



Emanuel Mello Mattos de Castro

A Geofilosofia e o Antropoceno

Tese de Doutorado

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

Orientador: Rodrigo Nunes

Rio de Janeiro
setembro de 2023



Emanuel Mello Mattos de Castro

A Geofilosofia e o Antropoceno

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

Prof. Rodrigo Nunes

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Mauro William Barbosa de Almeida

UNICAMP

Prof. Alyne de Castro Costa

PUC-Rio

Prof. Maurício Gonsalves Torres

UFPA

André Corrêa da Silva de Araujo

Pesquisador Autônomo

Rio de Janeiro, 26 de setembro de 2023

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

Emanuel Mello Mattos de Castro

Graduou-se em Comunicação na UFRJ em 1985.

Graduou-se em Filosofia na PUC-Rio em 2012.

Concluiu o Mestrado em Filosofia, também na PUC-Rio, em 2015.

Ficha Catalográfica

Castro, Emanuel Mello Mattos de

A geofilosofia e o antropoceno / Emanuel Mello Mattos de Castro ; orientador: Rodrigo Nunes. – 2023.

379 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Antropoceno. 3. Geofilosofia. 4. Deleuze. 5. Guattari. 6. Terras Pretas de Índio. I. Nunes, Rodrigo. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CD:100

Todas as vezes que retornei às comunidades indígenas na Amazônia, sempre
recebia a mesma pergunta:

- ainda não teve filho?

Minha resposta também era sempre a mesma:

- com a catástrofe climática, não cabe mais ninguém no mundo!

Todas as vezes fui contestado, seja lá qual rio estivesse:

- quanto mais dura a luta, mais precisamos de guerreiros!

Assim, veio Benjamin.

Bem-vindo à resistência terrana, ao cuidado da Terra, *permaneço fiel à terra!*

Para Benjamin, potência da terra.

Para minha companheira, Fabiana.

Para meus pais, Marcos (*in memoriam*) e Helga.

Para os povos da floresta dos rios Cachorro, Arapiuns, Trombetas, Solimões,
Jutaí, Iriri, Xingu, Médio Amazonas e Tapajós.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Rodrigo Nunes, com quem aprendi a construir um processo de aprendizado coletivo, saberes transversais dialógicos. Sua permanente busca pela criação de novos mundos é inspiração para as lutas por vir.

À professora terrana Déborah Danowski, com quem tive a honra de compartilhar toda minha caminhada na Filosofia da Puc-Rio. Devo a ela uma emancipação no pensamento crítico e a urgência da resistência à extinção de mundos. Não há pensamento que se sustente sem passar pela catástrofe climática. Agradeço imensamente todo o ensinamento recebido da Banca de Qualificação, composta por Déborah e Eduardo Viveiros de Castro. Este é responsável por muito do aqui exposto, seja por leituras de seus livros, seja por indicação direta de pesquisa, como no caso do capítulo sobre um William James amazônida.

À PUC-Rio, pelo auxílio concedido, sem o qual este trabalho não aconteceria.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

A todos os professores do Departamento de Filosofia da PUC-Rio e todos aqueles com quem tive aulas na Graduação, Mestrado e Doutorado.

Aos participantes da Banca Examinadora, pela paciência e dedicação.

Aos companheiros de viagem, literalmente, subindo o Rio Iriri, Maurício Torres, Mauro Almeida e William Balée, quando, em pesquisa de campo e muitas conversas, compreendi naturezacultura e foi muito importante para os rumos desta tese.

A todos os funcionários do Departamento de Filosofia. Preciso destacar a amabilíssima Edna Sampaio que, de tanto me ajudar, deveria ser coautora desta Tese, comigo e meu orientador.

Aos indígenas Kaxuyana, Tunayana, Munduruku e Kokama dos Rios Cachorro, Trombetas, Tapajós, Solimões e Jutai, aos quilombolas do Rio Trombetas, aos ribeirinhos do Iriri e Tapajós, com quem tanto pude compartilhar pensamentos aqui apresentados.

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

Resumo

Castro, Emanuel Mello Mattos; Nunes, Rodrigo. **A Geofilosofia e o Antropoceno**. Rio de Janeiro, 2019. 379p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Geofilosofia é uma ontologia ecológica apropriada para problematizar a catástrofe climática que vivemos, o Antropoceno. O conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari se relaciona com o nosso tempo – o Antropoceno – como modo de *ecologizar* o pensamento. Um materialismo anti-humanista em oposição à Era do *Antropos* e o humanismo da Modernidade. Nesta tese, tratamos de uma virada ecológica da filosofia, que emergiu enquanto o capitalismo industrial e posterior, o neoliberalismo e o colonialismo (que se apropriava de matéria e energia baratas) tomavam o planeta de assalto. Por fim, contrapomos a um estilo de vida que imagina um mundo inerte e homogêneo à disposição para consumo, modos de vida *syn-pathicos*, operações simbióticas da vida real. Em especial, as Terras Pretas de Índio na Amazônia, experiência de compartilhamento ecológico autóctone.

Palavras-chave

Antropoceno; Geofilosofia; Ecosofia; ecologia; Gilles Deleuze; Felix Guattari.

Abstract

Castro, Emanuel Mello Mattos; Nunes, Rodrigo. **Geophilosophy and the Anthropocene**. Rio de Janeiro, 2019. 379p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Geophilosophy is an ecological ontology appropriated to problematize the climatic catastrophe that we live through, the Anthropocene. The concept developed by Deleuze and Guattari relates to our time – the Anthropocene – as a way to *ecologize* thinking. An anti-humanism materialism in opposition to the *Anthropos* Era and the humanism of Modernity. In this thesis, we deal with an ecological turn of philosophy that emerged while industrial capitalism – and beyond, neoliberalism and colonization (which appropriated cheap matter and energy) took the planet by storm. Finally, we oppose to a life style that imagines a homogenous and inert world available for consumption, *syn-pathetics* ways of life, symbiotics real life operations. In particular, the *Terras Pretas de Índio* (Indigenous Dark Earth) in the Amazon, autochthonous ecological sharing experience.

Keywords

Anthropocene; Geophilosophy; Ecosophy, ecology; Gilles Deleuze; Felix Guattari.

Sumário

1. Introdução	11
---------------	----

PRIMEIRA PARTE

2. A virada ecológica	32
a) Nietzsche	37
b) Bergson	56
c) Simondon	67

SEGUNDA PARTE

3. Geofilosofia: um novo naturalismo	97
Geo. Conceitos.	99
Meio. Alianças simbióticas.	104
Plano de imanência.	106
Uma eco-política.	109
Terra.	113
Território.	114
Desterritorialização. Linhas de fuga.	116
Plano de desenvolvimento.	119
Involução.	121
Plano de organização e plano de imanência.	123
Anexato. Ciência régia x ciência nômade.	128
Cartografia.	130
Rizoma.	132
Espaço. Mapas.	135
Implicação.	138
Estruturalismo.	139
Antropoceno.	141
4. Ecosofia: uma ecologia do virtual	143
Território existencial.	145
Ecologia profunda.	147
Degradações e destruições.	149
Articulação ético-política e estética.	150
O filósofo e o político.	152

Três ecologias.	153
Cartografia de fluxos: ecologia do virtual.	154
Geofilosofia e Ecosofia.	155
Dissenso criador.	158
Uma escolha.	159
Relação com o cosmos.	161
Um povo por vir.	162
Sabedoria heterogênea. Re-singularização.	164
A Ecosofia e o Antropoceno.	167
 5. O que é Geofilosofia? A potência de um conceito	 170
O meio e o pensamento.	173
Recepção filosófica.	175
a) Anne Sauvagnargues	176
b) Guillaume Sibertin-Blanc	180
c) Rodolphe Gasché	189
d) John Protevi	194
e) Arun Saldanha	218
f) Heliosofia (ou a Nova Geofilosofia)	246
 TERCEIRA PARTE	
 6. A T.P.I., William James, Bergson: degradação x mutualismo	 263
7. Resistência da vida nas ruínas do capitalismo	292
8. A sociedade contra o Antropoceno ou o devir todo mundo	313
 9. Conclusão: devir-autóctone, devir-solo	 354
 10. Bibliografia	 368

Indigenous Peoples are those who have creation stories,
not colonization stories, about how we/they came to a particular place –
indeed how we/they came to *be a place*.

Eve Tuck & Wayne Yang, *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*

1

Introdução

... exatamente quando a máquina de guerra não tem mais por objeto senão a guerra, quando ela substitui assim a mutação pela destruição, é que ela libera a carga mais catastrófica.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil Platôs*, Vol.3.

Não há registros estratigráficos, mas o professor Challenger¹ participou intensamente (ou *intensivamente*) das conversas entre Paul Crutzen e Eugene Stoermer quando emergiu o conceito de Antropoceno. Aquele, misturava “manuais de geologia e biologia”², estes, um químico atmosférico e um biólogo, respectivamente. O professor Challenger desterritorializou-se no último destes encontros com Crutzen e Stoermer “enquanto sua voz mudava cada vez mais, sua aparência também; havia algo de animal nele desde que tinha começado a falar do homem. Ainda não se poderia jurar, mas Challenger parecia se desterritorializar ali mesmo”. Talvez porque ninguém acreditaria, Crutzen e Stoermer jamais contaram que Challenger “respirava com dificuldade. Suas mãos transformavam-se em pinças alongadas”³. E enquanto o professor Challenger desmanchava-se numa matéria que devinha cada vez mais fluida, Crutzen e Stoermer não conseguiram ouvir de Challenger (“sua voz tinha devindo inaudível, sibilante”) que tudo aquilo que explicara, “que a Terra – a Desterritorializada – (...) era atravessad[a] por matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias (...) ao mesmo tempo, produzia-se na terra um fenômeno muito importante, inevitável, benéfico sob certos aspectos, lamentável sob muitos outros: a estratificação”. Entre a

¹ Personagem de ficção científica criado por Arthur Conan Doyle e ‘protagonista’ do platô *A geologia da moral (quem a terra pensa que é?)*, *Mil Platôs*, v. 1, p. 69.

² Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, v. 1, p. 70.

³ *Ibidem*, p. 112. A pinça refere-se à dupla articulação que Deleuze & Guattari trataram neste platô. “Deus é uma Lagosta ou uma dupla-pinça, um *double-bind*. Os estratos não se limitam a grupar-se, no mínimo, aos pares; de uma outra maneira, cada estrato em si é duplo (terá, ele próprio, várias camadas). Cada um apresenta, com efeito, fenômenos constitutivos de dupla articulação”, p. 71.

Desterritorializada e a estratificação, Challenger sussurrou (inaudível) o conceito de Geofilosofia.

Crutzen e Stoermer estavam atônitos, tanto pela ‘desterritorialização’ do professor Challenger quanto com a potência geológica e biológica daqueles conceitos bizarros. Diante dos problemas que “a Desterritorializada” apresentava aos químico atmosférico e biólogo, surgia o conceito de Antropoceno, uma nova Era geológica. Nesta, os impactos humanos (estratificação “lamentável”) nos sistemas terrestres (atravessados por “singularidades nômades”) tornaram-se irreversíveis. O problema, agora, é o maior que a vida na terra jamais enfrentou, o aniquilamento de todo o sistema Terra e a extinção de todas as formas de vida. A nova era geológica poderá ser aquela em que “a Desterritorializada” absoluta (movimentos infinitos) termina numa estratificação perene (um nada de movimento).

As últimas palavras do professor Challenger que puderam ser ouvidas antes da desarticulação, um ganido ético-político (um novo povo, uma nova terra⁴): “é por debandada que as coisas progridem e os signos proliferam. O pânico é a criação”⁵.

O conceito de Geofilosofia pode parecer marginal na filosofia de Deleuze e Guattari. Sim e não: o sim, no sentido de Hélio Oiticica, de *ser marginal*, uma estética nômade, um devir-marginal da filosofia. Uma experiência⁶ do *fora*, que nos faz acreditar *neste* mundo, imanência⁷ radical. E, o não, no sentido de que aquele conceito é o meio do qual Deleuze e Guattari expressam sua filosofia. Uma ética nômade, afectos que produzem um devir-outro e que nos colocam diante do ato

⁴ Deleuze & Guattari, *O que é a filosofia?*, várias citações no capítulo *Geofilosofia*. Por exemplo, p. 121.

⁵ *Mil Platôs*, v. 1, p. 114, *Geologia da moral, quem a terra pensa que é?*.

⁶ Experiência vem do latim *experientia*, literalmente aprender *fora* do perímetro, dos limites. Sobre o *fora*, teremos a oportunidade de tratar mais à frente.

⁷ Imanência vem do latim *in manere*, permanecer dentro, dentro de si. Contrapõe-se à transcendência.

político de uma resistência ao presente ao tornar possível o impossível. Geofilosofia⁸ como o pensamento do meio [*milieu*]⁹, da terra.

Articular a Geofilosofia e o Antropoceno, eis a nossa tarefa nesta resistência ao presente. E esta articulação se faz na criação de novos modos de vida. O pensamento moderno, já nos ensinara Nietzsche, é o de não acreditar mais neste mundo. O Antropoceno é o modo de vida de uma civilização que não acredita neste ou qualquer mundo, que não acredita nesta ou qualquer vida. A Geofilosofia é a intensificação da vida, é o movimento de criação de novos modos de existência “mais próximos dos animais e dos rochedos”¹⁰.

Sim, o problema mudou. O Antropoceno nos coloca muito próximos do fim. É como antecipavam Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*, o último livro da dupla, onde, depois de vidas dedicadas à filosofia (e ao pensamento), finalmente podem afirmar o que esta é: “... temos tantas razões de não crer no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior do que uma noiva, um filho ou um deus... Sim, o problema mudou”. A filosofia, agora eles podem dizer, é a Geofilosofia. E a resistência ao presente, devir-marginal, tornar-se nômade, é criar Máquina de Guerra contra o Antropoceno. Acreditar neste mundo. Geofilosofia é o último conceito produzido por Deleuze e Guattari.

O conceito de Antropoceno, de uma só vez, nos confronta a perspectiva única do humano, de que o universo existe *para* os humanos e que existe uma mão divina e invisível (seja de Deus ou do Mercado) ou uma lógica aristotélica que guia a ordem do Ser. Este conceito, ironicamente, reúne, por fim, os gêmeos siameses separados na modernidade europeia, o homem e a natureza, reunião que já se

⁸ Diane Chisholm, na revista *Rhizomes 15* (2007), diz que “o prefixo *geo* não significa uma ramo especializado da filosofia; assinala, no entanto, o *topos*, o *aqui e agora* da problemática filosófica no lugar de uma metafísica transcendente que se acredita acima de lugares, abstratamente de nenhum lugar e universalmente em todo lugar” (p. 4).

⁹ O conceito de *meio* (*milieu*) é usado em Deleuze e Guattari para contrapor-se à filosofia clássica que tenta essencializar uma ‘natureza’ como sendo uma origem. Veremos isso nos próximos capítulos. Entre ecologistas, o *meio* é conceito mais rigoroso do que *ambiente*, pois este último ainda pode trazer a ideia de se ter algo *dentro*, porém destacado, como um ambiente entorno de uma pessoa. Um meio é absoluto, abraça o todo, é, portanto, para além do subjetivo/objetivo (mas que pode ser analisável no tempo e no espaço, por suas propriedades sócio-políticas-naturais). E, em Deleuze e Guattari, jamais deve ter o sentido determinístico, mas sim de possibilidade de acontecimentos. O conceito de *milieu* é absolutamente fundamental para a Geofilosofia de ambos.

¹⁰ Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 91.

desenhara com o apelo infinito de Deleuze e Guattari através de um outro conceito, o de Geofilosofia (atacar a separação homem e natureza é o projeto inicial das páginas de abertura do primeiro livro da dupla, *O Anti-Édipo*, que deságua, depois de longa e frutífera parceria, no conceito de Geofilosofia). Destrói-se o pensamento antropocêntrico de que apenas a espécie humana possui agência e a coloca como extração e consumo de energia destruindo cada vez mais futuros possíveis da Terra. O planeta, cada vez com mais urgência, integra uma dinâmica ética e política entre todos os agentes que nela habitam, habitaram ou habitarão. O Antropoceno, no seu desenvolvimento cada vez mais acelerado, é, finalmente, nada mais do que um *feedback loop* do capital. A famosa fase de grande aceleração (com seus gráficos em formato de tacos de hóquei) nada mais é do que a ‘mão invisível’ do capital se multiplicando tal e qual dióxido de carbono na atmosfera, plástico nos oceanos e pesticidas e agrotóxicos nos corpos. O capitalismo, desde Marx, sabemos que é incontrolável (não, o capitalismo verde ou sustentável é apenas uma forma alegórica da destruição) e, ultimamente, autodestrutível. Porém, levando todas as formas de vida em seu funeral. Acreditamos que o pensamento de Deleuze e Guattari é fundamental para analisar e destruir a axiomática capitalista, como surgiu e como deve ser enfrentada.

Em um de seus últimos textos, *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, escrito em 1990, Deleuze descreve uma série de sintomas da passagem de uma sociedade disciplinar (Foucault) para uma sociedade de controle. Ele afirma que o capitalismo, então, já não era dirigido para a produção, mas para o produto, para o mercado¹¹. Logo depois, no livro escrito com Guattari, *O que é a filosofia?* - corroborando o que ambos já realizaram na série *Capitalismo e esquizofrenia*, onde lançaram mão de uma série de conceitos geográficos - surge o conceito de Geofilosofia. Este vem sendo utilizado por vários pensadores, das mais diversas disciplinas, para entender as transformações contemporâneas. Afinal, esta Geofilosofia pode ser entendida como um método cartográfico para acompanhar processos e devires (processos contínuos de desterritorialização-reterritorialização), onde a pesquisa de realidades se transforma junto com estas realidades (que não existem dadas ou estabilizadas). A Geofilosofia entende as paisagens em suas mutações (e não metaestáveis). A cartografia é um “... desenho

¹¹ Deleuze, G., *Conversações*, p. 228.

que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem”¹².

Porém, acreditamos que a Geofilosofia necessita de uma releitura contemporânea, quando entendemos viver uma nova Era, o Antropoceno; conhecemos uma crise do neoliberalismo e da globalização com o ressurgimento de um fascismo orgulhoso de si e o capitalismo (que Deleuze identificara ter deixado a centralidade da produção para o produto) transforma todos nós em matéria-prima, ao sermos todos base de dados¹³ para previsões do comportamento de cada um. Daí que é preciso, para o Estado, destruir mundos, para que sejamos cada vez mais previsíveis. O colonialismo, que parecia restrito apenas aos territórios do Terceiro Mundo em sua ganância por matérias-primas, agora conquista todas as dimensões espaço-temporais, em todo o planeta, todas as formas de subjetivação, todos os modos de individuação, todos os ambientes: o meio ambiente¹⁴, o social e o mental¹⁵. Somos todos matéria-prima privatizada onde tornamo-nos dados para corporações privadas e o Estado; e ficamos previsíveis, dirigidos e vigiados. Destruímos mundos e o planeta, e produzimos lixo (materiais tóxicos e poluições), muito lixo, apenas lixo. Tornando a vida, no processo, inviável. Viver para acabar com a vida. Ao fim de nossa tese, defenderemos como contraponto à destruição de mundos do Antropoceno, a criação de mundos através das Terras Pretas de Índio.

É sob o Antropoceno que a Geofilosofia deve ganhar nova leitura. Se a filosofia é criação de conceitos¹⁶ a partir de acontecimentos que nos apontam novas possibilidades, ela deve prometer uma nova terra¹⁷ ao construir conceitos que nos

¹² Rolnik, S., *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*, p. 15.

¹³ Não há aqui nenhuma demonização de estudos de base de dados, apenas um alerta sobre a forma como o Estado e seus órgãos vitais, as corporações, tratam aqueles de forma monotemática, como ambiente a ser explorado e colonizado.

¹⁴ Optamos por usar o termo meio ambiente, que é o mais corrente entre ecologistas no Brasil para se referir ao que a filosofia tradicional chama de Natureza. Meio ambiente, aliás, parece um conceito mais completo do que, por exemplo, no inglês (*environment*) ou francês (*environnement*). O alemão *Umwelt*, sim, teria um sentido bastante parecido com *meio ambiente*. Usaremos muitas vezes o termo *meio*, do francês *milieu*, para designar o fluxo da ‘natureza’ em vez de apenas uma natureza essencialista. O termo *milieu* (ou seu plural *milieux*) aliás, mesmo em francês, é bastante usado em outras línguas para poder designar esta ‘natureza’ em fluxo. Em inglês, a palavra *milieu* está incorporada à língua, porém significando mais um meio social ou arredores (usa-se inclusive o plural *milieus*).

¹⁵ Seguindo *As três ecologias* de Félix Guattari.

¹⁶ Deleuze & Guattari, *O que é a filosofia?*, capítulo 1.

¹⁷ “A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda”. Deleuze & Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 130.

permitirão ver, sentir, viver uma nova vida a partir do potencial transformativo dos acontecimentos. Se o plano de referência da ciência, que jamais é inferior à filosofia enquanto modo de criação de pensamento, constrói cadeias de causalidades que explicam como chegamos ao Antropoceno, a filosofia deve criar conceitos em direção a uma nova terra, uma linha de fuga com novas combinações que podem desviar dos padrões previsíveis (a catástrofe que se aproxima) de nosso mundo. Se a ciência lida com o constituído (e mesmo assim tem de lutar com os negacionistas), a filosofia deve lidar com a construção dos acontecimentos, explorar o plano de imanência composto de forças, afectos e devires. A ciência almeja um novo planeta, a filosofia, uma nova terra. E ambas se encontram, na criação, com a arte, “faltanos resistência ao presente”.

A filosofia emerge quando há o encontro do *meio* com o plano de imanência (onde a contribuição grega neste plano está na relação entre o horizontal ou relativo - a física, o psicológico e o social – e o vertical ou absoluto – o puro plano de um pensamento). Emerge no encontro, uma vez que a história universal, como veremos, nada mais é do que contingência. “Pensar consiste em estender um plano de imanência que absorve a terra. (...) A desterritorialização de um tal plano não exclui uma territorialização, mas a afirma como a criação de uma nova terra por vir”.

A Geofilosofia, ela mesma, se afirma na “criação de uma nova terra por vir”. E este encontro do *meio* com o pensamento é fundamental para não “...parar o movimento. Desde que se pare o movimento do infinito, a transcendência desce, ela disso se aproveita para ressurgir, erguer-se novamente, reassumir todo o seu relevo”¹⁸. Este plano de imanência se relaciona exatamente com o movimento que engloba todos os blocos de espaço-tempo, diferenciando-se do caos, que é a absoluta impossibilidade de constituir relações. Sendo estes blocos de espaço-tempo exatamente este *meio* onde os conceitos emergem. Para Deleuze & Guattari, foi Espinosa que “... pensou o ‘melhor’ plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, [aquele que é a] possibilidade do impossível”. A Geofilosofia é, como Nietzsche no *Prólogo de Zarathustra*, crer na terra, ou, como Deleuze, crer neste mundo¹⁹. Desde *Proust e os signos*, Deleuze nos

¹⁸ Deleuze & Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 59.

¹⁹ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 207.

diz que não ama-se alguém separado das paisagens²⁰, das contingências da vida, ecologia do amor.

Neste trabalho, usaremos os conceitos de Deleuze e Guattari como agenciamento político para geolocalizarmo-nos no Antropoceno e criar novas armas (“Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas”²¹). Para ambos, em sua *geologia política* – o meio onde nos encontramos com este pensamento, só existem corpos e agenciamentos de corpos, e dois modos de matérias emergentes, os estratos e as consistências. O estrato é homeostático, caracterizado por *feedback loops* negativos, conforme a cibernética (retorna rapidamente, após uma perturbação, para um ponto estável). No sentido deleuzo-guattariano, estratos recebem também o nome de organismos, onde os órgãos são constrangidos a um sistema do qual fazem parte, também chamado na sociologia de *funcionalismo*. Já as consistências, ou rizomas (trataremos deste conceito nos próximos capítulos), possuem domínios virtuais em transformação, amplificam a diversidade através de *feedback loops* positivos. Ou seja, com as mudanças ambientais, adaptam-se (ou evoluem) criativamente. Mudar é seu modo de vida. Porém, as consistências (redes abertas), por causa de sua alta capacidade de desterritorialização, precisam encontrar, também nesta, uma capacidade de reterritorialização, um processo de desterritorialização-reterritorialização. Para isso, os *feedback loops* positivos devem ser acompanhados de *feedback loops* negativos e assim evitar uma explosão suicida. Ao que parece, o *antropos* viveu, ao longo do Holoceno, com a mudança, a adaptação criativa, amplificando diferenças através de *feedback loops* positivos. Porém, a marca do Antropoceno, especialmente, é justamente a falta de *feedback loops* negativos, a falta de instintos de autopreservação: o que Deleuze e Guattari chamariam de máquina de guerra fascista, uma explosão suicida, exatamente o que presenciamos com a ideia de desenvolvimento, de crescimento infinito, o mais poderoso *cliché* do capital-mercado e sua máscara social, o Estado.

Deleuze e Guattari não são cegos fanáticos pelo fluxo eterno, a desterritorialização absoluta, pelo contrário, acreditam nos *feedback loops* negativos, no par desterritorialização-reterritorialização, nas adaptações criativas às

²⁰ Deleuze, *Proust e os signos*, p. 7. “...as mulheres amadas estão muitas vezes ligadas a paisagens que conhecemos tanto a ponto de desejarmos vê-las refletidas nos olhos de uma mulher...”.

²¹ Deleuze, *Conversações, Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, p. 224.

mudanças ambientais, nos agenciamentos de heterogeneidades: sem hierarquias transcendentais, mas simbiose, o meio ambiente como rede de afectos.

Geofilosofia é uma mistura heterogênea, meio intensivo, onde *geo* (agenciamento maquínico de corpos) e *filosofia* (agenciamento coletivo de enunciação) formam um híbrido, conexões em variação. Um plano de imanência, a busca deleuziana de uma vida imanente²², a afirmação de uma vida que não seja de *si*, mas uma experiência radical. O conceito chave em Deleuze & Guattari para esta *vida fora de si* é o de *desterritorialização*, ou a busca pela imanência (com o par desterritorialização-reterritorialização). Se há um conceito que grita no encontro Deleuze & Guattari, é o de uma experiência radical, em busca de um devir-revolucionário.

A Geofilosofia, enfim, é uma relação singular com a terra, uma experiência de desterritorialização (a vida fora de si), um ponto de vista outro (um devir-outro), ir ao encontro de um outro ponto de vista, diferente de si, de outro lugar; devir. Resistência ao presente, resistência ao *Si*, eis a Geofilosofia.

O pensamento de Deleuze e Guattari continua, trinta anos depois, mobilizando conceitos para enfrentarmos os problemas mais críticos de nosso tempo. E o maior destes problemas é o Antropoceno. Na verdade, muitos dos problemas a serem enfrentados já encontraram conceitos próprios nas críticas de ambos ao capitalismo, ao antropocentrismo e ao humanismo. Além do trabalho de ambos em conjunto, Deleuze contribuiu com muitos conceitos relacionados com a filosofia do tempo e a filosofia da diferença, enquanto Guattari trouxe trabalhos sobre a cartografia e a Ecosofia. No encontro de tudo isso, surge a Geofilosofia, clamando por uma nova terra, um novo povo.

O termo Antropoceno, como uma nova Época Geológica, foi cunhado (sem *e* com o professor Challenger) pelo químico atmosférico Paul Crutzen e o biólogo

²² A *imanência: uma vida...*, excepcional e último texto escrito por Deleuze.

Eugene Stoermer. Isso ocorreu em uma publicação no ano 2000, intitulada *Programa Internacional da Geosfera-Biosfera*. Nela, estabelecem o surgimento do Antropoceno no fim do século XVIII, com a Revolução Industrial, especialmente com a invenção da máquina a vapor, de James Watt. Alguns historiadores misturam o Antropoceno com o próprio Holoceno e o fim da última Era do Gelo (Pleistoceno), quando os humanos causaram, em várias regiões, a extinção, principalmente, da megafauna, através da caça e do manejo do fogo. Outros igualam o Antropoceno ao surgimento da agricultura e a modificação de diversos ecossistemas por volta de dez mil anos atrás. Enquanto uns vão longe para estabelecer uma data para o Antropoceno, outros permanecem próximos demais, confundindo o Antropoceno com o último estágio deste, a Grande Aceleração, quando a produção econômica e de lixo tóxico e plástico aceleram barbaramente junto com o surgimento da energia nuclear e a produção de bombas atômicas (na verdade, tudo se acelera: a população, a extração mineral, extinção de biota, derretimento dos polos, etc., etc., etc.).

Além da hipótese de Crutzen & Stoermer (e, claro, trabalhamos especialmente com a Grande Aceleração, pós Segunda Guerra Mundial, mas esta sendo a última fase do Antropoceno), há uma outra, chamada de *Orbis hypothesis*, muito bem documentada e defendida, de Simon Lewis e Mark Maslin²³, que estabelecem o ano de 1610 como o início do Antropoceno. Aproximadamente, nesta data, a concentração de carbono na atmosfera começou a cair drasticamente por causa do monumental genocídio promovido pelos europeus entre os ameríndios, que determinou um ressurgimento massivo de florestas nativas. Este genocídio decorrente da colonização moderna foi a mais importante mudança econômica e demográfica da história da espécie humana, quando morreram (genocídio, guerras, pandemias, desterramentos, aprisionamentos) entre 2 e 18 milhões de indígenas norte-americanos e pelo menos 37 milhões de sul-americanos, sendo 90 por cento no longuíssimo século XVI (o genocídio, as pandemias e os desterramentos continuam até hoje). Este genocídio está expresso, seguindo Lewis e Maslin, na forma de mudanças de ecossistemas e menos dióxido de carbono na atmosfera. Claro está (a ligação entre genocídios e pandemias e o Antropoceno) que no próprio século XVI iniciou-se um processo de colonização e escravidão africana com ampla derrubada

²³ No livro *The Human Planet*, de 2018.

de florestas para a agricultura (monoculturas) ou simples extração de matérias-primas, com o consequente crescimento de dióxido de carbono na atmosfera, fato jamais interrompido e em plena aceleração. A Grande Aceleração dos últimos setenta anos, aliás, se expressa na explosão da concentração de carbono sincronicamente com desmatamentos desenfreados e genocídios e etnocídios de povos autóctones.

Como historiadores marxistas sempre assinalaram, a industrialização europeia necessitava da acumulação primitiva de riquezas através de matérias-primas e trabalho (tanto melhor o escravo) e isto só foi possível com a colonização das Américas. No que chamam de *Columbian Exchange*, Maslin e Lewis consideram-na fator mais decisivo do que a própria Grande Aceleração para o que vivemos (ou morremos) hoje. O argumento dos britânicos aproxima-se, de certa forma, do conceito de Capitaloceno, de Jason Moore²⁴. Porém, este ataca as causas com um historicismo necessário e até teleológico (apesar de Moore não se aproximar – longe disso - do Aceleracionismo), ao contrário do conceito de Antropoceno²⁵, que desfia as contingências (uma geo-história, como veremos a seguir), de uma forma com a qual a Geofilosofia de Deleuze & Guattari dialoga intensamente. Maslin e Lewis afirmam o Antropoceno e suas micropolíticas.

Outras datas mais recentes sugeridas por estratígrafos, como sendo do início do Antropoceno, são 1945 (pela retomada econômica pós-Guerra) ou 1964 (pela evidência estratigráfica de nuclídeos radioativos provenientes de testes nucleares), por causa da Grande Aceleração da produção econômica, consumo desenfreado, mineração (extração ao infinito de metais e minerais), energia nuclear, extração de combustíveis fósseis, lixo em todo lugar (inclusive internamente, de todos os seres vivos, com a intoxicação orgânica), plástico por toda a parte (inclusive micropartículas ingeridas por todos os seres vivos), poluição em todas as esferas, explosão no crescimento populacional com hábitos de consumo que destroem modos de vida locais, etc., etc., etc.. A nós, interessa menos o rigor da data precisa,

²⁴ O conceito é desenvolvido no monumental livro *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital*. O livro é leitura fundamental para entender como o capitalismo organiza a natureza, incluindo a humana.

²⁵ Não esqueçamos ainda que experiências ditas socialistas no século XX foram igualmente destrutivas e de certa forma subsumidas ao capital em suas funções. Mas, mais importante é o fato de o conceito de Antropoceno ter sido criado por geólogos estratigráficos do *mainstream* acadêmico, o que confere mais força ao conceito.

mas incluir a filosofia neste debate. A Geofilosofia de Deleuze e Guattari nos parece um belo meio (se fosse pelo início, não seria com Deleuze e Guattari...).

Em uma nova Era, uma Era em que mergulhamos de cabeça na extinção generalizada, inclusive a humana, emergem novos pontos de vista, especialmente por aqueles que não pisaram no acelerador capitalista, incluindo a Geofilosofia como uma virada ecológica²⁶ da filosofia. As Revoluções Copernicanas (Copérnico e Kant) ocorrem quando é necessário reposicionar o homem no cosmo. Esses novos pontos de vista são fundamentais para que todos compreendam as consequências de cada ato realizado por nós ocidentais (os que pisam no acelerador), que mundo construímos, que relações alimentamos: onde veem prosperidade, progresso e desenvolvimento, sentimos destruição universal, *real time*.

O que a civilização ocidental produziu e produz (além de muito lixo e gás carbônico) é uma história de genocídio, de consumismo ganancioso, de egoísmo interespecífico, de homogeneização generalizada, de um modo de vida catastrófico. Se, como vimos, o conceito de Antropoceno surgiu no ano 2000, em menos de uma geração tornou-se o mais importante conceito da história profunda deste planeta. Porque este poderá não conhecer próximas gerações. Assim, é o conceito mais importante a ser estudado transdisciplinarmente. Por isso, a Geofilosofia e a Ecosofia.

