesmente não tem a habilidade exigida para contar tais histórias. Por isso, suas histórias de desastres são sobre coisas como *secas e dilúvios*. Histórias sobre pessoas que tentam se adaptar a esse tipo de condições extremas. No fim das contas, as escritoras perceberam que não discordavam, e sim divergiam sobre o que significava ficção científica. O que Le Guin chamava de “ficção científica” é o que a Atwood chamava de “ficção especulativa”, e o que Le Guin chamava de “fantasia” inclui, em parte, o que Atwood chamava de “ficção científica. A conclusão é que, para Atwood, todas essas histórias de ficção, no fundo, saem do mesmo lugar: da imaginação daqueles que imaginam outros mundos localizados algures para além do nosso mundo mundano: em outro tempo, outra dimensão, vista por nós apenas através de um portal para um “mundo espiritual”<sup>263</sup> – situado do outro lado do

<sup>261</sup> Em português, “Alvos Móveis”.

<sup>262</sup> “*To my mind, The Handmaid’s Tale, Oryx and Crake and now The Year of the Flood all exemplify one of the things science fiction does, which is to extrapolate imaginatively from current trends, and events to a near-future that’s half prediction, half satire. But Margaret Atwood doesn’t want any of her books to be called science fiction. In her brilliant essay collection, Moving Targets, she says that everything that happens in her novels is possible and may even have already happened, so they can’t be science fiction, which is ‘fiction in which things happen that are not possible today.’ This arbitrarily restrictive definition seems designed to protect her novels from being relegated to a genre still shunned by hidebound readers, reviewers and prize-awards. She doesn’t want the literary bigots to shove her into the literary ghetto.*”

<sup>263</sup> Amitav Ghosh critica Atwood, lembrando que, ao falar sobre este mundo espiritual, ela defendeu que, tanto a ficção especulativa quanto a ficção científica, podem ser colocada sob um mesmo enorme guarda-chuva: o dos “contos maravilhosos” (*wonder tales*). Assim como Chakrabarty alegou que, ao invés de nossa relação com o planeta se resumir à admiração (*wonder*), devemos admirar mas também temê-lo, em suma, ter reverência, Ghosh alega que não devemos pensar no Antropoceno como o tempo no qual os acontecimentos possam nos servir de material para “contos maravilhosos”, pois o colapso ecológico é, em muitos aspectos, assustador. Então, para Ghosh, se podemos dizer que abriu-se um portal para um

limiar que divide o conhecido do desconhecido (ATWOOD, 2011a, pp. 6-8; ATWOOD, 2022, p. 146).

Seja como for, proponho que imaginemos Margaret Atwood, não como uma *utopista invertida*, mas como uma *ustopista realista*, pois ela sabe que é através da imaginação que podemos descobrir mais sobre quem somos aqui e agora, o que queremos, e, conseqüentemente, descobrir como mensurar quais são *nossos limites*. Com imaginação, podemos aprender a *melhor escolher* sobre quais pensamentos devemos *tentar* transformar em ação, a depender de que tipo de mundo produzirão.

Agora, estamos próximos de ter controle sobre tudo, exceto o clima. Mas ainda é a imaginação humana, em toda sua diversidade, que dirige o que fazemos. A literatura é um discurso, uma expressão, da imaginação humana. Ela deixa as formas sombrias de pensamento e sentimento – Céu, Inferno, monstros, anjos, e tudo o mais – vir à luz, onde podemos dar uma boa olhada nelas e, talvez, chegar a uma melhor compreensão de quem somos e do que queremos, e de quais podem ser seus limites. Compreender a imaginação já não é mais um passatempo ou mesmo um dever, mas uma necessidade; porque cada vez mais, se nós pudermos imaginar, seremos capazes de produzir.

*Ou seremos capazes de tentar produzir, pelo menos* (ATWOOD, 2022, p. 13, grifo nosso).<sup>264</sup>

---

“mundo espiritual”, isso não deve nos levar nem a outro tempo, nem a outra dimensão, mas sim a “um universo animado por vozes não humanas”. Porém, provavelmente Ghosh não leu “*Literature and the Environment*” de Atwood, porque, nesse texto em particular, a escritora novamente comenta e agora aprofunda sobre o que seria esse portal para um mundo espiritual. Para Atwood, podemos pensar esse portal como as jornadas feitas pelos xamãs, quando entram em transe e são levados, em espírito, de seu mundo para outro, para se comunicarem com outros espíritos – de seus ancestrais, de animais, de plantas, de inúmeros seres – e para então retornarem com algum conhecimento, que pode vir a ser útil para a comunidade. Atwood considera que é precisamente esta uma das principais funções das histórias: *contar para nós sobre nossas escolhas, sobre quais ações nós podemos tomar* (GHOSH, 2016, pp. 72-73; ATWOOD, 2022, p. 143).

<sup>264</sup> “Now we’re next door to being in control of everything except the weather. But it’s still the human imagination, in all its diversity, that directs what we do. Literature is an uttering, or outering, of the human imagination. It lets the shadowy forms of thought and feeling – Heaven, Hell, monsters, angels, and all – out into the light, where we can take a good look at them and perhaps come to a better understanding of who we are and what we want, and what the limits to those may be. Understanding the imagination is no longer a pastime or even duty, but a necessity; because increasingly, if we can imagine it, we’ll be able to do it.

*Or we’ll be able to try it, at least.”*

## 4.2 Os mundos antes e depois do Dilúvio Seco

*I suppose that's what happens to utopian societies when they die: they don't go to Heaven, they become thesis topics.*

Margaret Atwood, *In other worlds*

A história começa com o fim do Tempo do Fim.

“O Homem das Neves acorda antes do amanhecer”. Em um primeiro momento, é difícil saber onde e quando se passa a jornada que acabamos de começar. Não sabemos mais do que o barulho das ondas, *wish-wash, wish-wash*, que o protagonista ouve deitado, à medida que a maré sobe, no ritmo do coração. Mas quem, ou o quê, é o Homem das Neves? Também não sabemos. O que sabemos é que “[e]le gostaria tanto de acreditar que ainda estava dormindo” (ATWOOD, 2018, p. 15). Mas não está, e agora um novo mundo acaba de amanhecer. Quando? Descobrimos assim que o Homem das Neves olha a hora em seu relógio:

Por hábito, ele olha o relógio – caixa de aço inoxidável, pulseira de alumínio, ainda lustroso embora não funcione mais. Ele o usa agora como único talismã. Uma face vazia é o que ele mostra agora: *zero hora*. Essa ausência de um tempo oficial causa-lhe um arrepio de terror. *Ninguém, em lugar nenhum, sabe que horas são* (ATWOOD, 2018, p. 15, grifo nosso).

Depois do Dilúvio Seco, no mundo que resta, não há mais ninguém, em *lugar nenhum*, para contar o tempo que passa. Implacável, incontornável e imensurável: enquanto durar o Fim do Tempo, são zero hora. Esse é o tempo mítico que vive o Homem das Neves, em que tudo que resta é sua voz em *off* para comentar o terror que é restar só, em meio às ruínas, depois do fim do mundo. E por isso mesmo, ele escolheu para si mesmo, o lendário nome de Homem das Neves<sup>265</sup>.

O Abominável Homem das Neves – existindo e não existindo, vislumbrado no meio de uma nevasca, homem-macaco ou macaco-homem, furtivo, ardiloso, conhecido apenas de se ouvir falar e pelas suas pegadas de trás para a frente. (...) Por ora, ele abreviou o nome. Ele é simplesmente o Homem das Neves. Guardou para si mesmo o *abominável*, seu instrumento de tortura secreto (ATWOOD, 2018, p. 18).

<sup>265</sup> Em inglês, *Snowman*, além de remeter ao *Yeti*, que pode ser humano ou o último exemplar vivo de outra espécie, também remete a uma gíria norte-americana de meados do século XX, que significava “uma pessoa que engana outrem com palavras”, como observou Ildney Cavalcanti. Provavelmente, Atwood considerou este outro sentido, pois essa é uma das características do personagem, que será mencionada posteriormente. Cf. CAVALCANTI, 2006, pp. 76, 78; ATWOOD, 2022, p. 186.

Como uma espécie de anjo da história às avessas, cujas pegadas sempre apontam para trás, o Homem das Neves é aquele que, horrorizado, segue existindo inexoravelmente no presente enquanto tenta se apegar ao passado, quando era menos solitário. Que saibamos, e que ele saiba, não há nenhum outro humano no tempo em que vive o Homem das Neves. Mas ele não está exatamente sozinho. Na verdade, é visitado frequentemente por um particular grupo de crianças. Essas crianças desconhecem o medo. Desde que amanheceu um novo mundo, não houve nenhuma razão que as fizesse conhecer a sensação de ter medo, não até agora. Tudo o que nelas aflora é *curiosidade e inocência*. Retornaremos à segunda qualidade mais tarde. Porque nosso primeiro contato com elas é quando visitam o Homem das Neves – bem abrigado à sombra das árvores, já que o Sol não poupa aqueles que não têm uma pele resistente aos raios ultravioleta –, e demonstram um grande interesse por cada antiguidade, pois, para elas, são sempre uma novidade.

Abrindo seu saco, as crianças gritam em coro: – Homem das Neves, sabe o que nós encontramos? – Elas erguem os objetos, como se os estivessem oferecendo à venda: uma calota, uma tecla de piano, um caco de vidro verde de garrafa polido pelo oceano. Um recipiente de plástico de BlyssPluss, vazio; um ChickieNobs, idem. Um mouse de computador, ou os restos de um, com um fio comprido no lugar do rabo.

O Homem das Neves tem vontade de chorar. O que pode dizer a elas? Não há como explicar o que são, ou foram, aqueles estranhos objetos. Mas com certeza elas já adivinharam o que ele vai dizer, porque é sempre a mesma coisa.

– Essas são coisas de antigamente. (ATWOOD, 2018, pp. 17-18).

Coisas de outro tempo, outro mundo: são do mundo de antes do Dilúvio Seco. “Antigamente, o Homem das Neves não era o Homem das Neves. Ele era Jimmy. Naquela época ele era um bom menino” (ATWOOD, 2018, p. 25). Conhecemos a primeira lembrança de Jimmy, de uma enorme fogueira.<sup>266</sup> Ele tinha cinco ou seis anos, e usava botas vermelhas de borracha, com uma cara de pato sorridente em cada dedinho do pé, que ele se lembra porque teve que limpar suas botas com desinfetante, logo após ver a fogueira. Jimmy ficou com medo de que o desinfetante pudesse ferir os patos de seus dedos, mas disseram-lhe (mas ele não acreditou muito) que eles não eram reais e não tinham sentimentos. Já a pilha de vacas, ovelhas e porcos que queimavam na enorme fogueira, essa diziam ser bem real. Assim como o vírus que adoeceu os animais.

<sup>266</sup> Cavalcanti sugere que essa lembrança de Jimmy diante da fogueira evoca as narrativas orais *viva voce*, geralmente contadas ao redor de fogueiras. O que é plausível, pois as crianças sempre insistem que o Homem das Neves que lhes conte sobre as coisas de antigamente, como veremos adiante. Cf. CAVALCANTI, 2006, p. 71.

É a partir dessa lembrança que a narrativa de *Oryx e Crake* se bifurca, intercalando duas cronologias distintas, dos mundos de antes e depois do Dilúvio Seco, antes e depois da pandemia em proporções apocalípticas que praticamente extinguiu a espécie humana. Mas o fim do mundo pode esperar, não há porque termos pressa, afinal de contas, ele não vai a lugar nenhum. Primeiro, havia o mundo de Jimmy, que também era o mundo da “CorpSeCorps”, das “Fazendas OrganInc”, da “HelthWyzer”, e da “RejoovenEsense”. Neste futuro (próximo) hipotético imaginado por Atwood, a escassez de recursos havia consumido completamente qualquer promessa de prosperidade universal. Era um mundo impregnado por um medo paralisante, do qual essas grandes corporações se aproveitavam para construir complexos murados dentro dos quais seus trabalhadores poderiam sentir-se sempre em segurança.<sup>267</sup> Em outras palavras, o mundo situado após o fim da ordem geopolítica global dos Estados Democráticos de Direito: não mais uma *democracia*, mas uma *corporocracia*.<sup>268</sup> Portanto, trata-se de um mundo diferente (embora não *muito*) da nossa realidade aqui e agora, mas que desperta naqueles que o habitam, como, por exemplo, nos pais de Jimmy, saudosas memórias dos bons e velhos tempos.

*Lembra quando se podia andar por toda parte? Lembra quando todo mundo morava na plebelândia? Lembra quando se podia viajar para qualquer lugar do mundo sem medo? Lembra as cadeias de hambúrgueres, sempre de carne de vaca, lembra as carrocinhas de cachorro-quente? Lembra de antes de Nova York ser Nova Nova York? Lembra de quando era importante votar?* (ATWOOD, 2018, pp. 65-66, grifo da autora)

Mas essas lembranças eram de coisas de um passado desconhecido por Jimmy. No presente, o seu pai trabalhava para as Fazendas OrganInc. Ele era um genógrafo, que se tornou conhecido como um dos melhores do ramo, devido a sua participação na Operação Imortalidade, quando ajudou a projetar o Camundongo Matusalém. Depois disso, foi designado como um dos principais arquitetos do projeto *sus multiorganifer*, ou, como todos realmente o chamavam, o projeto porcão (*pigoon*). O objetivo do projeto era cultivar uma variedade de tecidos de órgãos humanos no corpo de um porco

<sup>267</sup> Quem garantia essa segurança era justamente a CorpSeCorps, uma corporação paramilitar que administrava esses muros. Não é necessário muito esforço para deduzir suas entranhas fascista: por um lado, trata-se da Corporação de Segurança de Corporações, por outro, trata-se da corporação que carrega em seu próprio nome um cadáver (*corpse*).

<sup>268</sup> Como definiu Pedro Neto, em sua dissertação de mestrado. De acordo com sua pesquisa, as palavras “governo”, “estado” (governamental), ou “partido” (político), não aparecem nem uma vez sequer nas mais de mil páginas que compõem a trilogia *MaddAddão*. Além disso, segundo ele, há apenas sete menções à classe política e apenas três menções ao ato de votar em políticos, em toda a trilogia. Cf. NETO, 2018, p. 37.

transgênico. Assim, o hospedeiro, isto é, o porcão, poderia servir como uma eficaz fonte de órgãos para transplantar em humanos, sem chance de rejeição e com direito à customização, feita a partir das células de doadores humanos. Os órgãos humanos dos porções também eram capazes de resistir a ataques de micróbios e vírus, que aumentavam em número a cada ano. Cada porcão era capaz de desenvolver cinco ou seis rins, permitindo que os extras fossem retirados sem grande problema, pois o porcão poderia desenvolvê-los novamente, garantindo-lhe uma vida mais longa (e mais lucro às Fazendas OrganInc). Porém, quando eventualmente os porções morriam, dizia-se que não eram convertidos em bacon ou salsichas, pois supunha-se que ninguém ia querer comer um animal cujas células poderiam ser idênticas a algumas das suas. Em todo caso, é curioso notar a frequência com que bacon, presunto e empadões de porco apareciam nos cardápios das Fazendas OrganInc, mesmo após os lençóis freáticos ficarem salgados, as calotas polares derreterem, as tundras borbulharem de metano e as estepes se transformarem em dunas de areia (ATWOOD, 2018, pp. 31-32).