Humanos hoje não são apenas a espécie dominante do planeta, eles também constituem coletivamente – graças aos seus números e seu consumo de energia barata baseada em combustíveis fósseis – uma força geológica que determina o clima do planeta mesmo em detrimento da civilização em si. Hoje, é precisamente a “sobrevivência da espécie” numa “escala mundial” que é amplamente a questão. Todo o pensamento político progressista, incluindo o criticismo pós-colonial, terá de registrar esta profunda mudança na condição humana.

D. Chakrabarty, *Postcolonial studies and the challenge of climate change*, p.15.²⁷

A condição humana, que já foi tema para excelentes estudos filosóficos com base na introspecção ou na excelência humana desde as tragédias gregas, agora é uma força geológica trágica (no sentido contemporâneo), cavando a própria

²⁶ Desenvolveremos este tema a seguir.

²⁷ Em: *New Literary History*, págs. 1-18. Tradução minha.

sepultura – e a de todas as outras espécies. Chakrabarty foi um dos primeiros pensadores a entender o impacto da humanidade no sistema Terra. Também compreendeu o impacto causado pela exclusão da ‘natureza’ no jogo de forças que chamamos de história²⁸. A história se faz pelo *meio* [*milieu*] e não na origem do homem. Emerge, então, no pensamento contemporâneo, uma geo-história e uma Geofilosofia. Nesta última, Deleuze e Guattari demonstram, ao longo de suas obras, o imbricamento do não-humano com o humano, o humano se desfazendo diante do inumano, as forças ontológicas do não-humano que transbordam o humano por dentro e por fora. O dentro, sendo uma dobra do fora, não é nada mais do que o lado de dentro *do fora*²⁹.

É que o interior supõe um começo e um fim, uma origem e um destino capazes de coincidir, de fazer ‘tudo’. Mas, quando há apenas meios e entremeios, quando as palavras e as coisas abrem-se ao meio sem nunca coincidirem, é para liberar forças que vêm do lado de fora e que só existem em estado de agitação, de mistura e de recombinação, de mutação.

Deleuze, *Foucault*, p. 94.

O *fora* é conceito fundamental em Deleuze, que buscou em Foucault (é um dos temas principais do livro-homenagem de Deleuze) e no criador do conceito, Maurice Blanchot. No último livro da dupla Deleuze e Guattari, estes aproximam o plano de imanência (veremos melhor nos próximos capítulos) ao que chamam de o *fora*: plano de imanência, que ganhará sob este mesmo título, um capítulo inteiro em *O que é a filosofia?*. No Antropoceno, poderíamos aproximar este fora, este plano de imanência, à Gaia (e sua intrusão), a *Deus sive Natura* e é por isso que Deleuze e Guattari encerram o capítulo chamando Espinosa de o Cristo dos filósofos, “Ele mostrou, erigiu, pensou o ‘melhor’ plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas...”³⁰.

“[O plano de imanência é] um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior”. O plano de

²⁸ No seu seminal artigo *O clima da história: quatro teses* (disponível em *Sopro 91*), Chakrabarty quebra as distinções entre *história natural* e *história humana*.

²⁹ Deleuze, *Foucault*, págs. 94-96 e 127-129

³⁰ Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 73.

imanência é o meio [*milieu*] ilimitado que permite conexões e agenciamentos. “Cada plano de imanência é Uno-Todo”. Blanchot dirá em *A conversa infinita* que o *fora* é incessante, uma situação em que se sente que não há nem início, nem fim³¹, portanto, vive-se no e pelo meio. Na extraordinária obra *O livro por vir*, Blanchot também compara o *fora* a um deserto, uma imagem muito usada por Deleuze, por ser uma experiência que não se prende a um lugar fixo, carrega uma errância nômade.

O deserto ainda não é o tempo nem o espaço, mas um espaço sem lugar e um tempo sem engendramento. Nele, pode-se apenas errar, e o tempo que passa nada deixa atrás de si, é um tempo sem passado, sem presente, tempo de uma promessa que só é real no vazio do céu e na esterilidade de uma terra nua, onde o homem nunca está, mas está sempre fora. O deserto é o fora onde não se pode permanecer, já que estar nele é sempre já estar fora.

Maurice Blanchot, *O livro por vir*, p. 115.

O deserto é cenário importante no Antropoceno, pois estamos diante de novas espacialidades criadas na Grande Aceleração do capitalismo. A nossa Época é a de uma imensa desertificação, seja física ou metafísica. Se o deserto participa de concepções diversas, com o aquecimento global, a desertificação significa apenas o fim da vida, não será possível sobreviver em áreas desertificadas, com temperaturas cada vez mais elevadas. No artigo mais antigo já publicado de Deleuze³², *Causas e razões das ilhas desertas*, dos anos 50, logo em sua primeira frase, ele já flertava com a geografia: “Os geógrafos dizem que há dois tipos de ilhas. Eis uma informação preciosa para a imaginação, porque ela aí encontra uma confirmação daquilo que, por outro lado, já sabia. Não é o único caso em que a ciência torna a mitologia mais material e em que a mitologia torna a ciência mais animada”³³. Neste texto, um deserto evoca um mundo sem outrem³⁴. E, ao falar do

³¹ Maurice Blanchot, *O livro por vir*, p. 119, onde a fala incessante é “a fala do Fora que não cessa”.

³² O manuscrito (jamais ganhou uma forma final) foi publicado *post-mortem*, em 2002, numa coletânea organizada por David Lapoujade, intitulada *A ilha deserta e outros textos*. Ele abre a coletânea.

³³ Deleuze, *A ilha deserta*, p. 17.

³⁴ Deleuze (com Guattari) falará de desertos, mais uma vez, em *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, mas para outra base conceitual: como movimentos desterritorializantes do desejo ou como exemplo de espaço liso (espaço intensivo). Finalmente, como espaço nômade ou resistência à forma Estado.

romance *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, diz que este matou a mitologia da forma mais penosa (ver, adiante, a relação entre a geometria dos engenheiros de hidrelétricas e a *geo-metria* Munduruku): “A visão de mundo de Robinson reside exclusivamente na propriedade e jamais se viu proprietário tão moralizante. A recriação mítica do mundo a partir da ilha deserta cede lugar à recomposição da vida cotidiana burguesa a partir de um capital. (...) E a função providencial de Deus é garantir o lucro”³⁵. É a desertificação metafísica (aqui como homogeneização) iniciada pela vida cotidiana dos modernos. Os empreendimentos de Robinson Crusoe tornarão possíveis o Antropoceno, tenha este iniciado no século XVII, XVIII ou XX. A desertificação física está em curso, seja pelo aquecimento global, seja pelo empobrecimento acelerado de solos; normalmente de ambos. O geólogo indiano Hari Eswaran, por exemplo, qualifica o Antropoceno como a idade da desertificação³⁶. Adiante, trataremos mais especificamente de solos (as paisagens da Terra), os degradados pelo Antropoceno – desertificação³⁷ - e as coevoluções das Terras Pretas de Índio.

O *fora* (agora seguindo o conceito de deserto no espaço liso de *Mil Platôs*, onde, em grego arcaico, *nomos* é quem está *fora* da *pólis*, *fora* da lei³⁸) é a Intrusão de Gaia emergindo no Antropoceno, “espaço sem lugar e um tempo sem engendramento”, o Uno-Todo. *Milieu* absoluto. A fluidez do meio: “...o problema do pensamento é a velocidade infinita, mas esta precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, o plano, o vazio, o horizonte. É necessário a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. É necessário os dois para compor ‘os seres lentos’ que nós somos”³⁹. A Geofilosofia nos permite desacelerar – vivemos a Grande (cada vez maior) Aceleração, somos lentos. “O nômade sabe esperar, e tem uma paciência infinita. Imobilidade e velocidade, catatonia e

³⁵ Deleuze, *A ilha deserta*, p. 20.

³⁶ Conferência de 2005 na Indian Society of Soil Science: *A global assessment of land quality in the Anthropocene*, In: *Proceedings of the International Conference on Soil, Water and Environmental Quality*. Acessado em iuss.org.

³⁷ Gaia Vince, editora da revista *Nature*, em seu livro *Adventures in the Anthropocene: a journey to the heart of the planet we made*, diz que o planeta perde cerca de 12 milhões de hectares de solos aráveis por ano para a desertificação. Dados de 2003.

³⁸ Deleuze e Guattari, *Mil Platôs*, v. 5, p. 54. *Tratado de nomadologia: máquina de guerra*. : “O *nomos* é a consistência de um conjunto fluido: é nesse sentido que ele se opõe à lei, ou à *polis*, como o interior, um flanco de montanha ou a extensão vaga em torno de uma cidade (‘ou bem *nomos*, ou bem *polis*’).” Para esclarecimento, os autores vão explicar que *nomos* acabou designando a lei, em grego clássico, em sentido contrário ao original, também na p. 54.

³⁹ Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?*, págs. 45-46.

precipitação, ‘processo estacionário’, a pausa como processo, esses traços de Kleist são eminentemente os do nômade”⁴⁰. Somos lentos e a Geofilosofia é um *Desaceleracionismo*.

Deleuze e Guattari morreram uma década antes de o conceito de Antropoceno ganhar corpo e o de ecologia alcançar velocidade. Mas é possível encontrar em seus textos uma *ecologia maquínica* (anti-humanista), através da teoria dos agenciamentos (sobre estes conceitos, os próximos capítulos abordam com mais detalhes). O texto mais explícito a respeito do tema, *As três ecologias*, de 1989, de Guattari, abre com as seguintes frases: “O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração”⁴¹. O livro era o mais próximo de uma *Ecosofia* (termo bastante usado por Guattari ao longo do livro) em sua época. E trazia a interconexão de conceitos entre uma *ecologia social*, uma *ecologia subjetiva* e uma *ecologia ambiental* (também merecerá maior análise posteriormente). Os quais seriam bastante úteis para combater o ambientalismo que defendia a sustentabilidade de um capitalismo verde. A ideia geral do livro parecia ainda um pouco branda se compararmos com pensadores mais recentes e com os fatos trazidos à tona pela ciência do século XXI. Mas, vejamos, o livro chegava a ser premonitório:

Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura, e precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais. Tanto quanto algas mutantes e monstruosas invadem as águas de Veneza, as telas de televisão estão saturadas de uma população de imagens e de enunciados ‘degenerados’. Uma outra espécie de alga, desta vez relativa à ecologia social, consiste nessa liberdade de proliferação que é consentida a homens como Donald Trump que se apodera de bairros inteiros de Nova York, de Atlantic City etc., para ‘renova-los’⁴², aumentar os aluguéis e, ao mesmo tempo, rechaçar dezenas de milhares de famílias pobres, cuja maior parte é condenada a se tornar *homeless*, o equivalente dos peixes mortos da ecologia ambiental. Seria preciso também falar da desterritorialização selvagem do Terceiro

⁴⁰ Deleuze e Guattari, *Mil Platôs*, v. 5, p. 55.

⁴¹ Guattari, *As três ecologias*, p. 7.

⁴² O termo *gentrificação* ainda não havia sido cunhado pelos geógrafos. Assim como a tradutora, coautora de diversos trabalhos com Guattari, Suely Rolnik, mais abaixo, não traduziu *homeless*, quando provavelmente o termo *sem-teto* ainda não era amplamente difundido no Brasil.

Mundo, que afeta concomitantemente a textura cultural das populações, o *habitat*, as defesas imunológicas, o clima, etc. Outro desastre de ecologia social: o trabalho das crianças, que se tornou mais importante do que o foi no século XIX! Como retomar o controle de tal situação que nos faz constantemente resvalar em catástrofes de autodestruição?

Félix Guattari, *As três ecologias*, págs. 25-26.

Degradação do clima e das defesas imunológicas, enunciados degenerados, Trump, destruição do *habitat*. Tão século XXI! Estávamos, em 1989, resvalando em catástrofes de autodestruição. Na verdade, já em plena Grande Aceleração, catástrofe instalada, acelerando cada vez mais. De lá para cá, a aceleração apenas intensificou-se. A “desterritorialização selvagem do Terceiro Mundo” sempre foi o velho colonialismo, a forma mais aguda de união das três ecologias (“mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura”) unindo peixes mortos, textura cultural, *habitat*, enunciados degenerados, defesas imunológicas, clima. A pergunta que encerra a citação acima pode ser respondida com outro trecho do mesmo livro:

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. Uma finalidade do trabalho social regulada de maneira unívoca por uma economia de lucro e por relações de poder só pode, no momento, levar a dramáticos impasses – o que fica manifesto no absurdo das tutelas econômicas que pesam sobre o Terceiro Mundo e conduzem algumas de suas regiões a uma pauperização absoluta e irreversível...

Guattari, *As três ecologias*, p. 9.

Veremos ao longo de nossa tese, caminhos distintos; por um lado o niilismo e a indiferença dos pensadores da Nova Geofilosofia (que partem de Deleuze e Guattari, mas mantêm uma distância destes), por outro, as propostas de um Geocomunismo, do indiano Arun Saldanha, que mantêm uma relação muito mais estreita com os conceitos de Deleuze e Guattari. Este último, com suas três ecologias, parece estar muito mais ligado a este segundo movimento.

Aliás, o conceito de *mecanosfera*, cunhado por Guattari (e bastante explorado por *Mil Platôs* – entraremos nele a seguir⁴³) e constando de citação acima, é uma forma de tratar o Antropoceno *avant la lettre*, quando a biosfera vive uma era de impactos humanos irreversíveis e já sabemos que não há determinismo tecnológico (geo-engenharia) capaz de nos trazer uma *salvação*. O desastre ecológico (os três...) é causado pelo nosso modo de vida capitalista calcado no consumo excessivo. Se há solução, para Guattari, não é através do monopólio da tecnociência capitalista (mesmo que possa ser parte do debate ambientalista), mas através dos afectos, de experimentações políticas e sociais, (“domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência, e de desejo”). “No futuro a questão não será apenas a da defesa da natureza, mas a de uma ofensiva para reparar o pulmão amazônico, para fazer reflorescer o Saara”⁴⁴, a luta global pelo meio ambiente encontra a urgência da resistência local na Amazônia ou no Saara. Se o futuro já ficou para trás, quando o Antropoceno é o ‘tempo do fim’, a “ofensiva para reparar o pulmão amazônico” tornou-se cada vez mais urgente e a cada dia mais apocalíptico, onde a estratégia dos generais é destruir o máximo que pudermos, o mais rápido possível, entregando tudo às corporações coloniais estrangeiras e seus capitães-do-mato vestidos de verde e amarelo, antes que cheguem as ONGs ‘estrangeiras’ (mesmo que brasileiras...). Muito menos deixar a Amazônia para os índios⁴⁵, uma vez que estes não são brasileiros, ou melhor, não são nem mesmo gente, são como árvores diante de motosserras, ao inteiro dispor do colonialismo desenvolvimentista...

Um dos desejos confessos de *Mil Platôs* e de *O que é a filosofia?* (ou seja, o coração da Geofilosofia) é a criação de uma nova terra e um novo povo: “A revolução é desterritorialização absoluta no ponto mesmo em que esta faz apelo à nova terra, ao novo povo”⁴⁶. E é exatamente aqui que a filosofia se faz Geofilosofia: “A desterritorialização absoluta não existe sem reterritorialização. A filosofia se

⁴³ Mecanosfera seria um entrelaçamento de processos, sejam eles mecânicos e biológicos, ou ainda arquitetônicos, tecnológicos, etc.. Guattari ficaria fascinado com os entrelaçamentos de processos contemporâneos que unem microbiologia com astronomia, teoria da complexidade com teoria da evolução, nanotecnologia com química, etc., etc..

⁴⁴ Guattari, *As três ecologias*, p. 52. Trataremos da desertificação do Saara adiante.

⁴⁵ Índios é o modo como os colonizadores modernos se referem aos nativos encontrados no dito novo continente. Tratar os indígenas por índios muitas vezes expressa um modo de visão dos colonizadores ainda hoje. O conceito de Terras Pretas de Índios (este o termo consagrado em português e usado pelo arqueólogo Eduardo Neves – um dos mais brilhantes especialistas), que veremos adiante, é produzido por arqueólogos especialmente europeus e americanos.

⁴⁶ Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 121.

reterritorializa sobre o conceito. O conceito não é objeto, mas território. Não há Objeto, mas um território. Precisamente por isso, ele tem uma forma passada, presente e talvez por vir”. No capítulo *Geofilosofia* de *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari afirmam que a filosofia moderna “... nós temos conceitos, nós acreditamos tê-los, depois de tantos séculos de pensamento ocidental, mas não sabemos de modo algum onde coloca-los, porque carecemos de um verdadeiro plano, desviados que somos pela transcendência cristã. (...) Nós, hoje, temos os conceitos, mas os gregos não tinham ainda; eles tinham o plano, que nós não temos mais”. Os gregos “*contemplavam* o conceito” e tinham um plano de imanência; quanto a nós, a transcendência nos fez perder este plano “... enquanto que nós, nós temos o conceito, nós o temos no espírito de uma maneira inata, basta *refletir*”. E recorrendo a Hölderlin e a Schelling, Deleuze e Guattari mostram que este plano era o “chão natal dos gregos” – o autóctone – (Hölderlin), a Natureza (Schelling), “... enquanto que nós, nós vivemos sentimos e pensamos no Espírito, na reflexão, mas deixamos a Natureza num profundo mistério alquímico, que não cessamos de profanar”. Usando várias vezes, por estilo, a fórmula “... enquanto que nós, nós...”, Deleuze e Guattari parecem lamentar, melancolicamente, algo que perdemos entre os Pré-Socráticos e Nietzsche (veremos adiante a relação entre os Pré-Socráticos, Nietzsche e a Geofilosofia⁴⁷), mas é exatamente nesta relação entre o plano de imanência e os conceitos que emerge a Geofilosofia de ambos. Lamentar, nós, os modernos, especialmente, as consequências de um tempo sem imanência, mas repleto de reflexão, o Antropoceno.

Ainda assim, esta criação de uma nova terra e um novo povo pode soar um tanto quanto como um messianismo revolucionário (tão em voga atualmente quanto no decorrer dos séculos!), onde apenas investe-se em conceitos para pura reflexão, sem aterramos; um *cliché*. Na verdade, Deleuze e Guattari não aprofundam-se no sentido que querem dar a esta ‘nova terra’ nem mesmo a este ‘novo povo’, mas presume-se, por toda a obra de ambos, que é uma autocriação coletiva nos interstícios das formações políticas existentes (trataremos, ao fim, de um devir-autóctone). Como se fosse mais uma arma contra essências transcendentais tais como nação, Estado, pátria, raça, etc., um imanentismo, uma volta à terra de uma coletividade revolucionária, às voltas com seus problemas, em processos criativos.

⁴⁷ “Nietzsche fundou a geofilosofia”, *O que é a filosofia?*, p. 123.

Deleuze e Guattari nos convidam a uma filosofia de Gaia (*Geo*) onde seus conceitos nos levam a uma política e uma ética ecológicas. Imaginar novos modos de vida coletivos (novo povo) e novas relações com a terra (nova terra) para que “um outro fim de mundo”⁴⁸ seja possível.

Nosso trabalho terá três partes. A primeira inicia-se com uma tentativa de localizar uma *virada ecológica* na filosofia até chegarmos em Deleuze e Guattari, os pensadores que desafiaram o modo uniforme de pensar dos Modernos no Humanismo para fazerem surgir um pensamento longe do exclusivismo da Razão, da dicotomia sujeito-objeto, homem-natureza, e próximo da Terra, uma ontologia plana.

Na segunda, seguimos com uma aproximação aos conceitos de Geofilosofia e Ecosofia, uma vez que Deleuze e Guattari não buscam uma definição precisa, e, depois, partimos para uma análise da performance do conceito de Geofilosofia em um percurso por seus comentadores (que deram consistência e exploraram a heterogeneidade do conceito); como foi a recepção deste antes e depois que um outro conceito, o de Antropoceno, tornou-se urgentíssimo na filosofia e na vida.

A terceira dedica-se a promover o encontro da Geofilosofia com o Antropoceno, tentando entender porque, enquanto os ameríndios se agenciavam com a terra e co-criavam as Terras Pretas de Índio, os Modernos aceleravam rumo ao Antropoceno (o solo como recurso e exploração).

Antropoceno este que encontra um incrível arcabouço ontológico em *Mil Platôs* e *O que é a filosofia?* ou em todo o pensamento produzido por Deleuze e Guattari. Se, para Foucault, em 1970, um dia o século XX seria deleuziano (pela novidade de sua obra para examinar as forças em relação do mundo contemporâneo), talvez ele estivesse antecipando que o Antropoceno um dia poderia ser a época de Deleuze

⁴⁸ De acordo com um grafite em Nanterre: *Une autre fin du monde est possible*.

& Guattari⁴⁹, pela força de seus conceitos, por fazerem emergir a Ecosofia, a Geofilosofia e a força da relação entre a terra e o pensamento. Se o capitalismo é expropriação, o Antropoceno é a *hubris* deste mesmo modo de vida, do humanismo. E se não são todos os animais humanos que criaram o Antropoceno, é exatamente porque este é diretamente o espaço de confronto de temporalidades radicalmente opostas. Especialmente entre o progressismo teleológico dos modernos contra o devir-imperceptível da “Resistência Terrana”⁵⁰. E se, entre os modernos, o capitalismo é o regime econômico do Antropoceno⁵¹, o fascismo é o seu regime político⁵².

Bruno Latour sugere um neologismo para confrontarmos com a modernização: *ecologizar*⁵³ em oposição a modernizar. Ecologizar modos de vida e de pensamento. É preciso nos apartar do processo epistêmico-político que confere à modernização a homogeneização da vida e a hegemonia no pensamento. Modernizar é ainda separar humanos de não-humanos e estabelecendo, no processo, uma hierarquização das espécies e até entre humanos.

A ecologização, ao contrário, sugere novas operações de vida, constituindo coletivos de humanos e não-humanos. Ecologizar também pretende criar novos modos de pensar, misturar-nos com o que teimamos em nos separar. Uma ética ecológica. Não há mais humanos de um lado e não-humanos de outro, mas uma mistura. Afinal, ecologia, de acordo com o criador do conceito – Ernest Haeckel, em 1866, é a ciência que estuda as condições de existência dos viventes e todo o tipo de interação entre estes. Sendo o mais relevante exatamente estas relações.

O Antropoceno é a materialização da axiomática do capital. A Geofilosofia, uma ontologia do entrelaçamento (e a Ecosofia, uma ético-política desta), a criação de uma nova terra, que seja um coletivo (um novo povo) de coexistência entre seres heterogêneos e interdependentes.

⁴⁹ Nigel Clark, geógrafo da Universidade de Lancaster, na Inglaterra, diz, no artigo *Geo-Politics and the Disaster of the Anthropocene*, que o Antropoceno é uma época deleuziana.

⁵⁰ Danowski & Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, p. 158.

⁵¹ Danowski, *Negacionismos*, p. 24.

⁵² Marco Antônio Valentim, *Fascismo, a política oficial do Antropoceno*.

<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>.

⁵³ Bruno Latour, *Moderniser ou écologiser?*, *Écologie politique*, 13, 1995.

PRIMEIRA PARTE

A virada ecológica

Não é o homem, mas a água a realidade das coisas.

Tales (citado por Nietzsche em *A filosofia na idade trágica dos gregos*)

Neste capítulo traçaremos uma possível genealogia do pensamento ecológico de D&G. Uma cartografia da *virada ecológica* na filosofia, que deságua na Geofilosofia. Ou seja, examinaremos as possibilidades de emergência do pensamento geofilosófico. O termo *virada ecológica*, que aqui testaremos, é derivado do conceito de Ecologia das Imagens, de Anne Sauvagnargues, no livro *Artmachines*⁵⁴. Neste, Sauvagnargues⁵⁵ diz que se a Geofilosofia de Deleuze e Guattari (doravante D&G) é uma redefinição mesma da filosofia, esta se dá desde quando Bergson não trata mais a imagem como sendo uma representação da consciência, mas um efeito da matéria (*Matéria e memória*), uma imagem-movimento. Onde cada imagem-movimento implica um meio (*milieu*) de individuação, um agenciamento coletivo de enunciação e uma ecologia de imagens (uma máquina semiótica).

Logo na abertura do primeiro item do primeiro capítulo – *As máquinas desejantes - (I.1.1)* de *O Anti-Édipo*, portanto, as primeiras linhas escritas em conjunto, entendemos porque o primeiro conceito a ser lançado é o de *máquina*, seus acoplamentos, suas conexões. D&G anunciam que a natureza é um processo de produção, sem fins ou objetivos, que engloba produtos e produtores indistintos.

⁵⁴ A partir da página 46.

⁵⁵ Tive a oportunidade de conversar com a própria, no Curso de Verão da USP, que ministrou por uma semana, em fevereiro de 2019. Perguntei a ela sobre a hipótese de uma Virada Ecológica, sedimentada por D&G, ter emergido no pensamento ocidental com Nietzsche e Bergson. Sauvagnargues afirmou preferir manter minha hipótese exclusivamente na filosofia francesa, com uma linhagem a partir de Bergson com Ruyer e especialmente Simondon, culminando em D&G. Mas, de acordo com Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?* (p. 126), a Geofilosofia começou com Nietzsche e portanto testaremos a hipótese de o caminho ter sido aberto pelo prussiano em sua *Fidelidade à Terra*. Devemos ainda esclarecer que o caminho trilhado por Sauvagnargues, com Bergson, na Ecologia das Imagens, não será o mesmo que o nosso na Virada Ecológica. Extrairemos esta virada no conceito de Vida em Bergson, especialmente em *A evolução criadora*, apoiados em *Bergsonismo*, de Deleuze.

O que está em jogo é um pensamento não-humanista onde não há mais a separação homem-natureza.

Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo [de produção] que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer.

D&G, *O Anti-Édipo*, p. 12.

A natureza, como processo de produção, como máquinas interconectadas. Ela pode ser entendida maquinicamente, como processo de produção e, resultando daí, que a distinção entre homem e natureza desaparece (ou jamais existiu, *à la* Latour). Outras distinções também se apagam, como causa e efeito e sujeito e objeto, através da ligação entre produtor e produto⁵⁶ (é no processo que emerge a distinção e não como origem, onde há um sujeito produtor que elabora um objeto como produto final). Através deste pensamento maquinico, o processo produtivo, abandonaremos a opinião generalizada (incluindo grande parte da filosofia produzida até o fim do século XX) de que humanos são produtores de utensílios e máquinas e que a tecnologia nos leva para além ou fora da natureza⁵⁷. É este o pensamento que produz o Antropoceno e, pior, quer crer que evitaremos catástrofes através da geo-engenharia (o último conceito que trata da tecnologia que nos ‘salvaria’ do fim do mundo tal e qual o conhecemos). Não é, por exemplo, o modo como os povos autóctones da Amazônia trataram esta região nos três milênios anteriores à chegada dos Europeus na América, ao coproduzirem a floresta tropical, as chamadas Terras Pretas de Índio, solo amazônico que é indispensável para o crescimento da mata local. Isso porque estes povos viviam, e vivem, de um modo em que não é o ‘humano’ que introduz tecnologia na natureza, porque esta já é tecnológica, processos maquinicos de produção. Os povos autóctones (o termo humano não deveria caber aqui, pois é conceito europeu introduzido com a colonização) sabiam-se – ou melhor, viviam imanentemente – como componente de um agenciamento maquinico. As Terras Pretas são uma incrível dinâmica ou processo de sequestro de carbono, que acarretava em solos mais férteis. Nenhuma geo-engenharia

⁵⁶ D&G, *O Anti-Édipo*, p. 17.

⁵⁷ Whitehead chamaria de *bifurcação da natureza*.

(natureza bifurcada) contemporânea conseguiu sequer imaginar uma solução próxima para o problema.

A questão da ‘separação’ de humanos e demais animais, a partir da construção de um ‘mundo artificial’, do trabalho e da tecnologia, é fundamental no Antropoceno. Pois se apenas humanos possuem a capacidade de ação subjetiva e consciente, somente estes constituem um espaço político. A tecnologia e o trabalho (*homo faber*), neste aspecto, são fundamentais para constituir o humano como uma natureza transcendente. O pensamento maquínico, porém, declara que não há descontinuidade entre homens e o ‘mundo natural’, portanto, estabelece-se um novo campo de forças para a constituição de um novo espaço político heterogêneo, onde a ação é humana tanto quanto é dos demais agentes animais, vegetais, bactérias, afectos, desejos, espíritos, climas, rios, montanhas, tempos, temperaturas, temporais, temperamentos, temperanças, etc.. Ou seja, não há ação que ocorra fora de uma formação maquínica, que seja exclusiva de um único e determinado agente, o homem. A ação não é exclusiva de humanos, e ocorre entre heterogeneidades, estas sim, condição para a ação: toda a ação é coletiva e heterogênea (no sentido de que os afectos surgem na combinação com outrem).

A visão de mundo em que o homem está separado da natureza é a base do Antropoceno, já que em vez de a natureza ser sinônimo de processo produtivo, apenas o homem e o seu trabalho passam a ser criativos e produtivos enquanto uma natureza passa a ser fonte explorável de recursos. Porém, com a insustentável estabilidade do planeta e de toda a forma de vida (inclusive a humana) no Antropoceno, é fundamental um pensamento ético-maquínico e uma nova ação política heterogênea para um novo povo, uma nova terra que emerja durante a catástrofe em curso.

Catástrofe que já ocorrera na matemática⁵⁸ e nas artes ao longo do século XIX, uma vez que o conceito de catástrofe⁵⁹ refere-se à perda dos fundamentos, sejam

⁵⁸ Conhecida como crise nos fundamentos da matemática, levada a cabo por Frege e Cantor, entre outros.

⁵⁹ Ou seja, estou fazendo uma analogia no significante, pois são conceitos diversos e de rara relação, entre a catástrofe climática e a catástrofe estética. Há uma aproximação possível apenas na questão da perda de fundamento, conceito estético, que pode ser lido da mesma forma na catástrofe física. Porém, pode-se dizer que a catástrofe ambiental nada mais é do que um aprofundamento dos fundamentos modernos, incluindo o teológico e o humanístico.

teológicos – a morte de Deus em Nietzsche - ou humanísticos – o sujeito transcendental consagrado por Kant (Deleuze costuma chamar de catástrofe o processo que as artes plásticas conheceram a partir de Turner e Cézanne, entre outros, onde a perda de fundamentos encontra-se com o caos e a arte busca uma visão nesta catástrofe, o diagrama que esboça um plano na desordem experimentada pelo pintor⁶⁰: “A representação clássica, portanto, tem como objeto o acidente, mas ela o apreende em uma organização ótica que faz dele algo bem fundado – fenômeno - ou uma ‘manifestação’ da essência⁶¹”). A catástrofe climática também produz uma operação que instaura um dispositivo ótico (um diagrama no intensivo, um mapa no extensivo) onde passa a ser possível fazer ver uma nova encenação⁶², um outro mundo: eis o que é mais relevante para uma Geofilosofia. Timothy Morton falará como o pensamento ecológico desperta a consciência da interconexão, uma rede, uma malha (*mesh*):

O pensamento ecológico desperta porque a malha [*mesh*] aparece em nossos domínios social, psíquico, e científico. Como tudo está interconectado, não há fundo [*background*] definitivo e assim nenhum primeiro plano [*foreground*] definitivo. Darwin imaginou esta malha enquanto ponderava as implicações da seleção natural. (...) A crise ecológica nos faz conscientes de como as coisas são interdependentes. Isso resultou numa sensação arrepiante de que literalmente não há mais mundo. Estamos perdendo o solo [*ground*] sob nossos pés. Em linguagem filosófica, não estamos perdendo apenas níveis ‘ontológicos’ de significância. Estamos perdendo o ‘ôntico’, o atual nível físico que confiamos por tanto tempo.

Timothy Morton, *Ecological thought*, págs. 28-31.

Ora, voltando aos povos autóctones que coproduziram as Terras Pretas de Índio em simbiose com a floresta e seus fluxos, expressão de agenciamentos maquínicos⁶³ e vidas imanentistas que Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima

⁶⁰ Ver em especial, em Deleuze, *A lógica da sensação*, a partir do décimo-segundo capítulo.

⁶¹ Deleuze, *A lógica da sensação*, p. 126. É exatamente esta representação clássica que Turner, Cézanne, Manet, Gauguin, Van Gogh, entre outros, tentam quebrar. Assim, é possível fazer uma relação, agora sim, entre a virada ecológica (especialmente na França) e o fim dos fundamentos representacionais na estética.

⁶² Deleuze, em suas obras iniciais, chamava de dramatização: processo de diferenciação, campo intensivo e diferencial de forças que faz emergir um ‘teatro de virtualidades’ e uma expressividade de ideias. Veremos à frente como Deleuze deve a Nietzsche este conceito.

⁶³ Há aqui um confesso eurocentrismo ao enquadrar cosmologias ameríndias em conceitos ocidentais e espero que a contingência geofilosófica possa servir como uma equivocação controlada ao lidar com o aparelho conceitual alheio.

chamaram de Perspectivismo Ameríndio⁶⁴. Este pensamento ético-maquínico demonstra que a condição original comum é a humanidade: se tudo é humano, se todos os seres são dotados de consciência e cultura, há, consequentemente, entre os indígenas das Terras Pretas, uma ética e uma consciência política coletivistas e heterogêneas (entre *tudo* e *todos*). Ironicamente, a cosmologia ameríndia que diz que tudo é humano, é o pensamento que se contrapõe com toda a sua potência ao individualismo ocidental e ao Antropoceno. As Terras Pretas são uma simpatia⁶⁵, um cuidado. Um cuidado de si por ser cuidado de tudo e de todos (como a ética *ubuntu*, dos povos autóctones africanos de línguas do tronco *banto*, onde se é o que todos são).

Se tudo é humano, nós não somos especiais; esse é o ponto. E, ao mesmo tempo, se tudo é humano, cuidado com o que você faz, porque, quando corta uma árvore ou mata um bicho, você não está simplesmente movendo partículas de matéria de um lado para o outro, você está tratando com gente que tem memória, se vinga, contra-ataca, e assim por diante. Como tudo é humano, tudo tem ouvidos, todas as suas ações têm consequências.

Eduardo Viveiros de Castro, *Entrevista para a revista Cult*, 13/09/2010.

Esta virada ecológica (da qual as cosmologias ameríndias e africanas, além de alguns Pré-Socráticos, antecedem, por milênios – sem mesmo serem *virada*, sendo tão somente *ecologia*) que conhece seu auge com D&G, se seguirmos a Geofilosofia de ambos, teve seu início com Nietzsche, no século XIX (“Assim, Nietzsche fundou a geofilosofia...”⁶⁶). Existem outros pensadores deste mesmo século que poderiam aqui serem incluídos, como os americanos William James e Charles Sanders Peirce (pragmatismo) ou Alfred North Whitehead (filosofia do processo), já no século XX⁶⁷, mas nos dedicaremos (conforme já explicado - após Sauvagnargues) a uma linhagem mais direta de D&G, ou seja, após Nietzsche, o francês Henri Bergson. Foi da filosofia de Bergson que Deleuze extraiu o conceito de vida e é em Bergson, além de Gilbert Simondon e Raymond Ruyer, que a

⁶⁴ Respectivamente em *Os pronomes cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio* e *Um peixe olhou para mim*.

⁶⁵ No sentido bergsoniano, que veremos adiante.

⁶⁶ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 123.

⁶⁷ Ainda devemos lembrar de outros pensadores fundamentais para esta virada ecológica, como o etólogo e biólogo Jakob von Uexküll e o antropólogo Claude Lévi-Strauss, este o primeiro a contrapor-se à separação entre natureza e cultura, nas *Mitológicas*.

filosofia francesa inicia a virada ecológica realizada em sua plenitude por D&G. Começamos, porém, por Nietzsche (e os Pré-Socráticos). O filósofo que dizia que os lugares por onde caminhava determinavam os pensamentos que nasceriam.

Nietzsche

Enquanto a Europa conhecia a Revolução Industrial que, para Crutzen e Stoermer, marca o início do Antropoceno, a filosofia encontrava-se com a história, como objeto de estudo. Movimento iniciado com Kant e tendo seu auge com Hegel e Marx⁶⁸. Logo uma contestação radical surge com Nietzsche, que para muitos é o ‘pai (para outros avô) da Geofilosofia’. Esta vem combater a ideia de que a substância tem uma forma histórica. A Geofilosofia, por sua vez, enfrenta o “culto da necessidade” histórica para fazer valer a “irredutibilidade da contingência”: “... ela arranca a história de si mesma, para descobrir os devires, que não são a história, mesmo quando nela recaem”⁶⁹.

Nietzsche afirmava que “[o] a-histórico é similar a uma atmosfera que nos envolve e na qual a vida se produz sozinha, para desaparecer uma vez mais com a aniquilação desta atmosfera”⁷⁰. Nietzsche, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, cunhou o termo *meio* para falar do surgimento da filosofia na Grécia, em contraponto a uma origem, a contingência mais do que a necessidade. Filosofia esta que, para Nietzsche, desabrochou entre os Pré-Socráticos e, simples assim, morreu com Sócrates e a linha clássica que se constituiu. O filósofo da atmosfera que engendra a vida (meio) é uma espécie de precursor de uma virada ecológica no pensamento.

Física e metafísica (ou ciência e filosofia), irmãos siameses, foram separados de forma dolorosa pelos primeiros filósofos atenienses – Sócrates, Platão e Aristóteles⁷¹, conforme nos conta Nietzsche em *A filosofia na idade trágica dos*

⁶⁸ D&G estão combatendo, em *O que é a filosofia?*, o historicismo de Hegel e Heidegger (p. 115). Para Kant, as palavras não são duras, muito menos para Marx.

⁶⁹ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 115.

⁷⁰ Nietzsche, *Considerações intempestivas, Da utilidade e dos inconvenientes da história*, p. 140.

⁷¹ Aristóteles, como se sabe, nasceu em Estagira, Macedônia. Assim, era considerado um estrangeiro entre atenienses.

gregos. Segundo Nietzsche, os Pré-Socráticos (ou Pré-Platônicos, como gostava de dizer) partem de uma “ideia absurda”⁷²: a água é a origem de todas as coisas. E nesta enunciação contém-se o pensamento de que ‘tudo é um’. Tales torna-se o primeiro filósofo grego, como um “investigador da natureza”:

... ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele. As parcas e desordenadas observações da natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização; o que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor – a proposição: “Tudo é um”.

Friedrich Nietzsche, *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, págs. 25-26.

Ademais do *empirismo transcendental* deleuziano que podemos grosseiramente transpor em Tales, imediatamente descobrimos porque D&G dizem ter retirado as noções de Geofilosofia de Nietzsche: as condições de possibilidade do pensamento filosófico são o que D&G chamam em *O que é a filosofia?* de “a coisa grega”. A filosofia é um acontecimento que teve meio geográfico, físico, político e mental⁷³ na Grécia Antiga; é um encontro contingente, ou nos termos do mesmo livro, o encontro da desterritorialização relativa imanente do meio político-social com a desterritorialização absoluta do plano de imanência do pensamento gregos.

A filosofia, em todas as épocas, de Tales a D&G, ou depois, é como uma brincadeira de cabra-cega: superar o obstáculo, apoiando-se nele: o problema, a experiência, o afecto. Atravessar o rio (aqui misturando Tales e Heráclito), nadando. E mesmo que a lógica ou a ciência destrua a proposição ‘tudo é água’, resta algo, afinal, fecundo⁷⁴: tudo é um. O jônico criava um pensamento sem imagem, longe do pensamento mitológico com seus ‘homens-deuses’⁷⁵. Agora, a

⁷² Nietzsche, *A filosofia na idade trágica dos gregos*, p. 25.

⁷³ Para mantermos os termos de *As três ecologias* de Félix Guattari.

⁷⁴ Fecundo, como os conceitos filosóficos em D&G, criadores.

⁷⁵ Como Nietzsche, no livro citado, ainda no terceiro capítulo, trata: “... só acreditavam na realidade dos homens e dos deuses e consideravam a natureza inteira como que apenas um disfarce, mascaramento e metamorfose desses homens-deuses. O homem era para eles a verdade e o núcleo das coisas, todo o resto apenas aparência e jogo ilusório. Por isso lhes era incrivelmente difícil considerar os conceitos como conceitos: e, ao contrário dos modernos, para

realidade das coisas não estava mais nos homens ou nos deuses, mas na água (se esta é ainda física, outros Pré-Socráticos terminarão por abolir esta expressão física⁷⁶), na *physis*⁷⁷. ‘Tudo é um’, estranho paradoxo, longe da física, próximo da *physis*; o matemático e filósofo Tales (considerado ao mesmo tempo pai da ciência e da filosofia ocidentais!) salta a ciência, apoiando-se nela; uma brincadeira que poderíamos chamar de *metafísica*.

A Geofilosofia ‘tardia’ de D&G⁷⁸ (a bem da verdade, se a série *Capitalismo e esquizofrenia* é claramente de inspiração espinosana, *O que é a filosofia?*, texto onde é cunhado o conceito de Geofilosofia, é livro amplamente nietzscheano, onde são explorados não só o conceito de Geofilosofia, mas também outros conceitos extraídos diretamente de Nietzsche, como o *novo povo* e a *nova terra*) apoia-se em outro trecho da filosofia nietzscheana: o famoso prólogo de *Assim falou Zaratustra*:

O além-homem⁷⁹ [*Der Über-Mensch*] é o sentido da terra [*die Sinn der Erde*]. Que a vossa vontade diga: o além-homem *seja* o sentido da terra!

Eu vos imploro, irmãos, *permaneça fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não.

São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então!

os quais a realidade mais pessoal se sublima em abstrações, para os Gregos a máxima abstração concretizava-se sempre numa pessoa”, p. 27.

⁷⁶ Os favoritos de Nietzsche são: Anaximandro e o *apeiron*, o indeterminado; Anaxágoras e o *Nous* (que tanto influenciou as mônadas de Leibniz) e seu favoritíssimo Heráclito que declara ‘o uno é o múltiplo’, de tanta ressonância ao longo dos milênios, até Deleuze.

⁷⁷ Um proto-anti-humanismo... lutando contra o Antropoceno desde a agricultura nos canais do Rio Nilo...

⁷⁸ Estamos valorizando uma Geofilosofia ‘intempestiva’ dos Pré-Socráticos...

⁷⁹ O maior especialista brasileiro de tradução de Nietzsche, Paulo César de Souza, usa o termo super-homem (e o trecho aqui citado é traduzido por ele). Porém, gosto das possibilidades de sentido criadas pelo tradutor e filósofo francês Maurice de Gandillac, ‘além-do-homem’ e sirvo-me aqui de termo usado por outros tradutores: além-homem. *Über* traz o sentido de acima, além, acima do homem, um super-homem mesmo. Mas esta tradução traria um ideal a ser atingido, uma teleologia que não deve ser buscada em Nietzsche. *Über*, aqui, teria o sentido de intensificação, por isso o além-homem, como uma intensidade. Veremos, na próxima citação, que o homem deve ser superado, que “todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos”, portanto, não há um ideal a ser atingido, mas uma criação que deve emergir. Em resumo, mantereí o além-homem de tradutores infinitamente superiores a mim, apesar de preferir o além-do-homem de Gandillac, por superar qualquer resquício de humanismo (o qual Nietzsche buscava combater na razão iluminista e na ciência positivista) ainda possível na leitura.

Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!

Friedrich Nietzsche, *Prólogo de Assim falava Zaratustra*, p. 14.

É importante, para começar nosso movimento, esclarecer o que Nietzsche teria em mente ao usar a expressão *sentido da terra*. Sentido, *Sinn*, será tratado aqui como direção, mais do que significado pois este pode sugerir algo fixo, parado, enquanto direção aponta para a terra por vir, o além-(do)-homem, uma terra do pós-homem. Acredito que este é o melhor modo de interpretar *Sinn* em Nietzsche - apesar de a tradução mais comum de *direção* seja *die Richtung*, porém, assim como em português, a palavra aceita ambos os significados. Poderíamos ainda aproximar o conceito de Nietzsche ao de *Earthbound*, usado por Bruno Latour⁸⁰, afinal, o “além-homem é o sentido da terra”! *Zaratustra* e Bruno Latour, certamente possuem a força de um imã(nente) a junta-los aqui.

Contudo, não nos aprofundaremos nas ressonâncias de Nietzsche em Bruno Latour, mas sim em D&G⁸¹, onde, se “o além-homem *seja* o sentido da terra”, não estariam aqui embutidos os conceitos (pouco desenvolvidos pela dupla) de *novo povo* e *nova terra*? Quem nos deu esta incrível pista foi Laymert Garcia dos Santos e seu texto *Rumo a uma nova terra*. Entremos pelo meio:

Seria rumo a essa terra que a geofilosofia de Deleuze e Guattari parece se dirigir, e querer ver chegar; seria esse o sentido que eles buscariam destacar. A terra se encontra portanto adiante e não atrás de nós, ela foi perdida, desviamos dela e seria preciso reencontrá-la; porém... não cabe mais ao homem fazê-lo. O fim da transcendência, a fidelidade à Terra, o advento do além-do-homem, tudo isso parece reatar o pensamento de Nietzsche ao dos geofilósofos. E a Terra enquanto nova terra, enquanto Terra da qual o além-do-homem é o sentido, só podemos reencontrá-la através da experimentação radical da desterritorialização. Aliás, se a desterritorialização social e psíquica operada pelo capitalismo é violentamente criticada, é porque não vai suficientemente longe, não vai até o fim, e sempre tenta conjurar e adiar a descoberta de uma nova terra através de reterritorializações factícias. Assim, talvez fosse preciso aproximar a ideia de fim da transcendência à de plano de imanência, a ideia de fidelidade à Terra à de uma nova terra, e a ideia de advento do além-do-homem à de um povo por vir.

⁸⁰ Em francês, originalmente, Latour utiliza *Terriens*, onde Déborah Danowski sugere a tradução de *Terranos*.

⁸¹ Sobre as possíveis ressonâncias de D&G em Latour, eis um belo tema a ser explorado, especialmente tratando com a Geofilosofia.

Garcia dos Santos, *Rumo a uma nova terra*, p. 44.

O discurso acima de Zaratustra no *Prólogo*, tão importante para a Geofilosofia por vir, onde este implora que os homens permaneçam fiéis à terra, é proferido para os homens do mercado, para que eles não percam (ou ainda, que se transformem) o sentido da terra. Deus morreu, não o Deus Mercado (“moribundos que a si mesmos envenenaram” e “envenenadores”), este continua ofendendo a terra envenenada e cansada, desprezando a vida, o sentido da terra. Nietzsche é também um dos responsáveis pela virada ecológica⁸² na filosofia por conhecer profundamente a doença que o homem europeu desenvolvia por todo o planeta: a dominação da terra e qual a dimensão metafísica desta, o que acontecera ao homem ao se separar da terra. “A terra... tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’”⁸³. Onde este homem, para Nietzsche, seria o homem da cultura europeia.

O filólogo Nietzsche⁸⁴ escreveu na *Genealogia da moral* que a palavra *homem* [*Mensch*]⁸⁵ viria do sânscrito *Manas*, que significaria consciência de si, “como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’”⁸⁶. Foi na relação de vendedor e comprador que “pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa pela outra”, surgindo o sentimento de culpa e até mesmo “o mais antigo pensamento do homem”. E, claro, sendo um profundo conhecedor do mundo greco-romano, não deveria parar de ecoar as famosas palavras do sofista Protágoras: “O

⁸² Nietzsche, talvez pudéssemos dizer, pensava a ecologia também em termos sociais: podemos extrair de seus aforismos pensamentos contra a separação natureza/cultura. O prussiano, no entanto, tinha como um de seus estudos favoritos a cultura grega, a cultura alemã e a cultura europeia. Mas, cultura, para Nietzsche, não era algo estático e essencialmente determinado e separado, mas fruto de interações agonísticas (como tudo nos seus conceitos). Assim, uma cultura era formada por interações (combate de forças) com a natureza e com seus vizinhos próximos ou até mesmo povos distantes. A Geofilosofia seria justamente essa indiscernibilidade entre natureza e cultura.

⁸³ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra, Dos grandes acontecimentos*, p. 125.

⁸⁴ Nietzsche estudou (em Bonn) e se formou (em Leipzig) em Filologia Clássica. Além de ter sido professor desta disciplina em Basileia, antes de se tornar um ‘errante’ pelo sul da Europa.

⁸⁵ *Segunda dissertação* (tida por muitos como texto fundamental para as bases da antropologia e da sociologia), §8.

⁸⁶ Nietzsche, *Genealogia da moral*, p. 40. Ver também *Humano, demasiado humano*, §7 e *Assim falou Zaratustra*, em *Das mil metas e uma só meta*, onde o tradutor Paulo César de Souza usa a palavra *estimador*, explicando que no “velho alto-alemão *mennisc* encontra-se o radical indo-germânico *men* (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que ‘pensar’ guarda lembrança de: ‘tomar o peso, ponderar’”. *Nota 36*, p. 320.

homem é a medida de todas as coisas”. Ora, o que não seria a terra estriada de D&G senão a terra mensurada ou mensurável, construída, territorializada, formatada pelo homem? A terra estriada é a que tem sido a da geo-metria e da geo-engenharia, o sentido de quem mede, calcula e controla, ou conforme Nietzsche, o “último homem”. Mas a geo-filosofia é na direção da terra, por um espaço liso, contra o espaço estriado que tudo apequena⁸⁷ (adiante, trataremos dos Munduruku e sua matemática imanente resistindo à geometria ocidental):

É tempo de o homem fixar sua meta. É tempo de o homem plantar o germe de sua mais alta esperança.

Seu solo ainda é rico o bastante para isso. Mas um dia esse solo será pobre e manso, e nenhuma árvore alta poderá nele crescer.

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu a vibrar!

Eu vos digo: é preciso ter caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós.

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo.

Vede! Eu vos mostro o *último homem*.

“Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” – assim pergunta o último homem, e pisca o olho.

⁸⁷ Nietzsche viveu durante a grande industrialização do norte europeu. O espaço sendo estriado e apequenando o mundo num excesso de mensuração por parte dos homens do mercado. Mundo que conheceu uma explosão de mensuração (e criação de valor para o mercado) com as Leis de Cercamentos (*Enclosure Acts*) das terras comunitárias (Commons) na Inglaterra a partir do século XVI (e grande aceleração no século XVIII). Mesmo processo em curso no Brasil desde a sua invasão, em 1500 (não é o ‘descobrimento’ um primeiro cercamento?), mas que talvez esteja conhecendo nos dias de hoje o ataque decisivo na destruição de terras coletivas, a Grande (e derradeira) Aceleração do Antropoceno. As terras indígenas da Amazônia são, literalmente, os últimos *Commons*, a última resistência.

Gary Shapiro afirma que Nietzsche foi o primeiro filósofo das estradas de ferro (vivia na itinerância), por ter vivido intensamente todo o processo de mecanização e industrialização europeia. Talvez por isso ele falava do mundo apequenado: Nietzsche conheceu, além das estradas de ferro, o telégrafo e o telefone. Na década em que escreveu *Zaratustra*, por causa das novas tecnologias de transporte e comunicação, os Estados Europeus e os Estados Unidos se reuniram para criar um tempo padrão para cada meridiano, acabando com os sistemas milenares de relógios de sol, onde cada cidade, cada povoado, cada canto da terra tinha um ‘tempo liso’. De repente, o Estado impõe um ‘tempo estriado’, homogêneo, transcendente. Não é mais o sol, é o Estado que manda. O Estado que se crê mais potente que o sol. Não deve ter passado despercebido a Nietzsche esse sistema de tempo e espaço estriado, mundo pequeno.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.

“Nós inventamos a felicidade”- dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Nietzsche, *Assim falou Zarathustra*, *Prólogo*, p. 18.

O último homem de Nietzsche é aquele que abandonou a criação imanente por pequenos prazeres. É o homem do mercado, conforme Zarathustra, ou o homem-mercadoria, conforme David Kopenawa. É o homem do consumo, o homem do Antropoceno ou, melhor ainda, *o próprio* Antropoceno.

No discurso do mercado, no *Prólogo*, Nietzsche denuncia a terra mensurada e controlada pelo último homem. Eis a imanência em Nietzsche: a fidelidade à terra. Os homens do mercado, o último homem, não deveriam acreditar em esperanças supraterras, pois esta terra é o único meio, e é finita. A fidelidade é aceitar a finitude, esta terra, e que devemos afirmá-la e não destruí-la. Finitude possui dois sentidos no *Prólogo*, a da vida humana e a da terra, que alimenta a vida mas possui recursos finitos (“a terra está cansada”). Se antes os homens tinham esperanças supraterras em um Deus, agora, esta esperança significa ultrapassar a terra, em todas as direções, nanomolecular (dominar a vida) ou espacial (dominar o universo). Nietzsche, aliás, já havia cunhado um conceito muito apropriado ao homem moderno, o de *ideal ascético*⁸⁸, quando o homem deixa de dialogar com a terra e passa a responder por ela. O ideal ascético responde pela vida, corrigindo-a; pretende dar conta de tudo, progredir, ultrapassar as velocidades e as diferenças da terra, “esperanças supraterras”.

Eu vos ensino o além-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos; e vós quereis ser a vazante dessa grande maré cheia e retrogradar ao animal, em vez de superar o homem?

Nietzsche, *Assim falou Zarathustra*, *Prólogo*, p. 10.

⁸⁸ Em *Genealogia da moral*, III.

O sentido da terra é o além-homem, é a criação⁸⁹, intensificação enquanto desterritorialização-reterritorialização. O sentido da terra no além-homem é um devir-animal, uma vez que a tradição metafísica classificou o homem como o animal racional e a razão moderna buscou, através do ideal ascético, corrigir a terra (o além-homem, mais uma vez, é aquele que “seja o sentido da terra”). O homem moderno é um animal que abafa expressões da vida, buscando uma homogeneização de signos através da razão que corrige a vida. Se *Assim falou Zaratustra* tivesse um subtítulo contemporâneo, este seria *Jamais fomos modernos*⁹⁰.

Nietzsche não pode ser considerado o autor exclusivo de uma Virada Ecológica pois sua preocupação maior era combater o homem moderno e seus valores, enfrentando o humanismo metafísico, mas sempre com o humano em perspectiva. Se o sentido da terra é parte deste *ágon*, tanto melhor, esta fidelidade será importante para a filosofia que irá emergir a seguir e para a Geofilosofia de D&G. O sentido da terra não é uma finalidade do homem nem fundação de princípios para seres racionais, mas uma transformação da vida.

Preencher um espaço, partilhar-se nele, é muito diferente de partilhar o espaço. É uma distribuição de errância e mesmo de ‘delírio’, em que as coisas se desdobram em todo o extenso de um Ser unívoco e não-partilhado. Não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença.

GILLES DELEUZE, *Diferença e Repetição*, pág. 68.

O sentido da terra não é ser o senhor da terra, não é partilhar o espaço. O sentido da terra é partilhar-se nela, meios que passam um no outro. A fidelidade à terra como expressão de vida entre meios. Eis a virada ecológica da Geofilosofia, de Nietzsche a D&G.

⁸⁹ Maria Cristina Amorim Vieira afirma, no livro *Leituras de Zaratustra*, que esta criação, enquanto aliança com a terra, teria as seguintes possibilidades: magia, mística e arte (p. 229), possibilidades estas abafadas pelo domínio racional.

⁹⁰ Através de uma leitura com lentes nietzscheanas do livro de Bruno Latour.

Interessante notar que Nietzsche também pode ser considerado um geofilósofo no sentido da afirmação da contingência (o lance de dados⁹¹, por exemplo) enquanto pensamento trágico (afirmação da vida). Em *Da redenção*, em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche combatia o “foi assim”, o historicismo e a necessidade: “Foi assim: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito – é ela um mau espectador de todo o passado”⁹². O homem moderno é aquele que, ao mesmo tempo que cria um tempo linear (origem, necessidade e finalidade), odeia o passado, quer corrigir o presente e não vê futuro. E, especialmente, não possui ligação com este mundo, distanciou-se decisivamente da terra. Fragilizado diante da vida, só nos resta buscar segurança e controle. E, assim, entrega suas experiências, sua criação, para um ideal ascético, que procura homogeneizar as experiências desta vida, isolar-nos de nossos meios (*milieux*), ser infiel à terra.

Pior ainda, os homens modernos, somos aqueles que criaram o *tempo do fim*⁹³. Quando marchamos inexoravelmente para o fim, seja com uma bomba atômica ou com todas as outras catástrofes que estão em curso, já desistimos do futuro e não resistimos mais ao presente (no sentido de D&G), apenas queremos corrigi-lo, negando experiências e afectos (no sentido nietzscheano). Há muito já desistimos deste mundo, há muito renegamos qualquer tipo de relação com a terra, basta ver todo os tipos de intoxicação e envenenamentos provocados por nós no planeta (desenvolveremos adiante). Sobrou-nos o que Nietzsche chamaria, em *Da redenção*, de espírito de vingança contra a terra. A isso Nietzsche também chamará de niilismo, nos cremos onipotentes mas nos revelamos impotentes, quando todos os valores se dissolvem e, acrescentaria eu, emerge o Antropoceno, a era em que o *Antropos* exige a submissão da terra, quer destruir os diferentes modos de existência e controlar a vida. Eis o espírito de vingança, o ideal ascético do homem moderno; o Antropoceno.

Ao falar da *emergência do Antropoceno*, é fundamental assinalar que a filosofia de Nietzsche é importante para a virada ecológica em muitos aspectos. Um deles é

⁹¹ Conforme interpretação de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, p. 40.

⁹² Nietzsche, *Assim falou Zaratustra, Da redenção*, p. 133.

⁹³ Referência ao angustiante (em um sentido de resistência ao presente) livro de Günther Anders, *Le temps de la fin*.

o próprio conceito de *emergência*. Este conceito será indispensável para a teoria da complexidade e a teoria das *assemblages* de Manuel DeLanda, a partir de D&G e a exterioridade das relações. Segundo Foucault, em um texto chamado *Nietzsche, a genealogia e a história*⁹⁴, o filósofo alemão utilizava diferentes palavras⁹⁵ com conceitos vizinhos para bem marcar suas ideias. Assim, *Ursprung* seria uma “origem miraculosa”⁹⁶, uma origem que Nietzsche tratava de modo irônico e depreciativo, um fundamento originário que Nietzsche queria combater através de sua genealogia contra a História Monumental; *Herkunft* que põe em jogo uma “proveniência”⁹⁷, o tronco de uma raça, o pertencimento a um grupo, de sangue ou tradição; *Erfindung*, uma invenção, num sentido de “passe de mágica”⁹⁸, um artifício e *Entstehung* que “... designa de preferência a *emergência*, o ponto de surgimento” em um meio. Foucault prossegue com seu estilo inigualável:

É o princípio e a lei de um aparecimento. Do mesmo modo que se tenta muito frequentemente procurar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, também seria errado dar conta da emergência pelo termo final. Como se o olho tivesse aparecido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo tivesse sempre sido destinado a dar o exemplo. Esses fins, aparentemente últimos, não são nada mais do que o atual episódio de uma série de submissões: o olho foi primeiramente submetido à caça e à guerra; o castigo foi alternadamente submetido à necessidade de se vingar, de excluir o agressor, de se libertar da vítima, de aterrorizar os outros. Colocando o presente na origem, a metafísica leva a acreditar no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria vir à luz desde o primeiro momento. A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações. A emergência se produz sempre em um determinado estado das forças.

Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a moral*, p. 23.

A emergência são as forças (e Nietzsche talvez tenha sido o principal filósofo da genealogia das forças) em cena. Deleuze tirará daí várias lições e conceitos fundamentais para a virada ecológica: dramatização, diagrama, caos, planos e tantos outros que compõem a ontologia de D&G. Esta verdadeira cartografia nietzscheana,

⁹⁴ No Brasil, o texto que consultei encontra-se na ótima coletânea *Microfísica do poder*, entre as págs. 15-37. Sou grato, aqui, aos ensinamentos da professora da Graduação de Filosofia, na Puc, Katia Muricy, que, em um semestre de 2011, deu aulas sobre Genealogia e Histórias em Nietzsche.

⁹⁵ Especialmente em *A genealogia da moral*, segundo Foucault.

⁹⁶ Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, In: *Microfísica do poder*, p. 16.

⁹⁷ Foucault, *Microfísica do poder*, p. 20.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 16.

com este lugar de enfrentamento das forças, é a própria ‘genealogia’ (aqui como emergência que se opõe à origem⁹⁹) da *Geologia da moral*, da Geofilosofia. A virada ecológica se produz quando Nietzsche denuncia as submissões do olhar¹⁰⁰, ao se perceber que o olho também está submetido ao jogo das dominações, ao *agon* de forças, que o olhar é uma operação que *faz ver* e *faz esconder*, que há lutas no olhar. Entende-se que ninguém é responsável por uma emergência, não se pode se autoglorificar por ela; não há origem (*Ursprung*) ou proveniência (*Herkunft*), tudo se produz nos interstícios, no *meio*. Ver o mundo com um olhar heraclítico, onde tudo é um, onde tudo se produz nos interstícios, eis a virada ecológica nietzscheana.

Em Nietzsche, a virada ecológica se dá quando diz que não há a coisa em si (*Ding an sich*), não há substância, apenas a emergência (*Entstehung*) das forças e a exterioridade das relações. A história das formas é diferente do devir das forças, operam em dimensões distintas. A história é a variação dos sentidos, “... a sucessão dos fenômenos de sujeição mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns dos outros (...). Qualquer subjugação, qualquer dominação equivale a uma interpretação nova”¹⁰¹. E Deleuze, em seu seminal livro *Nietzsche e a filosofia*, que abre, em seu primeiro parágrafo com *O conceito de genealogia*, fala sobre a percepção:

Qualquer força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade. Mesmo a percepção nos seus diversos aspectos é a expressão de forças que se apropriam da natureza. Quer dizer que a própria natureza possui uma história. A história de uma coisa, em geral, é a sucessão das forças que dela se apoderam, e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido consoante à força que dele se apropria.

Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, págs. 8-9.

⁹⁹ Foucault, no texto que estamos seguindo, ressalta a ironia de Nietzsche e diz: “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. A genealogia exige paciência. (...) Ela se opõe ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da origem”, págs. 15-16. Já Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, caracteriza assim o projeto genealógico do alemão: “Genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana o seu próprio valor. Genealogia quer portanto dizer origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vileza, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o elevado e o baixo, tal é o elemento propriamente genealógico ou crítico”, p. 7.

¹⁰⁰ Em Foucault, visibilidade, o visível, o tornar visível.

¹⁰¹ Nietzsche, *Genealogia da moral*, II, §12.

Se Foucault compreendeu o conceito de *emergência* na *genealogia* de Nietzsche, Deleuze explorou ao infinito as potências da *emergência* na produção de seus conceitos de *heterogeneidade* (relações de exterioridade) e do *fora* – outro conceito caro a Foucault. Por isso, também, prestou homenagem ao amigo, então recém-falecido, no seu livro *Foucault*: a emergência é, em certo sentido, o *fora*, uma vez que é de tempo e lugar irredutíveis. “[O] lado de fora diz respeito à força: se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente a um lado de fora irredutível, que não tem mais sequer forma, feito de distâncias indecomponíveis através das quais uma força age sobre outra ou recebe a ação de outra. É sempre de fora que uma força confere às outras, ou recebe das outras, a afetação variável que só existe a uma tal distância ou sob tal relação”¹⁰². A emergência das forças em combate ‘criam valores’ (ou ‘legislam’, ambos termos de Nietzsche). A emergência (*Entstehung*) caracteriza a luta onde uma interpretação dominante dá um passo à frente e põe-se de pé¹⁰³. Em Nietzsche, interpretações são sempre dominações, afinal nada é separável de uma multiplicidade de sentidos e de uma pluralidade de forças em combate. Em cada momento, em cada caso, há uma força que predomina e expressa uma afinidade maior com algo. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche exemplifica: “... esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura (...). Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...”¹⁰⁴. Deleuze concorda no sentido de que o múltiplo implica sempre a predominância de um sentido entre outros, na dominância de certas forças sobre outras.

Neste ponto, a filosofia de Nietzsche volta a encontra-se com a Geofilosofia através do conceito de *pathos* da distância¹⁰⁵. O sentido de algo é a relação deste com as forças dominantes: “o sentido de qualquer coisa é a relação dessa coisa com a força que dela se apodera, o valor de qualquer coisa está na hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno complexo”¹⁰⁶. O que determina um dado valor não é um ponto de origem transcendente mas o que Nietzsche chama de

¹⁰² Deleuze, *Foucault*, p. 93.

¹⁰³ Seguindo uma tradução ao pé da letra, onde *Ent* é prefixo como em desdobra e desenvolvimento e *steh* seria estar de pé.

¹⁰⁴ *Genealogia da moral*, II, §6.

¹⁰⁵ *Ibidem*, III, §14.

¹⁰⁶ Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 15.

pathos da distância: o que define a relação entre forças e a predominância de uma delas é a distância entre elas (dominante e dominado). “Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! (...) O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”¹⁰⁷. Deleuze, esclarece: “Que qualquer força se relaciona com uma outra, seja para ordenar, seja para obedecer, eis o que nos conduz ao caminho da origem: a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a *hierarquia*, quer dizer, a relação entre uma força dominante e uma força dominada, entre uma vontade que submete e uma vontade submissa. A hierarquia¹⁰⁸ como inseparável da genealogia, é o que Nietzsche designa ‘o nosso problema’. A hierarquia é o fato originário, a identidade da diferença e da origem”¹⁰⁹. A diferença de distância é o valor. O *pathos* da distância como emergência da cartografia geofilosófica. E a visibilidade das forças em combate, em vez de uma hierarquia de valores, como um virada ecológica imanente que emerge em detrimento a um ideal ascético.

A origem não permite uma verdade última (e sobrecodificada, nos ensinaram D&G), porém, um campo agonístico de luta e criação, que só pode ser medido, de acordo com Nietzsche, pelo princípio da vontade. A busca pela origem promete a Verdade, uma moral e um fundamento metafísico, mas a genealogia nietzscheana e a Geofilosofia de D&G dissolvem o solo sob nossos pés para afirmar o embate de forças e uma síntese da vontade: ‘o que é que tu queres?’, pergunta Ariadne a

¹⁰⁷ Nietzsche, *Genealogia da moral*, I, §2.

¹⁰⁸ Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze diz: “A palavra *hierarquia* em Nietzsche possui dois sentidos. Significa em primeiro lugar a diferença entre as forças ativas e reativas, a superioridade das forças ativas sobre as reativas. Nietzsche pode, portanto, falar de uma ‘ordem imutável e inata na hierarquia’ (...) Mas hierarquia designa também o triunfo das forças reativas, o contágio das forças reativas e a organização complexa que daí resulta, em que os fracos venceram, em que os fortes são contaminados, em que o escravo que não deixou de ser escravo impera sobre um senhor que deixou de o ser: o reino da lei e da virtude. Nesse segundo sentido, a moral e a religião são ainda teorias da hierarquia. Se se comparar os dois sentidos, vê-se que o segundo é como que o inverso do primeiro. Nós fazemos da Igreja, da moral e do Estado os senhores ou detentores de qualquer hierarquia. Temos a hierarquia que merecemos, nós que somos essencialmente reativos, nós que tomamos os triunfos da reação por uma metamorfose da ação, e os escravos por novos senhores – nós que apenas reconhecemos a hierarquia ao inverso. Nietzsche chama fraco ou escravo, não o menos forte, mas aquele que, qualquer que seja a sua força, está separado daquilo que pode”, págs. 92-93.