Alguns meses depois, o pai de Jimmy conseguiu um novo emprego, também relacionado aos porções. Tornou-se o segundo no comando da NooSkins, uma subsidiária da HelthWyzer que era dedicada a desenvolver biotecnologias relacionadas ao rejuvenescimento da pele, ou melhor, à substituição da epiderme velha por uma literalmente nova. O objetivo seria criar, a partir das células dos porções, uma célula jovem que absorveria as células originais da pele humana e as substituiria por réplicas da célula xenotransplantada. *NooSkins para voltar aos Velhos Tempos*, prometia sua propaganda, mas os resultados não foram muito promissores, já que os poucos voluntários do projeto acabavam parecendo mais alienígenas do que qualquer outra coisa. No entanto, certa noite Jimmy ouviu seu pai comemorar – através de um aparelho de escuta que ele mesmo tinha preparado na sua aula de Neotecnologia, na escola – que a NooSkins obtivera sucesso em um projeto paralelo de neuroregeneração, ou seja, conseguiram cultivar o tecido do neocórtex humano em porções. “Pense só nas possibilidades”, vangloriou-se o pai de Jimmy (ATWOOD, 2018, pp. 56, 58-59). Mal imaginava ele as possíveis consequências do que tinha acabado de produzir, como veremos mais à frente.

Por ora, o que importa é quem Jimmy iria conhecer na escola “pública” HelthWyzer. Por ser um dos mais prósperos complexos, era uma escola com um grande estoque de “quase gênios e polímatas”. Jimmy não se incluía nesse grupo, mas sim

aquele que se tornaria seu melhor (e único) amigo, Glenn. Assim que foi transferido para a escola HelthWyzer, ele rapidamente alcançou o topo, era o melhor entre os melhores. Jimmy conheceu Glenn em um daqueles meses que antigamente costumavam chamar de *outono*. Como Glenn tinha acabado de ser transferido, Jimmy foi encarregado de mostrar a escola para o novo colega de turma. A princípio, não gostou muito de Glenn, o sujeito tinha um jeito metódico, quase robótico, muito diferente de Jimmy, que, para esconder sua própria infelicidade,<sup>269</sup> não perdia a oportunidade de fazer uma graça, com quem quer que fosse. De qualquer forma, mesmo nesse primeiro momento, Jimmy percebeu que Glenn transpirava potencial, só não sabia dizer potencial *para quê* (ATWOOD, 2018, pp. 57, 72-73, 76-77).

Com o tempo, a amizade entre Jimmy e Glenn se fortaleceu, à medida que se encontravam com certa frequência depois da escola para jogar. Inicialmente jogavam tênis na quadra atrás da casa de Glenn, mas em pouco tempo preferiram jogos de computador. Como Glenn tinha dois computadores em seu quarto, lá se fechavam e jogavam, geralmente com a desculpa de que iam fazer o dever de casa. Foi em uma dessas ocasiões que Glenn apresentou a Jimmy um jogo interativo avançado de aficionados por biologia, que, como veremos, é de suma importância para (re)contarmos essa história. Assim que entravam no site do jogo, eis o que aparecia:

“*EXTINCTATHON*,<sup>270</sup> Monitorado por MaddAddão, Adão deu nome aos animais vivos, MaddAddão, o doído Adão, dá nome aos mortos.<sup>271</sup> Você quer jogar?” (ATWOOD, 2018, p. 80, grifo da autora).

<sup>269</sup> Como descreveu o Homem das Neves, sua infelicidade era um fato consumado, pois ele punha um bocado de energia nisso. Podemos considerar que grande parte dessa infelicidade derivava do ambiente familiar de Jimmy. Como o pai e a mãe de Jimmy investiam muita energia em brigar, geralmente não restava muita para cuidar de Jimmy. O pai adorava a vida próspera que tinham nos complexos, então era categórico quando se tratava de defender as corporações. Já sua mãe, reclamava de tudo que pudesse envolvê-las, ainda que tivesse uma vida confortável graças a elas e a posição de prestígio do marido. Todavia, ela se sentia como uma prisioneira, o que a levou a abandonar marido e filho. Desde que sua mãe se tornou uma fugitiva da CorpSeCorps, Jimmy nunca mais viu sua mãe pessoalmente (ATWOOD, 2018, pp. 57, 64, 66).

<sup>270</sup> Como notou Cavalcanti, o termo combina o radical *extinct* (extinto, em inglês) e o sufixo *-athon*, de *marathon* (em português, maratona). Cf. CAVALCANTI, 2006, p. 75.

<sup>271</sup> O neologismo MaddAddão (no original, *MaddAddam*) criado por Atwood, é formado pelas palavras em inglês *mad* e *Adam*. Como destaca a própria Atwood, o neologismo por si só já demonstra que a entidade *MaddAddam* está: ou zangada com alguma coisa, ou louca, ou zangada o suficiente a ponto de fazer loucuras, de fazer coisas arriscadas (ATWOOD, 2022, p. 185). Na primeira edição da versão brasileira de *Oryx e Crake*, publicada em 2004, Léa Viveiros de Castro traduziu *MaddAddam* por DoidAdão. Porém, na edição em que me baseio, de 2018, a tradutora optou por utilizar o termo MaddAddão, que foi proposto por Márcia Frazão, tradutora do segundo livro da trilogia, *O ano do dilúvio*, publicado no Brasil em 2011. Considero que o termo MaddAddão é realmente uma melhor

Basicamente, o jogo se resumia em desafiar outros jogadores a um embate de perguntas e respostas, cujo objetivo era adivinhar primeiro determinada “estrutura biológica que havia desaparecido nos últimos cinquenta anos”. A cada rodada afunilavam-se as opções, à medida que os jogadores perguntavam a respeito das categorias “Filo Classe Ordem Família Gênero Espécie”, depois ainda perguntavam qual o hábitat, quando foi visto pela última vez e, por fim, o que tinha causado a sua extinção. Vencer o adversário servia para acumular pontos até, eventualmente, obter o título de Grande Mestre Extinctathon, que só aqueles com “cérebros que pareciam máquinas” conquistavam. Para jogar, era necessário assumir um codinome, que deveria ser algum dos nomes que MaddAddão dá aos mortos, isto é, de alguma espécie extinta. Glenn escolheu para Jimmy o codinome Thickney, em homenagem a uma ave australiana que *costumava rondar cemitérios*. Por ironia, era justamente esse o destino de Jimmy. Parecia até que, já nessa época, ainda jovem, Glenn *sabia* que seu amigo um dia rondaria um enorme cemitério, também conhecido como civilização. Para si, Glenn escolheu o codinome de Rednecked Crake, por causa de outra ave australiana, o raro codornizão de pescoço vermelho. O nome Thickney rapidamente foi esquecido, porque Jimmy não levava o jogo a sério, mas, a partir dali, Glenn tornou-se Crake (ATWOOD, 2018, pp. 80-82).

Tempos depois desse episódio, quando Jimmy e Crake já eram adolescentes, eles conheceram Oryx. Nessa época, a Oryx não era a Oryx, ela não tinha nome, era apenas mais uma garotinha em um site de turismo sexual e de pornografia infantil. Jimmy e Crake, juntos, assistiam de tudo na internet, a cirurgias de coração aberto em tempo real, a noticiário nudista, sapo esmagado por um pisão, gato esquartejado à mão, execuções ao vivo (como decapitações, eletrocuções e injeções letais), suicídios ao vivo (esses, Crake achava particularmente hilário, apesar de Jimmy não ver graça alguma), mas, por alguma razão, nada disso os impactou da mesma forma que ver Oryx pela primeira vez. Foi o olhar daquela garotinha que abalou a ambos, profundamente. Um olhar que, segundo Jimmy, era capaz de ver dentro de seus olhos, e lhe dizer: “*Estou vendo você*

---

tradução, pois evita a perda do palíndromo, que, segundo Cavalcanti, contribui estilisticamente para a construção do efeito “sem saída” da narrativa (NETO, 2018, p. 14, em nota 13; CAVALCANTI, 2006, p. 75, em nota 13). Já *Adam* é, em inglês, o nome próprio de Adão, e deriva de *adamah*, em hebreu, que remete a dois sentidos distintos: de um lado, diz respeito ao solo, à terra, portanto *àquele que vem da terra*; de outro, diz respeito ao homem, no singular genérico, ao ser humano, portanto *às origens da humanidade* (GÊNESIS, 2: 7, em nota f). Sendo assim, podemos dizer que, enquanto Adão vem da terra, iniciando a época da humanidade, MaddAddão deixa a Terra, finalizando a época da humanidade. Em todo caso, será revelado mais adiante, o que é essa entidade que, como disse Atwood, é capaz de fazer coisas arriscadas.

(...). *Estou vendo você assistindo. Eu conheço você. Eu sei o que você quer*” (ATWOOD, 2018, pp. 82-84, 88-89, grifo da autora). Enfim, um olhar do qual Jimmy e Crake jamais se esqueceriam.

Anos se passaram e, após Jimmy e Crake graduarem-se na HelthWyzer, o convívio entre os dois jovens foi parcialmente interrompido (conversavam apenas por e-mail, de vez em quando). Crake ingressou na Watson-Crick (que era como ir para Harvard, nos que tempos em que ainda não tinha afundado), e Jimmy, por sua vez, foi estudar “Problemática”<sup>272</sup> na Martha Graham, um curso para quem gostava de brincar com as palavras, quer dizer, para quem era bom em enganar os outros com palavras. Porém, certa vez, no feriado de Ação de Graças, Jimmy aproveitou para visitar o velho amigo, na faculdade Watson-Crick, que, comparada à sua, mais parecia um palácio. Crake mostrou a Jimmy diversos projetos em andamento, dentre eles, um do setor de Neoagricultura e outro de Biodefesa. O primeiro era chamado de ChickieNob, eram frangos transgênicos, ou melhor, partes de frangos. Em última instância, era um amontoado de carne, sem cabeça, que recebia nutrientes através de um tubo no que seria uma boca se cabeça houvesse. O que fez Jimmy se questionar sobre *o que* pensa (e não *se* pensa) um frango sem cérebro.<sup>273</sup> Certamente os alunos da Watson-Crick que o desenvolveram estavam mais preocupados em saber quanto dinheiro lhes renderia a invenção da carne de laboratório. Já o outro projeto, eram os chamados lobocães (*wolvogs*). Como diz o nome, eram animais transgênicos, híbridos de lobos e cães. Aparentemente dóceis, efetivamente agressivos, muito agressivos. Em breve se tornariam o sistema de alarme perfeito. Entretanto, Jimmy não pôde deixar de se perguntar, e se eles escaparem, e começarem a se multiplicar indiscriminadamente? (ATWOOD, 2018, pp. 165, 178, 188-195). Mal imaginava que, no futuro, seu medo se tornaria realidade, o que faria o Homem das Neves viver sempre com medo, imaginando o dia em que os lobocães finalmente o devorariam. Na hora, porém, Crake, para tranquilizar o amigo, à sua maneira, lhe respondeu:

– Mas eles não vão fugir. A natureza está para os zoológicos assim como Deus está para as igrejas.

<sup>272</sup> As disciplinas do curso incluíam: Lógica Aplicada, Retórica Aplicada, Ética e Terminologia Médicas, Semântica Aplicada, Relativismo e Descaracterização Avançada, Psicologia Cultural Comparada, etc. (ATWOOD, 2018, p. 179).

<sup>273</sup> Podemos notar aqui um eco do pensamento da própria Atwood, que, como vimos na seção anterior, considera que até seres sem cérebro são capazes de mapear seu espaço adjacente, em busca da rota mais próxima para uma boa comida. Ainda retornarei a este tema para definir como penso essa relação entre a busca por permanecer vivo e o ato de pensar.

– O que quer dizer? – disse Jimmy. Ele não estava prestando muita atenção, estava preocupado com os frangos sem cabeça e os lobocães. Porque ele tinha a sensação de que uma linha fora cruzada, uma barreira fora ultrapassada? Tudo não teria ido longe demais?

– Essas paredes e barras de ferro estão aqui por uma razão – disse Crake. – Não para nos manter do lado de fora, mas para mantê-los do lado de dentro. A humanidade precisa de barreiras, em ambos os casos.

– Para se defender de quê?

– Da Natureza e de Deus.

– Pensei que você não acreditasse em Deus – disse Jimmy.

– Eu também não acredito na Natureza – disse Crake. – Não com N maiúsculo. (ATWOOD, 2018, p. 195).

A (des)crença de Crake no que diz respeito a Deus e à Natureza pode ser sintetizada pelo lema personalizado de sua conta de Grande Mestre Extinctathon: “*Adão deu nome aos animais. MaddAddão os customiza*” (ATWOOD, 2018, p. 203). A partir deste ponto, podemos pensar que, em última instância, a trilogia *MaddAddão* é uma releitura, às avessas, da história bíblica de Adão. Nesse mesmo sentido, *Oryx e Crake* é, no fundo, uma história na qual Margaret Atwood se propõe a reimaginar a história mitológica de Adão e Eva, atualizando-a para o Antropoceno.<sup>274</sup>

Sendo assim, não poderia faltar um bom jardim. Neste caso, o paraíso não se chama Éden, mas *Paradice*. O lugar era o laboratório de Crake, seu grande projeto após se pós-graduar na Watson-Crick, financiado pelo RejoovenEsense,<sup>275</sup> a corporação mais luxuosa – e portanto mais poderosa. Não era um laboratório de quatro paredes, mas uma enorme cúpula. De qualquer forma, era um ambiente totalmente seguro e absolutamente controlado, sem interferências externas (os dirigentes da Rejoov bem que tentaram interferir, mas Crake os impediu até a data em que tornariam o projeto público), onde todos – com exceção de Crake, Jimmy e Oryx – se encontravam confinados.<sup>276</sup> Sim, Oryx também estava lá. Crake a contatou e a contratou através do “Serviço de Atendimento ao Aluno”, no qual Crake era o aluno e Oryx o serviço. Só então Crake pediu que ela escolhesse um nome para si, da lista de animais de MaddAddão. No caso, escolheu Oryx Beisa, do extinto antílope africano. Crake a tinha contratado, na verdade,

<sup>274</sup> Poderíamos dizer então que se trata de uma “mitofísica”, como sugerem Danowski e Viveiros de Castro, em relação à literatura fantástica e a ficção científica, que seriam as metafísicas pop de nossa época (geológica). Cf. DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 22.

<sup>275</sup> Ou, nas palavras de Crake, quem financiava era “[a] dor diante da morte inevitável (...). O desejo de parar o tempo. A condição humana” (ATWOOD, 2018, p. 275).

<sup>276</sup> Podemos dizer que Atwood imaginou uma versão bem-sucedida do Projeto Biosfera II, porque era feita com “uma nova liga adesiva/siliconada/dendroide ultrarresistente”, com a capacidade de filtrar e respirar, como uma casca de ovo (ATWOOD, 2018, p. 281).

para ser a professora dos *crakers*, que era como Oryx começou a chamar as crianças das quais, no futuro, o Homem das Neves cuidaria, ou seja, que Jimmy cuidaria quando não fosse mais Jimmy. Porém, Crake não criou os *crakers* sozinho, mas com Black Rhino, White Sedge,<sup>277</sup> Ivory Bill, Swift Fox, Lotis Blue, dentre outros. Em outras palavras, o projeto Paradise era desenvolvido pelos Grandes Mestres Extinctathon, reunidos e confinados (à força) por Crake (ATWOOD, 2018, pp. 281-282, 286, 291-292). Portanto, todo o grupo MaddAddão<sup>278</sup> participou da criação da espécie que prosperaria após o fim da prosperidade humana. Durante o Antropoceno, mas, ironicamente, depois da época dos humanos.