¹⁰⁹ Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 15.

Dionísio, a verdadeira questão trágica, de onde Nietzsche extrai um método trágico, que Deleuze chamará de *dramatização*¹¹⁰, o que uma vontade quer.

É verdade que esse método deve ultrapassar uma segunda objeção¹¹¹: seu caráter antropológico. Mas basta-nos considerar qual é o próprio *tipo* do homem. Se é verdade que o triunfo das forças reativas é constitutivo do homem, todo o método de dramatização tende para a descoberta de outros tipos expressando outras relações de forças, para a descoberta de uma outra qualidade da vontade de poder¹¹² [*volonté de puissance*] capaz de lhe transformar as nuances demasiado humanas. Nietzsche diz: o desumano e o sobrehumano¹¹³ [*l'inhumain et le surhumain*]. Uma coisa, um animal, um deus não são menos dramatizáveis do que um homem ou determinações humanas. Também esses são metamorfoses de Dionísio, sintomas de uma vontade que quer qualquer coisa. Também esses exprimem um tipo, um tipo de forças desconhecido do homem. Por tudo isto, o método de dramatização ultrapassa o homem. Uma vontade da terra, o que é que será uma vontade capaz de afirmar a terra? O que é que quererá essa vontade na qual a terra permanece ela própria um não sentido [*non-sens*]? Qual será a sua qualidade, que se torna também a qualidade da terra? Nietzsche responde: “A leve...”¹¹⁴.

Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 120.

A vontade da terra. Eis a virada ecológica em Nietzsche, “um tipo de forças desconhecido do homem”, onde o homem é constituído pelo “triunfo das forças reativas” e o “além-do-homem”, uma “vontade capaz de afirmar a terra”, a Leve. É dessa forma que a genealogia nietzscheana participa na emergência da Geofilosofia de D&G. Agora, não importa mais o sujeito transcendental ou a história da consciência, mas a terra. A virada ecológica se dá quando a filosofia passa a ser

¹¹⁰ Deleuze explica que prefere chamar de dramatização “se se eliminar da palavra ‘drama’ todo o *pathos* dialético e cristão que lhe compromete o sentido”, *Nietzsche e a filosofia*, p. 119.

¹¹¹ Sendo a primeira, através deste método de dramatização, determinar “o que quer aquele que procura a verdade?”, *Nietzsche e a filosofia*, p. 119.

¹¹² A velha discussão da melhor tradução entre vontade de poder e vontade de potência para *Wille zur Macht* expressa-se mais uma vez aqui. Transcrevo tal e qual a tradução original para o português da edição que tive acesso, da portuguesa Rés-Editora, porém, sabe-se que Deleuze preferia usar vontade de potência. Recentemente, saiu uma nova edição para o português, da brasileira N-1, feita por Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho, muito mais bem cuidada e qualificada. Nesta, a tradução é vontade de potência (p. 103). Lamento profundamente não ter tido a oportunidade de trabalhar esta versão para o presente trabalho.

¹¹³ Mais uma vez a tradução brasileira se mostra muito superior: “o inumano e o além-do-homem”, p. 104. Agora, além de mostrar desconhecimento de Deleuze, esta edição portuguesa também mostra desatenção com Nietzsche.

¹¹⁴ A citação é de *Assim falou Zaratustra*, em *Do espírito de gravidade*: “Quem um dia ensinar os homens a voar, deslocará todos os marcos de limite; os marcos mesmos voarão pelos ares, e esse alguém batizará de novo a terra – de ‘a leve’.

uma relação com o inumano. *Wir sind uns unbekannt*. Assim Nietzsche abre a *Genealogia da moral*: “... de nós mesmos somos desconhecidos”¹¹⁵. Afirmar a terra.

Afirmar a vida é parte importante desta virada. Os ocidentais criaram valores que apenas justificavam a vida, não a afirmavam. A razão moderna pretendeu – pretende – medir e controlar a vida, mesmo que tenhamos, concomitantemente, a própria destruição de vidas (extinção). O tempo cronológico e a lógica da Ciência de Estado apenas desejam corrigir a vida, jamais afirma-la. Somos todos camelo! Logo no primeiro discurso de Zaratustra (após o *Prólogo*), *Das três metamorfoses*, o camelo é uma das três metamorfoses do espírito (sendo as outras o leão e a criança). O camelo é aquele que carrega todo o peso da tradição suportando tudo que se lhe impõe. Nada cria, tudo suporta, tudo aguenta, não há ou haverá outro modo de vida. “O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado”¹¹⁶. É preciso ser leão, recusar, dizer não a uma vida que apenas dá conta do real. É preciso dizer sim, a criança que cria novos valores, novos modos de vida. Vida, para Nietzsche, é intensificação, ir além, vontade de potência.

Intensificação é o outro modo de dizer além-homem. Lembremos que Nietzsche disse no *Prólogo* de *Zaratustra* que “o além-homem é o sentido da terra”. O homem europeu (desde Platão) é aquele que criou uma cisão entre dois mundos, este aqui, repleto de degradação e corrupção, e o mundo supraterrâneo (o Mundo das Ideias, o Céu cristão, o mundo ideal da ciência positivista, etc.). A partir daí, Nietzsche explica na *Genealogia da Moral*, surgiram os ideais ascéticos que prometem uma outra vida (ou uma vida mais longa) enquanto corrigem ou destroem esta aqui. O sentido da terra, a fidelidade a ela, nada mais é do que recusar o Céu, perder a esperança – utilitária - num futuro melhor¹¹⁷ (mas fugindo do niilismo), afirmar esta terra, já. O senhor da terra é aquele que não é fiel à terra. Eis a Geofilosofia de Nietzsche em sua virada ecológica. Mas, apesar de o *Prólogo* de *Zaratustra* ser o

¹¹⁵ Nietzsche, *Genealogia da moral, prólogo, §1*. A frase completa de abertura é esta: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos”.

¹¹⁶ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 27.

¹¹⁷ Nietzsche certamente daria gargalhadas com a geo-engenharia, estes neopositivistas que só conseguem olhar para os bolsos de amanhã enquanto destroem o aqui e agora. Nietzsche desconfiava de todos os que afirmavam o útil e visavam a melhoria progressiva da humanidade; certamente riria de rir com os aceleracionistas, arautos da realidade que resumem tudo a um cientificismo que quer corrigir aquilo que desprezam, a terra.

texto mais ecológico que encontramos em Nietzsche, o aforismo mais geofilosófico (no sentido em que D&G atribuem ao ‘criador da Geofilosofia’) está em *A Genealogia da Moral*. Se não, vejamos:

Demonstramos profunda incompreensão do animal de rapina e do homem de rapina (César Borgia, por exemplo), incompreensão da ‘natureza’, ao procurar por algo ‘doentio’ no âmago desses mais saudáveis monstros e criaturas tropicais, ou mesmo por um ‘inferno’ que lhes seria congênito: como sempre fez quase todo moralista. Não parece haver, entre os moralistas, um ódio à floresta virgem e aos trópicos? E uma necessidade de desacreditar a todo custo o ‘homem tropical’, seja como doença e degeneração do homem, seja como inferno e automartírio próprio? Mas por quê? Em favor das ‘zonas temperadas’? em favor dos homens temperados? Dos homens ‘morais’? dos medíocres? Isto para o capítulo ‘Moral como pusilanimidade’.

Nietzsche, *Além do bem e do mal*, §197.

O prussiano Nietzsche, sempre muito doente, abandonou a vida acadêmica na Universidade de Basileia em troca de uma vida errante, viajando sempre em direção sul, em busca do sol e ares mais saudáveis: passou por Sils-Maria (Suíça), Nice (França) e Veneza, Gênova e Turim (Itália). Por isso o aforismo acima, onde relaciona a moralidade e a mediocridade ao homem temperante, das zonas temperadas. Estes mesmos homens que desqualificam o homem tropical como doente e degenerado. Por isso o ódio do moralista europeu ao inferno dos trópicos e da floresta virgem. Antes de tudo é preciso dizer que Nietzsche, o filósofo do acaso no lance de dados, não é um reducionista geográfico ou determinista (algo corrente no positivismo europeu do século XIX). Leiamos um trecho do discurso *Das mil metas e uma só meta*, em *Zaratustra*: “[S]e conheces antes a necessidade, a terra, o céu e o vizinho de um povo, adivinharás a lei de suas superações e por que toma essa escada para alcançar sua esperança”¹¹⁸. Ou seja, se conhecemos os contextos, o *agon*, poderemos entender os valores de um povo, jamais prever. E pra isso precisamos do auxílio de D&G quando afirmam que “Nietzsche fundou a geofilosofia, procurando determinar os caracteres nacionais da filosofia francesa, inglesa e alemã”¹¹⁹. Para eles, o modo como um povo lida com um contexto (incluindo seu território e territorialização) revela como é a desterritorialização

¹¹⁸ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 57.

¹¹⁹ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 123.

destes. A reterritorialização fará com que aconteça uma identificação de certos valores criados com este território. No caso dos gregos, D&G apontam esta reterritorialização, por exemplo, na filosofia, na sociedade de amigos e rivais e na autoctonia (imanência). No mesmo capítulo *Geofilosofia*, D&G vão sublinhar a irredutibilidade da contingência em Nietzsche, “que arranca a história do culto de necessidade (...) [A geografia] a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’ (o que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera ambiente)”. A “floresta virgem”, atmosfera ambiente, odiada pelos “homens temperantes” e “moralistas”.

Pensar geofilosoficamente, em territórios, demonstra uma sensibilidade nestes agenciamentos complexos como o clima. O moralista ocidental presume conhecer o todo, desconhece ou minimiza um georreferenciamento local, meios e ecologias. Aqueles que medem e julgam são aqueles que se baseiam na necessidade histórica, numa teleologia, numa superioridade hierárquica de seu pensamento. Em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo *Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula*, Nietzsche, em um aforismo de duas frases, bate em um de seus adversários favoritos – Kant – e aproveita pra relacionar pensamento, território e clima: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)”¹²⁰. Mas, como perguntaria Nietzsche, o que quer quem quer a necessidade histórica em detrimento do meio ambiente local? A Geofilosofia articula diferenças longe de progressismos e narrativas teleológicas.

Nietzsche ‘funda’ a Geofilosofia e esta é virada ecológica ao articular a filosofia com climas, territórios, espaços e interligar todas as forças da terra (para o prussiano, um campo de forças que não é ilimitado – o cosmos nietzscheano, em sua dimensão corpórea, possibilita combinações finitas, base para sua teoria do eterno retorno¹²¹) na vontade de potência. Notemos, através dos diversos textos aqui

¹²⁰ Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, §3 do capítulo IV, p. 25.

¹²¹ Ver, por exemplo, Scarlett Marton, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos e* Marco Antônio Casanova, *O instante extraordinário*.

citados, que Nietzsche abre uma perspectiva geográfica em sua filosofia, em vez da perspectiva histórica, *mainstream* (na filosofia e em todas as Ciências Humanas que surgiam) na Europa do século XIX, especialmente por causa de Hegel.

Se Nietzsche nos dá ferramentas para uma geografia de si em contraste com um *Bildungsroman* (com um esboço de amostra no *Ecce Homo*), ele também dá sugestões para construir um mapa geofilosófico do pensamento. Nietzsche olha para a Europa, diz ele, com um “olhar trans-Europeu” (carta para Paul Deussen, 3 de janeiro, 1888). Isso não significa que ele não leva a sério histórias não-Europeias, mas que ele questiona a primazia da abordagem histórica Europeia, com sua ênfase etnocêntrica no ‘desenvolvimento’ (exposto explicitamente no método filosófico pelo pensamento hegeliano); este último é uma receita para perder o entendimento da multiplicidade dos povos, a diversidade das filosofias, e a arte e cultura do mundo. Nietzsche vê a má conduta e o caráter paroquial das filosofias teleológicas da história (Hegelianas ou positivistas) e assim podemos dizer que ele leva em conta tudo isso para escolher a geografia sobre a história. Nietzsche não apenas pensa sobre lugares na terra, mas sugere vocabulário para o pensamento baseado em fontes da geologia, geografia, e meteorologia.

Gary Shapiro, *A companion to Nietzsche*, p. 478.

A luta que Nietzsche travou contra o hegelianismo é a mesma que Deleuze veio a combater no século seguinte. E é a mesma que o século XXI vem enfrentando contra o desenvolvimentismo, a virada ecológica contra seu mais perigoso inimigo, a Grande Aceleração no Antropoceno. Mas, apesar de ter ‘fundado’ a Geofilosofia, como afirmaram D&G, Nietzsche jamais criou ou utilizou o termo Geofilosofia. Porém, conhecia profundamente a teoria geográfica de sua época¹²². Ele usou a geografia (como disse Gary Shapiro) não apenas para a filosofia, mas também para ideias à cerca de artes ou linguística, reunindo todo o seu pensamento em um “sentido da terra” :

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro. Por esse motivo os indivíduos de um povo se entendem melhor do que membros de povos diversos, mesmo que estes se sirvam da mesma língua; ou melhor, quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho), *nasce* algo que ‘se entende’, um povo.

¹²² Stephan Güntzel, *Nietzsche's geophilosophy*, p. 78.

Nietzsche, *Além do bem e do mal*, §268.

A virada ecológica se dá a partir da experiência comum com o outro – ou ainda o transindividual¹²³, quando compreende-se uma ligação entre as ecologias subjetiva, social e ambiental. E devemos destacar, também, que, assim como para D&G, a estética (aqui Nietzsche usa “grupos de sensações”, o que Deleuze vai chamar de “bloco de sensações em *Lógica da sensação*) é o melhor meio para compreender-se como os agentes reagem e alteram seu ambiente: “ter a experiência em comum com o outro”, ou o que Bergson (e Deleuze) definiu por *simpatia*¹²⁴.

A virada ecológica de Nietzsche é uma luta contra os *trasmundanos* (os que vivem fora do mundo, guarda certa semelhança com a transcendência); no discurso *Dos trasmundanos*, em *Zaratustra*: “Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas leva-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!”¹²⁵. A cabeça terrena que cria o sentido na terra, poderíamos testar, é a Geofilosofia que une a criação de conceitos, como nos mostram D&G na abertura do livro *O que é a filosofia?*, com o capítulo *Geofilosofia*, quando D&G escrevem que “pensar se faz na relação entre o território e a terra”¹²⁶. O sentido na terra é a direção na terra. A Geofilosofia se faz longe dos domínios da filosofia-com-a-cabeça-orientada-para-o-Estado (especialmente Hegel, assim pensou Nietzsche).

Assim falou a Geofilosofia:

Mas uma coisa doentia é para eles: e bem gostariam de sair de sua própria pele. Por isso escutam os pregadores da morte e pregam trasmundos eles mesmos.

Escutai antes a mim, irmãos, à voz do corpo sadio: e uma voz mais honesta e mais pura.

De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado: e ele fala do sentido da terra.

Assim falou Zaratustra.

¹²³ Veremos a seguir, com Simondon, em individuações sincrônicas.

¹²⁴ Deleuze usou o conceito quase sempre ligando-o às ideias bergsonianas. Falaremos adiante sobre este conceito, em detalhes, quando trataremos da Terras Pretas de Índios como esta “experiência em comum com o outro”.

¹²⁵ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 33.

¹²⁶ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 103.

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 34.

Falou assim, Zaratustra: “A terra tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’”¹²⁷. Nietzsche, o primeiro filósofo das estradas de ferro¹²⁸, lutava contra a mensuração da terra pelo homem, que o afastava do sentido da terra. A virada ecológica do pensamento filosófico ocidental estava surgindo e Nietzsche talvez não percebesse inteiramente que a doença não era o homem, mas o modo de vida ocidental (Nietzsche chamaria de Europeu) e o Antropoceno. No século XXI, após os sintomas mais do que claros da Grande Aceleração, não é mais o trem o principal motivo de especulação. O mundo está coberto de concreto e cimento, estradas e ruas entupidas de carros. Reviramos a terra atrás de combustíveis fósseis e recursos minerais, além da água, poluindo toda a biosfera. Agora, mensuramos os dados cibernéticos, que são matérias-primas expropriadas e privatizadas pelas grandes corporações de Silicon Valley. O espaço estriado passa a ser cibernético.

Mas agora a doença não é mais de pele: tornamo-nos uma Doença Autoimune. Criados pela terra, envoltos pela terra, perdemos a capacidade de experimentar em comum, do sentido da terra. Agora, atacamos a nós mesmos, destruimos a terra, como uma Doença Autoimune. Construimos anticorpos *anti-corpos*, contra a terra. A produção, o trabalho é todo contra a terra. Entre as doenças autoimunes, somos uma Esclerose Múltipla, nosso sistema imunológico destrói os próprios neurônios, até a morte. Mas, por causa da esclerose, não sabemos mais o que fazemos, pra onde vamos, qual o sentido da terra. Apenas destruimos tudo, o Antropoceno.

Bergson

Nietzsche fundou a Geofilosofia (tese de D&G), mas quem estabeleceu fundamentos da virada ecológica no pensamento ocidental foi Henri Bergson. No dito Ocidente, porém, já vimos que os Pré-Socráticos ‘eram’ geofilósofos, sendo

¹²⁷ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 106, *Dos grandes acontecimentos*.

¹²⁸ Gary Shapiro, *A companion to Nietzsche*, p. 486. Nietzsche era um nômade sobre trilhos.

que os Estoicos os seguiram. Podemos incluir ainda Epicuro e Lucrécio na Antiguidade, entre outros. Seguramente Espinosa, e teremos uma linha ‘ecológica’ (no sentido latouriano de ‘ecologizar’ o pensamento) no Ocidente. Bergson foi, sem dúvida, o primeiro a construir uma ontologia ecológica. E se a Geofilosofia foi sistematizada por D&G, talvez decorra do fato de que Bergson foi o “verdadeiro mestre de Deleuze”, conforme afirmou Alain Badiou em *Clamor do ser*¹²⁹. Ao menos para que D&G utilizassem esta ontologia ecológica como base conceitual da Geofilosofia de ambos, a virada ecológica vital no Antropoceno.

A concepção de vida em Bergson será o fundamento para esta virada (e muito para o próprio conceito de vida em Deleuze). “A vida é o processo da diferença”¹³⁰, vai afirmar Deleuze, sobre o conceito em Bergson. A virada ecológica, claro, recebia influência de Darwin, enquanto a *evolução* sendo um processo de diferenciação. Como Darwin (mas diferentemente deste), Bergson (e também Deleuze) faz da diferença a máquina de proliferação da vida.

Buscamos o conceito da diferença enquanto esta não se deixa reduzir ao grau, nem à intensidade, nem à alteridade, nem à contradição: uma tal diferença *é* vital, mesmo que seu conceito não seja propriamente biológico. A vida é o processo da diferença. Aqui Bergson pensa menos na diferenciação embriológica do que na diferenciação das espécies, ou seja, na evolução. Com Darwin, o problema da diferença e o da vida foram identificados nessa ideia de evolução, ainda que Darwin, ele próprio, tenha chegado a uma falsa concepção da diferença vital. Contra um certo mecanicismo, Bergson mostra que a diferença vital é uma diferença *interna*. Mas ele também mostra que a diferença interna não pode ser concebida como uma simples *determinação*: uma determinação pode ser acidental, ao menos ela só pode dever o seu ser a uma causa, a um fim ou a um acaso, implicando, portanto, uma exterioridade subsistente; além do mais, a relação de várias determinações é tão somente de associação ou de adição. A diferença vital não só deixa de ser uma determinação, como é ela o contrário disso; é, se quiser, a própria indeterminação.

Deleuze, *Bergsonismo*, págs. 130-131.

Ao contrário de Darwin¹³¹, Bergson não confundiu a diferença vital (Deleuze identifica “um certo mecanicismo” em Darwin): ela é a própria máquina do real, é

¹²⁹ Badiou, *Clamor do ser*, p. 39.

¹³⁰ Deleuze, *Bergsonismo*, p. 130, no apêndice *A concepção da diferença em Bergson*, também presente em *A ilha deserta*.

¹³¹ Sou grato ao antropólogo Mauro Almeida, da Unicamp, por me mostrar a importância de Darwin na virada ecológica do século XIX, enquanto dividíamos a mesma rabeta (pequeno barco

o coração da vida e também do mundo material. A diferença vital caracteriza não só o que está vivo, tudo o que a vida compartilha em comum e tudo o que distingue a vida do ‘meramente’ material, mas também o que da vida deriva do não orgânico, da não-vida, o que a vida e a não-vida compartilham. A virada ecológica em Bergson fica assim caracterizada, como também sua profunda influência no pensamento filosófico até Deleuze, em sua obra maior, *Diferença e repetição*. De Bergson a Deleuze, o problema da vida se fará cada vez mais presente e será cada vez mais importante: para ambos, vida é complexificação e diferenciação, jamais reduzida a um mecanicismo ou teleologia. No Antropoceno, vida passa a ser resistência (como veremos à frente), uma vez que o planeta sofre uma extinção de espécies animais e vegetais (incluindo floras intestinais por causa de antibióticos e uma cultura asséptica!) e uma cada vez maior homogeneização de hábitos alimentares e culturais, de pensamentos e modos de vida; uma tentativa de tornar a vida sempre mais controlável, determinável e previsível (e tornou: é cada vez mais previsível que a terra está e será cada vez mais imprevisível). Se vida é ramificação, diferenciação e indeterminação (a inserção de duração na matéria, tanto para Bergson quanto para Deleuze), a virada ecológica significa exatamente lutar contra a homogeneização no Antropoceno. Vida é diferenciação e o Antropoceno nos conduz à homogeneização, o fim da vida.

[O] papel da vida é inserir indeterminação na matéria. Indeterminadas, isto é, imprevisíveis, são as formas que cria conforme vai evoluindo. Cada vez mais indeterminada também, isto é, cada vez mais livre é a atividade para a qual essas formas devem servir de veículo. Um sistema nervoso, com neurônios colocados um na ponta do outro de tal modo que na extremidade de cada um deles se abrem vias múltiplas, em cada uma das quais se põe uma questão diferente, é um verdadeiro *reservatório de indeterminação*. Que o essencial do ímpeto vital tenha sido gasto na criação de aparelhos desse tipo é o que nos parece mostrar um simples lance de olhos no conjunto do mundo organizado.

Bergson, *A evolução criadora*, p. 137.

Bergson dirá que a natureza nada tem a ver com as finalidades do gênio humano, “onde há perfeita adequação entre o objeto fabricado e o trabalho de fabricação.

com motor de baixíssima potência, ideal para rios muito rasos - ou cheios de pedras - e igarapés) por semanas no Rio Iriri, no município de Altamira, Pará. Na verdade, a própria ideia de virada ecológica esboçou-se nas conversas com Mauro sobre Darwin, ciências e conflitos ontológicos e Termodinâmica. Foi então que percebi as TPI como máquina de guerra nas guerras ontológicas.

Nada de semelhante na evolução da vida. Nela, é impressionante a desproporção entre trabalho e resultado”¹³². Pelo prazer de ler o Prêmio Nobel de literatura de 1927 e seu belo estilo, vejamos o que Bergson diz sobre o que causa a nós mesmos o finalismo humano injetado na natureza¹³³:

Desde a base até o topo do mundo organizado, é sempre um único grande esforço; mas, o mais das vezes, esse esforço estaca seco, ora paralisado por forças contrárias, ora distraído daquilo que deve fazer por aquilo que faz, absorvido pela forma que se aplicou a assumir, hipnotizado por ela como por um espelho. Até em suas obras as mais perfeitas, quando parece ter triunfado das resistências exteriores e também da sua própria, está à mercê da materialidade que teve de conferir a si mesmo. É o que cada um de nós pode experimentar em si mesmo. Nossa liberdade, nos próprios movimentos pelos quais se afirma, cria os hábitos nascentes que a asfixiarão caso não se renove por um esforço constante: o automatismo espreita-a. O pensamento mais vivo congelar-se-á na fórmula que o exprime. A palavra volta-se contra a ideia. A letra mata o espírito. E nosso mais ardente entusiasmo, quando se exterioriza em ação, enrijece-se por vezes tão naturalmente em frio cálculo de interesse ou de vaidade, um adota tão facilmente a forma do outro, duvidar de nossa própria sinceridade, negar a bondade e o amor, se não soubéssemos que o morto guarda ainda por algum tempo os traços do vivo.

Bergson, *A evolução criadora*, págs. 138-139.

Também poderíamos tratar o texto acima como uma crítica ao homem moderno, ou ao positivismo de sua época. Mas ao contrário de apenas atacar a ciência, o filho de poloneses buscou outro caminho. O problema de Bergson sempre foi encontrar uma metafísica para a ciência de sua época. Se até a Idade Moderna, ciência e filosofia andavam de braços dados, a partir do momento que se separaram, caminharam por veredas distintas. Enquanto Nietzsche buscou denunciar a Ciência positivista que aprisionava o mundo, Bergson procurou construir uma metafísica que se beneficiasse de todas as descobertas científicas do século XIX e início do XX; Darwin sendo uma das grandes influências. Para isso, desenvolveu um novo conceito de *vida*, onde este reencontro da ciência com a filosofia é fundamental para a virada ecológica com a qual tratamos nesta última.

Para Darwin, a vida é consequência de ações e paixões, sendo as ações variações individuais e seleção sexual, e as paixões (passividade) a seleção natural. Já para Bergson, a vida é a dinâmica interna e além de si (processo de diferenciação), das

¹³² Bergson, *A evolução criadora*, p. 138.

¹³³ Com a caprichada tradução de Bento Prado Neto.

forças da matéria inundando o atual com a virtualidade da memória: simultaneamente o acúmulo do passado e o movimento presente que criam a necessidade do novo, um futuro que não está contido no presente.

Tudo se passa como se a Vida se confundisse com o próprio movimento da diferenciação em séries ramificadas. Sem dúvida, esse movimento se explica pela inserção da duração na matéria: a duração se diferencia segundo os obstáculos que ela encontra na matéria, segundo a materialidade que ela atravessa, segundo o gênero de extensão que ela contrai. Mas a diferenciação não é somente uma causa externa. É em si mesma, por uma força interna explosiva, que a duração se diferencia: ela só se afirma e só se prolonga, ela só avança em séries ramosas ou ramificadas. Precisamente, a Duração chama-se vida quando aparece nesse movimento. Por que a diferenciação é uma ‘atualização’? É que ela supõe uma unidade, uma totalidade primordial virtual, que se dissocia segundo linhas de diferenciação, mas que, em cada linha, dá ainda testemunho de sua unidade e totalidade subsistentes. Assim, quando a vida divide-se em planta e animal, quando o animal divide-se em instinto e inteligência, cada lado da divisão, cada ramificação, traz consigo o todo sob um certo aspecto, como uma nebulosidade que acompanha cada ramo, que dá testemunho de sua origem indivisa. Daí haver uma auréola de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos animais. A diferenciação é sempre a atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes atuais.

Deleuze, *Bergsonismo*, p. 82.

Deleuze, no mesmo livro, faz um gráfico¹³⁴ onde esclarece que a Duração (experiência vivida, tempo qualitativo; contrário de sucessão, tempo quantitativo) divide-se (o *élan vital*¹³⁵ como movimento de diferenciação) em matéria e vida, sendo matéria distensão e, vida, contração. Vida subdivide-se em Planta e Animal. Plantas armazenam energia com a fixação do carbono e do nitrogênio. Os animais consomem energia e possuem um sistema nervoso que se divide em descentralizado – Instinto, e centralizado – Inteligência. A inteligência divide-se em dominação da matéria – Exteriorização, e na compreensão da vida, a intuição – Conversão. A intuição x dominação da matéria será tema da segunda parte, onde mostraremos que a virada ecológica bergsoniana é fundamental para a Geofilosofia x Antropoceno,

¹³⁴ p. 89.

¹³⁵ Preferimos manter a palavra francesa *élan* (vital) pois nos deparamos com duas traduções distintas: Bento Prado Neto traduz para *elã* nos livros de Bergson, enquanto Luiz Orlandi traduz para impulso no livro *Bergsonismo*. Vários comentadores, em português, optaram por manter a forma original, *élan*.

onde a inteligência “só se representa claramente o descontínuo”¹³⁶ e “nossa inteligência só se representa claramente a imobilidade”, *versus* a intuição e o contínuo e o movimento. “A intuição é o método do bergsonismo”¹³⁷, é a virada ecológica (trataremos também da simpatia, como a virada ecológica de Bergson e Deleuze).

Deleuze ainda esclarece o fato de o pensamento de Bergson se fazer por “dicotomias”: “O impulso vital [*élan vital*] é a diferença à medida que ela passa ao ato. Desse modo, a diferenciação não vem simplesmente de uma resistência da matéria, mas, mais profundamente, de uma força da qual a duração é em si mesma portadora: a dicotomia é a lei da vida”¹³⁸. Já para Deleuze, o *The Deleuze and Guattari Dictionary* registra oito conceitos diferentes de vida (uma delas com Guattari), quatro delas a partir de Bergson. Para ambos, Bergson e Deleuze, vida é dinamismo que se alimenta e retorna ao caos que circunda; uma dobra complexa, imanente ao todo e revela permanentemente o não dado, o novo, a emergência. Mais do que notar semelhanças entre Deleuze e seu mestre, o importante é ressaltar que Deleuze (e Guattari) participa(m) da virada ecológica que emerge em Bergson. Vida deixa de ser algo pessoal para se tornar impessoal, “o organismo não é vida, ele a aprisiona. O corpo é inteiramente vivo e, entretanto, não orgânico”¹³⁹, a vida é inorgânica, se dá *entre*, vida se faz pelo meio. E com o meio (ambiente).

E é desta forma que o *élan vital* deve ser entendido, não como uma origem, mas como uma energia criadora, jamais estático, movimento puro. Ele também não é exterior ao criado, mas imanente, interioridade absoluta. Um movimento de criação, em plena criação. É um fluxo permanente de energia criadora, pleno de virtualidades, mas prestes a se atualizar (atualização é criação) em várias linhas de direção divergentes. Por ser uma virtualidade se atualizando (a evolução se faz do virtual ao atual), é movimento de diferenciação. Uma das causas para a divisão da

¹³⁶ Bergson, *Evolução criadora*, p. 168.

¹³⁷ Deleuze, *Bergsonismo*, p. 9.

¹³⁸ Deleuze, *Bergsonismo*, p. 112. Para separar esta dicotomia de dualismos essencialistas, Deleuze avisa: “E a censura que Bergson dirige ao mecanicismo e ao finalismo em biologia, assim como à dialética em filosofia, é que eles, de pontos de vista diferentes, sempre compõem o movimento como uma relação entre termos atuais, em vez de aí verem a realização de um virtual”.

¹³⁹ Deleuze, *Lógica da sensação*, p. 52.

evolução em linhas diferentes, para Bergson, é a resistência da matéria bruta¹⁴⁰, como um impulso vital. Fundamental notar que resistência será um dos modos de Deleuze descrever a vida em si. Aqui, a virada ecológica ganha seu contorno mais político.

Deleuze extrai uma noção de vida como resistência fazendo conversar Nietzsche, Bergson e Foucault. Vida é um conjunto de forças não-orgânicas (portanto de uma dimensão diferente do mundo das formas) que resiste à morte, ao poder, à subjugação, à razão, às forças dominantes e que podem ser expressas pela virtude do pensamento. No livro *Foucault*, Deleuze analisa o diagrama de poder em *A vontade de saber* (primeiro volume de *A história da sexualidade*), onde Foucault trata do ‘biopoder’, a gestão da vida, quando a vida surge como novo objeto do poder. É nesse instante que o Soberano perde o privilégio de *causar a morte*¹⁴¹, mas o direito permite, paralelamente, que mais e mais genocídios ocorram. “[N]ão retomando o velho direito de matar, mas, ao contrário, em nome da raça, do espaço vital, das condições de vida e de sobrevivência de uma população que se julga melhor, e que trata seu inimigo não mais como o inimigo jurídico do antigo soberano, mas como um agente tóxico ou infeccioso, uma espécie de ‘perigo biológico’. Assim, ‘é pelas mesmas razões’ que a pena de morte tende a ser abolida e que os holocaustos aumentam, demonstrando ainda mais fortemente a morte do homem”¹⁴².

[A] partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder. O ‘confisco’ tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos. Essa morte, que se fundamenta no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la. Contudo, jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardada as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações. Mas esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites –

¹⁴⁰ Deleuze, *Bergsonismo*, p. 112.

¹⁴¹ Foucault, *A vontade de saber*, págs. 126-128.

¹⁴² Deleuze, *Foucault*, págs: 98-99.

apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto. As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e as encerram se ordenam em função da questão nua e crua da sobrevivência. A situação atômica se encontra hoje no ponto de chegada desse processo: o poder de expor uma população à morte geral é o inverso do poder de garantir à outra sua permanência em vida. O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população.

Foucault, *A vontade de saber*, págs. 127-128.

“Os massacres se tornaram vitais”. Foucault está falando sobre o século XIX, mas estende sua linha de raciocínio até à “situação atômica” atual. Claro está que esta sociedade aqui descrita emergiu durante os dois séculos anteriores, o que Foucault chamava de ‘sociedade disciplinar’. Foucault não trata, mas a prática (e criação de conceitos) de racismo, massacres e genocídios surgiu no cotidiano das colônias europeias nas Américas. Como se disséssemos que a sociedade disciplinar e o surgimento dos holocaustos até a “situação atômica” foram pensados e exaustivamente praticados no colonialismo das Américas. Como se o racismo e o genocídio fossem irmãos da catástrofe climática e do Antropoceno. “[O] genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos”. A emergência destas práticas de genocídio transformou-se em possibilidade de atualização na sociedade disciplinar europeia e o desmatamento e as *plantations* reterritorializaram-se no desastre ambiental e na Grande Aceleração. A existência moderna é a emergência do modo de vida capitalista, que nada mais é do que o massacre de todos os outros modos de vida, o holocausto de negros e indígenas, o genocídio praticado ininterruptamente desde 1492, e com viés de alta. O que ocorre hoje, no Brasil, das favelas cariocas e todas as outras grandes cidades do país às comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e camponesas da Amazônia, em verdade, deixou de ser “o sonho dos poderes modernos” para ser o cotidiano no Antropoceno. Quando o extermínio

passa a ser um simples exercício de milícias, urbanas ou não, e o Estado passa a ser uma zona cinzenta onde não se diferencia mais o poder econômico de milícias assassinas. O Antropoceno conta partes por milhão de dióxido de carbono na atmosfera, hectares de florestas queimadas e derrubadas e cadáveres de não-consumidores e resistentes.

Se o Antropoceno é a destruição da heterogeneidade em nome de um modo de vida exclusivista, a vida (como em Bergson, Nietzsche, Foucault e Deleuze) será resistência. Contra a vida moderna ocidental e capitalista, que quer impor um modo de vida que desconhece qualquer relação que não seja econômica (distribuição dos vivos em um domínio de valor e utilidade), a ecologia relacionista de Bergson a Deleuze.

[Q]uando o poder toma desta maneira a vida como objeto ou objetivo, a resistência ao poder passa a fazer-se em nome da vida, e a volta contra o poder. “A vida como objeto político foi de certa forma tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que planejava controla-la”¹⁴³. Contrariamente ao que dizia o discurso já pronto, para resistir não há nenhuma necessidade de invocar o homem. O que a resistência extrai do velho homem são as forças, como dizia Nietzsche, de uma vida mais ampla, mais ativa, mais afirmativa, mais rica em possibilidades. O super-homem nunca quis dizer outra coisa: é *dentro do próprio homem* que é preciso libertar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisiona-la. A vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida. Também aqui, as duas operações pertencem ao mesmo horizonte. (Isso pode ser notado na questão do aborto, quando os poderes mais reacionários invocam um ‘direito à vida’...). Quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida, poder-vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse ou daquele diagrama. A força vinda do lado de fora – não é uma certa ideia da Vida, um certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não seria essa capacidade da força de resistir?

Deleuze, *Foucault*, p. 99.

O homem é uma forma de aprisionar a vida: o além-homem nada mais é do que uma tentativa de libertar a vida. Vida é resistência. Após um período profícuo de muitos livros inovadores, Foucault entra em crise no fim dos anos setenta¹⁴⁴: ao olhar para trás, entendeu que seus livros chegavam a uma conclusão, de que o sujeito nada mais era do que sujeitado ao poder, tudo está sempre dominado pelos

¹⁴³ Deleuze cita Foucault, *A vontade de saber*, p. 135.

¹⁴⁴ Deleuze, *Foucault*, p. 101. “Talvez Foucault tenha percebido um certo equívoco...”.

poderes vigentes. Poder, para Foucault, é relação de forças, produz afetos e ações, gerindo a vida, causando indivíduos dóceis. Depois de alguns anos sem publicar, Foucault finalmente consegue uma resposta ao problema que se colocou, ao lançar *A vontade de saber*. Aqui, como estamos vendo nos destaques acima, a resistência é primeira¹⁴⁵, é anterior ao poder, não há poder sem resistência¹⁴⁶. Esta ideia de que a vida é resistência, a diferença nasce na resistência, apesar de Foucault não citar e Deleuze apenas o fazê-lo de passagem¹⁴⁷, vem de Bergson: a própria ideia de resistência primeira, de contorno de obstáculos (conforme Deleuze, a partir de Bergson, de problematização) ao falar da vida (e no que diz respeito à evolução da vida, a diferenciação se daria pela “resistência que a vida experimenta por parte da matéria bruta”¹⁴⁸) no segundo capítulo de *A evolução criadora*.

A resistência da matéria bruta é o obstáculo que foi preciso contornar primeiro. A vida parece tê-lo conseguido à força de humildade, fazendo-se muito pequena e muito insinuante, tergiversando com as forças físicas e químicas, consentindo mesmo a seguir com elas uma parte do caminho, como a agulha da ferrovia quando adota durante alguns instantes a direção do trilho do qual quer soltar-se. Dos fenômenos observados nas formas mais elementares da vida, não se pode dizer se ainda são físicos e químicos ou se já são vitais. Era preciso que a vida entrasse assim nos hábitos da matéria bruta, para arrastar pouco a pouco para uma outra via essa matéria magnetizada.

Bergson, *A evolução criadora*, p. 108.

Interessante notar que Bergson irá falar de contingência como fazendo parte desta resistência (assim como o é para a Geofilosofia): “A parte da contingência é portanto grande na evolução. Contingentes, o mais das vezes, são as formas adotadas ou, melhor, inventadas. Contingente, relativa aos obstáculos encontrados em tal lugar e em tal momento, a dissociação da tendência primordial em tais ou tais tendências complementares que criam linhas divergentes de evolução. Contingentes as paradas e os recuos; contingentes, em larga medida, as

¹⁴⁵ Deleuze, *Foucault*: “... os centros difusos do poder não existem sem pontos de resistência que têm de alguma forma, o primado...”, p. 101.

¹⁴⁶ A heterogeneidade da vida, a diferença, resistem – a resistência é primeira – à homogeneização e à dominação da vida na aliança Estado-Capitalismo-Modernidade-Antropoceno.

¹⁴⁷ Deleuze, *Bergsonismo*, p. 112, já destacado anteriormente.

¹⁴⁸ Bergson, *A evolução criadora*, p. 107.

adaptações”¹⁴⁹. A virada ecológica em Nietzsche e Bergson chegará à Geofilosofia de D&G em uma ecologia de resistências, forças e contingências.

Deleuze, em *Foucault*, afirma que este admirava o fisiologista francês do século XVIII, Bichat, por ter “inventado um novo vitalismo, definindo a vida pelo conjunto das funções que resiste à morte”¹⁵⁰. E Foucault trata de analisar este contexto em plena formação da sociedade disciplinar (e também do Antropoceno, para alguns pesquisadores) daquele século:

[U]m poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero (...) Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia do poder centrada na vida. (...) E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo.

Foucault, *A vontade de saber*, págs. 134-135.

O vitalismo de Bergson e Deleuze¹⁵¹ se encontra com o “mortalismo” de Bichat e Foucault numa ecologia de relações onde vida é um conjunto de forças não-orgânicas que resistem à morte, sendo que o conceito de homem é uma forma de aprisionar a vida. Esse conceito de homem é ocidental, moderno e colonizador, que distribui “os vivos em um domínio de valor e utilidade”, medindo e hierarquizando a vida (não fossem Deleuze e Foucault profundamente influenciados por Nietzsche...). Resistir é a tarefa no Antropoceno. O modo de vida ocidental, normalizador e homogeneizador, onde apenas as relações econômicas devem

¹⁴⁹ Bergson, *A evolução criadora*, p. 276.

¹⁵⁰ Deleuze, *Foucault*, p. 99. Deleuze ainda escreveu uma nota (31) reproduzindo parte do *Nascimento da clínica* (p. 146), de Foucault, “Bichat relativizou o conceito de morte (...) aquilo a que a vida se opõe, se expõe; aquilo em relação ao que ela é viva oposição, portanto vida; aquilo em relação a que ela é analiticamente exposta, portanto verdadeira... O vitalismo aparece tendo como pano de fundo esse mortalismo”. No capítulo seguinte do mesmo livro, Deleuze refere-se à potência da morte em Bichat para escrever lindas palavras para Foucault: “Essa potência de vida que pertencia a Foucault, Foucault sempre a pensou e viveu também como uma morte múltipla, à maneira de Bichat”, p. 102.

¹⁵¹ No caso de Deleuze, há controvérsias sobre o vitalismo deste.

existir, é a necropolítica colonizadora. Resistir contra a morte e a extinção é a resistência no Antropoceno. A virada ecológica, a bem da verdade, não ‘inicia’ em Nietzsche e Bergson, opera no meio deles.

Simondon

Poderíamos trazer uma série de herdeiros de Bergson para essa virada ecológica. Ruyer¹⁵², James¹⁵³, Whitehead, Canguilhem, Merleau-Ponty, Monod (e tantos outros até Deleuze). Destacaremos diretamente Gilbert Simondon. Não como um pensador da técnica, como normalmente se faz, mas como um pensamento do coletivo que extrai da fonte de afetividade sua transformação: uma ética e uma política adequadas à hipótese do ser pré-individual. Do pré-individual ao transindividual pelo caminho da renovação do pensamento da relação.

Logo na introdução de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*¹⁵⁴, Simondon explica que o ser se diz em dois sentidos, normalmente confundidos: “o ser é enquanto é, mas em um segundo sentido sempre sobreposto ao primeiro na teoria lógica, o ser é o ser enquanto individuado”¹⁵⁵. No primeiro sentido pode-se constatar que há ser e no segundo o ser aparece como

¹⁵² Sobre Ruyer, especificamente, ressaltamos que, ao testar a hipótese da virada ecológica com Sauvagnargues, esta sublinhou a importância dele ao lado de Bergson e Simondon para chegarmos em Deleuze. Trataremos da contribuição de Ruyer para a Geofilosofia (com os conceitos de sobrevoo absoluto e invenção e a luta contra a transcendência) quando falarmos de Rodolphe Gasché, adiante. Ruyer apoia-se na operacionalidade biológica de sistemas para desacreditar em um eu individual e considerar um eu universal, transespacial e transtemporal. O sobrevoo absoluto seria, então, uma dobra sobre si que ultrapassa a divisão natureza-cultura e uma noção atomizada de sujeito. Ruyer, com o domínio absoluto do sobrevoo, evidencia uma continuidade entre a consciência e a vida. Ruyer, desta forma, pensa a consciência a partir da vida e sua participação no mundo, abandonando separações entre sujeito e objeto, corpo e espírito, etc.

¹⁵³ Herdeiro, para William James, é modo de dizer, uma vez que é contemporâneo de Bergson e, principalmente, a obra de um tem grande influência na do outro. Como veremos adiante. O percurso de James é uma Virada Ecológica em ação.

¹⁵⁴ Existem edições diferentes sobre a tese de doutorado de Simondon em 1958. Nós trabalhamos com a edição francesa, ampliada, da Millon, 2013 e uma em espanhol, da Cactus, de 2014, também completa. A tradução (ainda não existe edição em português) é minha.

¹⁵⁵ Simondon, *L'individuation*, p. 36.

multiplicidade de seres unos. Simondon sublinha que a tradição filosófica e a lógica perpetuaram esta confusão, misturando ser e ser individuado.

Ora, desde já aparecerá para Simondon um problema central, o da individuação. Sendo que a tradição só se interessou pelo problema da individuação a partir do indivíduo e, fazendo assim, pensa um princípio de individuação sob a forma de uma finalidade já dada. Simondon ataca não só o hilemorfismo aristotélico como até o atomismo de Epicuro e Lucrecio: ambos pensam o ser pela forma do indivíduo. O ser enquanto ser não é unidade¹⁵⁶, conforme Simondon, e precede qualquer indivíduo, portanto, chamado de pré-individual. Já há aqui uma lógica ecológica se desenhando.

Para se compreender como passar do ser pré-individual ao ser individuado, não deve-se buscar um princípio de individuação. Foi o erro da ontologia tradicional privilegiar o termo constituído, deixando fora a operação de constituição do indivíduo, a individuação como processo. Simondon está afirmando que, para se compreender a individuação, temos que olhar para o processo. O gesto é o de substituir o indivíduo pela individuação, o princípio pela operação.

Existe então a suposição de uma sucessão temporal: primeiro existe o princípio de individuação; logo esse princípio intervém em uma operação de individuação; finalmente aparece o indivíduo constituído. Se supusermos, ao contrário, que a individuação não produz somente o indivíduo, não buscaríamos passar de maneira tão rápida através da etapa de individuação para chegar a esta realidade última que é o indivíduo: tentaríamos captar a ontogênese em todo o desenvolvimento de sua realidade, e conhecer o indivíduo através da individuação antes que a individuação a partir do indivíduo.

Simondon, *L'individuation*, p. 24.

¹⁵⁶ Simondon, *L'individuation*, ... um ser “que é mais que unidade e mais que identidade” [*qui est plus qu'unité et plus qu'identité*], p. 26. E ainda: “A unidade, característica do ser individuado, e a identidade, autorizam o uso do princípio do terceiro excluído, não se aplica ao ser pré-individual, o que explica que não podemos recompor pós-fato [*après coup*] o mundo com mônadas (...) a unidade e a identidade não se aplicam que a uma das fases do ser, posterior à operação de individuação; essas noções não podem ajudar a descobrir o princípio de individuação; elas não se aplicam à ontogênese entendida no sentido pleno do termo, ou seja, ao devir do ser enquanto ser que se desdobra e se desloca de fase [*déphase*] em se individuando”, págs. 25-26.

A individuação como processo, eis a virada ecológica se constituindo no pensamento filosófico, quando não há mais um ponto de partida do indivíduo, nem um ponto de chegada no próprio indivíduo, mas um meio em processo (“a individuação não produz somente o indivíduo”). O indivíduo não é nem fonte nem término, mas somente o resultado de uma operação de individuação.

A gênese do indivíduo só segue sendo uma questão para a filosofia como movimento de um devir que prevalece, o devir do ser. É o ser que se individua e, ao traçar a gênese dos indivíduos físicos e biológicos ou a gênese da realidade psíquica e coletiva, sempre é o devir do ser que interessa a Simondon. Assim, o ser só pode ser conhecido de maneira adequada em seu meio (a virada ecológica de Simondon), através da operação de individuação e não a partir do término da operação. Desta forma, ao tratar da gênese dos indivíduos a partir de um processo de individuação, Simondon substitui o tradicional conceito de ontologia por uma ontogênese, como vimos na nota anterior. Nesta, ao tratar da unidade e da identidade, Simondon avisara que estas noções não auxiliam pois são posteriores ao princípio de individuação. Em *L'individuation*, o autor ainda afirma que o ser é “mais que unidade e mais que identidade”¹⁵⁷, abrindo caminho para um ser que seja constitutivamente potência de mutação, não no sentido hegeliano de negação de passagem de uma identidade a outra, mas como potência, uma vez que tudo o que é contém uma reserva de devir. Em resumo, a não-unidade e a não-identidade têm o sentido de mais-que-unidade e mais-que-identidade, a potência do ser. Simondon toma emprestado da termodinâmica¹⁵⁸ uma série de noções para descrever o ser. O ser pré-individual resulta, então, apresentado como um sistema que não é estável nem instável, mas metaestável.

De um sistema físico se diz que está em equilíbrio metaestável (ou falso equilíbrio) quando a menor modificação de parâmetros de um sistema (pressão, temperatura, etc.) basta para romper tal equilíbrio. Assim, em uma porção de água que permanece líquida a uma temperatura próxima ao ponto de congelamento, com a introdução da menor impureza que tenha uma estrutura isomorfa à do gelo (germe

¹⁵⁷ P. 26.

¹⁵⁸ Sou muito grato ao curso do professor Rodrigo Nunes de 2016.2 e 2017.1, no Doutorado, que trabalhou extensivamente e intensamente a termodinâmica, tendo devotado longo tempo ao pensamento de Simondon e a cibernética.

de cristalização), já é o bastante para solidificar a água em gelo. Da mesma forma, antes de qualquer individuação, o ser pode compreender-se como um sistema que contém energia potencial. Mesmo existente em ato¹⁵⁹ no sistema, esta energia é chamada de potencial pois necessária para transformação deste sistema. A mudança de estado de um sistema (termodinâmica) recebe o nome de *devir* em Simondon. O ser é devir.

Toda individuação do ser pré-individual deve ser concebido como a resolução de uma tensão entre potências. Um vegetal¹⁶⁰, por exemplo, comunica uma ordem cósmica (assim podemos tratar a ordem da energia luminosa) e uma ordem infra-molecular (sais minerais, oxigênio, etc.). Mas a operação de individuação de um vegetal não faz surgir apenas o vegetal em questão. Surge também, simultaneamente a um indivíduo que mediatiza duas ordens de magnitudes diferentes (e eis aqui a virada ecológica de Simondon), um meio do mesmo nível de ser que aquele – no caso do vegetal, o meio será o solo sobre o qual se encontra e o ambiente com o qual interage. Claro está, para uma filosofia do devir, nenhum indivíduo poderia existir sem um meio que resulte ao mesmo tempo que ele da operação de individuação. A operação de individuação, em resumo, produz indivíduo e meio, o ser pré-individual em devir entre potências e tensões, problemas e soluções. E que fique bem claro, em Simondon o devir não é um acidente exterior que afete uma substância, mas uma das dimensões do ser. O ser só é devindo, estruturando-se em diversos domínios de individuação (físico, biológico, psicossocial, etc.) sob operações.

Através de Simondon, uma perfeita explanação das Terras Pretas de Índio. Os autóctones da Amazônia, simpaticamente (adiante), entenderam o seu devir como o devir da terra e o devir da terra como o seu devir. Indígenas, solo amazônico e floresta como processos de individuação, meios em devir, meios em trama. Contra os modernos e sua eterna luta contra o devir, para travar o devir da terra e acelerar

¹⁵⁹ Simondon usa conceitos da filosofia mais tradicional em sua argumentação. Ele parece à vontade e mesmo compelido a isso. Mas muitas vezes são revisitados ou substituídos por noções com inspiração na cibernética. Porém, para fugir de um pensamento do fundamento para estabelecer um pensamento processual cria um estilo próprio, mais dinâmico. Suas frases, não raras, como na última citação destacada, não colocam um ponto enquanto não apresentam todas as fases de um movimento. Assim, é comum frases com mais de um ponto e vírgula a separá-las, sem, na realidade, separá-las efetivamente.

¹⁶⁰ Este exemplo está em nota 14 da p. 34 de *L'individuation*.

seu modo de vida (acelerar, para os modernos, sempre significou ficar onde se está, manter o controle da terra e dos terranos); sendo o ser neoliberal o auge do individualismo, aquele que jamais devém, pois o meio não deve ser parte da operação de individuação – o meio é apenas ser para consumo e descarte.

Voltemos ao “mais que unidade, mais que identidade”. É somente em função de um ser pré-individual compreendido desta forma, ou seja, como um sistema metaestável carregado de potencialidades, que se pode pensar na formação de seres individuados. O ser não se esgota nos indivíduos que devém, permanece “mais que unidade, mais que identidade” em todas as fases: “O ser enquanto ser está dado por inteiro em cada uma de suas fases, mas com uma reserva de devir”¹⁶¹, conversando com o virtual de Bergson e Deleuze.

Conceber a individuação como *operação* e como operação de comunicação, e portanto como operação primeira, é aceitar um certo número de postulados ontológicos; é também descobrir o fundamento de uma normatividade, pois o indivíduo não é a única realidade, o único modelo de ser, senão somente uma fase. No entanto, é mais que uma parte de um todo, uma vez que é o germe de uma totalidade. O ingresso no coletivo deve ser concebido como uma individuação suplementar, que apela a uma carga de natureza pré-individual que é levada pelos seres vivos. De fato, nada permite afirmar que toda a realidade dos seres vivos está incorporada em sua individualidade constituída; se pode considerar o ser como um conjunto formado de realidade individuada e de realidade pré-individual: é a realidade pré-individual a que pode ser considerada como realidade que funda a transindividualidade. Tal realidade não é de nenhum modo uma forma na qual o indivíduo seria como uma matéria, senão uma realidade que prolonga o indivíduo de uma parte e de outra, como um mundo no qual está inicialmente inserido, estando ali ao mesmo nível que os demais seres que compõem esse mundo. O ingresso no coletivo é uma amplificação do indivíduo, do ser que portava uma realidade pré-individual ao mesmo tempo que uma realidade individual, sob a forma de coletivo. Isto supõe que a individuação dos seres não esgota completamente os potenciais de organização, e que não há um único estado possível de realização dos seres.

Simondon, *L'individuation*, p. 307.

Repensado como um sistema metaestável, o ser antes de toda individuação é um campo rico de potencialidades que não podem ser senão devindo, individuando-se. Mais rico que a simples identidade a si mesmo, uma vez que contém devir, o ser

¹⁶¹ Simondon, *L'individuation*, p. 307.

pré-individual é, como vimos, mais que unidade. O ser “não possui uma unidade de identidade que é a do estado estável no qual nenhuma transformação é possível; o ser possui uma unidade transdutiva; que quer dizer que pode desfasar-se em relação consigo mesmo. Desbordar-se ele mesmo de um lado e outro de seu centro. O que se toma por relação ou dualidade de princípios é de fato desdobramento do ser, que é mais que unidade e mais que identidade; o devir é uma dimensão do ser”. Que o ser seja mais que unidade não significa, então, que não haja uno: mas que o uno advém no ser, que deve ser compreendido como a sua capacidade de desfasar-se. É a transdução, esse modo de unidade do ser através de suas diversas fases, de suas múltiplas individuações. A transdução é antes de tudo definida como a operação onde um domínio sofre uma informação (no sentido simondoniano, não de acidente exterior, mas de modulação – que nada mais é do que uma relação de uma operação com uma estrutura). “Entendemos por transdução uma operação física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga progressivamente no interior de um domínio, fundando esta propagação sobre uma estruturação do domínio operada aqui e ali: cada região de estrutura constituída serve de princípio de constituição para a região seguinte”¹⁶². Para esta operação, Simondon gosta do exemplo do cristal que, a partir de um germe muito pequeno cresce em todas as direções e onde “cada camada molecular já constituída serve de base estruturante para a camada que está se formando”. A transdução expressa, em resumo, o sentido processual da individuação, valendo para qualquer domínio (matéria, vida, espírito, sociedade) nos diversos regimes de individuação (físico, biológico, psíquico ou coletivo).

As consequências ontológicas de se compreender a individuação através de sua própria operação individuante mostram que a operação de individuação não pode admitir um observador já constituído, um *eu penso*. E, desta forma, conversa com a Geofilosofia de D&G, onde o pensamento não se dá na relação sujeito e objeto, mas na relação entre terra e território¹⁶³ (onde ‘observador’ e ‘observado’ são partes da operação de individuação, simultaneamente): para Simondon, o pensamento seria uma das fases de devir do ser “mais que unidade, mais que identidade”. É como se disséssemos que a Geofilosofia de D&G é um pensamento ecológico em toda a sua heterogeneidade, tendo se alimentado (energizado) através de

¹⁶² Simondon, *L’individuation*, p. 32.

¹⁶³ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 103.

pensamentos de Nietzsche, Bergson, Simondon, entre outros. A constituição transdutiva dos seres requer, ela mesma, uma descrição transdutiva. E é por isso que Simondon chama também de transdução “... uma marcha do espírito que descobre. Esta marcha consiste em seguir o ser em sua gênese; em consumir a gênese do pensamento ao mesmo tempo que se cumpre a gênese do objeto (...). A transdução não é somente marcha do espírito; é também intuição, posto que é aquilo pelo qual uma estrutura aparece em um domínio de problemática como o que aporta a resolução dos problemas levantados”¹⁶⁴. Essa “marcha do espírito”, a transdução, enquanto intuição, ao encontrar-se com o método bergsoniano, nos será essencial nos próximos capítulos.

Há ainda um outro conceito importante na virada ecológica de Simondon: a alagmática, que Simondon define como a teoria das operações, sendo uma operação uma conversão de uma estrutura em outra. Uma forma operação-estrutura-operação quando se passa de uma operação a outra através de uma estrutura. Como se a alagmática se preocupasse com a relação entre a estrutura do ser e seu funcionamento, suas relações. É um estudo do ser individuado, desde o ponto de vista de um processo individuante que emerge de suas relações, jamais definitivo, pronto. O resultado parcial de uma individuação guarda consigo uma reserva do pré-individual e é capaz de individuações plurais. A alagmática se interessa por operações que podem converter-se em estruturas e vice-versa. A alagmática, assim, capta as transformações de estados, as relações. A alagmática é arma de guerra contra a substância aristotélica, que oculta as relações que a fizeram nascer.

Assim, apenas uma teoria que pense o ser através da multiplicidade de operações em que se individua está em condições de se aproximar das relações, para que se possa compreender como “a relação é uma modalidade do ser”¹⁶⁵.

Uma relação deve ser captada como relação no ser, relação do ser, modo do ser e não simples relação entre dois termos os quais poderíamos conhecer adequadamente mediante conceitos já que teriam uma efetiva existência separada. É porque os termos são concebidos como substâncias que a relação é relação entre termos, e o ser é separado em termos porque é primitivamente, anteriormente a

¹⁶⁴ Simondon, *L'individuation*, p. 34.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 32.

todo exame de individuação, concebido como substância. Por outro lado, se a substância deixa de ser o modelo do ser, é possível conceber a relação como não identidade do ser em relação consigo mesmo, inclusão no ser de uma realidade que não é somente idêntica a ele, de modo que o ser enquanto ser, anterior a toda individuação, pode ser captado como mais que unidade e mais que identidade.

Simondon, *L'individuation*, p. 32.

O ser, na virada ecológica de Simondon, é o que devém conectando-se. “[S]ó pode dar-se à análise filosófica um ser que consiste em relações (...) justamente na medida em que é real, é uma *relação*, quer dizer que comporta um aspecto histórico em sua gênese”¹⁶⁶. Que um indivíduo físico consista em relações se entende de duas maneiras¹⁶⁷: a primeira (mais centrada nas relações) nos diz que um indivíduo físico não é distinto das relações e a segunda (mais centrada no verbo consistir) nos mostra que é a relação que dá consistência ao ser e que todo indivíduo físico adquire sua consistência (sua realidade) em sua atividade relacional. De qualquer maneira, para Simondon, as relações são reais e é a relação que constitui o ser, ou seja, o que há de real nos seres, o que faz o ser de um indivíduo. Aquilo pelo qual um indivíduo vem a ser. E para defender sua posição, Simondon ataca o pragmatismo: “Quando dizemos que, para o indivíduo físico, a relação é do ser, não entendemos por isso que a relação *expressa* o ser, mas que o constitui. O pragmatismo é ainda demasiado dualista e substancialista”¹⁶⁸.

Mas que fique bem claro antes de prosseguirmos: ser é relação, mas só há operação de individuação no interior de um sistema que contém suficiente energia potencial para que surja uma singularidade, ou seja, um germe estruturante que desencadeie uma aquisição de forma que se efetua como a relação de duas ordens de magnitude que não se comunicavam anteriormente. É o caso da planta (há pouco destacada), que se define por instituir uma relação entre uma ordem cósmica da luz e uma ordem infra-molecular dos sais minerais, fazendo comunicar através dela estes sais minerais contidos na terra e a energia luminosa emitida pelo sol. Simondon tem um lindo conceito para esta ‘virada ecológica cibernética’, apoiado

¹⁶⁶ Simondon, *L'individuation*, p. 84.

¹⁶⁷ O argumento se baseia na primeira parte de *L'individuation, L'individuation physique*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 128.

na Teoria da Informação, ao unir ordens cósmica e infra-molecular: nó inter-elemental¹⁶⁹.

É pela atividade relacional que se define o indivíduo: a relação é real enquanto o indivíduo é relacional; o indivíduo obtém sua realidade da relação que o constitui, não na interioridade de um termo constituído. O indivíduo pode-se compreender como atividade da relação, de ambas as maneiras: o que atua na relação e o que resulta dela, é o que se constitui na relação, ou melhor, como relação. Como vimos, é a realidade transdutiva da relação: é o ser da relação. O conceito de multiplicidade, de Deleuze, encontra ressonância aqui.

Que a relação seja constituinte significa, no nível dos seres físicos¹⁷⁰, que não há diferença substancial entre interioridade e exterioridade, não há dois domínios, mas uma distinção relativa, uma vez que, na individuação, o exterior pode tornar-se interior¹⁷¹. A relação, como constituinte, é um limite. O indivíduo aparece não como um ser finito, mas um ser limitado. “O ser *finito* é também o contrário do ser *limitado*, pois o *ser finito está limitado por si mesmo*, já que não possui uma suficiente quantidade de ser para crescer sem fim; ao contrário, neste ser indefinido que é o indivíduo, o dinamismo de acrescentamento não se detém, porque as sucessivas etapas de crescimento são como outros tantos relevos graças aos quais quantidades de energia potencial cada vez maiores são submetidas para ordenar e incorporar massas de matéria amorfa cada vez mais consideráveis”¹⁷².

¹⁶⁹ Simondon, *L'individuation*, nota 14 das págs. 34-35, *nœud interélémentaire*. Na mesma nota: “O nó inter-elemental faz um trabalho intra-elemental”.

¹⁷⁰ A diferença entre seres físicos e seres vivos é que estes não se contentam com uma individuação exterior, como em cristais ou elétrons. “O indivíduo vivo tem, pelo contrário, uma verdadeira interioridade, porque a individuação cumpre-se dentro de si, o interior também é constituinte no indivíduo vivo, enquanto que no indivíduo físico só o limite é constituinte, e o que é topologicamente interior é geneticamente anterior. O indivíduo vivo é contemporâneo de si mesmo em todos os seus elementos, não é assim o indivíduo físico, que leva um passado radicalmente já passado mesmo quando está crescendo. O vivo é no interior de si mesmo um nó de comunicação informativa; é sistema em um sistema, que compreende em si mesmo mediação entre duas ordens de magnitude”, *L'individuation*, p. 28. O vivo é, para Simondon, um “teatro de individuação”, p. 27.

¹⁷¹ Interessante notar, mais uma vez (vimos há pouco em Bergson), a semelhança com o *Foucault* de Deleuze.

¹⁷² Simondon, *L'individuation*, p. 93.

O que caracteriza os indivíduos não é a finitude. Uma vez que esta é sempre para Simondon a marca de uma incapacidade de acrescentar-se, o signo de uma falta de ser pré-individual graças ao qual amplifica-se na existência. O que caracteriza melhor os indivíduos é a limitação, em virtude desta propriedade do limite de ser deslocado. O indivíduo não é finito mas limitado, ou seja capaz de um crescimento indefinido.

Muriel Combes, *Une philosophie du transindividuel*, p. 50.

A relação, como constituinte, em Simondon, recebeu grande influência da teoria da relatividade, que fez com que a definição de uma partícula dependa de sua relação com outras partículas. Se a massa de uma partícula varia em função de sua velocidade, então basta que a velocidade de uma partícula seja modificada por qualquer encontro contingencial para que a massa seja modificada¹⁷³. A consistência individual de uma partícula é inteiramente relativa. Uma virada ecológica em todas as dimensões, da infra-molecular até a cósmica.

[T]oda modificação da *relação* de uma partícula com as outras é também uma modificação de seus caracteres internos, não existe *interioridade substancial* da partícula. O verdadeiro indivíduo físico, aqui também, como no caso do cristal, não é *concêntrico a um limite de interioridade que constitui o domínio substancial do indivíduo*, senão que está sobre o limite mesmo do ser. Esse limite é relação, atual ou potencial. Uma crença imediata na interioridade do ser enquanto indivíduo provém sem dúvidas da intuição do próprio corpo, que parece, na situação de um homem reflexivo [*un homme réfléchissant*], separado do mundo por uma envoltura material que oferece uma certa consistência e delimita um domínio fechado. Na realidade, uma análise psicobiológica bastante aprofundada revelaria que a relação com o meio exterior, para um ser vivente, não está somente repartida na superfície externa.

Simondon, *L'individuation*, p. 127.

¹⁷³ Daí a crítica de Simondon aos atomistas da Antiguidade, incluindo Epicuro e Lucrecio. O átomo, para estes, é uma substância determinada por dimensão e massa, um ser capaz de permanecer idêntico a si mesmo. Interessante notar a questão da velocidade, tão destacada em D&G em uma cartografia dos afetos, a partir da *Ética* de Espinosa. Para saber o que pode um corpo, deve-se compor afetos através de velocidades e lentidões, além de variações de potência, conceito trabalhado por Simondon através da transdução. Para Simondon, o que distribui o ser em domínios é a diferença de velocidades no processo de formação, o ritmo do devir. Simondon, pode-se especular, está muito próximo da compreensão espinosana do sujeito, na *Ética*, como lugar de uma variação perpétua de sua potência de atuar, em função de sua capacidade de afetar e ser afetado, que aumentam ou diminuem sua potência. Em ambos, Simondon e Espinosa, podemos observar um sujeito em elaboração permanente na sua relação com o *fora*; ao contrário de um sujeito já constituído, são as relações com este *fora* que são constitutivas. E aqui, mais uma vez, uma vizinhança com Foucault e Deleuze.

Relativo, em Simondon, não guarda qualquer sinonímia com ‘irreal’. E, relativo, para ele, não é compreendido como relativo a uma medição humana (uma avaliação de um sujeito), mas como relativo a um meio associado [*champ associé*]¹⁷⁴ que nasce (como já vimos) ao mesmo tempo que um indivíduo, em suas individuações complementares. Esse meio associado, explica Simondon, é uma forma como o pré-individual subsiste através da operação de individuação. Um meio associado carrega a energia potencial de um sistema. Não se compreende em que consiste a realidade do indivíduo enquanto não se entenda a importância de sua relação com um meio associado: o indivíduo não é um absoluto, por si só é uma realidade incompleta, incapaz de expressar a integralidade do ser. No entanto, associado a um meio de igual ordem de magnitude que ele, que retém nele o pré-individual, o indivíduo adquire a consistência de uma relação.