Embora seus corpos coincidissem com a imagem do corpo humano ideal, de aparência esbelta, jovial e impecável, os *crakers* eram na verdade o amálgama resultante dos genes de múltiplas espécies animais. O que lhes proporcionava certas características não humanas muito convenientes, como, por exemplo: marcavam seu cheiro através da urina para afastar predadores de seu território, assim como canídeos e mustelídeos; ronronavam como os felídeos, devido às propriedades curativas do ronronar em fraturas e lesões de pele; e se alimentavam de cecotrofos, ervas semidigeridas, expelidas pelo ânus e engolidas duas ou três vezes por semana, assim como fazem os leporídeos (ATWOOD, 2018, pp. 148, 150, 152). Eis a estética Crake: bela, mas necessariamente funcional.

Apesar da íris de todos os *crakers* ser verde, seu tom de pele é de cores variadas – “chocolate, rosa, chá, manteiga, creme, mel”. Porém, além do verde, tinham outra cor

<sup>277</sup> Apesar do lema de Extinctathon afirmar que MaddAddão dá nome aos animais mortos, na verdade, a lista de nomes também incluía as estruturas biológicas recém-extintas do Reino Vegetal, como White Sedge. Suponho que reduzir o lema somente aos animais era, no fundo, apenas para contrapor MaddAddão à Adão, que recebeu de Deus o direito de nomear “todas as feras selvagens e todas as aves do céu” (GÊNESIS, 2: 19-20).

<sup>278</sup> A princípio, Crake pensava que os Grandes Mestres Extinctathon eram nada mais que “uma organização *maluca* de preservação dos animais” (ATWOOD, 2018, p. 204, grifo nosso). Até que percebeu que a organização estava atrás de todo o sistema (capitalista), ou seja, era uma organização que queria acabar com o mundo do capitalismo. Em outras palavras, MaddAddão era um grupo de pessoas que praticam atos de biorresistência contra o regime corporocrático, pessoas que trabalhavam nas corporações, mas buscavam formas de sabotá-las. Para ilustrar, cito um exemplo de seus atos, conforme fora relatado pela CorpSeCorps: “Uma pequena mosca parasita tinha invadido diversas instalações da ChickieNobs, carregando uma forma modificada de catapora, específica e fatal para o frango. As instalações tiveram que ser incineradas para que a epidemia pudesse ser controlada” (Ibidem, p. 203). No terceiro livro da trilogia, no livro *MaddAddão*, sobreviventes do grupo MaddAddão relatam que Crake os obrigou a participarem do Projeto Paradise. Provavelmente, se não participassem sofreriam “acidentes infelizes” ou então seriam “suicidados”. À contragosto, acreditavam que seu trabalho era auxiliar Crake a produzir bebês (quase) humanos customizáveis, sem doenças hereditárias, imunes à micróbios e vírus, herbívoros, doces, que seriam produtos muito lucrativos para a RejoovenEsense (Ibidem, pp. 286-287; Idem, 2019, pp. 61, 383, 402). Portanto, nunca imaginaram a real finalidade daquilo que estavam produzindo.

em comum: o azul. Suas nádegas, seus abdomens e, no caso dos machos, o pênis, adquiriam uma cor azul brilhante quando estavam sexualmente disponíveis, um truque de pigmentação variável proveniente dos babuínos, combinada com os cromóforos dos polvos. A cor azul, somada à liberação de feromônios específicos, fazia com que cada fêmea convocasse quatro machos para copular até o azul da fêmea desaparecer (e ela possivelmente engravidar). O sexo para os crackers era simplesmente uma demonstração atlética, uma brincadeira alegre e espontânea. Não gerava intrigas, nem abusos, muito menos assassinatos ou suicídios. E mais, quando uma craker engravidava, para eles não importava quem era o pai biológico, pois, de qualquer forma, o grupo não se subdividia em famílias, bem como não existia nenhuma propriedade para ser herdada (ATWOOD, 2018, pp. 19, 157-158).

Os crackers não tinham propriedades, nenhuma mesmo. Não possuíam objetos, nem outros animais. Ainda que sua curiosidade os instigasse a buscar por coisas de antigamente, eles não possuíam o complexo conceito de propriedade para torná-las algo a ser possuído por alguém. Assim, viviam nus, cobertos de inocência. Diferentemente de Adão e Eva, os crackers nunca desobedeceram a seu Criador, não comeram de nenhum fruto proibido, portanto nunca tornou-se visível o motivo para se cobrirem com folhas de figueira,<sup>279</sup> para esconderem a nudez que não possuíam.<sup>280</sup> Aliás, não era seu Criador quem ensinava aos crackers o que era proibido ou não, mas sua professora, Oryx. Ela era o elo de ligação entre humanos e pós-humanos, e sempre se comunicava com eles através de conceitos simples, nada de metafísica. Ensinava-lhes o que não podiam comer, o que poderia mordê-los e o que eles não deviam machucar. As aulas aconteciam no habitat dos crackers, um jardim, assim como Kant descreveu o Éden, “sob um clima sempre benigno”, isto é, ameno, nada natural, garantido pelas diversas torres solares de purificação de ar e pelas rochas termorreguladoras disfarçadas de borboletas que voavam pelo ambiente. Até chovia do teto, ou melhor, da cúpula que simulava um céu, condizente com cada horário e cada fase da lua. Assim que a aula acabava, Oryx esgueirava-se por uma porta escondida atrás da densa folhagem, e retornava, sem

<sup>279</sup> “Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram” (GÊNESIS, 3: 7).

<sup>280</sup> Motivo este que chamamos de pudor, ou, nas palavras Derrida, um *animal-estar*, o “[m]al-estar de um tal animal nu diante de outro animal”. Para Derrida, os animais que não sabem de sua própria nudez, não têm consciência do bem e do mal, e por isso não estariam, em verdade, nus. Por serem nus, nunca estão nus. Ao passo que outros animais, os animais que se preocupam em esconder sua nudez, estão sempre nus. Por não se considerarem nus, a nudez nunca lhes escapa, é sempre motivo de preocupação (DERRIDA, 2002, pp. 15-18).

levantar dúvidas aos crackers, à área reservada aos humanos, que os observavam através de um espelho de face única (ATWOOD, 271, 275, 285, 290-291). O lugar era, no fundo, um panóptico, mas os crackers nem sequer sabiam que eram observados constantemente pelos cientistas que os criaram.

Entretanto, esses mesmos cientistas também desenvolviam, além dos crackers, outro projeto em *Paradise*: a pílula BlyssPlus. Conforme explica Crake a Jimmy, a pílula era de natureza *profilática*, servia apenas para evitar o apocalipse a tempo de a humanidade ser substituída por sua versão aprimorada. Ela tinha sido baseada em estudos realizados com a espécie extinta dos bonobos, que tinha um baixíssimo coeficiente de agressividade, pois investiam sua energia e seu tempo praticamente apenas em comer, copular e dormir. Posto isso, o objetivo do projeto BlyssPlus seria produzir em uma única pílula com três efeitos: proteger o usuário contra todas as doenças sexualmente transmissíveis, fornecer um suprimento ilimitado de libido e desempenho sexual, e prolongar a juventude. Produzir a campanha publicitária a respeito desses três efeitos da pílula seria justamente o trabalho de Jimmy no grupo MaddAddão. Mas Crake lhe explica que havia ainda um quarto efeito, que não devia ser divulgado nas propagandas: a pílula agiria como a solução definitiva para o controle de natalidade (ATWOOD, 2018, pp. 277-279). Esse quarto efeito era essencial para conseguir adiar o apocalipse por tempo suficiente. Nas palavras do próprio Crake:

É mais uma questão de sobrevivência. Eu vi os últimos relatórios demográficos confidenciais do Corps. Como espécie, nós estamos muito encencados,  *muito mais do que se imagina*. Eles estão com medo de liberar as estatísticas porque as pessoas poderiam simplesmente desistir, mas escuta o que eu estou dizendo, *o espaço-tempo está se esgotando*. A demanda por recursos vem excedendo a oferta há décadas em regiões geopolíticas marginais, por isso a seca e a fome; mas muito em breve a demanda vai exceder a oferta *para todo mundo*. Com a pílula BlyssPlus, a raça humana terá uma chance maior de sobrevivência (ATWOOD, 2018, p. 278, grifo nosso).

Crake apenas “esqueceu” de mencionar ao amigo que a pílula tinha um quinto efeito: transformar a humanidade em uma substância pegajosa e gosmenta, pelo menos até apodrecer e não restar mais nada.<sup>281</sup> Quando a pandemia começou, Jimmy pensou

<sup>281</sup> Utilizo tais termos em referência direta à descrição de Chakrabarty sobre aquilo de que nós, humanos, somos feitos, mas a descrição de Atwood na história realmente não é muito distante disso, conforme demonstra a seguinte passagem: “Era uma doença hemorrágica (...). Os sintomas eram febre alta, sangramento pelos olhos e pela pele, convulsões, depois falência dos órgãos internos, seguida de morte. O tempo entre o início da doença e a morte era incrivelmente curto. O vírus parecia propagar-se pelo ar, mas poderia haver também a possibilidade de contaminação pela água” (ATWOOD, 2018, p. 304). No terceiro livro, há outras descrições sobre o que *se tornam* os corpos humanos contaminados, que, talvez,

que se tratava da rotina, uma mera epidemia sem importância em um país distante, no caso, o Brasil. “Bem longe”, pensou ele. Contudo, com uma rapidez impressionante, a doença se espalhou por toda parte: Taiwan, Bangcoc, Arábia Saudita, Bombaim, Paris, Berlim e, enfim, Chicago, Dallas, Seattle e Nova Nova York. Quando Jimmy se deu conta de que a doença eclodiu justamente nos lugares onde a BlyssPluss era comercializada, entendeu que Crake, seu melhor amigo, era quem, desde o início, tinha tramado aquele evento: o fim do mundo. Em sua última conversa com Crake, logo antes dele lhe falar “Estou contando com você” e cortar a garganta de Oryx, Jimmy pensou no lema do amigo “*Nós compreendemos mais do que podemos imaginar*”, e atirou nele (ATWOOD, 2018, pp. 304-308, grifo da autora).

Agora, Jimmy estava sozinho. Oryx e Crake, mortos. Os membros do grupo MaddAddão abandonaram Paradise, abandonaram os crakers. Jimmy não tinha mais ninguém, e os crakers não tinham ninguém além de Jimmy. Assim, Jimmy tornou-se Homem das Neves. Se apresentou aos crakers, pela primeira vez. Disse-lhes que Oryx e Crake o tinham enviado (o que era verdade, de certa forma), e que os levaria a outro lugar, um lugar com mais comida, o que lhes pareceu ser bom o suficiente. Então, abandonaram o jardim (ATWOOD, 2018, pp. 315-316, 324-326).

Os crakers, que nunca tinham visto nada fora de Paradise, poderiam ficar muito abalados com o mundo que desbravavam a cada passo, um mundo muito fedorento, devido à quantidade de cadáveres por toda parte. Portanto, era dever do Homem das Neves contar, de forma apropriada, uma história que explicasse por que Crake varreu o caos, por que criou o Grande Vazio, que limparia a sujeira e abriria espaço para os Filhos de Crake e os Filhos de Oryx. O bondoso e amável Crake (ATWOOD, 2018, pp. 100-101). E foi assim que começou toda uma mitologia pós-humana, através da qual Crake e Oryx tornar-se-iam seres sobrenaturais, e na qual os crakers acreditariam de corpo e alma. Afinal, foram projetados assim.

*Crake fez os ossos dos Filhos de Crake com os corais da praia, e sua carne com uma manga. Mas os Filhos de Oryx nasceram de um ovo, um ovo gigante posto pela própria Oryx. Na verdade ela pôs dois ovos: um cheio de animais e pássaros e peixes, e o outro cheio de palavras. Mas o ovo cheio de palavras foi chocado primeiro, e nessa altura os Filhos de Crake já tinham sido criados, e eles comeram todas as palavras porque estavam com fome, então não sobrou nenhuma palavra quando o segundo ovo foi chocado. E é por isso que os animais não falam* (ATWOOD, 2018, p. 94, grifo da autora).

---

sejam ainda mais ilustrativas. São elas: “diarreia”, “musse de framboesa” e “meleca vermelha” (Idem, 2019, pp. 63, 353, 357).

Como desde sempre o Homem das Neves foi bom em enganar com as palavras, ele conseguiu imaginar uma história que contasse com alguma coerência interna, verossímil o suficiente para soar plausível aos crakers. Porém, não era possível saber como a história seria recontada após a eventual morte do Homem das Neves, porque além de conhecerem poucas palavras, os crakers não sabiam ler nem escrever. Mesmo assim, Crake foi incapaz de torná-los incapazes de criar arte,<sup>282</sup> então seriam capazes de, à sua maneira, recontar a história mitológica do Homem das Neves, mantê-la viva na memória das gerações crakers posteriores.<sup>283</sup> O Homem das Neves até cogitou escrever um diário para registrar o mundo depois do fim do mundo, mas em seguida pensou que qualquer leitor que ele pudesse imaginar pertenceria ao passado, nunca mais ao presente (ATWOOD, 2018, p. 46). Por isso, sempre que podia, ele aproveitava o tempo que ainda lhe restava para lembrar-se de palavras. Não as palavras que os crakers conheciam, que Oryx tinha lhes ensinado, mas outras palavras. Pois seria a última vez que alguém se lembraria delas, a última vez que elas existiriam.

– Prenda-se às palavras – ele diz a si mesmo. As palavras estranhas, as palavras antigas, as palavras raras. *Sanefa. Nóxio. Seruaia. Pirilampo. Lascívia*. Quando estas palavras saírem de sua cabeça, elas terão ido embora para sempre. Como se nunca tivessem existido (ATWOOD, 2018, p. 70, grifo da autora).

Contudo, o que o Homem das Neves não imaginava é que ele não era o último homem. Ao final de *Oryx e Crake*, os crakers lhes contam que conheceram outros igual a ele, com essas outras peles (também conhecidas como roupas). Ele decide então descobrir quem são, se representariam ou não alguma ameaça a ele e aos crakers, mas percebe que, de qualquer forma, não teria nada para negociar com esses outros. E provavelmente nem os outros com ele. Mesmo que agora soubesse que havia mais alguém, em algum lugar, algum humano seu relógio ainda continuava a marcar: zero hora. Hora de ir, pensou (ATWOOD, 2018, pp. 339, 347).

<sup>282</sup> Ele bem que tentou. O problema é que Crake percebeu que nós, humanos, assim como os crakers, estamos programados para sonhar e cantar, e não era possível retirar essas funções sem desligar as funções básicas do nosso cérebro. Por isso, Crake costumava dizer a Jimmy, *cuidado com a arte, pois assim que começarem a produzir arte, teremos problemas*. Qualquer pensamento simbólico resultaria, para Crake, na criação de ídolos, como ele mesmo acabou se tornando para os crakers. Uma vez tendo inventado ídolos, inventariam em seguida funerais e oferendas para os túmulos, vida após a morte, reis, escravidão e, enfim, guerras (ATWOOD, 2018, pp. 328, 336-337). Antes do final dessa história, veremos uma outra espécie inventar funerais e oferendas para os túmulos, e participar de uma guerra, talvez a primeira guerra após o fim do mundo.

<sup>283</sup> O tempo médio de uma geração craker era menor do que o tempo humano, pois eles foram programados a falecer aos trinta anos, subitamente, sem ficarem doentes. Os crakers não experimentariam a velhice, e nem as ansiedades decorrentes dela, simplesmente iriam “apagar”. Era como Crake entedia a imortalidade, não a ausência de morte, mas a ausência do medo da morte (ATWOOD, 2018, p. 285).

*O ano do dilúvio*, o segundo livro da trilogia, termina com a ida do Homem das Neves ao encontro dos outros humanos.<sup>284</sup> É quando ele descobre que, na verdade, restaram, pelo menos, outros três grupos de humanos após o fim do mundo: os jardineiros de Deus, os painballers e os maddadamitas.<sup>285</sup> Os jardineiros de Deus eram um grupo religioso que reinterpretava o cristianismo adaptando-o aos tempos do colapso ecológico, enquanto os painballers eram criminosos que tornaram-se uma espécie de celebridades ao participarem da arena Painball – e sobreviverem.

Toby e Ren, as duas protagonistas de *O ano do dilúvio*, eram ambas jardineiras. Toby ingressou no grupo porque Adão Um,<sup>286</sup> líder dos jardineiros, a salvou de Blanco, seu chefe na SecretBurgers,<sup>287</sup> um valentão feminicida que, apenas por ter amigos na CorpSeCorps, ainda não tinha virado um presunto jogado em um terreno baldio qualquer, como provavelmente terminaram muitas mulheres que cruzaram seu caminho (ATWOOD, 2011b, pp. 48-50, 53-56). Ren, por sua vez, vivia no Mundo Exfernal,<sup>288</sup> e dali foi retirada contra sua vontade, porque sua mãe, Lucerne, que fingira ter sido sequestrada por Zeb para viver uma aventura romântica com o exótico grupo dos jardineiros. A princípio, nem Toby nem Ren viam as crenças dos jardineiros com bons olhos, mas, com o tempo, se acostumaram com a vida no terraço do Edenclyff, o lar do jardineiros (ATWOOD, 2011b, pp. 23, 75).

---

<sup>284</sup> De acordo com Atwood, o segundo livro não é nem uma *prequel*, nem uma *sequel* do primeiro, mas uma *simultaneal*, isto é, uma narrativa que ocorre simultaneamente ao livro antecessor. A diferença está no ponto de vista, pois, enquanto o primeiro focava na percepção de Jimmy, que vivia dentro dos complexos corporativos, o segundo foca na percepção de Toby e Ren, que viveram a maior parte de suas vidas na plebelândia, como era chamado qualquer lugar que estava para além dos muros vigiados pela CorpSeCorps. Para mais detalhes, ver a seguinte entrevista em que Atwood comenta sobre a trilogia *MaddAddão* e o termo *simultaneal*, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jrpF7rk8qmE>>. Acessado em: 30 ago. 2022.

<sup>285</sup> Estes últimos já conhecemos, eram os membros do grupo MaddAddão. Só não sabemos ao certo como eles foram capazes de sobreviver após saírem de Paradise, pois em nenhum momento a história é narrada a partir do ponto de vista dos cientistas maddadamitas.

<sup>286</sup> Todos os jardineiros eram espiritualmente iguais, mas havia alguns “mais iguais” que outros, pois somente as lideranças do grupo eram chamadas de Adãos e Evas. Cada par de Adão e Eva seguia determinada numeração. Toby, por exemplo, eventualmente se tornou Eva Seis, já Zeb era Adão Sete. Teoricamente, os números não indicavam uma posição hierárquica, e sim a área de excelência de cada um (ATWOOD, 2018, pp. 59, 122, 204).

<sup>287</sup> SecretBurgers era uma franquia de hambúrgueres famosa na plebelândia. O “segredo” era que ninguém sabia de que tipo de proteína animal eram feitos os hambúrgueres. Porém, como os moedores de carne não eram muito eficientes, não era tão difícil imaginar a procedência da carne, pois de vez em quando o hambúrguer continha pedaços de pele de gato, de rabo de rato, e até de unha humana. Como dizia o slogan: *SecretBurgers! Porque todo mundo ama um segredo!* (ATWOOD, 2011b, p. 46).

<sup>288</sup> Era como chamavam os lugares que ficavam do lado de dentro dos muros, isto é, os complexos das corporações.

Para os jardineiros de Deus, cada dia era dia de um banquete, ainda que, geralmente, modesto, sempre vegetariano, e livre de comida industrializada. Mas era um banquete porque todo dia era uma data a ser comemorada, todo dia era dia de algum santo.<sup>289</sup> Então, logo antes do banquete de cada dia, Adão Um discursava para os jardineiros, e em seguida os jardineiros cantavam.<sup>290</sup> No primeiro banquete presenciado por Toby, já foi possível notar que a teologia dos jardineiros era muito diferente da religião hegemônica, Petrobatista,<sup>291</sup> que financiava as corporações.

Neste dia, Adão Um explica em seu discurso que as palavras *humanas* sobre a Criação foram escritas para serem compreendidas pelos antigos humanos. Ou seja, o texto do Gênesis *tenta traduzir* para a humanidade (da antiguidade) a Sua Criação. O problema é que a ordem de grandeza de Deus *não pode ser mensurada pelas medidas humanas*. Se está escrito na Bíblia que o mundo foi criado em seis dias, é porque os dias Dele são como a eternidade para os humanos. Portanto, milhares de eras do tempo humano correspondem a uma noite para Ele. Ao contrário de outras religiões, Adão Um

<sup>289</sup> Muitos dos santos dos jardineiros eram pessoas conhecidas por nós, leitores, como Gautama Buda, James Lovelock, Chico Mendes, Stephen King, Tim Flanery, Rachel Carson, Vandana Shiva, etc. (ATWOOD, 2011b, pp. 187, 306, 393-394, 403; Idem, 2019, 247).

<sup>290</sup> Atwood criou diversas canções do *Hinário Oral dos Jardineiros de Deus*. Para os jardineiros, o espírito viaja de boca em boca, não de coisa em coisa. Como se supõe que o espírito vive para sempre, as palavras contidas em coisas como livros e computadores, que podem ser queimados e destruídos, não podem conter o espírito. Assim, apenas palavras contidas na memória deveriam ser consideradas confiáveis. Era preciso ter cuidado com as palavras escritas, porque os inimigos poderiam usar suas próprias palavras para te rastrear, te caçar e te condenar. Por isso, a tradição ecocristã dos jardineiros era toda ensinada através de discursos, de canções, e das aulas lecionadas por cada Adão e Eva aos jardineiros mais jovens. Todavia, a regra parece um tanto contraditória, pois, como veremos a seguir, Adão Um se apoia no texto bíblico para discursar sobre as crenças dos jardineiros. Provavelmente, essa regra só foi proposta por Adão Um para reduzir o risco de a CorpSeCorps obter informações confidenciais sobre os jardineiros, porque eventualmente poderiam ser considerados uma ameaça. Principalmente se a CorpSeCorps descobrisse que os jardineiros secretamente mantinham contato com o grupo MaddAddão. Talvez essa contradição de Adão Um possa explicar por que a regra não era seguida à risca pelos demais jardineiros. As próprias Toby e Ren, por exemplo tiveram diários, mesmo depois de se acostumarem aos hábitos dos jardineiros (ATWOOD, 2018, pp. 17, 248; Idem, 2019, p. 165).

<sup>291</sup> É no terceiro livro que Toby descobrirá que Adão Um e Zeb eram filhos de um reverendo da Igreja PetrOleum, uma igreja afiliada à Petrobatista. A influência dessas igrejas deriva justamente da escassez de petróleo, o que fez seu preço disparar repentinamente. A teologia dessas igrejas se justificava pela seguinte passagem bíblica: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja”. Assim, associava-se o nome Pedro à palavra latina para pedra, o que era o suficiente para remeter ao petróleo, o óleo extraído da pedra. Como discursava o pai de Adão Um e Zeb: “Meus amigos, como todos sabemos, *oleum* é a palavra latina para petróleo. E de fato o óleo é santo em toda a Bíblia! O que mais é usado para ungir sacerdotes, profetas e reis? Óleo! É o sinal de uma eleição especial, a crisma consagrada! O que mais prova a necessidade da santidade do nosso próprio óleo, colocado na terra por Deus em prol do uso especial dos fiéis para multiplicar Suas obras? Os recursos de extração de *oleum* abundam neste planeta de nosso domínio, e Ele espalha a generosidade do *oleum* entre nós! Não é dito na Bíblia que você deve trazer os seus talentos à luz? E o que mais faz a luz se acender que o óleo? Está certo! Óleo, meus amigos! O Óleo Sagrado não pode ser escondido debaixo do alqueire... em outras palavras, debaixo das pedras. Fazer isso é desprezar a Palavra! Levantai vossas vozes na canção, e deixai o Oleum jorrar rios cada vez mais fortes e bem-aventurados!” (ATWOOD, 2019, pp. 137-138).

defende que mentir para as crianças sobre a geologia não pode servir a nenhum propósito mais elevado. A ciência e a religião não devem ser consideradas contraditórias, pois ambas narram com palavras humanas a mesma origem: primeiro, havia escuridão, depois, havia luz. A diferença é apenas que uma narrativa chama tal evento de “Big Bang”, e a outra de “primeiro dia”. Seja como for, do ponto de vista humano, a Criação está sempre em processo: *ela não foi, mas está sendo*. Não se pode negar que se formam novas estrelas a cada momento, novas estrelas que iluminam onde até então só havia trevas. Por isso, os dias para Deus não são sucessivos como são os dias para os humanos, eles passam concomitantemente. Do ponto de vista de Deus, provavelmente ainda estamos vivendo o sexto dia, o dia da nomeação. *O dia em que Deus concede livre-arbítrio a Adão, para que este faça coisas que nem o próprio Deus podia imaginar*. Afinal, Deus cria os animais antes do homem para que o homem os nomeasse; se Deus conhecesse que nomes Adão daria aos animais, simplesmente os teria nomeado com os respectivos nomes. Ao invés disso, os nomes dos animais foram pronunciados por Adão, no primeiro momento da linguagem humana. De acordo com Adão Um, após a nomeação feita por Adão, Deus deve ter reunido os animais e falado diretamente a eles com seus respectivos nomes. Mas em que língua? Não em hebreu, nem em nenhuma outra língua humana. “Para as renas, Ele falou em renês; para as aranhas, em aranhês; para os elefantes; em elefantês; para os mosquitos, em mosquitês; para as centopeias, em centopeitês, e para as formigas, em formiguês”. Sendo assim, o ato de nomear não nos torna superiores aos demais animais, pois somos todos como Adão, mamíferos, mortais. Devemos todos nós, humanos, imaginar que as palavras ditas por Adão aos animais pudessem ser traduzidas como: “*Aí está você, meu querido! Seja bem-vindo!*”. Porque segundo as palavras, não de Adão, mas de Adão Um, “[n]omear é – esperamos que seja – saudar; trazer o outro para si”<sup>292</sup> (ATWOOD, 2011b, pp. 23-25).

<sup>292</sup> No já citado “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”, Viveiros de Castro define de maneira oposta o ato de nomear: “nomear é externalizar, separar (d)o sujeito”. Curioso o espelhamento porque, neste caso, Viveiros de Castro percebe que as palavras indígenas que costumam ser traduzidas por “ser humano” não denotam a humanidade como determinada espécie animal, mas como a condição de pessoa. Ou seja, neste caso, o termo “humano” serviria para indicar a posição de sujeito e não um animal específico. É como chamar de “gente” aqueles que constituem “a gente”. Neste sentido, como vimos na primeira seção do capítulo 2, é possível chamar animais de gente, ou é possível chamar não humanos de humanos, quando ocupam a posição enunciativa de sujeito, de ser dotado de intencionalidade consciente e de agência. Em suma, é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 322-323). Assim, poderíamos dizer que, enquanto para os jardineiros de Deus, nomear é internalizar o outro no ponto de vista do sujeito de enunciação, para o perspectivismo ameríndio, nomear é externalizar outro ponto de vista que não o meu.

Se ainda estamos no sexto dia Dele, o tempo da nomeação ainda não acabou. Para os jardineiros, nosso livre-arbítrio concedido por Deus, deve servir, assim como foi com Adão, para saudar os (outros) animais. Após Adão, a humanidade produziu uma barbárie inimaginável – até mesmo para Deus –, em nome da suposta superioridade do homem, e por isso torna-se obrigação dos humanos ainda vivos recitar os nomes dos animais que por nós foram extintos, para que ao menos seu rastro perdure vivo, em espírito, em nós<sup>293</sup> (ATWOOD, 2011b, p. 347). Por conhecermos mais do que podemos imaginar, como diria Crake, produzimos um mundo em que qualquer criatura não humana se tornou dizimável, ou seja, não se trata de caçar e matar para garantir a própria sobrevivência, mas tornar matável qualquer criatura não humana, pois elas nunca seriam consideradas como um sujeito, portador de vida e titular de direitos.<sup>294</sup> Talvez tenhamos começado a produzir esse mundo, quando Adão e Eva fizeram uso de seu livre arbítrio para desobedecer a Deus, porque foi após adquirir o conhecimento do bem e do mal que a humanidade começou a distinguir-se dos animais, como se fosse um ser superior. Agora, colhemos o que plantamos: a tempestade.

Qual é o mandamento que desobedecemos? O mandamento de viver a vida animal em toda a sua simplicidade – sem roupas, por assim dizer. Mas suplicamos pelo conhecimento do bem e do mal, e obtivemos tal conhecimento e agora estamos colhendo a tempestade. Em nossos esforços por alcançarmos uma altura superior à nossa, caímos e não paramos mais de cair, porque a Queda também é eterna, tal como a Criação. Nossa queda é a ambição. Por que sempre temos de achar que tudo na Terra nos pertence, quando na realidade nós é que pertencemos a tudo? Traímos a confiança dos animais e maculamos nossa sagrada tarefa de zeladores. O mandamento de Deus segundo o qual devemos “repovoar a Terra” não significa que deveríamos repovoá-la apenas de humanos, exterminando assim qualquer outra criatura. Quantas espécies já dizimamos? Quando isso é feito à menor das criaturas de Deus, também é feito contra Ele. Meus amigos, por favor, pensem nisso na próxima vez em que esmagarem uma minhoca na terra ou matarem um besouro!

Oremos, então, para não cairmos no erro do orgulho e nos considerarmos excepcionais, os únicos da Criação que possuem alma. E não imaginemos que somos superiores a todos os demais e que podemos destruí-los, ao nosso bel-prazer, sem sermos punidos (ATWOOD, 2011b, p. 69, tradução levemente modificada).