Poderíamos dizer, uma questão bastante relevante para o Antropoceno, que a riqueza da potência de um meio associado, de suas relações possíveis, constituem individuações potentes. O contrário, Antropoceno *oblige*, também se segue: meio associado pobre, energias drenadas, potências bloqueadas, individuações pobres. Nas queimadas da Amazônia, na valorização dos garimpos e da mineração, na exploração das terras indígenas, no desmatamento, na monocultura da soja ou do dendê, na agropecuária extensiva, o projeto da elite brasileira alinha-se com ‘o manual do moderno’: dominar a natureza extraindo toda a sua energia potencial¹⁷⁵, causando uma operação de individuação pobre, meio associado pobre, indivíduos pobres.

Em *A Dobra*, Deleuze talvez tenha entendido esta relação do ser individuado com seu meio associado chamando-a de “arquitetura da visão; o estatuto do objeto, que só existe agora através de suas metamorfoses ou na declinação dos seus perfis; o perspectivismo como verdade da relatividade (e não relatividade do verdadeiro). Acontece que o ponto de vista, em cada domínio de variação, *é potência de ordenar*

¹⁷⁴ Simondon, *L’individuation*, p. 134. Poderia ter optado por manter uma tradução mais direta, campo associado, mas optei por meio associado para aproximar com o conceito usado ao longo deste trabalho.

¹⁷⁵ O que Jason Moore chama de *cheap nature*, natureza barata, especialmente em *Capitalism and the web of life*.

os casos, condição da manifestação do verdadeiro”¹⁷⁶. A relatividade do verdadeiro seria admitir a cada identidade a sua verdade, enquanto a verdade da relatividade, o perspectivismo, implica em uma arquitetura da visão, que entende a individuação conjunta de um indivíduo e seu meio associado. A virada ecológica enquanto arquitetura da visão, “o ponto de vista como segredo das coisas”¹⁷⁷. Afinal, uma dobra nada mais seria que a individuação, numa operação de individuação, junto ao meio associado, ou seja, um tecido infinito.

E invoquemos a alagmática de volta, como a construção de um ponto de vista quando o indivíduo é aquele em que uma operação pode converter-se em estrutura e uma estrutura em operação. Não é o indivíduo por si só que é capaz desta conversão, mas o indivíduo enquanto inseparável de seu meio associado. A alagmática mostra que o indivíduo é relativo, em sua conversão, uma relação. O melhor ponto de vista é aquele que percebe (arquitetura da visão) meio associado e relação. A ontogênese, a filosofia da individuação, é a virada ecológica em que o ser consiste em relações.

E convém lembrar, além de um meio exterior (que os seres físicos também possuem), os seres vivos¹⁷⁸ possuem um meio interior, de forma que sua existência é uma eterna relação do meio interior e do meio exterior, relação que, segundo Simondon, o indivíduo efetua no interior de si mesmo. A individualidade (em substituição ao conceito de identidade), assim, é uma atividade relacional. O indivíduo é pura relação e suas relações ampliam (ou diminuem) a potência do ser (assim como em Espinosa e Nietzsche).

¹⁷⁶ Deleuze, *A Dobra*, p. 43.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 43, Deleuze, segundo o próprio, constrói esta frase invocando Henry James e seguindo uma ideia de Leibniz. É notável que Simondon (p. 131-135) tenha desenvolvido estas ideias a partir da termodinâmica e da física quântica, enquanto Deleuze o fez a partir de Michel Serres (p. 43) e Leibniz (por toda parte).

¹⁷⁸ Simondon acredita que os homens não se separam dos demais vivos por uma diferença de natureza. Assim, os animais, por exemplo, participam do transindividual pois não existe uma oposição entre socialidades humana e animal, uma vez que esta socialidade é compartilhada se tomarmos por socialidade uma ação coletiva diante das condições naturais da vida. “Na oposição entre grupos humanos e grupos animais, não tomamos animais como eles verdadeiramente são, se não respondendo, provavelmente de maneira fictícia, ao que para o homem é a noção de animalidade, quer dizer a noção de um ser que tem com a natureza relações regidas pelos caracteres da espécie. É então possível chamar grupo social humano a um grupo que tinha por base e por função uma resposta adaptativa específica à natureza”, *L’individuation*, p. 294. A noção de animalidade é uma ficção. Assim como a de homem, que não possui uma essência, mas apenas uma “resposta adaptativa específica”.

E agora já podemos tratar do mais ecológico dos conceitos simondonianos, o transindividual. Simondon chama de individuações psíquica e coletiva estas que relacionam meio interior e meio exterior. O transindividual une as relações interiores e exteriores; mais do que indivíduo e sociedade, uma relação interior do indivíduo (que define seu psiquismo) e uma relação exterior (a que define o coletivo): a unidade transindividual das duas relações é assim uma relação de relações. A individuação psíquica e coletiva seria, então, a unidade de duas individuações recíprocas (a individuação psíquica e a individuação coletiva)¹⁷⁹.

As duas individuações são recíprocas entre si; permitem definir uma categoria do transindividual que tende a dar conta da unidade sistemática entre a individuação interior (psíquica) e a individuação exterior (coletiva). O mundo psicossocial do transindividual não é nem o social bruto nem o interindividual; supõe uma verdadeira operação de individuação a partir de uma realidade pré-individual associada aos indivíduos e capaz de constituir uma nova problemática que possua sua própria metaestabilidade; expressa uma condição quântica, correlativa a uma pluralidade de ordens de magnitude. O vivente é apresentado como ser *problemático*, uma vez superior outra inferior à unidade. Dizer que o vivente é problemático é considerar o devir como uma dimensão do vivo: o vivente é de acordo com o devir, que opera uma mediação. O vivente é agente e teatro de individuação.

Simondon, *L'individuation*, p. 29.

A individuação psíquica se realiza em uma série de individuações parciais e sob o fato de que o ser psíquico, segundo Simondon, não pode resolver em si mesmo (ou seria identidade) seus próprios problemas e, portanto, irá individuar-se em uma dimensão que está além¹⁸⁰ (trans) do pré-individual e do ser individuado: o transindividual. Sendo este a resposta na virada ecológica contra ‘os modernos da identidade’, o neoliberalismo ultra-individualista, aquele que luta contra o devir e a individuação coletiva.

¹⁷⁹ Note-se nestes conceitos e no texto abaixo a influência que Simondon exerceu sobre Deleuze, especialmente em *Diferença e repetição*, um livro que, de certo modo, encerra um ciclo da virada ecológica através das influências de Nietzsche, Bergson e Simondon.

¹⁸⁰ O argumento está em *Le vocabulaire de Simondon*, Jean-Yves Chateau, p. 59.

O psiquismo é o transindividual nascente; pode aparecer durante um certo tempo como psiquismo puro, realidade última que poderia consistir em si mesma; mas o vivente não pode tomar da natureza associada [*nature associée*] potenciais que produzam uma nova individuação sem entrar em uma ordem de realidade que o faz participar em um conjunto de realidade psíquica que ultrapassa os limites do vivente; a realidade psíquica não é fechada sobre si mesma. A problemática psíquica não pode resolver-se de maneira intra-individual. O ingresso na realidade psíquica é um ingresso em uma via transitória, pois a resolução da problemática psíquica intra-individual (a da percepção e da afetividade) conduz ao nível do transindividual; as estruturas e as funções completas que resultam da individuação da realidade pré-individual associada ao indivíduo vivente só se cumprem e se estabilizam em um coletivo. A vida psíquica vai do pré-individual ao coletivo.

Simondon, *L'individuation*, págs. 166-167.

O transindividual é psico-social, mas não é relação entre identidades constituídas, uma vez que no transindividual a individuação se perpetua. Como já vimos, as individuações psíquicas e coletivas são recíprocas e permitem o transindividual que une sistematicamente a individuação interior (psíquica) e a exterior (coletiva); relação de relações.

As individuações psíquica e coletiva nada mais são do que uma continuação da individuação biológica (primeira individuação), prolongam uma individuação vital. Mas os seres vivos só se mantêm na existência perpetuando esta primeira individuação, que Simondon chama de individuações individualizantes (mais uma vez, para fugir da substância aristotélica e da identidade).

[U]m ser jamais está completamente individuado; para existir tem necessidade de poder continuar individuando-se, resolvendo problemas do meio que o rodeia e que é o seu meio; o vivente é um ser que se perpetua exercendo uma ação resolutória sobre o meio; aporta consigo entradas [*amorces*] de resolução porque é vivente; mas quando efetua essas resoluções, as efetua no limite de seu ser e por isso continua a individuação: esta individuação que se produz logo após a individuação inicial é individualizante para o indivíduo na medida em que é resolutória para o meio. Segundo esta maneira de ver a individuação, uma operação psíquica definida seria um descobrimento de significações em um conjunto de sinais, significação que prolonga a individuação inicial do ser, e que neste sentido tem relação tanto com o conjunto dos objetos exteriores como com o ser mesmo. Sendo assim, aporta uma solução a uma pluralidade de sinais, uma significação possui uma força em direção ao exterior; mas este exterior não é alheio ao ser enquanto resultante de uma individuação; pois antes da individuação não era outro que o conjunto de ser que se separou em meio e em indivíduo.

Simondon, *L'individuation*, p. 257.

Simondon compartilha com Bergson e Deleuze a importância da *problemática* para a sua filosofia, enquanto construção e conexão com o meio. Mas Simondon prefere o conceito de *ação resolutória* para aprofundar esta ecologia de relações entre indivíduos e meios, que no processo de individuação formam um conjunto de ser que se individuou em meio e em indivíduo.

Para Simondon, um dos atos de individuação operado pelo vivente para resolver conflitos entre indivíduos e meios é a percepção. Perceber, para ele, não é captar uma forma mas, no conjunto constituído pela relação sujeito¹⁸¹ e mundo, o ato pelo qual um sujeito inventa uma forma e modifica, por isso, sua estrutura própria ao mesmo tempo que a do objeto: não se percebe senão no interior de um sistema tenso, do qual um é um subconjunto. “Cada pensamento, cada descobrimento conceitual, cada surgimento afetivo é uma retomada da individuação primeira, da qual ela é um renascimento longínquo e parcial, mas fiel”¹⁸².

Se perceber modificar formas e estruturas próprias e do objeto e “cada surgimento afetivo é uma retomada da individuação primeira”, Simondon poderá dizer que o indivíduo é “a realidade de uma relação metaestável”¹⁸³ – metaestabilidade do sistema indivíduo/meio - sendo o domínio físico aquele onde o indivíduo, ao aparecer, faz desaparecer o estado metaestável diminuindo as tensões do sistema, enquanto o domínio do vivente se define pelo fato que o indivíduo mantém ali a metaestabilidade do sistema onde nasceu, mas um “equilíbrio dinâmico, que supõe em geral uma série de estruturações sucessivas novas, sem as quais o equilíbrio de metaestabilidade não poderia ser mantido”.

Simondon diz que o indivíduo vivente é “como um cristal que conservaria uma metaestabilidade permanente ao seu redor e em sua relação com o meio”¹⁸⁴. Mas diz também que um indivíduo poderá ter sua existência limitada se “...sua própria

¹⁸¹ Sujeito, para Simondon, é a realidade constituída pelo indivíduo e a parte de pré-individual que o acompanha enquanto vive. Essa tensão vivida, “o sujeito é indivíduo e algo distinto que individua; é incompatível consigo mesmo” (*L’individuation*, p. 248), só pode resolver-se verdadeiramente no coletivo.

¹⁸² Simondon, *L’individuation*, p. 257.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 233.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

estruturação se opõe à manutenção de uma metaestabilidade permanente do conjunto formado pelo indivíduo e o meio. O indivíduo perde pouco a pouco sua plasticidade, sua capacidade de retomar situações metaestáveis, e de fazer destas problemas com múltiplas soluções. Se poderia dizer que o indivíduo vivente se estrutura cada vez mais em si mesmo”. Estruturar-se cada vez mais em si mesmo é abandonar a ecologia das relações, distanciar-se das operações de individuação e compreender-se como substância (negando o devir) e identidade. O moderno (e o contemporâneo neoliberal), poderíamos dizer, é aquele que perdeu (ou abandonou) a plasticidade.

O transindividual, já vimos, enquanto inscrição de um sujeito em uma individuação coletiva, resolve a tensão entre o ser individuado e o pré-individual, onde o excesso do ser pré-individual manifesta-se impossível de ser absorvido pelo ser vivente. Para perpetuar-se individuando-se o indivíduo deve transformar-se (devir) no coletivo. Sobre a relação transindividual, surpreendentemente, Simondon busca no encontro de Zaratustra com o equilibrista¹⁸⁵ o seu melhor exemplo. Doce encontro. Ora, é exatamente este trecho do *Prólogo*, o meio principal da Geofilosofia nietzscheana com o qual começamos o nosso percurso da virada ecológica no início deste capítulo.

Simondon quer mostrar que, mais do que qualquer conhecimento, a transindividualidade é um acontecimento e deve ser experimentada (as lindas palavras de Simondon neste trecho são contrastantes com a aridez de seu texto na maior parte do livro). Nietzsche mostra Zaratustra alcançando o topo da montanha para ali encontrar solidão e conversar com o Sol.

A relação transindividual é a de Zaratustra com seus discípulos, ou a de Zaratustra com o equilibrista que se destroçou no solo na frente dele e que foi abandonado pela multidão; ela só considerava ao funâmbulo por sua função; o abandona quando, morto, deixa de exercê-la; ao contrário, Zaratustra se sente irmão deste homem, e carrega seu cadáver para dar-lhe sepultura; é com a solidão que começa a prova da transindividualidade, nesta presença de Zaratustra ante um amigo morto abandonado pela multidão. O que Nietzsche descreve como o feito de querer “subir

¹⁸⁵ Nietzsche, *Prólogo de Assim falou Zaratustra*, p. 13. Zaratustra deixara a floresta e na primeira cidade que encontra, aproxima-se da gente reunida na praça quando é anunciado um equilibrista. “E Zaratustra assim falou à gente: *Eu vos ensino o além-do-homem*. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? (...) O além do homem é o sentido da terra”.

sobre seus próprios ombros” é o ato de todo homem que faz a prova da solidão para descobrir a transindividualidade. Contudo, Zaratustra não descobre em sua solidão um Deus criador, senão a presença panteística de um mundo submetido ao eterno retorno: “Zaratustra, moribundo, sustentava a terra abraçada”. A experimentação é então anterior ao descobrimento do transindividual, ou ao menos ao descobrimento de todo o transindividual; o exemplo de Zaratustra de Nietzsche é precioso, pois nos mostra que a experimentação mesma é a menudo dirigida e iniciada por um raio de um acontecimento excepcional [*événement exceptionnel*] que dá ao homem consciência de seu destino e o leva a sentir a necessidade da experimentação; se Zaratustra não tivesse sentido esta fraternidade absoluta e profunda com o equilibrista, não teria abandonado a cidade para refugiar-se na caverna no topo da montanha. É preciso um primeiro encontro com o indivíduo e a realidade transindividual, e este encontro só pode ser uma situação excepcional que apresenta exteriormente os aspectos de uma revelação. Mas de fato, o transindividual é autoconstitutivo, e se bem a frase: “tu não me buscarias se não tivesse me encontrado” dá conta do papel da atividade do indivíduo no descobrimento do transindividual, parece pressupor a existência transcendente de um ser no qual reside a origem de toda transindividualidade. De fato, nem a ideia de imanência nem a ideia de transcendência podem dar conta completamente dos caracteres do transindividual...

Simondon, *L'individuation*, págs. 273-274.

A prova de Zaratustra, ou a “prova da transindividualidade”, se faz através da solidão, através da experimentação da solidão, ao isolar-se no alto da montanha, onde aprende a conversar com o sol. Eis a transindividualidade, não a solidão, mas através dela, a experimentação. A descoberta do transindividual não se dá no fim da experimentação, mas através. Não é um objetivo, mas um meio. O encontro de Zaratustra com o equilibrista é este “acontecimento excepcional” (porque não dizer germe estruturante?) que inaugura a experimentação, mas é somente através da solidão que o processo de constituição do transindividual se dará, a partir da faísca do acontecimento. “O transindividual é autoconstitutivo”.

O transindividual não é exterior nem superior; caracteriza a verdadeira relação entre toda exterioridade e toda interioridade em relação ao indivíduo; talvez a fórmula dialética segundo a qual o homem deve ir do exterior ao interior e do interior ao superior e poderia igualmente enunciar a passagem da interioridade à exterioridade antes do acesso a coisas superiores. Uma vez que é na relação entre exterioridade e interioridade que se constitui o ponto de partida da transindividualidade.

Simondon, *L'individuation*, p. 274.

A experimentação do transindividual que atravessa a solidão não é uma experiência vazia, sem nada, mas, como Zaratustra, uma subida da montanha e densa de relações com animais, plantas e o sol. A solidão se diz entorno de relações comuns com outros humanos, mas jamais da subtração de qualquer tipo de relação. A experiência solitária da transindividualidade descobre relações de natureza completamente distintas. A prova da solidão é iniciada por um encontro violento e breve, de um ser em agonia, e Zaratustra, solitário, se mantém em proximidade com o fora: “presença panteística de um mundo submetido ao eterno retorno”. A solidão não é a experiência de uma vida solitária, mas uma operação decorrente de um acontecimento para desobstruir tudo o que for além do individual, o transindividual como arma de guerra contra o ‘em si mesmo’, contra o mundo do individualismo. Uma incrível interpretação de Simondon para Zaratustra, *através de Zaratustra*, através da transindividualidade. A virada ecológica em um de seus mais lindos encontros.

A filosofia do acontecimento e da problemática que encontramos em Bergson e Deleuze (e entre tantos outros como Foucault) também tem aqui uma linda página. O equilibrista é o mais comum dos indivíduos, mas é exatamente neste momento, quando sua queda tira dele sua única qualidade – o de ser um equilibrista – que Zaratustra converte-se em vetor de uma relação diferente daquela que conecta indivíduos em razão de sua posição social, que é constitutiva da vida em sociedade. A solidão, tão brilhantemente analisada por Simondon, em vez de ser a supressão de todo tipo de relação, subtrai apenas a relação interindividual em prol de uma relação transindividual (ou o que chamaremos adiante simplesmente de *simpatia*). Nietzsche, em sua solidão permanente e dores de cabeça insuportáveis, em busca da montanha e do sol, em suas longas caminhadas e conversas com animais, plantas e córregos, afirmava a vida, era o pensador do *amor fati* e, sabemos através de Simondon, da transindividualidade. Talvez por isso Nietzsche tenha sido o maior crítico do individualismo do homem moderno. E com Zaratustra tenha surgido a Geofilosofia e a virada ecológica, fidelidade à terra.

Quando Zaratustra chegou à cidade mais próxima, na margem da floresta, ali encontrou muita gente reunida na praça; pois fora anunciado que um equilibrista andaria na corda. E Zaratustra assim falou à gente:

Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo? (...)

O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo.

Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter.

Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*. (...)

E assim falou Zaratustra ao povo:

É tempo de o homem fixar sua meta. É tempo de o homem plantar o germe de sua mais alta esperança.

Seu solo ainda é rico o bastante para isso. Mas um dia esse solo será pobre e manso, e nenhuma árvore alta poderá nele crescer. (...)

Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós.

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo.

Vede! Eu vos mostro o *último homem*.

“Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela? – assim pergunta o último homem, e pisca o olho.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.

“Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Nietzsche, *Prólogo de Assim falou Zaratustra*, 3, 4 e 5.

O último homem é o moderno liberal e ultra-individualista. É aquele que, mais do que não entender o homem como “passagem” ou processo, luta contra as mudanças, não aceita o além-do-homem, que tudo permaneça nas mãos do último homem e seus filhos. Perpetuar o último homem barrando o devir, barrando os processos. E até negando a catástrofe climática - os negacionistas: negam-se mudanças, seja no homem, seja no clima, *o último homem igual ao último ambiente*, aquele onde o solo será pobre e manso. A transindividualidade simondoniana é negada através do mundo de si mesmo, das identidades que negam a individuação

simultânea de seres e meios, só há um mundo ‘seu’. Substâncias e identidades negam as operações de mudança, as individuações transdutivas, as transindividualidades, a relação com o fora. Contra os processos e devires: o homem não se muda, o clima não muda.

Mas o último homem tem uma arma poderosíssima: o discurso do progresso, do desenvolvimento. *Desenvolver para nada mudar, progredir para barrar o devir*. Na prática, este discurso se faz destruindo diferenças, aumentando as desigualdades e confinando os diferentes do metro perfeito do Ocidente branco e masculino a uma vida precária ou escravizada. E, no meio ambiente, destruindo a diversidade biológica e degradando todos os biomas; como já dissera Zaratustra, o solo será pobre e nenhuma árvore poderá crescer. Mas o modo de vida do último homem estará preservado, assim como seu último ambiente – de vacas e galinhas, de soja e milho, e nada mais. Progredir para barrar o devir, para nada mudar.

Este cenário é um traço que se estende do presente ao futuro (a corda-animal humano entre o animal e o além-do-homem), conforme análise de Rodrigo Nunes sobre o filme *Bacurau*¹⁸⁶, onde fica claro este *agon* entre, de um lado, o desenvolvimentismo individualista que extrai e extermina e, de outro, modos de vida relativos a transindividuações coletivas e do meio associado:

[A] projeção bastante lúcida de um cenário cada vez mais possível, em que as fronteiras e a violência que as acompanha proliferam e podem aparecer em (quase) qualquer lugar a qualquer hora. Em que há cada vez mais bolsões de pessoas deixadas às margens, sem acesso aos *benefícios do desenvolvimento*, mas sempre sujeitas a terem uma última gota de rentabilidade extraída de si (o abastecimento de água cortado, o safári humano como serviço de luxo). Em que as populações “excedentes” se tornaram tão numerosas que seu *manejo* é feito ao ar livre, em execuções em massa exibidas pela televisão. Em que extrativismo e exterminismo finalmente tornaram-se inteiramente reversíveis.

Rodrigo Nunes, ‘*Bacurau*’ não é sobre o presente, mas o futuro.

Temos, ainda seguindo Nunes, um cenário de violência onde o “o sistema capitalista se expande e se defende; aquela que se manifesta na busca por mão-de-

¹⁸⁶ Rodrigo Nunes, *El País*, 6/10/2019, ‘*Bacurau*’ não é sobre o presente, mas o futuro.

obra e natureza baratas, nos processos de acumulação primitiva e na gestão das populações “excedentes” (leia-se: desprovidas de funcionalidade econômica). Esta violência não é uma metáfora; ela está acontecendo neste exato momento em alguma terra indígena, periferia ou fronteira que, de um ponto mais central das redes que dela se alimentam, nós não vemos ou preferimos não ver”. O modo de vida capitalista e ultra-individualista só sobrevive parasitando e aniquilando todos os demais. E assim, Nunes é certo em sua análise:

O negacionismo climático não é burrice, mas a aposta de setores que já assumiram que a manutenção de suas condições atuais de vida tornou-se incompatível com a sobrevivência da grande maioria. O antiglobalismo não é um desvario, mas a justificativa ideológica de quem já percebeu que, sem uma correção radical de rumo -- justamente o que eles querem evitar --, o capitalismo não dá mais para todo mundo. O resultado disso só pode ser, de um lado, o caos crescente causado pela crise ambiental, pela extinção de qualquer rede de proteção social, pela automação do trabalho e pelo empreendedorismo predatório; e, de outro, a formação de enclaves fortemente protegidos.

Rodrigo Nunes, *‘Bacurau’ não é sobre o presente, mas o futuro.*

O devir é a correção de rumo (se experimentado), “justamente o que eles querem evitar”. Não dá mais para todo mundo e “extrativismo e exterminismo finalmente tornaram-se inteiramente reversíveis” (sobre extrativismo, trataremos mais tarde, em oposição a um *abstrativismo*). Nunes aponta para uma outra *virada* que presenciamos em meio ao caos climático (e degradação de toda a biosfera) e a ascensão dos ultraconservadores no mundo:

[U]ma virada abertamente necropolítica do capitalismo. Num mundo de concentração de renda astronômica, degradação ambiental crescente, recursos cada vez mais escassos e aumento das populações excedentes -- desempregados estruturais, refugiados climáticos, população carceral --, o Estado tende a eximir-se da responsabilidade de fazer viver e a privatizar -- para empresas de segurança, “empreendedores” e “cidadãos de bem” -- o direito soberano de fazer morrer. Vista assim, a combinação de ultraliberalismo e culto da violência de Trump e Bolsonaro faz perfeito sentido.

Rodrigo Nunes, *‘Bacurau’ não é sobre o presente, mas o futuro.*

Uma “virada necropolítica”, eis um conceito perfeito para nosso fim de mundo. Se a virada ecológica é arma contra os modernos, estes agora se vestem de ultraconservadores e contra-atacam com uma virada necropolítica, onde a terra é plana e não existe qualquer mudança climática (que dirá um caos climático), agrotóxicos são indispensáveis mas florestas não, indígenas devem ser incorporados ao sistema capitalista (ou exterminados) e a vida de todos está nas mãos de empresas de segurança (empreendedores, cidadãos de bem) onde o Estado privatizou para milícias (no campo e nas cidades) “o direito soberano de fazer morrer”. Esta distopia é, na verdade, o fim do mundo, onde Nunes estende o traço do presente até o futuro. E, diante da catástrofe climática misturada (essa mistura é justamente a “virada necropolítica”) à degradação acelerada de direitos, conclui que “... não há mais tempo ou espaço para soluções de compromisso: ou diz-se um não definitivo à barbárie, ou não se está dizendo rigorosamente nada”.

Voltando a Simondon, é importante sublinhar a diferença entre uma relação interindividual (por exemplo, modernos, neoliberais, ultraconservadores) e uma transindividual. Simondon tem a mesma preocupação que Nietzsche, quando este denunciava o último homem, o homem moderno. Mas Nietzsche sempre pareceu mais preocupado em realizar etnologias, desvendando características de diversas sociedades – especialmente o homem ocidental e mais especificamente o homem moderno - enquanto Simondon se ocupou mais, filosoficamente, com a individuação de indivíduos e coletivos. Na relação interindividual, para o francês, esta ocorre entre ‘eus’ ou imagens sociais. Não poderíamos nem mesmo chamar verdadeiramente de ‘relação’, mas de um simples vínculo, onde “a relação interindividual oferece uma pré-valorização do eu captado como personagem através da representação funcional que o outro faz dele, esta relação evita a agudeza do questionamento de si por si mesmo”¹⁸⁷. Simondon diz, no mesmo parágrafo, que o interindividual é uma relação que evita a reflexão (de Zaratustra, por exemplo), uma preguiça que evita a consciência reflexiva. Se a maior parte das trocas sociais se contenta com este tipo de relação, não será através da interindividualidade que conheceremos o coletivo simondoniano. Na verdade, o coletivo não se confunde

¹⁸⁷ Simondon, *L’individuation*, p. 273.

com a comunidade humana constituída ou a soma de indivíduos constituídos, pois é a zona pré-individual dos sujeitos que permanece virtual (tentando aproximar à linguagem de Bergson e Deleuze) em toda relação funcional entre indivíduos. E, lembremos, o pré-individual é ontogênese não apenas do indivíduo, mas também de seu meio, enquanto o interindividual trata de indivíduos constituídos, identidades.

O vínculo interindividual constitui mesmo um obstáculo para a efetuação deste pré-individual (que não ocorre todo de uma vez, mas em devires). A relação transindividual suspende a funcionalidade das relações, destituindo funções sociais, forçando o indivíduo para fora da individualidade e a experimentar, sobretudo, experimentar em “acontecimentos excepcionais”. A experimentação funciona como devir desindividuante (quando o potencial não individuado é liberado e fica disponível para individuações posteriores). E, assim, finalmente, a desindividuação transindividual passa a ser condição de uma nova individuação. O transindividual depende de um acontecimento excepcional e Simondon acredita ser a solidão um meio para atravessar esta experimentação. E a relação genial de Simondon com Zarathustra se completa: é na solidão que se constitui o coletivo.

Interessante notar que, logo após Nietzsche identificar a ‘doença do homem moderno’ e suas individualidades total e unicamente voltadas para o lado de dentro, surge a psicanálise freudiana que irá dedicar-se ao problemas da psique humana, tratadas como universais. Simondon irá denunciar tal fato como ‘psicologismo’, um substancialismo que encerra as individuações apenas em relações internas. A relação transindividual também é uma relação consigo mesmo, mas de um indivíduo individuando-se, em devir, através do que não é identidade ou função, mas realidade pré-individual (a individuação de um indivíduo e seu meio são simultâneas).

Que a individualidade psicológica se elabore na transindividualidade indica que a presença do coletivo nos sujeitos, sob a forma de um potencial pré-individual não estruturado, constitui uma condição da relação do sujeito consigo mesmo. A possibilidade de definir uma relação transindividual está intimamente ligada à natureza transdutiva do sujeito psicológico, que só pode ter relação consigo mesmo (com um dentro) enquanto se volta para o fora. E aqui Simondon parece se juntar a

Blanchot, Foucault e Deleuze onde o fora (o fora interior da *dobra* de Deleuze em *Foucault*) é conceito fundamental na virada ecológica. O que dá consistência à relação consigo mesmo (um dentro), o que dá consistência à dimensão psicológica do indivíduo, é exatamente o que ultrapassa o indivíduo, o desvio em direção ao coletivo. O que há de real no psicológico é transindividual. Zaratustra já o sabia. O transindividual emerge a partir daquilo que, em nós, não somos nós, se constitui a partir do que, no sujeito, não é o núcleo individual constituído; o transindividual é “o que supera o indivíduo enquanto o prolonga”.

[S]e se admite que o transindividual é autoconstitutivo, se verá que o esquema de transcendência ou o esquema de imanência só dão conta desta autoconstituição por abordagem simultânea e recíproca; de fato, é em cada instante da autoconstituição que a relação entre o indivíduo e o transindividual se define como o que *supera o indivíduo enquanto o prolonga*: o transindividual não é exterior ao indivíduo e no entanto se separa dele em certa medida, por outro lado, esta transcendência que tem sua raiz na interioridade, ou melhor no limite entre exterioridade e interioridade, não traz uma dimensão de exterioridade, mas de ultrapassagem em relação ao indivíduo.

Simondon, *L'individuation*, p. 274.

“Dentro como operação do fora: em toda sua obra, um tema parece perseguir Foucault – o tema de um dentro que seria apenas a prega do fora, como se o navio fosse uma dobra do mar”¹⁸⁸. Um dentro que faz eco aqui com a relação entre a exterioridade e a interioridade, onde Simondon nos diz que se constitui o ponto de partida do transindividual. A dobra deleuzo-foucauldiana parece estar na vizinhança da subjetivação proposta na transindividualidade, apesar de Simondon usar um conceito de Hegel (mesmo parecendo longe da lógica hegeliana), uma dialética dupla (“dialéticas conexas”), “uma que interioriza o exterior, a outra que exterioriza o interior”¹⁸⁹, mas que opera sem uma síntese. Coube a Deleuze, no livro *Foucault*, aproximar o pensamento da dobra à filosofia da individuação: Deleuze

¹⁸⁸ Deleuze, *Foucault*, p. 104.

¹⁸⁹ Simondon, *L'individuation*, p. 274.

constrói uma cartografia simondoniana¹⁹⁰ a partir de uma topologia do dentro e do fora.

[T]oda organização (diferenciação e integração) supunha a estrutura topológica primeira de um lado de fora e de um lado de dentro absolutos, que induz exterioridades e interioridades relativas intermediárias: todo o espaço do lado de dentro está topologicamente em contato com o espaço do lado de fora, independentemente das distâncias e sobre os limites de um “vivente”; e esta topologia carnal ou vital, longe de ser explicada pelo espaço, libera um tempo que condensa o passado no lado de dentro, faz acontecer o futuro no lado de fora, e os confronta no limite do presente vivente. (...) Se o lado de dentro se constitui pela dobra do de fora, há entre eles uma relação topológica: a relação consigo é homóloga à relação com o lado de fora, e os dois estão em contato, intermediado pelos estratos, que são meios relativamente exteriores (portanto, relativamente interiores). É todo o lado de dentro que se encontra ativamente presente no lado de fora sobre o limite dos estratos. O dentro condensa o passado (longo período), em modos que não são de forma algum contínuos, mas o confrontam com um futuro que vem de fora, trocam-no e recriam-no. Pensar é se alojar no estrato no presente que serve de limite: o que é que posso ver e o que é que posso dizer hoje? Mas isso é pensar o passado tal como se condensa no dentro, na relação consigo (há um grego em mim, ou um cristão...). Pensar o passado contra o presente, resistir ao presente, não para um retorno, mas “em favor, espero, de um tempo que virá” (Nietzsche).

Deleuze, *Foucault*, págs, 126-127.

Uma cartografia da dobra unindo Deleuze, Foucault e Simondon para “resistir ao presente”, “em favor de um tempo que virá”. Simondon complementaria sua filosofia acrescentando que um sujeito é real pelo fato de conectar um dentro e um fora, não estando ele mesmo nem dentro nem fora, mas constituído por um ser que vem de antes dele, pré-individual. O ser não está nem dentro nem fora, mas através, um ser que atravessa o indivíduo, transindividual.

Para terminar o capítulo, vamos mostrar, de Nietzsche a Simondon, que a virada ecológica é na verdade uma retomada ecológica. Se localizamos na modernidade um pensamento ‘anti-ecológico’ (uma localização mais específica apontaria para Descartes), Nietzsche diria que este iniciou-se com Sócrates e, como vimos, defende nos Pré-Socráticos um pensamento que trataríamos por ecológico.

¹⁹⁰ Deleuze cita, no ponto descrito a seguir, a tese de Simondon, *L'individu et sa gênese Physico-Biologique*, em uma edição de 1964, já superada, por ter sofrido uma série de reedições com complementos e outros textos.

Simondon, sem entrar no mérito específico de um pensamento ecológico, concordaria; se não, vejamos.

A individuação é uma relação com a natureza. Com sua linguagem influenciada pela cibernética, Simondon explica: “A natureza não é o contrário do homem, mas a primeira fase do ser, sendo a segunda a oposição entre o indivíduo e o meio, complemento do indivíduo em relação ao todo”¹⁹¹. E assim, Simondon une a cibernética com os Pré-Socráticos ao reivindicar uma definição da natureza como “realidade do possível”.

O ser individuado leva consigo uma devir possível de significações relacionais a descobrir: é o pré-individual aquilo que funda o espiritual no coletivo. Podia-se chamar *natureza* a esta realidade pré-individual que o indivíduo leva consigo, buscando encontrar na palavra natureza a significação que os filósofos pré-socráticos botavam nela: os fisiólogos jônicos encontravam ali a origem, anterior à individuação, de todos os tipos de ser; a natureza é *realidade do possível*, sob as espécies deste *ἄπειρον* [*apeiron*] do qual Anaximandro faz surgir toda forma individuada.

Simondon, *L'individuation*, p. 297.

Toda a originalidade de Simondon está na concepção de um ser polifásico através do *apeiron*, em função de uma natureza que não é outra coisa que a potência do real. “O coletivo é uma individuação que reúne as naturezas que são transportadas por vários indivíduos, mas não estão contidas nas individualidades já constituídas destes indivíduos”¹⁹², as naturezas transportadas é o que Simondon chamou de “carga de *apeiron*”. Ora, se levarmos em conta que o coletivo reúne a realidade do possível, estamos chamando este coletivo de individuação da natureza, o ser-devir, a carga do indeterminado¹⁹³, ou ainda, para Simondon, relação transindividual. Anaximandro, tal qual Nietzsche já observara nos Pré-Socráticos, se opondo ao individualismo moderno, que só conhece uma realidade interna, substância e identidade eterna, um psicologismo, patologia psíquica. Assim, nesta retomada ecológica, vale a pena continuar investigando o que Simondon tem por

¹⁹¹ Simondon, *L'individuation*, p. 297.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ O adjetivo *indeterminado* é a tradução mais usual para *apeiron*.

coletivo, uma vez que o conceito pode ser fundamental no Antropoceno, quando ‘um outro fim de mundo deve ser possível’¹⁹⁴.

O que conecta entre si os indivíduos em um coletivo, aquilo graças ao qual os indivíduos constituídos podem entrar em relação e constituir este coletivo, são essas partes transportadas da natureza (carga do indeterminado) de um real possível, esses potenciais (ou o que Simondon chamava de “energia de um sistema metaestável”¹⁹⁵) ainda não estruturados, é o que justamente não é neles o indivíduo. Assim, um coletivo poderá ser pensado como uma relação, se:

A relação não pode ser jamais concebida como relação entre termos preexistentes, se não como regime recíproco de intercâmbio de informação e de causalidade dentro de um sistema que se individua. A relação existe fisicamente, biologicamente, psicologicamente, coletivamente como ressonância interna do ser individuado; a relação expressa a individuação, e está no centro do ser.

Simondon, *L'individuation*, p. 304.

Esta incrível definição de relação em Simondon, enquanto “regime recíproco de intercâmbio de informação e de causalidade dentro de um sistema que se individua” e, especialmente, enquanto expressão da individuação, entrega do melhor modo possível o que Simondon entende por um coletivo: claro está, pelo o que acabamos de descrever, que não é uma união de indivíduos que fundam uma relação, é a individuação do coletivo o que constitui a relação entre os seres individuados. O coletivo não resulta da relação, a relação expressa a individuação do coletivo. Aqui, expressão parece ter bem o sentido deleuzo-espinosano, “...é a natureza enquanto ela se efetua na medida em que se realiza em ato, e assim mesmo se faz entender no ato que a realiza”¹⁹⁶.

Para que haja relação, é preciso que ocorra operação de individuação, um sistema de potenciais em tensão (vontade de potência, em Nietzsche): “O coletivo possui sua própria ontogênese, sua própria operação de individuação, que utiliza os

¹⁹⁴ Esta frase é uma famosa e brilhante pichação francesa.

¹⁹⁵ Simondon, *L'individuation*, p. 304.

¹⁹⁶ Macherey, *Avec Spinoza*, pág. 243. Tradução minha.

potenciais carregados pela realidade pré-individual contida nos seres já individuados”¹⁹⁷. O que vincula os indivíduos entre si, e vem antes deles, é real: são as partes da natureza carregadas de potencial (o *apeiron*) que reúne a operação de individuação, de forma que o coletivo mesmo “é real enquanto operação relacional estável”. Simondon segue combatendo com o conceito de transindividual – os potenciais carregados pelo pré-individual na individuação coletiva - o que ele chama de interindividual (indivíduos que se relacionam com seus interiores) e que nós, contemporaneamente, chamaríamos de individualismo liberal (Nunes chama de ultraliberalismo¹⁹⁸).

Para a consciência e a conduta, se trata de diferentes maneiras de traduzir o fato de que o indivíduo não se sente só diante de si mesmo, não se sente limitado como indivíduo a uma realidade que seria somente ele mesmo; o indivíduo começa a participar nesta realidade por associação no interior de si mesmo antes de qualquer presença manifesta de alguma outra realidade individuada. A partir deste sentimento primeiro de presença possível, se desenvolve a busca desta segunda consumação do ser que o transindividual manifesta ao estruturar essa realidade transportada pelo indivíduo ao mesmo tempo que outras realidades semelhantes e mediante elas. (...) o transindividual é aquilo que está tanto no exterior do indivíduo como dentro de si; de fato, o transindividual ao não estar estruturado atravessa o indivíduo.

Simondon, *L'individuation*, p. 296.

Zaratustra é um exemplo da emergência de um transindividual na experiência da solidão de um indivíduo que “não se sente só diante de si mesmo, não se sente limitado como indivíduo a uma realidade que seria somente ele mesmo”. Influenciado pelos físicos Pré-Socráticos, tanto quanto Nietzsche, Simondon aborda o problema da constituição do coletivo de acordo com postulados naturalistas, como um processo natural, real. E isso ainda o afasta do hilemorfismo e suas concepções formalistas de constituição do coletivo mediante contratos: “o contrato não funda um grupo, tampouco a realidade estatutária de um grupo já existente”¹⁹⁹. Simondon, claramente, não crê na legitimidade do Estado, nem

¹⁹⁷ Simondon, *L'individuation*, págs. 304-305.

¹⁹⁸ No artigo citado anteriormente, ‘*Bacurau*’ não é sobre o presente, mas o futuro.

¹⁹⁹ Simondon, *L'individuation*, p. 290.

mesmo na submissão da sociedade ao Estado. A política, de acordo com Simondon, poderia ser, desta forma, autônoma em relação ao Estado.

Uma concepção naturalista do coletivo, dos Pré-Socráticos a Simondon e D&G, passando por Nietzsche e a solidão de Zaratustra, uma ecologia contra o Estado.

SEGUNDA PARTE

Geofilosofia: um novo naturalismo

Leibniz e Espinosa têm um projeto comum.

Suas filosofias constituem os dois aspectos de um novo “naturalismo”

Deleuze, *Espinosa e o problema da expressão*.

O projeto filosófico de Leibniz e Espinosa, que deságua na foz do materialismo de Deleuze e Guattari, parte de uma nascente comum: “Esse naturalismo é o verdadeiro sentido da reação anticartesiana”²⁰⁰. Uma *foz* é um corpo de água fluente que desemboca em um outro corpo de água: exemplo, a foz do Rio Amazonas deságua num oceano, o Atlântico. Este rio (o projeto filosófico de Leibniz e Espinosa), que poderia levar o nome de um pré-Socrático, Heráclito, flui no sentido antimoderno. Antimoderno no seu anticartesianismo.

[C]omo Descartes tinha dominado a primeira metade do século XVII, levando ao extremo o empreendimento de uma ciência matemática e mecanicista; o primeiro efeito desta era desvalorizar a Natureza, retirando dela toda virtualidade ou potencialidade, todo poder imanente, todo ser inerente. A metafísica cartesiana completa esse mesmo empreendimento, porque busca o ser fora da natureza, num sujeito que a pensa e num Deus que a cria. Na reação anticartesiana, ao contrário, trata-se de restaurar os direitos de uma Natureza dotada de forças ou de potência.

Deleuze, *Espinosa e o problema da expressão*, p. 251.

O materialismo de Deleuze e Guattari também constrói uma foz, em formato de delta, como o Delta do Nilo, com variações, mas todas desaguardo e batendo nas pedras de Alexandria, no Antropoceno. O Delta do Nilo, provável berço da agricultura, expressão do Holoceno. O materialismo de Deleuze e Guattari recebe o nome tardio (apenas no final da vida de ambos) de Geofilosofia.

²⁰⁰ Deleuze, *Espinosa e o problema da expressão*, p. 251.

Interessante notar que desde cedo os conceitos geográficos estão presentes nos pensamentos de ambos. Deleuze, especificamente, extrai de Espinosa uma filosofia geográfica:

[S]e somos espinosistas, não definiremos algo nem por sua forma, nem por seus órgãos e suas funções, nem como substância ou como sujeito. Tomando emprestados termos da Idade Média, ou então da geografia, nós o definiremos por *longitude e latitude*. Um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um *corpus* linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade. Entendemos por longitude de um corpo qualquer conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre *elementos não formados*. Entendemos por latitude o conjunto dos afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos de uma *força anônima* (força de existir, poder de ser afetado). Estabelecemos assim a cartografia de um corpo. O conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência ou de consistência, sempre variável, e que não cessa de ser remanejado, composto, recomposto, pelos indivíduos e pelas coletividades.

Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, págs. 132-133.

Este novo naturalismo de Leibniz e Espinosa será fundamental para a *virada ecológica* de Deleuze e Guattari. Deleuze, ao contrário de alguns filósofos contemporâneos - que trataram raramente do conceito de naturalismo por identificá-lo com uma ordem predeterminada (um essencialismo) - em seus livros sobre Espinosa trata o naturalismo como uma crítica ao dualismo e ao essencialismo. Será a base para o materialismo deleuziano²⁰¹. Um naturalismo que abandona uma Natureza como fundamentação de uma metafísica estática por uma de interconexões dinâmicas entre modos de vida humanos e não humanos, com integrações ético-políticas e ecológicas. Não esqueçamos também, entre outros, no materialismo de D&G há, *pelo meio*, o projeto de imanência de Nietzsche. Este último diz no *Prólogo de Zarathustra*: “permaneçam fiéis à terra”, como uma resposta simultânea à transcendência platônica, cristã, racionalista e do idealismo alemão.

²⁰¹ Não podemos esquecer, também, o longo apêndice de *Lógica do sentido*, *Lucrecio e o simulacro*, onde a natureza, para Lucrecio, é uma multiplicidade, um poder produtivo.

Geo. Conceitos. Mas o que significaria este *geo* em Geofilosofia? D&G não se preocupam em explicar o conceito de Geofilosofia no único capítulo de um livro em que tratam dele (*Geofilosofia em O que é a filosofia?*). Mas deixam uma boa pista explicando o que é a geo-história em Fernand Braudel. Eis todo o trecho:

Hegel e Heidegger permanecem historicistas, na medida em que tomam a história como uma forma de interioridade, na qual o conceito desenvolve ou desvela necessariamente seu destino. A necessidade repousa sobre a abstração do elemento histórico tornado circular. Compreende-se mal então a imprevisível criação dos conceitos. A filosofia é uma geofilosofia, exatamente como a história é uma geo-história, do ponto de vista de Braudel. Por que a filosofia na Grécia em tal momento? Ocorre o mesmo que para o capitalismo, segundo Braudel: por que o capitalismo em tais lugares e em tais momentos, por que não na China em tal outro momento, já que tantos componentes já estavam presentes lá? A geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. Ela não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’ (o que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera ambiente: o filósofo deixa de ser um cometa...). Ela a arranca das estruturas, para traçar as linhas de fuga que passam pelo mundo grego, através do Mediterrâneo. Enfim, ela arranca a história de si mesma, para descobrir os devires...

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 115.

Adiante, D&G explicam que o devir não é história, sendo esta considerada como um conjunto de condições, já o devir é um desvio. Ora, um desvio, como se visualizássemos um acidente geográfico e o ato de desviar fosse contingente e nele emergisse a criação do novo, um devir.

A filosofia não cessa de se arrancar dessa história para criar novos conceitos, que recaem na história, mas não provêm dela. (...) O próprio acontecimento tem necessidade do devir como de um elemento não histórico. O elemento não histórico, diz Nietzsche, “assemelha-se a uma atmosfera ambiente sem a qual a vida não pode engendrar-se, vida que desaparece de novo quando essa atmosfera se aniquila”. É como um momento de graça (...) Se a filosofia aparece na Grécia, é em função de uma contingência mais do que de uma necessidade, de um ambiente ou de um meio mais do que de uma origem, de um devir mais do que de uma história, de uma geografia mais do que de uma historiografia, de uma graça mais do que de uma natureza.

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 116.

Isso é quase tudo o que temos diretamente sobre a geografia e a Geofilosofia. Os autores partem de uma discordância com Hegel e Heidegger a respeito do surgimento da filosofia na Grécia. Para os alemães, a Grécia é uma origem, enquanto que para Nietzsche e os franceses, é um meio, uma atmosfera, um ambiente. Para Hegel e Heidegger, a Grécia seria um ponto de partida de uma história interior ao Ocidente, “de modo que a filosofia se confunde necessariamente com sua própria história”. Mas, advertem D&G, o princípio da razão na filosofia é um princípio de razão contingente “... não há boa razão senão contingente, não há história universal senão da contingência”²⁰².

Desta forma, se a filosofia é a criação de conceitos em função de problemas apresentados, como D&G nos ensinam no capítulo *O que é um conceito?* em *O que é a filosofia?*, ela surge de um *encontro* entre o meio grego e o pensamento dos migrantes que vinham do oriente. E estabelece um plano de imanência que é povoado por conceitos. Os conceitos emergem deste plano de imanência, que é o meio absoluto, ou um movimento que engloba todos os blocos espaço-temporais; o contrário do caos que são forças desconectadas em velocidade infinita. O plano de imanência, em resumo, é este meio ilimitado que possibilita conexões, além de ligações de conceitos. “O plano [de imanência] é o absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume, mas sempre fractal”. Como o litoral grego. “Os conceitos ladrilham, ocupam ou povoam o plano [de imanência], pedaço por pedaço, enquanto o próprio plano é o meio indivisível em que os conceitos se distribuem sem romper-lhe a integridade, a continuidade: eles ocupam sem contar, ou se distribuem sem dividir. O plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar. (...) O plano não tem outras regiões senão as tribos que o povoam e nele se deslocam”²⁰³.

E se a Geofilosofia de D&G é o nome do materialismo de ambos, a terra será este plano de imanência: “Ela [a terra] se confunde com o movimento daqueles que deixam em massa seu território, lagostas que se põem a andar em fila no fundo da água, peregrinos ou cavaleiros que cavalam numa linha de fuga celeste. A terra

²⁰² D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 113-114.

²⁰³ *Ibidem*, págs. 46-47.

não é um elemento entre outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço...”. E como “pensar se faz antes na relação entre o território e a terra”²⁰⁴, a criação de conceitos, que povoam o plano de imanência, é para além do homem, mais do que humano, emerge da terra. A Geofilosofia, para Arun Saldanha, é “antes de tudo um sinônimo para um imanentismo pós-kantiano”²⁰⁵.

O materialismo de D&G é um sistema dinâmico em continuo movimento de matéria e energia, uma terra que se desterritorializa permanentemente, onde a Geofilosofia cartografa esta desterritorialização absoluta. Esta cartografia não é uma análise de essências, como poderia parecer em um primeiro momento, mas exatamente como se escapa de hábitos, formações, estratos e tendências (a desterritorialização e a criação do novo). Por toda a obra conjunta de D&G, a terra não é um solo ou território, mas a própria desterritorialização. É, como se vê em *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, o corpo sem órgãos, a vida antes da organização, que precede, por exemplo, toda formação econômica.

A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção é a terra. Porque a terra não é apenas o objeto múltiplo e dividido do trabalho, mas também a entidade única indivisível, o corpo pleno que se assenta sobre as forças produtivas e delas se apropria como seu pressuposto natural ou divino. O solo pode ser o elemento produtivo e o resultado da apropriação, mas a terra é a grande estase inengendrada [*stase inengendrée*], o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo.

D&G, *O Anti-Édipo*, p. 187.

A semente da Geofilosofia estava plantada desde *O Anti-Édipo*. Muitos conceitos foram criados e cultivados para ficarem de pé até chegarmos à Geofilosofia como a reunião de vários outros conceitos num “mesmo abraço”. Será necessário, então, para mais bem cartografar o conceito de Geofilosofia, mergulhar em uma série de conceitos que a jornada comum de D&G criou. Para, ao fim deste trabalho, podermos mostrar as Terras Pretas de Índio não como um solo “resultado da apropriação”, mas como “corpo [sem órgãos] pleno”.

²⁰⁴ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 103.

²⁰⁵ Arun Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 13.

Nesta passagem em *O Anti-Édipo*, a terra é produção em devir, movimento o qual um modo de produção “primitivo” se baseia. E cada modo de produção continuará a pressupor a terra como terreno virtual do que é possível neste planeta. O capitalismo, por exemplo, também se fundamentará na territorialização (ou reterritorialização) e apropriação do solo. O livro mostrará como a terra, as conexões de matéria e energia da esfera azul, chegou ao ponto de aguentar o modo de produção capitalista, o mais produtivo e também destrutivo dos sistemas. Assim, a Geofilosofia de D&G, por mais que os autores não tenham conhecido o conceito, é ferramenta fundamental para entender e lidar com o Antropoceno.

A pergunta sobre o porquê de a filosofia ter surgido na Grécia, de tantos filósofos e também de *O que é a filosofia?*, é a mesma de Braudel sobre o surgimento do capitalismo na Inglaterra. Tanto a filosofia na Grécia quanto o capitalismo na Inglaterra não são um ponto de partida, ou um milagre se auto realizando (Hegel e Heidegger), mas uma confluência. Para dar conta desta confluência, suas conexões, não se parte de uma história da necessidade, mas de uma cartografia das forças, uma Geofilosofia. E é nesta geografia (não a das essências) que conceitos emergem. Como paisagens (a geografia mental que destacamos do texto de D&G acima), que são contingências ou desterritorializações, mais do que história de determinações e necessidades. Um encontro, como vimos, entre o meio (ambiental, social, mental) e o plano de imanência do pensamento (conceitos). Sim, a criação do novo surge do e através do meio (como vimos no conceito de individuação em Simondon, tão importante a Deleuze), da paisagem geográfica, do encontro entre meio [milieu] e plano de imanência.

No neoliberalismo conservador (ou melhor, ultrarreacionário) e fascista – não são excludentes - de nossos dias (não apenas, mas especialmente no Brasil), onde reinam *fake news* e opiniões (a busca do consenso) contra a ciência, a criação de conceitos ganha uma dimensão ético-política mais urgente do que nunca. Para D&G, a forma não proposicional do conceito tem a potência de aniquilar “a comunicação, a troca, o consenso e a opinião”²⁰⁶. Os conceitos possuem uma força que pode sabotar as redes capitalistas (e porque não acrescentar: do Antropoceno) e criar novos modos de produção e de vida.

²⁰⁶ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 120.

Enquanto o capital desterritorializa pessoas e ideias apenas de forma relativa, uma vez que as reterritorializa no mundo do lucro (o *marketing*, a publicidade e o comunicação de massas são denunciados por D&G como lugares de reterritorialização – contemporaneamente poderíamos incluir redes sociais de comunicação ultra rápidas e a produção robotizada de factóides), “A filosofia leva ao absoluto a desterritorialização relativa do capital, ela o faz passar sobre o plano de imanência como movimento do infinito e o suprime enquanto limite interior, voltando-o *contra si, para chamá-lo a uma nova terra, a um novo povo*”²⁰⁷.

Não é falso afirmar que a revolução ‘é culpa dos filósofos’ (embora não sejam os filósofos que a conduzam). Que as duas grandes revoluções modernas, a americana e a soviética, tenham dado no que deram, não impede o conceito de prosseguir sua vida imanente. Como mostrava Kant, o conceito de revolução não está na maneira pela qual esta pode ser conduzida num campo social necessariamente relativo, mas no ‘entusiasmo’ com o qual ela é pensada sobre um plano de imanência absoluto, como uma apresentação do infinito no aqui-agora, que não comporta nada de racional ou mesmo de razoável. (...) A revolução é desterritorialização absoluta no ponto mesmo em que esta faz apelo à nova terra, ao novo povo.

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 121.

Os modernos possuem os conceitos (basta refletir), mas não temos mais o plano de imanência que os gregos possuíam (que não tinham ainda os conceitos, por isso a contemplação platônica do mundo das ideias, o movimento de sair da caverna). É o que D&G identificam no pensamento de Schelling (como vimos na *Introdução*) e este trabalho busca nos pré-Socráticos (através de Nietzsche) - pois pré-Platônicos - pré-contemplação do mundo das ideias: “os gregos viviam e pensavam na Natureza, mas deixavam o Espírito nos ‘mistérios’, enquanto que nós, nós vivemos, sentimos e pensamos no Espírito, na reflexão, mas deixamos a Natureza num profundo mistério alquímico, que não cessamos de profanar. (...) Assim, Nietzsche fundou a geofilosofia...”²⁰⁸. A Geofilosofia, assim, afirma uma ativa criação do novo (novos valores e modos de vida) e de diferentes modos de sentir, de pensar e de viver.

²⁰⁷ D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 119-120. Grifo do original.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 123.

A Geofilosofia, digamos, é o materialismo mais bem acabado de D&G. É o resultado de todos os conceitos vizinhos (conceito, para D&G, lembremos, não é objeto, mas um território) que povoam ou ocupam um plano de imanência (“Um conceito é uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança... o conceito está em estado de *sobrevôo* com relação a seus componentes. Ele é imediatamente copresente sem nenhuma distância de todos os seus componentes ou variações”²⁰⁹), o último conceito que emerge da parceria entre ambos. Geofilosofia é o ambiente criado por todos os conceitos que surgem da colaboração D&G. Após terminar sua última aula do ano no curso de Vincennes, em 1989, Deleuze avisou a seus alunos que o curso do ano seguinte seria sobre o que é a filosofia. Gargalhadas generalizadas. Depois de toda uma vida filosófica, Deleuze se sentiu, finalmente, apto a falar sobre tudo o que tinha feito até ali, o que é a filosofia: uma Geofilosofia, o conceito que abraça todos os outros conceitos criados por D&G, tal e qual a Terra que reúne todos os elementos em um só abraço²¹⁰.

Sendo assim, passamos a sobrevoar os conceitos que ocupam as obras em conjunto de D&G. Antes porém, ficamos devendo uma resposta, sobre o que viria a ser o *geo* em Geofilosofia, para D&G. Certamente não é retirada apenas da geografia ou qualquer atividade em particular, mas de uma multiplicidade de conexões como a geologia (tão explorada em *Mil Platôs*), a geopolítica, a geofísica, a geovirologia (tão evocada ultimamente sem que nem mesmo o termo tenha emergido... existindo, porém, a geobiologia), *ad infinitum*. Guattari usa uma estratégia parecida em seu livro *As três ecologias* com o *eco* de ecologia, ao prontamente destacar que são três ecologias, a mental, a ambiental e a social (mas poderíamos ampliar para economia, ecopolítica, etc.). A geografia emerge como atividade principal em *O que é a filosofia?* por causa da proximidade conceitual com a geo-história de Braudel e também porque seria importante destacar as forças que atuam no meio [*milieu*], no ambiente grego onde surgiu a filosofia. Deste modo, iniciaremos pelo *meio*, para mantermo-nos fiéis as ideias de D&G...

Meio. Alianças simbióticas. Imanência e relacionismo, enfatizando as interações humanas e não-humanas, eis o projeto perseguido por D&G. Da palavra grega *οἶκος*

²⁰⁹ D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 28-29.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 103.

(*oikos*), obtivemos o radical *eco* que significa casa, habitat, ambiente e meio, nosso destaque agora. Todo o trabalho de D&G remete a uma constante mudança, não teleológica, não determinística, de um mundo imanente que emerge de uma diversidade de meios conectados por vários modos complexos. Não há ‘ordem pré-ordenada’ ou progresso nestas mudanças. Meio [*milieu*] é a palavra que D&G usam para se referir a tudo o que está envolvido nas interações entre elementos, componentes, energias e organismos, do molecular ao molar. Um bloco espaço-temporal. *Meios* [*Milieux*] desenvolvem-se pelo meio [*au milieu*] quando materiais moleculares são trocados e organizados entorno de uma membrana ou limite reversível, formando uma unidade de composição, que é única:

Do caos nascem os *Meios e os Ritmos*. É o assunto das cosmogonias mais antigas. O caos não deixa de ter componentes direcionais (...) Cada meio é vibratório, isto é, um bloco de espaço-tempo constituído pela repetição periódica do componente. Assim, o vivo tem um meio exterior que remete aos materiais; um meio interior que remete aos elementos componentes e substâncias compostas; um meio intermediário que remete às membranas e limites; um meio anexado que remete às fontes de energia e às percepções-ações.

D&G, *Mil Platôs*, v.4, págs. 124-125.

Tomando o conceito de ecologia como referência para a ideia de inter-relações entre seres vivos e seus ambientes, um meio seria o habitat, a cena, o ambiente de encontros e interações. Um meio pode também ser pensado com um bloco espaço-temporal de interações entre meios cada vez menores como o clima, a geografia, populações, solos, vírus, etc. O que é um solo se não relações entre micro-organismos, minhocas, vegetais, terra, etc. (este é exatamente nosso objeto de estudo mais adiante)? E assim por diante, mas poderíamos também fazer como D&G e estudar as relações do molecular para o molar. Estes meios estão permanentemente abertos a transformações e em relativo equilíbrio. Os meios intermediários são limites flexíveis e dobráveis (tal e qual o desenho e explicações que Deleuze apresenta em *Foucault*) que alteram relações, afetando meios. Organismos e meios, assim, transformam-se mutuamente e continuamente, num processo de devires cruzados (Simondon chama este processo de individuação). Um procedimento geofilosófico é o mapeamento deste processo ecológico nas interações humanas e não-humanas até um meio absoluto, a Terra.

Como explicado por D&G, toda a diversidade da vida se exprime através de processos de criação e devir. Estes processos não possuem uma origem, mas um meio; muito menos um movimento de progresso desenvolvimentista, do primitivo ao avançado, mas uma evolução rizomática, ou seja, não há uma direção pré-determinada nem qualquer centralidade hierárquica. A diversidade da vida se dá num fluxo ativo de relações e encontros interativos com transformações mútuas. Como escrevem no platô *Rizoma*, “Os esquemas de evolução não se fariam mais somente segundo modelos de descendência arborescente, indo do menos diferenciado ao mais diferenciado, mas segundo um rizoma que opera imediatamente no heterogêneo e salta de uma linha já diferenciada a uma outra”²¹¹.

Esse esquema rizomático forma o que D&G chamam de “alianças simbióticas”, em linha com a teoria da endossimbiose, da mesma época, da bióloga americana Lynn Margulis (também conhecida pela Hipótese de Gaia, na qual colaborou com James Lovelock), segundo a qual a mitocôndria teria surgido da simbiose entre organismos e células eucarióticas. A vida teria emergido de fusões simbióticas. As alianças simbióticas entre meios e organismos diversos mostram um funcionamento: “O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das *simbioses* que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível”²¹².

Não são essências que determinam as relações, mas estas, sempre suscetíveis a mudanças, que atribuem as qualidades de uma individuação. Ou seja, as relações são alianças simbióticas entre meios e seres vivos. Alianças estas que acompanham os devires entre todas as coisas em relação, iniciando-se sempre pelo meio, sendo o meio todas as interações em jogo.

Plano de imanência. O novo naturalismo de Deleuze inclui também a etologia em sua prática filosófica (D&G também o farão, especialmente nos platôs 10 e 11 de *Mil Platôs*). No caso, serve para mostrar a continuidade de formas de vida humanas e não humanas e suas interrelações simbióticas, enquanto propõe uma sobreposição entre campos físico-químicos, biológicos, sociais e ético-políticos. Deleuze se

²¹¹ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p. 27.

²¹² D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 19.

inspira em Espinoza para trazer o conceito de um plano de imanência (fundamental para a Geofilosofia) comum, no qual todos os corpos e mentes e todos os indivíduos estão situados. A Natureza é este plano de imanência:

Vê-se que o plano de imanência, o plano de Natureza que distribui os afetos, não separa absolutamente coisas que seriam ditas naturais e coisas que seriam ditas artificiais. O artifício faz parte completamente da Natureza, já que toda coisa, no plano imanente da Natureza define-se pelos agenciamentos de movimentos e de afetos nos quais ela entra, quer esses agenciamentos sejam artificiais ou naturais. Muito tempo após Espinosa, diversos biólogos e naturalistas tentaram descrever mundos animais definidos pelos afetos e pelos poderes de afetar ou de ser afetado. Por exemplo, J. von Uexküll o fará para o carrapato, animal que suga o sangue dos mamíferos. (...) Um mundo com três afetos apenas, em meio a tudo o que se passa na floresta imensa. (...) Tais estudos, que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de *etologia*. Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência. A *Ética* de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição de velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência.

Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, págs. 129-130.

Note-se que ao longo de toda a sua obra, incluindo a parceria com Guattari, Deleuze agencia-se com a etologia, a biologia, a física, a química, a geologia, a geografia, raramente com a história (sob o ponto de vista da necessidade e do determinismo). São os acontecimentos que merecem uma cartografia neste plano de imanência. O plano de imanência “é um plano de composição, e não de organização nem de desenvolvimento”²¹³. Nesta Natureza única, plano de imanência comum, a vida acontece de acordo com suas relações de movimento e pausa. E a dinâmica da capacidade dos corpos de afetarem e serem afetados interagem entre si. E todos se expressam na Natureza comum, onde tudo se dá por igual:

O plano de consistência da Natureza é como uma imensa Máquina abstrata, no entanto real e individual, cujas peças são os agenciamentos ou os indivíduos diversos que agrupam, cada um, uma infinidade de partículas sob uma infinidade de relações mais ou menos compostas. Há, portanto, unidade de um plano de

²¹³ Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, p. 133.

natureza, que vale tantos para os inanimados, quanto para os animados, para os artificiais e os naturais.

D&G, *Mil Platôs*, v.4, p. 41.

A natureza, neste materialismo, é o comum, a todos os humanos e não humanos, seus encontros e desencontros... “Todo ponto tem seus contrapontos: a planta e a chuva, a aranha e a mosca. Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é apenas um exterior selecionado, o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo”²¹⁴.

Natureza é o plano imanente da vida, e a Geofilosofia, uma conceituação dos devires desta natureza. Neste plano de imanência, cada coisa se expressa com suas composições únicas e suas relações com outras composições únicas. A Terra, sim, é este plano de imanência, porém, jamais fixo, mas em permanente devir, onde as multiplicidades ocorrem: daí o mapeamento cartográfico de forças. Para a ideia de devir, é fundamental notar que as coisas não estão conectadas umas às outras diretamente, pois nada é fixo ou respeita uma ordem invariável. Neste fluxo, a natureza distribui afectos (não é um produto de um sujeito em relação com um objeto) que formam uma base de continuidade entre os elementos no mundo ao mesmo tempo que se reconhece a rica diferenciação da multiplicidade desta natureza.

Este materialismo de D&G não apresenta uma totalidade unificada que transcende as coisas e seus meios. Mas, ao contrário, mostra a complexidade de *continuidades e diferenças* - que caracterizam as alianças simbióticas, entre as composições e seus meios, que atravessam a Terra. Sem cair no velho dualismo do humano e do não humano. Tudo se passa em interações e transformações de corpos únicos e meios, numa natureza dinâmica. A Geofilosofia deve mapear esta complexa rede ecológica para propor, em meio ao fluxo, novos modos de sentir, pensar e agir. Sempre de acordo com valores nietzscheanos: distinguir o que beneficia o florescimento de toda a vida na Terra.

²¹⁴ Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, p. 130.

Uma eco-política. No Antropoceno, esta afirmação aponta para um sentido ético-político no naturalismo de D&G (a questão é elaborada explicitamente apenas na Ecosofia de Guattari) face à destruição de todos os meios (ambientes) da Terra, desde a destruição das florestas, a desertificação dos solos, a degradação das cidades, a monumental poluição do ar, do mar, dos rios, dos aquíferos, dos solos e a extinção em massa das espécies. De todo e qualquer habitat natural-social (ponto mais bem explorado em *As três ecologias*, de Guattari). A Geofilosofia (e a Ecosofia guattariana) deve apontar quais conceitos, práticas e valores promovem melhor a vida entrelaçada de meios e indivíduos, os diversos modos de existência que compartilham o planeta. Para os humanos, uma questão mais específica seria a de quais instituições e formações sociais nos levariam a novas e melhores práticas de interseção com a natureza não humana.

Uma perspectiva política da Geofilosofia se faz urgentíssima pela Intrusão de Gaia, o Antropoceno transforma todo conceito, toda prática e todos os valores em uma geo-ético-política, toda filosofia numa Geofilosofia. Novos valores são primordiais para uma prática ecológica de interação entre meios e indivíduos a fim de beneficiar a diversidade da vida na Terra, resistindo à extinção que se aproxima.