A punição tem nome, chama-se Dilúvio Seco. Desde a criação do culto ecorreligioso, os jardineiros de Deus aguardam o apocalipse, o fim do mundo. Para eles,

<sup>293</sup> Diria que essa é justamente a razão por trás dos nomes de cada maddadamita. Como nunca foi narrada do ponto de vista nem de Adão Um, nem dos maddadamitas, não sabemos qual grupo foi formado primeiro. Talvez até tenham sido criados ao mesmo tempo, pois é notável que eram, no fundo, como um só grupo tentando resistir ao regime corporocrático, tentando lutar contra o capitalismo em seu ápice.

<sup>294</sup> Apesar de sempre vegetarianos, não era proibido matar animais para comer, mas um jardineiro só devia fazer isso se estivesse com muita muita fome. O que é diferente de, por exemplo, caçar por prazer. Cf. ATWOOD, 2011b, p. 380.

o Mundo Exfernal, isto é, o mundo das corporações, seria muito em breve varrido do planeta. Não era uma hipótese, a fé dos jardineiros supunha que isso era simplesmente inevitável. Por isso, todos os discursos de Adão Um, todas as canções,<sup>295</sup> e todas as aulas dos demais Adãos e Evas,<sup>296</sup> basicamente serviam para preparem cada jardineiro para o apocalipse. Em outras palavras, *por temerem o apocalipse, ao invés de tentarem evitar o inevitável, preparavam um Ararat<sup>297</sup> para sobreviverem ao fim do mundo, mas também se preparavam para adaptarem-se ao mundo após o fim do mundo*. E a preparação parece ter valido a pena, pois, entre os poucos sobreviventes humanos que restaram no mundo depois do Dilúvio Seco, vários deles são jardineiros: Toby, Ren, Zeb, Amanda, Shackleton, Crozier, Oates, Rebecca, Jebediah, Katuró e Adão Um. Resta saber se serão capazes de sobreviver no mundo em que o domínio do homem sobre a terra chegou ao fim. Os humanos novamente disputam com predadores não humanos pelo topo da cadeia alimentar. Para os humanos que restaram nesse mundo, era visível como somos tão mortais – nos dois sentidos do termo – quanto os porcos e lobocães à espreita.

Cada vez que caímos na tentação da vaidade e nos sentimos superiores a todos os outros animais, reparamos a brutalidade da história humana.

Nosso consolo é que essa mesma história será varrida pelo Dilúvio Seco. Nada restará do Mundo Exfernal, a não ser madeira podre e peças de metal enferrujadas, e sobre as ruínas brotarão trepadeiras, e as aves e os animais aí farão seus ninhos, como dizem as palavras humanas sobre Deus: “Eles serão deixados para as aves das montanhas, e para as feras da Terra; e sobre eles as aves veranearão e todas as feras hibernarão.” Pois todas as obras do homem serão como palavras escritas na água. (ATWOOD, 2011b, p. 344).

<sup>295</sup> Para ilustrar, eis uma das canções: “Meu corpo é minha arca terrena, / Contra o dilúvio ele é minha proteção; / Dentro dele estão todas as criaturas / Que por ele demonstram afeição. / De células e genes ele é firmemente construído, / E de neurônios que não se pode contar; / Minha arca abarca os milhões de anos, Que Adão passou a descansar. / E quando a destruição fizer tudo girar / Para o Ararat irei me encaminhar; / Minha arca, a salvo, em terra há de estar / Pela luz do Espírito guia. / Com todas as criaturas em harmonia / Passarei meus dias mortais, / Enquanto cada voz em sintonia / Canta a glória do Criador.” (ATWOOD, 2011b, p. 111).

<sup>296</sup> As aulas dos jardineiros não eram de Matemática, Física, História, Geografia, etc. Eram aulas de reciclagem, de artes culinárias, de canto no Coral dos Brotos e Flores (para os pequeninos), de corte e costura, de aritmética *mental*, de micologia, de vida selvagem e hortas botânicas, de meditação, de emergência médica, de sistema reprodutor humano. Destaco, em especial, as aulas de dois personagens cujo ponto de vista acompanhamos: Zeb e Toby. Quando estavam como Adão Sete e Eva Seis, Zeb dava aulas de relacionamento entre predador e presa, de camuflagem animal e de limitação de carnificina urbana, e Toby, por sua vez, dava aulas de terapia holística com plantas medicinais e também de abelhas (ATWOOD, 2011b, pp. 77, 204, 280).

<sup>297</sup> Os jardineiros chamam de Ararat os depósitos ocultos onde armazenavam alimentos não perecíveis, para que pudessem se manter confinados enquanto “atravessavam o dilúvio”. As arcas também deveriam abarcar, além de alimentos, coleções de animais, para repovoarem a Terra. Ou, no mínimo, deveriam abarcar os nomes desses animais, por exemplo em obras de arte, como uma forma, ainda que precária, de levá-los um pouco mais adiante no tempo (ATWOOD, 2011b, p. 61, 107).

As obras do homem podem ter sido diluídas pelo Dilúvio Seco, mas a brutalidade humana persiste nessa história. Mesmo após o fim do mundo, ainda restaram vivos alguns painballers. Shackleton, Crozier e Oates estavam na arena Painball nos dias do Dilúvio Seco. Porém, não seria honesto considerá-los painballers, pois não são como Blanco e seus dois capangas, que estiveram múltiplas vezes na Painball.<sup>298</sup> O lugar era uma alternativa para os condenados, seja por crimes considerados políticos ou comuns. Não era propriamente uma arena, mas uma floresta fechada, em que cada condenado recebia comida suficiente para duas semanas e uma pistola de tinta, que devia ser usada para atirar nos outros condenados, do time adversário. Não se tratava de uma tinta qualquer; quando atingia os olhos, cegava, quando atingia a pele, derretia. Havia câmeras ocultas espalhadas por toda a floresta da Painball, transmitindo a competição por qual dos dois times, vermelho ou dourado, sobreviveria até o final, o que poderia durar várias semanas. Tempo suficiente para enlouquecer qualquer um. Quando o Dilúvio Seco começou, fazia apenas alguns dias que Shackleton, Crozier e Oates tinham sido capturados e condenados por biorresistência, ao auxiliarem os atos políticos do grupo MaddAddão. Como não eram cientistas, apenas jovens jardineiros, ao invés de serem enviados para Paradice, foram enviados para Painball, justamente para enfrentar Blanco e seus dois capangas. Seja azar ou sorte, sobreviveram à pandemia por estarem confinados em uma competição mortal (ATWOOD, 2011b, pp. 117-118, 365-366, 423).

Para Oates e Blanco, a sorte não durou muito. O primeiro foi brutalmente assassinado pelos painballers, dependurado em uma árvore, e deixado para apodrecer. O segundo também foi deixado a apodrecer por seus capangas, pois sua perna tinha sido ferida e infeccionada. Este, Toby encontrou ainda com vida, em seu leito de morte. Preparou-lhe uma bebida, com chá de papoula e amanita em pó, o anjo branco da morte, para que ele pelo menos não morresse com sede. Era mais do que ele merecia. Como uma boa jardineira, ao tirar uma vida, Toby pronuncia as palavras de desculpas e remissão, “tal como diria por um besouro” (ATWOOD, 2011b, pp. 409, 414-416).

Ao final do segundo livro, jardineiros e maddadamitas sobreviventes se encontram na cabana – feita de argila, areia e palha – onde os jardineiros costumavam vender sabonetes artesanais, legumes orgânicos, vinagre, remédios, entre outras coisas. O lugar era conhecido como a feirinha da Árvore da Vida. Após o fim do mundo,

---

<sup>298</sup> Cujos nomes nunca soubemos. Suspeito que tenha sido uma decisão deliberada de Atwood, considerando o valor que nomes tinham para os jardineiros e maddadamitas.

tornou-se o porto seguro dos jardineiros e maddadamitas que atravessaram o dilúvio. Ali não havia risco de construções queimadas desabarem, como nas cidades,<sup>299</sup> estando protegida o suficiente para manter predadores (não humanos) afastados. Ao redor, os sobreviventes construíram uma cerca de estacas e tábuas com arame farpado (e muita fita adesiva), que era sempre vigiada. Assim, puderam criar uma espécie de curral improvisado para as Mo’Hairs,<sup>300</sup> onde antes era o pátio da feira (ATWOOD, 2011b, p. 162, 421). Em troca do seu leite e de sua pelagem, os humanos as protegiam dos predadores, como os lobocães. Uma troca justa, eu diria.

Lá fora os cães estão latindo em meio a uma confusão de gritos.

– Que merda. Ataque de cães – diz Rebecca. – Traz essa arma.

Munidos de pistolas de spray, os MaddAddão já se encontram na cerca. Grandes e pequenos cães, talvez quinze, investem contra o grupo de caudas agitadas. Os atiradores começam a atirar. Antes que Toby tenha tempo de atirar, sete cães já estão mortos e o restante foge.

– Experiência genética do Watson-Crick – diz Ivory Bill. Na verdade, nem cachorros são, só se parecem com cachorros. Eles estraçalham sua garganta. Vigiavam os fossos das prisões e lugares parecidos... você não pode desativá-los, como desativa um sistema de alarme... e eles acabaram se soltando durante o dilúvio.

– Já estão procriando? – pergunta Toby. Será que teriam que combater uma onda após outra desses arremedos de cães ou eles eram reduzidos em número?

– Só Deus sabe – responde Ivory Bill. (ATWOOD, 2011b, p. 427).

Como o Homem das Neves se perguntou, quando ainda era Jimmy, os lobocães realmente escaparam e se multiplicaram. Agora, o Homem das Neves sempre dormia em árvores, pois apenas nelas os lobocães não o atacavam, já que não eram capazes de escalá-las. Porém, teve seu pé ferido enquanto fugia de outros predadores, os porcões. Provavelmente estaria morto se não tivesse sido salvo por Toby e Ren, ao final de *Oryx e Crake* e *O ano do dilúvio*. *MaddAddão* começa assim, com jardineiros e

<sup>299</sup> “Naquele momento as florestas eram mais seguras que as cidades. Justamente o contrário do que sempre se pensou” (ATWOOD, 2011b, p. 370).

<sup>300</sup> Mo’Hairs eram ovelhas transgênicas criadas com a finalidade de que sua pelagem fosse usada para a fabricação de perucas: cintilantes, volumosas, sedosas e coloridas – prateadas, rosas, azuis, roxas, verdes, etc. Em *O ano do dilúvio*, elas são chamadas de “cabras angorá”. Já em *MaddAddão*, Márcia Frazão, tradutora dos dois livros, optou por não traduzir o termo, portanto são chamadas, assim como na edição em inglês, de Mo’Hairs (ATWOOD, 2011b, pp. 163, 266; Idem, 2019, p. 43). Optei por também chamá-las de Mo’Hairs, e não de cabras angorá, porque são ovelhas, e não cabras. Aliás, suponho que Atwood tenha criado essas ovelhas considerando a passagem do Gênesis, 3: 21 (já citada por Kant e Chakrabarty no capítulo anterior), que marca o domínio do homem sobre a terra, pois a finalidade da pelagem da ovelha não seria para as próprias, mas para os homens.

maddadamitas acolhendo o Homem das Neves-Jimmy<sup>301</sup> e os crackers em sua recém-criada comunidade. Eis como começa a nova vida de Toby, nesta nova comunidade, neste novo mundo:

Depois de lançar as pernas fora da cama, Toby pisa no chão e se põe de pé. Seus músculos doem, sua pele parece uma lixa, mas isso não é tão ruim, desde que se esteja de pé. (...) Ela dependura no ombro a mochila com itens para saúde: larvas,<sup>302</sup> mel, elixir de cogumelos, salgueiro e papoula. Primeiro, vai cuidar de Jimmy; se é que ele ainda está vivo, e só depois vai tomar o café da manhã;<sup>303</sup> não se pode encarar o dia, muito menos o pé purulento de Jimmy, de estômago vazio (ATWOOD, 2019, p. 47).

Com o Homem das Neves-Jimmy debilitado, é Toby justamente quem assume a posição de contadora de histórias para os crackers. Como os crackers demonstraram interesse por uma nova história, não apenas na tradicional história de Oryx e Crake, Toby conta para eles a história de Zeb, seu par romântico. Mas, até para ela, a história de Zeb era um mistério. Então, a cada noite, Zeb conta um pouco mais de sua história a Toby, para que depois ela pudesse contar aos crackers. É como descobrimos – entre outras coisas – que Zeb na verdade foi uma espécie de professor para Crake, pois ensinou o jovem Glenn a hackear computadores e a acessar o Extinctathon – o que indiretamente resultou no sequestro do grupo MaddAddão e portanto na criação dos crackers (ATWOOD, 2019, pp. 274-275, 279).

Porém, certo dia ela decide retornar à história de Oryx e Crake criada pelo Homem das Neves-Jimmy. Só que ela não conta essa história da mesma forma, ela muda a história ao recontá-la. E dessa vez, Toby preferiu contar que Crake estava errado quando pensou que os crackers comeram todas as palavras do ovo de Oryx. Na verdade,

<sup>301</sup> Após Toby cometer o equívoco de chamar, na frente dos crackers, o Homem das Neves pelo seu antigo nome, ele passou a se chamar, para os crackers, “Homem das Neves-Jimmy”. Cf. ATWOOD, 2019, pp. 32-33.

<sup>302</sup> Ocorre um curioso perspectivismo quando Toby tenta explicar a duas crackers por que ela tinha colocado “bichinhos” no pé do Jimmy: “– Oryx os mandou – disse Toby, uma resposta aparentemente boa porque as duas mulheres sorriam. – Eles se chamam *larvas*. As larvas comem a dor. (...) – A dor cheira muito mal. Será que o gosto é bom? (...) – A dor só tem gosto bom para as larvas – ela disse. – Não, vocês não devem comer a dor” (ATWOOD, 2019, p. 39).

<sup>303</sup> Certa vez, em uma entrevista, Ursula Le Guin disse que considera livros “pós-holocausto” profundamente imorais, porque todos eles dizem, no fundo, “vamos todos fazer um piquenique depois que a bomba cair”. Para Le Guin, isso é ridículo, grotesco. “Não haverá qualquer piquenique depois que a bomba cair”, diz ela. Novamente, encontramos uma divergência entre Le Guin e Atwood, pois nessa comunidade multiespecífica formada após Crake “pressionar o botão” (de maneira similar a um holocausto nuclear), o café da manhã ganha uma importante dimensão de confraternização e adaptação à nova situação. Atwood faz questão de demonstrar repetidamente que, para sobreviverem nesse novo mundo hostil, os jardineiros e maddadamitas devem repensar sua alimentação, consumindo raízes, sementes e cogumelos, mas também produtos cosméticos (manteigas teoricamente para o corpo, musse de chocolate facial, máscara esfoliante de merengue de limão), leite de Mo’Hair e carne animal – chamadas pelos crackers de “ossos fedorentos” (ATWOOD, 2019, pp. 53, 115, 172, 243, 389.). A entrevista de Le Guin se encontra disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=M73cyc9lhhl>>. Acessado em: 01 set. 2022.

algumas das palavras escapuliram do ovo quando Crake não estava olhando. Algumas palavras, por exemplo, caíram na água, e outras voaram pelo ar. E por isso as aves e os peixes comeram essas palavras. Como era um tipo diferente de palavras, os humanos não conseguiam entender os animais. Mas os porcos comeram mais palavras que todos os outros animais, porque todos sabem o quanto eles gostam de comer (ATWOOD, 2019, p. 336). Há um motivo para Toby ter feito tal mudança, é que, inesperadamente, cinquenta porcos foram até a cabana para negociar com os humanos, nas palavras de Toby, *uma oferta de paz*. Foi então que percebeu o quão capazes de pensar eram os porcos, e que os crakers eram capazes de pensar com eles – através de seu canto, de sua voz inumana,<sup>304</sup> conseguiam se comunicar com outras espécies, com os filhos de Oryx (ATWOOD, 2019, pp. 253, 310).

Para os crakers, os porcos são filhos de Oryx e filhos de Crake. Em outras palavras, são não humanos e humanos. No momento em que os porcos vão até a cabana, Barba Negra,<sup>305</sup> um jovem craker que criou fortes laços com Toby, percebe que ela estava com medo deles. Para os humanos, os porcos são predadores espertos e perigosos. Já fingiram uma vez, por exemplo, que pararam de perseguir Homem das Neves-Jimmy, só para atacá-lo quando baixasse a guarda. Enquanto várias outras vezes, cavaram buracos para passarem debaixo da cerca da cabana durante à noite, quando era menos vigiada, e então atacam a horta dos jardineiros e maddadamitas. Mas quando os humanos conseguem reagir a tempo, matam alguns dos porcos para defenderem seu território. E a carne não é desperdiçada, e sim transformada em osso fedorento, isto é, comida. Como explica Toby a Barba Negra, você não é amigo de quem transforma você em osso fedorento. Portanto, os porcos eram inimigos (ATWOOD, 2019, pp. 310-311). Contudo, os crakers não têm medo dos porcos. Eles não comem osso fedorento, então não são inimigos dos porcos. Sendo assim, quando se inicia a confrontação entre, de um lado, filhos de Crake, e de outro, filhos de Oryx e de Crake, os crakers intervêm:

Os crakers movimentam-se em semicírculo atrás da linha que demarca a urina. Começam a cantar. O rebanho de porcos divide-se em dois, e os dois porcos do centro movem-se lentamente para a frente. Em seguida inclinam o corpo para o lado e a carga coberta de flores rola até o solo. Eles a empurram com as patas e afastam algumas flores com patas e focinhos.

<sup>304</sup> “É como o vento na folhagem, como os sons dos falcões quando voam; não é como um pássaro de gelo; não, é como um... (...) É Barba Negra cantando. Voz de menino. Voz de craker inumana” (ATWOOD, 2019, p. 263).

<sup>305</sup> Cada craker foi nomeado por Crake com o nome de alguma personalidade histórica, como: Abraham Lincoln, Imperatriz Josefina, Madame Curie, Sojourner Truth, entre outros (ATWOOD, 2018, p. 98). Assim como os maddadamitas, seus nomes carregam a história de uma vida.

É um leitãozinho morto. Um leitãozinho com a garganta cortada. As patas dianteiras estão amarradas com uma corda. O sangue ainda vermelho escorre de uma ferida escancarada no pescoço. Sem outras marcas.

E agora todo o rebanho se posiciona em semicírculo ao redor de um... o quê? Ataúde? Cadafalso? Flores, folhas – é um funeral (ATWOOD, 2019, p. 312).

O leitãozinho fora morto pelos painballers, inimigos tanto dos jardineiros e maddadamitas quanto dos porcos. Após demonstrarem sua tristeza, os porcos entregaram seu corpo aos humanos como um presente, como uma oferta de paz. Podem comê-lo se quiserem, seria o que os próprios porcos fariam, aliás. Conforme explica Barba Negra, o que eles querem é não morrer mais por humanos. Não se importam em serem comidos depois de mortos, mas se importam, e muito, em serem assassinados para serem comidos.<sup>306</sup> Assim, poderíamos dizer que o craker Barba Negra age como uma espécie de *diplomata* dos crackers, tornando-se a ponte entre dois povos de Terranos. Entre dois povos em conflito, mas cujo diálogo ainda é possível, pois há ali alguém para mediá-lo, Barba Negra. Ainda assim, este não ocupa um lugar neutro nem desinteressado, pelo contrário, está *ativamente interessado* que os dois lados cheguem a um comum acordo. Mesmo que, ironicamente, nem saiba o que é um acordo. Mas, ao menos, não é tão estúpida quanto os humanos, que nem sequer conseguem entender a língua dos porcos, como bem percebe Toby.

Oh, ela exclama consigo mesma. Claro. Somos muito estúpidos, não entendemos a língua deles. Ou seja, é preciso um intérprete.

– É mais fácil eles conversarem com a gente – diz Barba Negra. – Em troca, se vocês os ajudarem a matar os três homens maus, eles nunca mais tentarão comer a horta de vocês. Nem comer nenhum de vocês – ele acrescenta em tom sério. – Mesmo que vocês estejam mortos, eles não vão comer vocês. E eles pedem que vocês não façam mais furos com sangue neles, nem os cozinhem na sopa de osso fedorento, nem os pendurem na fumaça, nem os fritem para comê-los. Nunca mais.

– Diga a eles que aceitamos o acordo – diz Zeb.

– Inclua abelhas e mel – diz Toby. – Marque os limites também.

– Por favor, ó Toby, o que é *acordo*? – pergunta Barba Negra.

– Acordo significa que aceitamos a oferta e vamos ajudá-los – diz Toby. – Nós compartilhamos os desejos deles (ATWOOD, 2019, p. 314, grifo da autora).

Através de Barba Negra, foi possível arranjar um acordo, construir um diálogo, formar uma aliança com os porcos. Todavia, os crackers não são os únicos capazes de falar com os filhos de Oryx. Os (outros) animais têm muito a dizer, mesmo para nós,

<sup>306</sup> “Ritos fúnebres. Curioso, pensa Toby. Espalham flores sobre o ente querido, choram e em seguida comem o cadáver. Sem barreiras de reciclagem. Nem mesmo Adão [Um] e os jardineiros foram tão longe” (ATWOOD, 2019, p. 314).

humanos, se pudermos, como Toby, saber ouvir.<sup>307</sup> Pois ainda que Toby não conseguisse ouvir a língua dos porcos, das abelhas ela conseguia.

– Ó abelhas – ela sussurra para a bola peluda que não para de zumbir. – Saudações à rainha. Quero ser amiga dela e preparar um lar seguro para ela e para vocês, as filhas dela, e levar notícias para vocês a cada dia. Que vocês levem as mensagens dos vivos da terra para as almas que habitam a terra das sombras. Por favor, respondam-me se aceitam a minha oferta.

Ela espera. O zumbido se intensifica. Logo algumas abelhas guardiães fazem um voo baixo e pousam no rosto de Toby, explorando a pele, as narinas e os cantos dos olhos dela, como se dezenas de dedinhos a acariciassem. Se houver picadas, a resposta é não. Se não houver, a resposta é sim. Ela inspira para se acalmar. As abelhas são avessas ao medo.

As abelhas guardiães afastam-se em voo espiralado em direção ao enxame e se mesclam à pele dourada em movimento. Toby solta o fôlego. (ATWOOD, 2019, pp. 249-250).

Desde seus tempos como Eva Seis, era a função de Toby colher o mel das abelhas. A colheita só poderia ser feita se a apicultrora conversasse diariamente com as abelhas, e as convencesse de que não pretendia lhes causar mal algum. Por isso, após a resposta positiva das abelhas, Toby improvisou uma caixa de colmeia com uma caixa de isopor de cerveja, e realocou a colmeia próximo à cabana. Tudo que Toby sabe sobre abelhas aprendeu com Pilar, a Eva Seis anterior, sua mentora, sua amiga. Segundo Pilar, abelhas e cogumelos trabalham juntos. Os cogumelos são as rosas do jardim do mundo invisível, pois o verdadeiro cogumelo fica debaixo da terra. A parte visível, essa parte que geralmente chamamos de cogumelo, não passa de uma breve aparição, uma nuvem de flor. As abelhas teriam a habilidade, ainda de acordo com Pilar, de atravessar a membrana que separa o mundo invisível do visível, e por isso possuem boas relações com o mundo dos cogumelos, embaixo da terra. O que as torna uma espécie de mensageiras dos mortos.<sup>308</sup> Sendo assim, diante da iminência da guerra contra os painballers, Toby decide ter uma *visão*, ingerindo cogumelos (alucinógenos). Ou seja, ela decide se comunicar com sua “Pilar interior”, para que pudesse pedir orientação à falecida amiga, e saber *quais ações ela poderia tomar* (ATWOOD, 2011b, pp. 115, 119-120; ATWOOD, 2019, pp. 252, 258, 321). Eis sua visão, enquanto encarava o túmulo de Pilar:

<sup>307</sup> Aqui penso, em especial, na questão de Vinciane Despret: *O que diriam os animais, se fizéssemos as perguntas certas?* Cf. DESPRET, 2021.

<sup>308</sup> “Ora, Toby, ela diz a si mesma. Comunicar-se com porcos, com os mortos e com o mundo subterrâneo por meio de uma caixa de isopor de cerveja. Você não está sob efeito de medicamentos, nem está doente. Você realmente não tem desculpa alguma” (ATWOOD, 2019, p. 321).

Ela observa a desarrumação das flores, e pensa, *Pilar*. Rosto enrugado, mãos morenas, sorriso gentil. Tudo tão real, outrora. Debaixo da terra.

*Sei que você está aqui, no seu novo corpo. Preciso de sua ajuda.*

Não há voz, mas há espaço. De espera.

(...) Nada. Toby se sente abandonada. Mas o que esperava? Não existe magia, não existem anjos. Isso sempre foi uma brincadeira de criança.

De qualquer forma, ela não pode deixar de perguntar. *Envie-me uma mensagem. Um sinal. O que faria no meu lugar?*

(...) Toby vira a cabeça. Cruzando o caminho de pedras, um porco gigante. Uma porca e seus filhotes: cinco leitõezinhos enfileirados. Grunhidos suaves da mãe, alvoroço dos filhotinhos.

(...) A porca abre um sorriso, mas ela é feita dessa maneira. Um brilho de luz sobre um dente.

(...) Uma força tão grande. Uma bala jamais deteria aquela porca, um tiro de arma de spray não abalaria aquele dente. Ela os esmagaria como um tanque. Vida, vida, vida, vida, vida. Em todo o esplendor, neste minuto. Segundo. Milésimo de segundo. Milênio. Uma era (ATWOOD, 2019, pp. 262-263).

Em transe, em espírito, Toby se comunicou com Pilar. Sua visão abriu um portal multidimensional, que permitiu a Toby fazer uma jornada para um mundo espiritual, um universo animado por vozes não humanas, que tornou possível ver o essencial, o invisível aos olhos (modernos), perceber que cada vida viva no instante presente, aqui e agora, depende necessariamente da própria história inimitável da vida (ver nota 263). Em suma, Toby desenhou um mapa multidimensional que tornou visível, mesmo para um ponto de vista humano, o incomensurável<sup>309</sup> – a vida em suas proporções planetárias.

Enfim, após a visão, Toby está preparada para a guerra, sabe o que fazer, sabe quem são seus aliados. Com crackers, com Mo’Hairs, com porcões, com abelhas, e de certa forma até com larvas, foi possível o diálogo. Porém, justamente com outros humanos, no caso, com os painballers, os “homens maus” (como chamam os crackers), o diálogo é simplesmente impossível. Até dos painballers os crackers não demonstram medo,<sup>310</sup> apesar de entenderem que são inimigos (não que sejam inimigos deles

<sup>309</sup> Entendo o que é incomensurável pela descrição do *Dicionário Houaiss*, ou seja, incomensurável é aquilo “que não tem medida comum com outro” (HOUAISS; VILAR, 2009, p. 1065). Penso a dimensão incomensurável do planeta Terra a partir da definição de vida de Lynn Margulis e Dorion Sagan, citada na epígrafe deste trabalho. Portanto, as proporções planetárias são incomensuráveis porque a vida é sua própria história inimitável. Sendo assim, diria que quando aproveitamos, aqui e agora, o prazer de estarmos vivos, fruímos dessa longa história inimitável. Creio que seja isso que Krenak chame de “fruição de vida”.

<sup>310</sup> Ao longo da história, os crackers só demonstraram medo por uma coisa, vestir uma segunda pele: “Não, o boné não vai machucar você. E não vai transformá-lo em outra pessoa. Não, não vai crescer uma segunda pele em você. E você não vai vestir roupas como as minhas. Você pode manter sua própria pele. Tubo bem. Não precisa colocar o boné vermelho. Por favor, não chore. – Enfim, aquilo não caiu bem –

propriamente, mas são inimigos dos seus amigos). Ainda assim, a ausência de medo não é o suficiente para dialogar com os painballers, pois esses só entendem a língua da violência. Então, com eles, só resta a guerra.

Como Toby estava muito triste por causa dos mortos queridos, é Barba Negra quem conta a história da batalha para os outros crackers. Os crackers não foram feitos por Crake para lutar com intenção de matar, não saberiam como mesmo se tentassem, então só Barba Negra foi para a batalha junto dos “de duas peles” e dos porcos, e apenas como intérprete. Mas a história da batalha, dessa guerra, não é importante para a história que reconto nestas páginas. Aqui, o que importa é que, depois da batalha, como Toby não conseguia contar a história, um craker assumiu o lugar que era, até então, a posição exclusiva de humanos de duas peles. O lugar de contar histórias. E assim Barba Negra contou que, antes de vencerem a batalha, alguns porcos, Homem das Neves-Jimmy e Adão Um foram mortos. E que, na verdade, não eram três homens maus, mas dois, o terceiro era Adão Um, irmão de Zeb. Ele não queria ficar com os homens maus e acabou com “um furo com sangue saindo” (ATWOOD, 2019, pp. 408-415).

A partir de então, Barba Negra começou a ser o contador de histórias. Diferentemente do que imaginava o Homem das Neves, sua morte não significou o fim da História. Pois mesmo após a época dos humanos, ainda restou viva a arte de contar histórias e a ciência histórica, embora as fronteiras entre arte e ciência estejam mais borradas do que nunca. O fato é que continuará viva a história de quando Crake varreu o povo do caos e a história de quando os de duas peles e os porcos varreram os homens maus, porque, antes de falecer, Toby ensinou Barba Negra a ler e escrever.

Este é o livro que Toby fez quando viveu entre nós. Vejam, estou mostrando para vocês. Ela fez estas palavras numa *página*, e uma página é feita de *papel*. Ela fez as palavras com a escrita, que ela marcou com um pedacinho de pau que se chama *caneta*, cheia de um líquido negro chamado *tinta*, e ela fez as *páginas* se unirem lado a lado, e isso se chama livro. Vejam, estou mostrando para vocês. Este é o Livro, estas são as Páginas e aqui está a Escrita.

E ela mostrou para mim, Barba Negra, como se fazem essas palavras, dentro de uma página, com uma caneta, quando eu ainda era pequeno. E ela me mostrou como se transformam as marcas em voz; então, quando olho para a página e leio as palavras, escuto a voz de Toby. E quando falo essas palavras em voz alta, vocês também escutam a voz de Toby.

---

diz Toby. – Eu não sabia que eles tinham medo... do velho boné vermelho de beisebol” (ATWOOD, 2019, pp. 269-270). Mesmo que saibam que os homens maus podem “fazer furos com sangue saindo” nos próprios crackers, não demonstram medo. Realmente, desconhecem a sensação do medo, mesmo quando sabem do perigo, demonstram no máximo cautela, ou seja, não se aproximariam dos homens maus sabendo que são maus. Cf. *Ibidem*, 330, 409.

(...) E no livro ela colocou as Palavras de Crake, e também as palavras de Oryx, e de como eles nos fizeram juntos, e também fizeram este Mundo seguro e maravilhoso onde vivemos (ATWOOD, 2019, p. 437, grifo da autora).

O mundo de depois do Dilúvio Seco ainda era o mundo de um colapso ecológico em curso, com um sol escaldante e tempestades diárias. Todavia, Crake fez os crakers selecionando características evolutivas de múltiplas espécies para que, mesmo em condições climáticas extremas, fossem adaptados o suficiente para viverem seguros neste planeta – menos habitável, mas ainda habitado. Os humanos, no entanto, não eram capazes de se adaptar suficientemente bem ao mundo depois do Dilúvio Seco. A época dos humanos realmente estava chegando ao fim. Só que o fim da espécie *Homo Sapiens* não significou o fim da humanidade, pois Ren, Amanda e Swift Fox deram à luz quatro bebês híbridos, humanos e crakers: Jimadão, Pilaren, Medulla e Oblongata. O que gerava discussões acaloradas entre os cientistas maddadamitas na mesa de refeições.<sup>311</sup> E essas discussões à mesa não eram acaloradas apenas entre humanos de duas peles, mas também na mesa de negociações multiespécie. Por exemplo, quando dois jovens porcos cavaram sob a cerca e foram flagrados enquanto comiam cenouras e beterrabas da horta. Neste episódio, reivindicou-se uma *assembleia*. Os porcos enviaram uma delegação de três adultos, que se mostraram envergonhados, e afirmaram que a transgressão do acordo não ocorreria novamente. Os jovens infratores foram ameaçados de passarem por uma repentina transição ao estado de osso fedorento, o que aparentemente causou a impressão desejada, sem necessitar chegar às vias de fato (ATWOOD, 2019, pp. 430-433).

Como podemos ver, a formação bem-sucedida de um espaço comunitário multiespecífico não transforma automaticamente a *pólis* em utopia. Pelo contrário, conflitos fazem parte da vida, e portanto de qualquer espaço comunitário. Fazer política não é a busca pela perfeição, pelo absoluto, e sim a busca por criar um lugar bom o suficiente para que se possa viver, por um pouco mais de tempo, nisso que chamamos de corpo.

\*\*\*

---

<sup>311</sup> “Que outras características essas crianças podem ter herdado? Será que carregam o repelente de insetos ou estruturas vocais originais que propiciam o ronronar e o cantar craker? Será que compartilham os ciclos sexuais dos crakers?” (ATWOOD, 2019, p. 432).

Existe a história, e depois a verdadeira história, e depois a história de como a história foi contada. E depois o que se deixou de fora da história. O que também faz parte da história (ATWOOD, 2019, p. 74).

No percurso desta seção, não tentei *analisar* a história escrita por Margaret Atwood, mas sim recontá-la do meu ponto de vista. O que certamente deixou muita coisa de fora da história, muita coisa que também faz parte da história. Quanto à verdadeira história, não é ela que me interessa, e tenho minhas dúvidas se algo assim existiria. Seja como for, o que busquei foi pensar junto de Atwood, mas também junto de Homem das Neves-Jimmy, de Toby, de Ren, de Zeb e de Barba Negra, sobre o que seria viver no fim do mundo em uma *boa* história.

## 5

**Considerações finais**

*“Reading her story helps you think better about what it is to have a point of view. Stories expand our imaginative capacities, and the insights we get from them transform and improve our philosophical thinking. Science fiction is especially good at this. Like expository philosophy, science fiction is constrained only by our concepts and imagination. Both kinds of writing, in their different ways, sharpen our understanding by exploring the boundaries of the possible.”*

Helen De Cruz; Johan De Smedt; Eric Schwitzgebel, *Philosophy through science fiction*

A fala em questão foi escrita pelos editores de um livro de filosofia e ficção científica, em que esses editores, Helen, Johan e Eric, se (re)inventam enquanto personagens fictícios, e debatem numa conversa de bar igualmente fictícia, e filosófica, na qual se questionam sobre a relação entre a filosofia e a ficção científica, a partir dos textos de ficção científica que os três filósofos editaram para o livro em questão. Creio que esse emaranhado de ficção científica e filosofia seja uma boa metáfora para expressar o espírito deste trabalho, no qual me questionei sobre a relação entre a arte de fazer ciência, a ciência histórica e a arte de contar histórias. E a filosofia, é claro.

Ao longo do percurso, visitamos histórias diversas: a história da colisão do Velho e do Novo Mundo, a história de Micrômetros, a história de Gaia, a história de Galileu, a história do Projeto Biosfera II, a geo-história em quadrinhos da Deusa da Respiração, a história dos planetas que compõem o Planetário, a história de Adão e Eva, a geo-história da formação da atmosfera, a história do pesadelo sonhado no Terceiro Reich, a história do encontro de Amitav Ghosh com o tornado, a história das histórias ustópicas, a história de uma civilização perdida em um planeta morto e, *last but not least*, a história de ficção científica especulativa climática ustópica de Margaret Atwood, a trilogia *MaddAddão*.

Foi através dessas histórias que nos foi possível experimentar tantos outros pontos de vista diferentes do nosso, situado aqui e agora. O percurso de cada história deixa o rastro de uma jornada, que nos faz sentir e pensar o que estará em risco se seguirmos em direção a determinada rota. Com o passar do tempo, acumulamos conhecimento da rota de cada estrada por que passamos, cada história que visitamos, e, pouco a pouco, cartografamos o que há ao nosso redor, desenhamos um mapa,

multidimensional, que nos permite explorar os limites de até onde é possível situar nosso horizonte, até onde é possível ver sob o nosso próprio ponto de vista.

Antes de concluir este trabalho, gostaria de *poder contar mais uma história*. Porém, desta vez, trata-se de uma história do meu ponto de vista sobre o meu próprio ponto de vista, isto é, uma história de cunho pessoal. Cerca de dois anos antes de meu ingresso no mestrado, minha mãe foi diagnosticada com a Doença de Alzheimer. Na época, percebi que ela ficou arrasada ao descobrir que, em breve, não se lembraria muito bem de suas amigas e de seus familiares, e não mais seria livre para, sozinha, poder ir a qualquer lugar. Em todo caso, durante os dois anos seguintes após a descoberta, ainda foi capaz de levar uma vida ativa e razoavelmente independente. Até que veio a peste. Devido às regras de distanciamento social, as atividades que minha mãe realizava diariamente, como, por exemplo, hidroginástica e yoga, tiveram que ser interrompidas. E no tempo em casa, seu quadro se agravou vertiginosamente. Hoje, se encontra numa situação em que *sua vida depende necessariamente de inúmeras outras*, pois desenvolveu uma apraxia severa, sobretudo da fala. Como diz o ditado popular, mesmo com boca, não é capaz de ir a (nem vaiar) Roma, ou a qualquer outro lugar, pelo menos não sozinha. Diferentemente de Adão, Eva e a serpente, minha mãe se encontra incapaz de “discorrer sobre um encadeamento de conceitos”. O que não a torna, de maneira alguma, menos humana ou então não humana, pelo menos não mais do que cada um de nós já não é humano, vivos apenas se pudermos contar com nossos corpos demasiados não humanos, habitados por mundos outros. Nossa humanidade não se define pela capacidade de pensar, porque a capacidade de pensar não é uma exclusividade da humanidade. Pensamento não se reduz a linguagem verbal, porque a realidade não tem sinônimo. Se Kant não foi capaz de ouvir o que a serpente tinha a dizer a Eva, é porque ele que simplesmente *não fez as perguntas certas*. À medida que minha mãe foi perdendo – e continua a perder, a cada dia que passa – a capacidade de se comunicar por meio da fala e da escrita, tornou-se *minha* obrigação ouvir o que ela tem a me dizer quando pantomima. Da mesma forma, é *nossa* obrigação, assim como foi para os jardineiros e maddadamitas, saber ouvir o que as demais espécies que habitam a Terra têm a dizer, para que possamos, juntos à mesa de negociação, pensar, humanos e não humanos, como compor um novo arranjo de mundo que seja comum a todos os muitos mundos que vivem e lutam no mundo do fim do capitalismo.

*Em suma, buscar viver é pensar. Mas ninguém vive sozinho. Então, pensar é buscar viver junto. Mas junto de quem? Isso é o que ainda nos resta a pensar, enquanto o pensamento durar*

## 6

**Referências Bibliográficas**

ABDALLA, Maria Cristina Batoni. *O discreto charme das partículas elementares*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ADAM, David. “ExxonMobil Continuing to Fund Climate Sceptic Groups, Records Show”. In: *The Guardian* [online]. 1 jul. 2009. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2009/jul/01/exxon-mobil-climate-change-sceptics-funding>> Acessado em: 02 set. 2021.

ADAM, Robert. *A Verdadeira história da ficção científica: do preconceito à conquista das massas*. São Paulo: Seoman, 2018.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALENCAR, Claudia Rodrigues Vieira de. *Vivendo na prorrogação: o “tempo do fim” de Günther Anders*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

AMARAL, Marina; DANOWSKI, Déborah. “Não tem mais mundo para todo mundo”. In: FERNANDES, Ricardo Muniz; PELBART, Peter Pál (org.). *Pandemia Crítica inverno 2020*. São Paulo: edições SESC; n-1 edições, 2021.

AMISTEAD, Claire; GHOSH, Amitav. “Stories to save the world: the new wave of climate fiction”. In: *The Guardian* [online]. 26 jun. 2021. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2021/jun/26/stories-to-save-the-world-the-new-wave-of-climate-fiction>>. Acessado em: 22 jul. 2021.

ANDERS, Günther. *Le temps de la fin*. Paris: L’Herne, 2007.

\_\_\_\_\_. “Teses para a Era Atômica”. In: *Sopro* [online]. Ed. Cultura e Barbárie, n. 87, pp. 3-11, abr. 2013. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/n87.html#.Yv6CJnbMJPZ>>. Acessado em: 17 ago. 2022.

ANGELO, Claudio. *A espiral da morte: como a humanidade alterou a máquina do clima*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ARAUJO, Cicero. “Carl Schmitt, a teologia política e secularização”. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]. Vol. 28, n. 83, out. 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/X4fQT5FgQRN47s3fDbVRsZG/?lang=pt>>. Acessado em: 12 mar. 2022.

ATWOOD, Margaret. *In other worlds: SF and the human imagination*. Nova York: Anchor Books, 2011a.

\_\_\_\_\_. *O ano do dilúvio*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Oryx e Crake*. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

\_\_\_\_\_. *MaddAddã*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.

\_\_\_\_\_. *Burning questions: essays and occasional pieces, 2004 to 2021*. Nova York: Doubleday, 2022.

BAKER, Peter C. “Populismo, conceito precário”. In: Outras Palavras [online]. 05 fev. 2019. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerra/populismo-conceito-precario/>>. Acessado em: 06 ago. 2022.

BENEST, D.; DUVENT, J. L. “Is Sirius a triple star?”. In: *Astronomy and Astrophysics*. Vol. 299, pp. 621-628, jul. 1995.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BERNERS-LEE, Mike. *There is no Planet B: a handbook for the make or break years*. Nova York: Cambridge University Press, 2021.

BOND, Howard E. et al. “The Sirius System and Its Astrophysical Puzzles: Hubble Space Telescope and Ground-based Astrometry”. In: *The Astrophysical Journal*. Vol. 840, n. 2, p. 70, 8 mai. 2017.

BROECKER, Wally; LANGMUIR, Charles H. *How to build a habitable planet: The story of earth from the Big Bang to Humankind*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

BUCK, Holly Jean. “Grounding Climate Engineering (In Five Stories)”. In: GHOSN, Rania; JAZAIRY, El Hadi et al. *The Planet After Geoengineering*. Nova York; Barcelona: Actar Publishers, 2021.

BUTTLER, Morten. “Greenland Scraps All Future Oil Exploration on Climate Concerns”. In: Bloomberg [online], 16 jul. 2021. Disponível em: <<https://www.bloomberg.com/news/articles/2021-07-16/greenland-scraps-all-future-oil-exploration-on-climate-concerns>>. Acessado em: 07 mar. 2022.

CARL SCHMITT. In: WIKIPEDIA [Internet]. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Carl\\_Schmitt](https://pt.wikipedia.org/wiki/Carl_Schmitt)>. Acessado em: 10 mai. 2022.

CARMO, Ricardo Santos do; NUNES-NETO, Nei Freitas; EL-HANI, Charbel Niño. “Gaia é a teoria de um planeta vivo?”. In: *Gaia: de mito a ciência*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2012.

CAVALCANTI, Ildney. “Oryx and Crake: restos de natureza e de cultura na distopia (quase) pós-humana de Margaret Atwood”. In: CAVALCANTI, Ildney; CORDIVIOLA, Alfredo; SANTOS, Derivaldo dos (org.). *Fábulas da iminência: ensaios sobre literatura e utopia*. Recife: Programa de Pós-Graduação em Letras, UFPE, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da história: quatro teses”. In: Sopro: Panfleto político-cultural [online]. Vol. 91, jul. 2013. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>> Acessado em: 03 set. 2021.

\_\_\_\_\_. “O planeta: uma categoria humanista emergente”. Zazie Edições [online], 2020a. Disponível em: <[https://zazie.com.br/wp-content/uploads/2021/05/Colecao\\_Trama\\_Dipesh\\_Chakrabarty\\_Zazie2020.pdf](https://zazie.com.br/wp-content/uploads/2021/05/Colecao_Trama_Dipesh_Chakrabarty_Zazie2020.pdf)> Acessado em: 03 set. 2021.

\_\_\_\_\_. “World-Making, ‘Mass’ Poverty, and the Problem of Scale”. In: *e-flux journal* [online]. Vol. 114, dez. 2020b. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/114/366191/world-making-mass-poverty-and-the-problem-of-scale/>>. Acessado em: 19 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. *The climate of history in a planetary age*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2021.

\_\_\_\_\_.; LATOUR, B. “Conflicts of planetary proportion – a conversation between Bruno Latour and Dipesh Chakrabarty”. In: *Journal of the Philosophy of History* [online]. Vol. 14, n. 3, 2020. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/865.html>>. Acessado em 12 abr. 2022.

CHAUÍ, Marilena. “Notas sobre utopia”. In: *Ciência e Cultura* [online]. Vol. 60, n. 1, pp. 7-12, jul. 2008. Disponível em:

<[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em: 01 mar. 2022.

CLAEYS, Gregory. *Utopia: a história de uma ideia*. São Paulo: Edições SESC SP, 2013.

\_\_\_\_\_. *Dystopia: A Natural History*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

COSTA, Alyne de Castro. *Guerra e Paz no Antropoceno: Uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2014.

CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. “O antropoceno”. In: PISEAGRAMA [online]. Belo Horizonte, sem número, 06 nov. 2015. Disponível em:

<<https://piseagrama.org/o-antropoceno>>. Acessado em: 27 jun. 2021.

CRUZ, Helen De; DE SMEDT, Johan; SCHWITZGEBEL, Eric. “*Concluding Ventilation*”. In: CRUZ, Helen De; DE SMEDT, Johan; SCHWITZGEBEL, Eric (eds.). *Philosophy through science fiction stories: exploring the boundaries of the possible*. Londres; Nova York: Bloomsbury Academic, 2021.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DANOWSKI, Déborah. “Leibniz, Locke e Berkeley: mundos fenomênicos”. In: *O que nos faz pensar* [online]. Vol. 18, n. 26, pp. 93-109, dez. 2009. Disponível em:

<<http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/290>>. Acessado em: 16 mar. 2022.

\_\_\_\_\_.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017.

\_\_\_\_\_. “Transformações perceptivas e afetivas na Idade da Terra”. In: DANOWSKI, Déborah; SALDANHA, Rafael Mófreita; VIVEIROS DE CASTRO,

Eduardo. *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra: volume 1*. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

DESCARTES, René. *Descartes: obras escolhidas*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESPRET, Vinciane. *O que diriam os animais?*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

DUTREUIL, Sébastien. “Gaia Is Alive”. In: LATOUR, Bruno; Peter Weibel (eds.). *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*. Karlsruhe: ZKM, 2020.

EZLN. “Pela Vida”. In: n-1edições [online]. 2021. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/ezln-exercito-zapatista-de-libertacao-nacional>>. Acessado em: 20 fev. 2022.

FARMAN, Abou. “Re-enchantment cosmologies: mastery and obsolescence in an intelligent universe”. In: *Anthropological Quarterly*, vol. 85, n. 4, pp. 1069-1088, 2012.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FORBES, Peter. “We are heading for a New Cretaceous, not for a new normal”. In: *Aeon* [online]. 29 out. 2018. Disponível em: <<https://aeon.co/ideas/we-are-heading-for-a-new-cretaceous-not-for-a-new-normal>>. Acessado em: 21 jul. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

- GÊNESIS. In: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: PAULUS, 2002.
- GHOSH, Amitav. *The great derangement: climate change and the unthinkable*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2016.
- GHOSN, Rania; JAZAIRY, El Hadi et al. *The Planet After Geoengineering*. Nova York; Barcelona: Actar Publishers, 2021.
- GRAEBER, David; GRUBACIC, Andej. “Apoio mútuo: um fator iluminado de evolução”. In: KROPOTKIN, Piotr. *Apoio mútuo: um fator de evolução*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2021.
- HALLÉ, Clémence; MILON, Anne-Sophie. “*The infinity of the Anthropocene: A (Hi)story with a Thousand Names*”. In: LATOUR, Bruno; Peter Weibel (eds.). *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*. Karlsruhe: ZKM, 2020.
- HAMILTON, Clive. “*The new environmentalism will lead us to disaster*”. In: *Scientific American* [online]. 19 jun. 2014. Disponível em: <<https://www.scientificamerican.com/article/the-new-environmentalism-will-lead-us-to-disaster/>>. Acessado em: 13 ago. 2022.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham; Londres: Duke University Press, 2016.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HORNBERG, Alf; MALM, Andreas. “*The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*”. In: *The Anthropocene Review*, vol. 1, n. 1, 7 jan. 2014.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário da Língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- INTERNATIONAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC-Unep/WMO). *Climate Change 2007: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Genebra: IPCC, 2007.

\_\_\_\_\_. *Global Warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*. Genebra: IPCC, 2018.

JAMESON, Fredric. *Arqueologias do futuro: O desejo chamado Utopia e outras ficções científicas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

KANT, Immanuel. “*Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*”.

In: LusoSofia – Biblioteca On-line de Filosofia e Cultura [online]. Covilhã:

Universidade da Beira Interior (UBI), s/d [1784]. 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)>. Acessado em: 07 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

KING, Michalea D. et al. “*Dynamic ice loss from Greenland Ice Sheet driven by sustained glacier retreat*”. In: Nature [online]. *Communications Earth & Environment*, n. 1, 13 ago. 2020. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/s43247-020-0001-2>>. Acessado em: 07 mar. 2022.

KOSELLECK, Reinhart. *Uma latente filosofia do tempo*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

KOLBERT, Elizabeth. *A sexta extinção: uma história não natural*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

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

\_\_\_\_\_.; OLIVEIRA, Thais Reis. “Ailton Krenak: próxima missão do capitalismo é se livrar de metade da população do planeta”. In: CartaCapital [online]. N. 1138, 30 dez. 2020. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/ailton-krenak-proxima-missao-do-capitalismo-e-se-livrar-de-metade-da-populacao-do-planeta/>>. Acessado em: 06 mar. 2022.

LATOUR, Bruno. *War of the worlds: what about peace?*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

\_\_\_\_\_. “Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno”. In: *Revista de antropologia*. São Paulo: USP, vol. 57, n. 1, 2014a.

\_\_\_\_\_. “*On some of the affects of capitalism*”. Apresentado originalmente como uma palestra na Biblioteca Real da Dinamarca, em Copenhague, 26 fev. 2014b. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/550.html>>. Acessado em: 16 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2019a.

\_\_\_\_\_. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. São Paulo: Editora Unesp, 2019b.

\_\_\_\_\_. “*Taipei Biennale of Art will be curated by BL and Martin Guinard, opening October 2020*”. Divulgação de Bruno Latour em seu site a respeito da exposição *You and I don't live on the same planet* (realizada de 21 de novembro de 2020 a 14 de março de 2021 em Taiwan), postada em 7 out. 2019c. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/812>>. Acessada em 24 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora; Ateliê de Humanidades Editorial, 2020a.

\_\_\_\_\_. *Onde aterrar?*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020b.

\_\_\_\_\_. “*We Don't Seem to Live on the Same Planet' – A Fictional Planetarium*”. In: LATOUR, Bruno; Peter Weibel (eds.). *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*. Karlsruhe: ZKM, 2020c.

\_\_\_\_\_. “Nós não habitamos o mesmo planeta – um conto de Natal”. In: Bazar do tempo [online]. 2020d. Disponível em: <<https://bazardotempo.com.br/nos-nao-habitamos-o-mesmo-planeta-um-conto-de-natal-por-bruno-latour/>>. Acessado em: 10 jun. 2022.

\_\_\_\_\_. *Onde estou?: lições do confinamento para uso dos terrestres*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021a.

\_\_\_\_\_. “Esperando Gaia”. In: PISEAGRAMA [online]. Belo Horizonte, seção Extra!, fev. 2021b. Disponível em: <<https://piseagrama.org/esperando-gaia/>>. Acessado em: 02 jul. 2021.

\_\_\_\_\_. “How to Remain Human in the Wrong Space? A Comment on a Dialogue by Carl Schmitt”. In: *Critical Inquiry*, vol. 47, n. 4, pp. 699-718, 2021c. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/807.html>>. Acessado em: 21 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. “*Quelles entre-deux-guerres?*”. In: *Analyse Opinion Critique* [online]. 3 mar. 2022. Disponível em: <<https://aoc.media/opinion/2022/03/02/quelles-entre-deux-guerres/>>. Acessado em: 22 mar. 2022.

\_\_\_\_\_.; TODD, Andrew. “Bruno Latour: ‘Trump and Thunberg inhabit different planets – his has no limits, hers trembles’”. In: *The Guardian* [online]. 04 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/stage/2020/feb/04/bruno-latour-moving-earths-theatre-science-climate-crisis>>. Acessado em: 16 abr. 2022.

\_\_\_\_\_.; WEIBEL, Peter (eds.). *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*. Karlsruhe: ZKM, 2020.

LE GUIN, Ursula K. *A curva do sonho*. São Paulo: Editora Morro Branco, 2019.

LEWIS, Simon L.; MASLIN, Mark A. “Defining the Anthropocene”. In: *Nature*. Vol. 519, pp. 171-180, 12 mar. 2015.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva: ficção*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LOVELOCK, James. “Gaia as seen through the atmosphere”. In: *Atmospheric Environment*, vol. 6, pp. 579-80, 1972.

\_\_\_\_\_. *Gaia: alerta final*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.

\_\_\_\_\_.; MARGULIS, Lynn. “Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis”. In: *Tellus*, vol. XXVI, pp. 1-10, 1974.

LUZ, Henrique Leite Brites da. *A partilha dos lugares na ordem do discurso: Utopia, Distopia e Heterotopia*. Monografia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019. Disponível em:

<[https://www.academia.edu/42778090/A\\_partilha\\_dos\\_lugares\\_na\\_ordem\\_do\\_discurso\\_Utopia\\_Distopia\\_e\\_Heterotopia](https://www.academia.edu/42778090/A_partilha_dos_lugares_na_ordem_do_discurso_Utopia_Distopia_e_Heterotopia)>. Acessado em: 22 ago. 2022.

MACHADO, Ricardo; VALENTIM, Marco Antonio. “Fascismo, a política oficial do Antropoceno”. In: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, n. 531, Ano XVIII, 17 dez. 2018.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *Microcosmos: four billion years of evolution from our microbial ancestors*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *O que é vida?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

MARGULIS, Lynn. “Os primórdios da vida: *os micróbios têm prioridade*”. In: THOMPSON, Irwin William (org.). *GAIA – Uma Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

\_\_\_\_\_. “A minoria infame de 2018 – O 1% mais rico da humanidade supera, hoje, a riqueza de 99% de seus semelhantes. In: EcoDebate [online]. 12 abr. 2019. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2019/04/12/a-minoria-infame-de-2018-o-1-mais-rico-da-humanidade-supera-hoje-a-riqueza-de-99-de-seus-semelhantes-analise-de-luiz-marques-ifchunicamp/>>. Acessado em: 06 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. “A esquerda no labirinto do populismo”. In: A terra é redonda [online]. 23 nov. 2021. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/a-esquerda-no-labirinto-do-populismo/>>. Acessado em: 06 ago. 2022.

MBEMBE, Achille. “O direito universal à respiração”. In: FERNANDES, Ricardo Muniz; PELBART, Peter Pál (org.). *Pandemia Crítica outono 2020*. São Paulo: edições SESC; n-1 edições, 2021.

McNEILL, John Robert; ENGELKE, Peter. *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

MONROE, Rob. “What Does 400 ppm Look Like?”. In: *The Keeling Curve* [online], UC San Diego, Scripps Institution of Oceanography, 03 dez. 2013. Disponível em:

<<https://keelingcurve.ucsd.edu/2013/12/03/what-does-400-ppm-look-like/>>. Acessado em: 05 mar. 2022.

MORE, Thomas. *Utopia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MORRISON, Kathleen D. “*Provincializing the Anthropocene*”. In: *Seminar*, vol. 673, pp. 75-80, set. 2015.

MORTON, Timothy. *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2013.

MUDDE, Cas. “*The Populist Zeitgeist*”. In: *Government and Opposition*, vol. 39, n. 4, pp. 541-563, 27 set. 2004.

NAIME, Roberto. “Teoria de Gaia, de ideia pseudocientífica a teoria respeitável”. In: *EcoDebate* [online], 04 jul. 2017. Disponível em:

<<https://www.ecodebate.com.br/2017/07/04/teoria-de-gaia-de-ideia-pseudocientifica-teoria-respeitavel-artigo-de-roberto-naime/>> Acessado em: 03 mar. 2022.

NETO, Pedro Fortunato de Oliveira. *Representações utópicas e distópicas na trilogia MaddAddam, de Margaret Atwood*. Dissertação de Mestrado. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, Departamento de Letras e Linguística, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Martin Claret, 2015.

NUSSENZVEIG, H. Moysés (org.). *O futuro da Terra*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

O’CONNELL, Mark. “*Why Silicon Valley billionaires are prepping for the apocalypse in New Zealand*”. In: *The Guardian* [online]. 15 fev. 2018. Disponível em:

<<https://www.theguardian.com/news/2018/feb/15/why-silicon-valley-billionaires-are-prepping-for-the-apocalypse-in-new-zealand>>. Acessado em: 10 jul. 22.

ORWELL, George. *A revolução dos bichos: um conto de fadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PERSSON, L. et al. “*Outside the Safe Operating Space of the Planetary Boundary for Novel Entities*”. In: *Environmental Science & Technology*, vol. 56, n. 3, pp. 1510-1521, 18 jan. 2022.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. “A Feitiçaria Capitalista – Minions”. In: Revista USINA [online], jun. 2019. Disponível em: <<https://revistausina.com/pensamento/a-feiticaria-capitalista-minions/>>. Acessado em: 09 mar. 2022.

POMERANZ, Kenneth. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

PROJETO BIOSFERA 2. In: WIKIPEDIA [Internet]. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Projeto\\_Biosfera\\_2](https://pt.wikipedia.org/wiki/Projeto_Biosfera_2)>. Acessado em: 10 mai. 2022.

RIBEIRO, Guilherme. “A arte de conjugar tempo e espaço: Fernand Braudel, a geo-história e a longa duração”. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 22, n. 2, pp. 605-639. abr.-jun. 2015.

ROCKSTRÖM, J. et al. “A safe operating space for humanity”. In: *Nature*. Vol. 461, pp. 472-475, 24 set. 2009.

ROSE, Deborah Bird. “Judas Work: Four Modes of Sorrow”. In: *Environmental Philosophy* 5, n.º. 2, pp. 51-66, 2008.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

SCHAFFER, Simon. “Beware of Precursors: How Not to Trace the History of the Critical Zone”. In: LATOUR, Bruno; Peter Weibel (eds.). *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*. Karlsruhe: ZKM, 2020.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SILVA E SILVA, Fernando. “Posfácio – Uma filosofia multiespécie para a sobrevivência terrestre”. In: HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SIRIUS. In: WIKIPEDIA [Internet]. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Sirius>>. Acessado em: 27 fev. 2022.

STEFFEN, W. et al. “Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet”. In: *Science*. Vol. 347, n. 6223, 1259855, 13 fev. 2015.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

\_\_\_\_\_. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. “Reativar o animismo”. In: Chão de feira [online], Caderno de leituras, n. 62, 2017. Disponível em: <<https://chaodafeira.com/catalogo/caderno62/>>. Acessado em: 08 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. “A proposição cosmopolítica”. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, pp. 442-464, abr. 2018.

\_\_\_\_\_. “Estamos divididos”. In: n-1 edições [online]. 2021a. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/estamos-divididos?>>. Acessado em: 28 fev. 2022.

\_\_\_\_\_. “Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas”. In: MATTOS, Wladimir (coord.). *Artecompostagem '21*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Instituto de Artes, 2021b.

TREXLER, Adam. *Anthropocene fictions: the novel in a time of climate change*. Charlottesville; Londres: University Virginia Press, 2015.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

\_\_\_\_\_. “Ideias para uma termodinâmica noética e uma noética ígnea”. In: Voluntas: Revista internacional de Filosofia, Santa Maria, vol. 11, n. 3, pp. 58-85, 15 jan. 2021.

VAN DOOREN, Thom. *Flight ways: life and loss at the edge of extinction*. Nova York; Chichester: Columbia University Press, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. “O recado da mata”. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VOLTAIRE. *Micrômegas: uma história filosófica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

WINNICOTT, Donald Woods. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

WOLFF, Francis. *A flecha do tempo e o rio do tempo – Pensar o futuro*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações: o futuro não é mais o que era*. São Paulo: Edições Sesc SP, 2013.

ZAMIÁTIN, Ievguêni Ivánovitch. *Nós*. São Paulo: Aleph, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. “O casamento entre democracia e capitalismo acabou.” In: Carta Maior [online]. 2011. Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Zizek-o-casamento-entre-democracia-e-capitalismo-acabou/6/17832>>. Acessado em: 27 jun. 2021.