A singularidade dos diversos meios (ambientes) – suas relações e composições locais - obrigam a novos modelos de intervenção política, mais fluidas, definidos por problemas e conflitos locais, com sentidos locais, respeitando dinâmicas de afectos locais. Esta singularidade não obstrui a formação de alianças entre diferentes movimentos, ou entre lutas eco-políticas e outras formas de resistência. A singularidade geofilosófica contra a história universal.

D&G, porém, deixam bem claro em *Mil Platôs* que “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica e micropolítica*”²¹⁵. Claro está que, para ambos, macrossistemas de organização são gerados pelas interseções de múltiplas práticas locais que, por sua vez, são influenciados pelas atividades de instituições macropolíticas. Ora, o que D&G pretendem, com uma Geofilosofia, é justamente gerar maior atenção e cuidado com a diversidade das situações locais e criar conceitos político-filosóficos úteis. Afinal, “a revolução é culpa dos filósofos”.

²¹⁵ V. 3, p. 99.

E, no Antropoceno, conceitos urgentes. É preciso aprender a conjugar lutas locais e outras planetárias, partindo sempre de lutas ecológicas locais, que põem em perigo meios e indivíduos, uma vez que este conhecimento local de problemas ecológicos deverá contribuir para a construção de uma ecopolítica. De forma mais consistente do que lutas emanadas de estruturas centrais. O enredamento de micropolíticas locais talvez enfrente com mais efetividade os perigos que se apresentam a este planeta. Como vimos, de uma perspectiva deleuzo-guattariana, problemas ecológicos (todas as lutas são ecológicas neste enredamento) são sempre simultaneamente locais e globais, uma vez que os meios se combinam e os locais se sobrepõem em camadas que atingem o ecossistema planetário e as lutas globais.

Uma pragmática destas lutas locais e outras enredadas é dada por Eduardo Viveiros de Castro em um pequeno (porém monumental) texto chamado *Os Involuntários da pátria*. Como sabemos, existem mais de 300 povos indígenas no país, e não apenas um único povo indígena:

Quando perguntaram ao escritor Daniel Munduruku se ele “enquanto índio, etc.”, ele cortou no ato: ‘não sou índio; sou Munduruku’. Mas ser Munduruku significa saber que existem Kayabi, Kayapó, Matis, Guarani, Tupinambá, e que esses não são Munduruku, mas tampouco são Brancos. Quem inventou os ‘índios’ como categoria genérica foram os grandes especialistas na generalidade, os Brancos, ou por outra, o Estado branco, colonial, imperial, republicano. O Estado é sempre único, total, um universo em si mesmo. Ainda que existam muitos Estados-nação, cada um é uma encarnação do Estado Universal, é uma hipóstase do Um. O povo tem a forma do Múltiplo. Forçados a se descobrirem ‘índios’, os índios brasileiros descobriram que haviam sido *unificados* na generalidade por um poder transcendente, unificados para melhor serem des-multiplicados, homogeneizados, abasileirados. O pobre é antes de mais nada alguém de quem se tirou alguma coisa. Para transformar o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem terra.

E não obstante, os povos indígenas originários, em sua multiplicidade irreduzível, que foram indianizados pela generalidade do conceito para serem melhor desindianizados pelas armas do poder, sabem-se hoje alvo *geral* dessas armas, e se unem contra o Um, revidam dialeticamente contra o Estado aceitando essa generalidade e cobrando deste os direitos que tal generalidade lhes confere, pela letra e o espírito da Constituição Federal de 1988. E invadem o Congresso.

Eduardo Viveiros de Castro, *Os Involuntários da pátria*.

Em sua micropolítica, uma Geofilosofia deve combater a generalização transcendente do conceito, criado pelo Estado Universal, através do enredamento de lutas locais e relacionando *meio* e pensamento. Invadir o conceito e dar-lhe “a forma do Múltiplo”, assim como os povos indígenas, que pertencem à terra e criam um relacionamento imanente com o *meio*. E não como “os grandes especialistas na generalidade, os Brancos, ou por outra, o Estado branco” que produzem pensamento para autorizar a propriedade que transforma indígena em pobre e universaliza conceitos, matando (literalmente, um etnocídio) a diferença.

Deleuze assim descreve a problemática da micropolítica: “[A] questão da esquizo-análise ou da pragmática, e da própria micropolítica, não consiste em interpretar, mas em perguntar apenas: quais as tuas linhas, indivíduo ou grupo, e que perigos existem em cada uma?”²¹⁶. Uma Geofilosofia que cartografa problemas e cria conceitos nas perguntas e não na interpretação que parte de um sistema pré-definido. Deleuze aprendeu com Guattari em seu trabalho com crianças autistas, mas que serve para todos, o que aquele chama de “a cartografia que Deligny nos propõe hoje quando segue o percurso das crianças autistas”, e realiza “uma geoanálise, uma análise de linhas que se situa longe da psicanálise”²¹⁷.

Esta valorização da micropolítica não vai significar uma volta ao ‘estado de natureza’. Deleuze rejeita a visão de que existe ou existiu uma condição natural original e não-problemática, que poderia ser recuperada. Como já vimos, a natureza, incluindo os elementos humanos, está em constante fluxo, ou melhor, *é* este fluxo, está no *meio*, entra-se pelo *meio*, não há estado essencial. Pensar assim seria cair no que Deleuze chama de *alternativa grotesca* (conceito irmão das *alternativas infernais* de Isabelle Stengers): “Quando se recusa o modelo do aparelho de Estado, ou da organização de partido que se modela a partir da conquista desse aparelho, não se tem de cair numa alternativa grotesca: ou se faz apelo a um estado de natureza, a uma dinâmica espontânea, ou então torna-se o pensador dito lúcido de uma revolução impossível, da qual se retira prazer pelo fato de ser impossível”²¹⁸.

Mas se os humanos não podem transcender a natureza e são parte do fluxo – para o bem e para mal -, certamente podem destruí-la, pelos seus modos de vida,

²¹⁶ Deleuze&Parnet, *Diálogos*, p. 172.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 155.

²¹⁸ Deleuze&Parnet, *Diálogos*, p. 118.

práticas antiecológicas que buscam esta mesma transcendência, agarrando-se no progresso humano. Ao nome destas práticas antiecológicas e de destruição dá-se o nome de Antropoceno. Cabe à Geofilosofia a criação de novos conceitos e práticas, para que emergjam novos modos de existência que afirmem, como diria Nietzsche, a vida.

D&G, podemos concluir, desejam fazer ver (uma perspectiva) que os elementos, humanos ou não humanos, são imanentes aos meios e se misturam reciprocamente (como vimos na influência de Simondon e a teoria da individuação na virada ecológica de D&G) na formação de indivíduos, espécies e meio ambientes, uma interação perpétua. Assim, o pensamento de ambos (a Geofilosofia e a Ecosofia) são armas conceituais importantes no Antropoceno. Reconhecer nossa existência enredada com nossos meios, simbiótica, para perceber que nossa existência está interrelacionada com o fluxo e as diversas dimensões da natureza. O naturalismo ecológico de D&G é a afirmação de um destino comum compartilhado por todos os modos de vida na Terra.

A professora em Harvard de literatura francesa, a americana Verena Conley, (especializada em Hélène Cixious e Clarice Lispector) em seu livro *Ecopolitics: the environment in poststructuralist thought* credita ao pensamento francês pós-maio de 68, o surgimento de uma consciência eco-política no mundo²¹⁹. O pensamento vem a calhar com o que falávamos há pouco, com o entrelaçamento da macro e micropolítica, algo que frutificou após maio de 68, nas lutas por todo o planeta. Para ela, D&G “lideraram a produção de mudanças no modo em que pensamos o mundo”, através de uma “consciência ecológica”²²⁰. Ora, desde *O Anti-Édipo*, os conceitos da dupla são, literalmente, todos de meio ambiente e geográficos. Mesmo conceitos como *Ritornelo* são terrestres, uma vez que este constrói um território em torno de si ou *Nomadologia*, que está sempre engajado com movimentos através de ambientes espaciais. A filosofia de D&G emergiu geográfica, espacial, imanente à natureza, à Terra. Eis o movimento que D&G fizeram ao longo de sua colaboração

²¹⁹ De certa forma, um desenvolvimento parecido com o que defendi no capítulo sobre a virada ecológica (conceito não utilizado por Conley) no pensamento francês, porém, ampliando para suas origens em Nietzsche, Bergson e Simondon. Conley fixa-se no que ela chama de pós-estruturalismo pós-maio de 68. Ela trata especialmente de D&G, Baudrillard, Serres, Foucault e Luc Ferry.

²²⁰ p. 1.

e puderam finalmente dizer ao fim de suas vidas: criaram uma filosofia imanente, uma Geofilosofia, Uma filosofia *eco-lógica*, uma vez que jamais está destacada (transcendência) do solo, do mar, do deserto, do céu, do clima, do cosmos, da Terra.

Nossa proposta de ligar a Geofilosofia ao Antropoceno, nada mais é do que a proposta de D&G ao longo de suas obras, especialmente *Capitalismo e esquizofrenia*, onde os dois relacionaram a destruição do *meio* (mental, social e ambiental) com o capitalismo. Como Braudel e sua geo-história demonstraram, o capitalismo sempre esteve ligado a movimentos no ambiente, especialmente de destruição, e movimento espacial e mental de pessoas, para mais bem explorá-las. Daí a importância da criação de conceitos geofilosóficos para constituir máquina de guerra contra o capitalismo, contra o aniquilamento do meio ambiente, a extinção de todas as espécies.

Para D&G, a Natureza é uma força em movimento, ou melhor, o movimento *par excellence*, sempre gerindo gastos de energia, engendrando singularidades e diferenças. O capitalismo, com planos econômicos transcendentais, impõe violentamente uma força de exploração à este movimento, qualificando tudo como fontes de recursos à disposição. Tudo de um ponto de vista da modernidade antropocêntrica, destacando-se do fluxo da natureza, impondo valores morais niilistas, entendendo as mutações da natureza apenas como fonte de exploração. O Antropoceno é o auge desta modernidade antropocêntrica.

Terra. Para irmos em um *crescendo* em direção ao conceito de Geofilosofia em D&G, após tratarmos dos conceitos de *meio* [*milieu*], *plano de imanência* e *Natureza*, além de suas implicações eco-políticas, cabe agora sobrevoar o conceito de *Terra*, para em seguida entrar em conceitos fundamentais (ou melhor, ambientais) para o materialismo de ambos: a *desterritorialização* e a *reterritorialização*, a partir do conceito de *território*. Todos conceitos vizinhos que ocupam o plano de imanência.

A explicação mais direta que D&G dão para Terra está na abertura do platô *A geologia da moral*, de *Mil Platôs*: “[A] Terra – a Desterritorializada, a Glaciária, a Molécula gigante – era um corpo sem órgãos. Esse corpo sem órgãos era atravessado por matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos,

intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias”²²¹. Ou, em *O que é a filosofia?*, junto com seus conceitos vizinhos:

A terra²²² não é um elemento entre outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço, mas se serve de um ou de outro para desterritorializar o território. Os movimentos de desterritorialização não são separáveis dos territórios que se abrem sobre um alhures, e os processos de reterritorialização não são separáveis da terra que restitui territórios. São dois componentes, o território e a terra, com duas zonas de indiscernibilidade, a desterritorialização (do território à terra) e a reterritorialização (da terra ao território). Não se pode dizer qual é primeiro.

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 103.

O objetivo de D&G ao dizerem que a Terra é um corpo sem órgãos é entendê-la como um plano de consistência virtual, onde estratos se impõem (em *Geologia da moral*): estes estratos são como “juízos de Deus”, camadas que consistem em “aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de redundância ou ressonância”. Mas a Terra não cessa “de se esquivar ao juízo, de fugir e de se desestratificar, se decodificar, se desterritorializar”. A Terra consiste neste fluxo entre formação de territórios e desterritorialização. Juntando todas estas pistas, a Terra funciona como um meio formado de encontros e relações, fora dos territórios, como uma reunião de todas as forças (Nietzsche) que possibilitam agenciamentos territoriais intensivos. A potência da criação do novo, em devir.

A estratificação, para D&G, é um processo onde ocorre implantação de códigos e territórios sobre corpos. Não significa que estratos, códigos e territórios não sejam necessários. No mínimo, para servirem como intervalos para experimentos posteriores na formação de uma *nova terra*. Mas sendo cauteloso para não transformar esta estabilidade dos estratos em eterna, definitiva, imutável e identidade fixa. Se a estratificação ganha contornos de eterna, logo surge uma moral, o juízo de Deus. Como Zaratustra diria, a Terra é a afirmação (“o sentido da terra”) da vida e não sua negação (“os desprezadores da vida”).

Território. Não se pode dizer qual vem primeiro, de acordo com D&G, como vimos acima, mas a dinâmica de forças que forma a Terra é composta por

²²¹ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p. 70.

²²² John Protevi e Mark Bonta afirmam, em *Deleuze and Geophilosophy*, que não há nenhuma consistência no uso de Terra com maiúscula ou minúscula, p.80.

desterritorialização (“do território à terra”) e reterritorialização (“da terra ao território”). O território é formado por sobrecodificações sob um regime de signos e/ou um aparelho de Estado. Em *Mil platôs*, um território aproxima-se do que os autores chamarão de espaço estriado, ou seja, um terreno que pode ser objetificado, transformado em propriedade. Não é nem mesmo necessário experimentá-lo para classificá-lo, cercá-lo e vendê-lo. Foi o que fizeram Portugal e Espanha no Tratado de Tordesilhas (codificação), em 1494 (portanto, antes de Cabral ‘descobrir o Brasil’), sob os auspícios da Igreja (sobrecodificação), que repartiu a América (já sobrecodificando...) entre os dois Estados. É também o que faz o Estado até hoje, onde as florestas são ‘nacionalizadas’, território da União (o que, no Brasil atual, ironicamente, serve para proteger estas florestas do neoliberalismo, que quer privatizar a exploração destas florestas, e do militarismo, que quer ‘salvar’ o Brasil da ameaça estrangeira – ONGs - entregando estas mesmas florestas a empresas privadas estrangeiras ou milhares de garimpeiros-milicianos).

[N]ão temos ainda um *Território*, que não é um meio, nem mesmo um meio a mais, nem um ritmo ou passagem entre meios. O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos, que os “territorializa”. O território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. (...) Precisamente, há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais, quando eles param de ser funcionais para devirem expressivos. Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo. É a emergência de matérias de expressão (qualidades) que vai definir o território. Tomemos um exemplo como o da cor, dos pássaros ou dos peixes: a cor é um estado de membrana, que remete ele próprio a estados interiores hormonais; mas a cor permanece funcional e transitória, enquanto está ligada a um tipo de ação (sexualidade, agressividade, fuga). Ela devém expressiva, ao contrário, quando adquire uma constância temporal e um alcance espacial que fazem dela uma marca territorial ou, melhor dizendo, territorializante: uma assinatura.

D&G, *Mil platôs*, v. 4, p. 127.

Território é um conceito que Guattari tomou emprestado da geografia, e a utilizava quase como um sinônimo de lugar, ainda nos anos 60, interessado que estava em posicionamentos identitários e criação de espacialidades físicas ou discursivas. Já Deleuze (acima, o exemplo é da dupla) busca na etologia o conceito de comportamentos territoriais enquanto extensão dos instintos, mas inverte o sentido com o conceito de *territorialização*: nós não somos territoriais por que somos agressivos (instintos), mas somos agressivos por que somos territoriais.

Territorialização, ao contrário dos instintos, é um agenciamento de forças exteriores. Que forças? A resposta está em *Capitalismo e esquizofrenia*, o conceito de território se amplia e torna-se um exame de dinâmicas materiais em qualquer escala. Assim, um espaço seria uma confluência (de fluxos), tais como de desejo, de violência ou financeiro. O conceito ganha força nas análises de D&G sobre o capitalismo e seus fluxos financeiros, de *commodities* e populações. Enfim, um território é exatamente o resultado de uma ação sobre o meio, criando limites entre o interior e o exterior. Poderemos ter agenciamentos de territorialização com função apenas de expressividade (como os exemplos acima), em conformidade com seu meio, ou com funções de opressão, transcendentais, de dominação do meio ambiente. Quanto à expressividade de uma territorialização, ela está na origem da arte e da música enquanto interações dos seres vivos: não como um impulso que leva a uma ação, mas estilos, *ritornelos*, a assinatura. Enfim, um *território* recebe sua mais bela explicação na abertura do platô *Acerca do ritornelo*, quando uma criança, no escuro, por medo, começa a cantar. Território é o que emerge através das interações de funções e marcas expressivas de se sentir em casa (refrão, ou ritornelo, é um bloco de conteúdo – no caso da criança, bloco de música - que serve de princípio de organização de um território. Ele estabelece uma ligação entre um corpo e meios, é este ‘sentir-se em casa’). Muitas vezes, D&G não oferecem qualquer explanação sobre um determinado conceito (exemplo, Geofilosofia); outras vezes, são poetas (exemplo, o ritornelo da criança medrosa e o conceito de território).

Desterritorialização. Linhas de fuga. Já uma desterritorialização ocorre quando, num agenciamento, as partes de meios que formam um território, perdem sua função transcendente neste território e se comunicam ou se misturam em outros agenciamentos (reterritorialização). Este conceito será extremamente útil para a filosofia política de D&G, uma vez que uma desterritorialização desencadeia “efeitos maquínicos” em uma série de movimentos e novos agenciamentos.

[É] preciso considerar os efeitos da desterritorialização, da desnatalização, em tal espécie e a tal momento. Cada vez que um agenciamento territorial é tomado num movimento que o desterritorializa (em condições ditas naturais ou, ao contrário, artificiais), diríamos que se desencadeia uma máquina. É essa a diferença que queríamos propor entre *máquina* e *agenciamento*: uma máquina é como um

conjunto de pontas que se inserem no agenciamento em vias de desterritorialização, para traçar suas variações e mutações. Pois não há efeitos mecânicos; os efeitos são sempre maquínicos, isto é, eles dependem de uma máquina diretamente conectada com o agenciamento e liberada pela desterritorialização.

D&G, *Mil platôs*, v. 4, p. 154.

A desterritorialização pode ser vista como o ponto onde uma linha de fuga do desejo se estabelece. As linhas de fuga são participantes dos agenciamentos. E, na existência humana (D&G afirmam que os homens são animais territoriais), assim como os agenciamentos territoriais são fundamentais, as linhas de fuga são componentes primordiais, uma vez que os territórios são formados por meios dinâmicos, em constante mutação. Ou seja, não apenas o território, mas o seu *fora*, devem ser objetos da cartografia geofilosófica. A própria noção de território pode variar nos diversos regimes de signos. Para o Estado, um território é o conjunto de terras à sua disposição. Para nômades, a terra é o solo, suporte de um território móvel.

Toda desterritorialização de um agenciamento territorial é um processo complexo que se dá através das linhas de fuga (constitutivas deste agenciamento) e desemboca em uma reterritorialização, ou seja, forma novos agenciamentos. Não há uma romântica fuga pela fuga ou um retorno ao velho território, mas reterritorializações. As desterritorializações formam “um novo ‘jeito’ produzido pelo cruzamento do *semiótico* e do *material*”²²³, ou, como D&G conceituam, dos agenciamentos coletivos de enunciação e os agenciamentos maquínicos de corpos. Se o território é um modo de se sentir em casa, a desterritorialização é o processo de sair de casa, a construção de novos hábitos em uma nova casa (reterritorialização). D&G sempre anulam possíveis interpretações românticas sobre este processo, como deixam claro no platô de conclusão: um desterritorialização pode ser *negativa*. Isso ocorre, por exemplo, quando camponeses são forçados a abandonar o campo (a casa) e são reterritorializados pelo trabalho, na cidade.

A D [função de desterritorialização] pode ser recoberta por uma reterritorialização que a compensa, com o que a linha de fuga permanece bloqueada; nesse sentido,

²²³ D&G, *Mil platôs*, v. 4, p. 160.

podemos dizer que a D é *negativa*. Qualquer coisa pode fazer as vezes de reterritorialização, isto é, ‘valer pelo’ território perdido; com efeito, a reterritorialização pode ser feita sobre um ser, sobre um objeto, sobre um livro, sobre um aparelho ou sistema... Por exemplo, o aparelho de Estado é erroneamente dito territorial: na verdade ele opera uma D que, no entanto, é imediatamente recoberta por reterritorializações sobre a propriedade, o trabalho e o dinheiro (é evidente que a propriedade da terra, pública ou privada, não é territorial, mas reterritorializante).

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 238.

É o mesmo raciocínio que D&G fazem em relação ao capitalismo (a partir da geo-história de Braudel), enquanto função desterritorializante e reterritorialização sob o trabalho, a propriedade e o dinheiro. Desterritorialização negativa ocorre quando as linhas de fuga são imediatamente bloqueadas por reterritorializações compensatórias e ocorre uma imposição de leis transcendentais tais como a dignificação do trabalho, a sacralidade da propriedade e a valorização do dinheiro como fonte de riqueza. Junho de 2013 foi uma desterritorialização bifurcadora, onde podia-se “traçar um plano de consistência” para a criação de “uma nova terra” (desterritorialização positiva), mas pode-se também sofrer uma sobrecodificação do pior dos perigos (desterritorialização negativa), um Estado fascista. Que transformam as linhas de fuga em “linhas de destruição e morte”.

[A]s linhas de fuga não são apenas bloqueadas ou segmentarizadas, mas convertem-se em linhas de destruição e morte. É justamente aí que o negativo e o positivo estão em jogo no absoluto: a terra cinturada, englobada, sobrecodificada, conjugada como objeto de uma organização mortuária e suicida que a rodeia por toda parte, *ou então* a terra consolidada, conectada ao Cosmo, situada no Cosmo segundo linhas de criação que a atravessam como outros tantos devires (as palavras de Nietzsche: Que a terra devesse leve...).

D&G, *Mil platôs*, págs. 240-241.

O exemplo de Junho de 2013 nos mostra a relevância de uma cartografia no mapeamento de forças e modos de suas atualizações. Detectar como as linhas de fuga podem ser obstruídas e reterritorializadas através de normas transcendentais, capturadas e reterritorializadas pelo neoliberalismo da nova ordem da ‘gestão de si’. O capitalismo, mais uma vez e cada vez mais no Antropoceno (e ainda na pandemia do vírus corona), encontra linhas de destruição e morte na busca da própria salvação (onde a ‘gestão de si’ é na verdade o ‘cada um por si’).

Plano de desenvolvimento. Nesta cartografia geofilosófica de D&G, como já dito no início do capítulo, o *plano de imanência* é conceito que ganha extrema relevância em *O que é a filosofia?*. De acordo com o último dos *Mil platôs*, um plano é um modo de conexão, “o plano opera a secção em multiplicidades de dimensões variáveis”²²⁴. O plano de imanência é onde estas conexões entre multiplicidades tornam-se possíveis (tanto no campo virtual quanto no intensivo). O plano de imanência é, desta forma, um campo de experimentações para a construção de relações horizontais, rizomáticas (contra as relações verticais impostas de cima para baixo, hierarquizantes e transcendentais – estas formam o que D&G chamam de plano de organização). O plano de imanência exige uma ética da experimentação, enquanto o plano de organização recorre à transcendência dos julgamentos morais.

É importante fixar esta diferença entre plano de imanência e plano de organização, uma vez que apenas o primeiro é parte do processo geofilosófico. Em francês, *plan* recebe dois sentidos diversos: o primeiro (que é o de plano de imanência) como um movimento de traçar um plano, um esboço; esboçar um desenho (da forma como as crianças de Deligny faziam). O segundo como uma planta definida (*plan de Paris*; que combina com o modelo arborescente de D&G), um produto acabado que apenas reproduz o atual e propriedades extensivas. O plano de organização, assim, é um padrão estabelecido ao qual tudo deve ser submetido, como um julgamento (o juízo de Deus). É a forma da representação que Deleuze denuncia em *Diferença e repetição*: identidade, analogia, oposição e semelhança. Este plano de organização é o responsável pela subjetividade.

[O] plano, assim concebido ou assim feito, concerne de todo modo o desenvolvimento das formas e a formação dos sujeitos. Uma estrutura oculta necessária às formas, um significante secreto necessário aos sujeitos. Sendo assim, é forçoso que o próprio plano não seja dado. Ele só existe, com efeito, numa dimensão suplementar àquilo que ele dá ($n + 1$). Nesse sentido, é um plano teleológico, um desenho, um princípio mental. É um plano de transcendência.

D&G, *Mil platôs*, v. 4, p. 57.

Neste plano, a subjetividade é central, comanda os afectos. E é dimensão suplementar em relação aos seus produtos, enquanto o plano de imanência é raso,

²²⁴ D&G, *Mil platôs*, v.5, p. 237.

e possui apenas as dimensões que as multiplicidades desenharam nele (tornam possíveis as conexões no campo virtual). Esse plano de imanência funciona como uma potencialização de possibilidades e promovendo conexões entre corpos, agenciamentos. Na teoria da complexidade, diríamos ser o movimento que desencadeia uma singularidade ou processo de auto-organização. Ao contrário do plano de organização, que parte do dado e do atual, o plano de imanência dispõe de longitudes e latitudes, velocidades e lentidão dos corpos intensivos, conforme a lição de Espinosa.

Aqui não há mais absolutamente formas e desenvolvimento de formas; nem sujeitos e formações de sujeitos. Não há nem estrutura nem gênese. Há apenas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda a espécie. Há somente hecceidades, afectos, individuações sem sujeito, que constituem agenciamentos coletivos. Nada se desenvolve, mas coisas acontecem com atraso ou adiantadas, e formam esse ou aquele agenciamento de acordo com suas composições de velocidade. Nada se subjetiva, mas hecceidades formam-se conforme as composições de potências ou de afectos não subjetivados. A este plano, que só conhece longitudes e latitudes, velocidades e hecceidades, damos o nome de plano de consistência ou de composição (por oposição ao plano de organização e de desenvolvimento). É necessariamente um plano de imanência e de univocidade. Nós o chamamos, portanto, plano de Natureza, embora a natureza não tenha nada a ver com isso, pois esse plano não faz diferença alguma entre o natural e o artificial. Por mais que cresça em dimensões, ele jamais tem uma dimensão suplementar àquilo que se passa nele. Por isso mesmo é natural e imanente.

D&G, *Mil platôs*, v. 4, págs. 57-58.

Um plano, para D&G (e aqui eles estão falando de todo e qualquer espécie de plano), é o “que dá a ver aquilo que se vê, a ouvir aquilo que se ouve”²²⁵. A tarefa da Geofilosofia é construir um plano de imanência, pois “atribuir importância demasiada a esses matizes [planos de organização e desenvolvimento] impediria que captássemos algo de mais importante”. Cartografar forças e afectos para criar novos conceitos que ocuparão este plano de imanência, de onde emergirão “um povo por vir” e “uma nova terra”.

²²⁵ D&G, *Mil platôs*, v. 4, p. 56.

Há duas concepções bem opostas da palavra ‘plano’, ou da ideia de plano, mesmo quando essas duas concepções se misturam e quando nós passamos insensivelmente de uma para a outra. Chamamos plano teológico toda organização que vem de cima e diz respeito a uma transcendência, mesmo oculta: desígnio no espírito de um deus, mas também evolução nas profundezas supostas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. Tal plano pode ser estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo; ele se refere sempre a formas e a seus desenvolvimentos, a sujeitos e a suas formações. Desenvolvimento de formas e formação de sujeitos: é o caráter essencial dessa primeira espécie de plano. É pois, um plano de organização e de desenvolvimento. Desde logo será sempre, independentemente do que se diga, um plano de transcendência que dirige tanto as formas quanto os sujeitos, e permanece oculto, que nunca é dado, que deve ser adivinhado, induzido, inferido a partir do que ele oferece. Ele dispõe, de fato, de uma dimensão a mais, implicando sempre uma dimensão suplementar às dimensões daquilo que é dado.

Ao contrário, um plano de imanência não dispõe de uma dimensão suplementar: o processo de composição deve ser captado por si mesmo, mediante aquilo que ele dá, naquilo que ele dá. É um plano de composição, e não de organização nem de desenvolvimento. (...) o plano será percebido como aquilo que ele nos faz perceber, passo a passo. Não vivemos, não pensamos, não escrevemos da mesma maneira num e noutro plano.

Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, p. 133.

Involução. Contra o desenvolvimento, D&G propõem o que chamam de *involução*, “onde a forma não para de ser dissolvida para liberar tempos e velocidades”²²⁶. E dão dois exemplos, um do cinema e um da literatura. No cinema, Goddard e seus planos fixos que dissolvem as formas para *fazer ver* (“o que dá a ver aquilo que se vê”) “tão somente minúsculas variações de velocidade entre movimentos compostos”. E na literatura, com Kleist e seu urso²²⁷ que consegue ver por trás das aparências do esgrimista (que falseia golpes) a verdadeira ‘alma’ do movimento, “o afecto não subjetivo: devir-urso de Kleist”. Involução (do latim *in* + *volvere*, voltar para dentro) contra o plano de desenvolvimento, ou os planos estruturais de desenvolvimento evolutivo com suas organizações hierarquizadas e princípios mentais transcendentais. Os *Involuntários da Pátria* são seres ‘involuídos’, aqueles que desertam: “Nunca ninguém os representou, àqueles que se sentem indígenas. Só nós mesmos podemos nos representar, ou talvez, só nós podemos dizer que representamos a terra – esta terra. Não a ‘nossa terra’, mas a terra de onde somos, de quem somos. Somos os Involuntários da Pátria. Porque *outra* é a nossa vontade.

²²⁶ D&G, *Mil platôs*, v. 4, p. 58.

²²⁷ D&G não informam, mas o conto citado é *Sobre o teatro de marionetes*.

Involuntários de todas as Pátrias, desertai-vos!”²²⁸. Involução (voltar à terra, de quem somos) para não dobrar-se diante do colonizador.

Planos de organização ou de imanência, D&G não cessam de lembrar que passamos de um ao outro todo o tempo. O plano de desenvolvimento nos faz ver aquilo o que os autores chamam de *estratificação*. As formas e os sujeitos, os quais falávamos acima, são estratos, assim como suas funções são relações entre estratos. O plano de imanência é aquele de desterritorialização, “que implica uma desestratificação de toda a Natureza”²²⁹. Mas este plano não preexiste às desterritorializações, é o tracejar das linhas de fuga e o movimento dos devires que o compõem (daí sua imanência). Os planos de transcendência procuram neutralizar as linhas de fuga para barrar as desterritorializações, reconstituindo formas e sujeitos estratificados.

Inversamente, o plano de consistência não para de se extrair do plano de organização, de levar partículas a fugirem para fora dos estratos, de embaralhar as formas a golpe de velocidade ou lentidão, de quebrar as funções à força de agenciamentos, de microagenciamentos. Mas, ainda aqui, quanta prudência é necessária para que o plano de consistência não devesse um puro plano de abolição, ou de morte. Para que a involução não se transforme em regressão ao indiferenciado. Não será preciso guardar um mínimo de estrato, um mínimo de formas e de funções, um mínimo de sujeito para dele extrair materiais, afectos, agenciamentos?

D&G, *Mil platôs*, v. 4, p. 63.

Para não virar farrapo, um mínimo de estrato para dele extrair involuções. Ao contrário da reterritorialização capitalista que a tudo quer extrair. Extração de corpos, humanos e todas as espécies, das florestas, do solo, do subsolo, do mar, dos rios, todos os biomas, e, no Antropoceno, até do ar, uma vez que só viveremos com máscaras especiais, seja por poluição ou vírus. Não está longe o dia que precisaremos de escafandros para andar nas ruas... Extração privada para barrar fluxos de desestratificações coletivas. Assim, a Geofilosofia passa a ser uma ética da prudência dos afectos resistindo ao “puro plano de abolição, ou de morte”. O que é o Antropoceno se não uma abolição absoluta das linhas de fuga e um plano de

²²⁸ Viveiros de Castro, *Os Involuntários da Pátria*.

²²⁹ D&G, *Mil platôs*, v. 4, p. 63.

morte? O vírus corona já mostrou que a humanidade nada aprendeu na pandemia: a economia é maior que a vida, o trabalho é cada vez mais a essência do homem (se não trabalha, não é humano), o poder de consumo define e separa as pessoas, a acumulação de bens (nem que sejam comestíveis) torna-se maior que nunca. Os ricos ficam mais ricos, no sentido que aumentam suas distâncias sociais (mesmo que diminuindo volumes de riqueza), e os pobres e desassistidos (todos aqueles que não trabalham) morrem. O Antropoceno é uma necropolítica por definição. Extinção das espécies e inviabilização (por degradação) de todos os meios que proporcionam a vida.

Plano de organização e plano de imanência. Este *fazer ver* do plano de organização faz parte do processo geo-histórico do Estado. Arun Saldanha, no seu livro *Space after Deleuze*, traz uma interessante análise do agenciamento do Estado com o *fazer ver o espaço* construído através da geometria de Euclides, um matemático platônico:

Euclides, o primeiro teórico formal do espaço, (...) [no] seu trabalho é onde o plano de organização é mais sucintamente e efetivamente fundamentado. Euclides fornece o subsolo de organização para grandes populações humanas. É impossível pensar em sociedades estatais sem engenharia e geometria. Prédios, estradas e pontes, canais, planejamento e exames topográficos, domínio, navegação, sensoriamento remoto, e colonização são quintessencialmente empreendimentos Euclidianos antes mesmo de serem problemas de materiais. Euclides obteve um grau de sistematicidade formal sem precedentes, mas, deste modo, nos deu a mais sofisticada representação do que é um plano de organização que o Estado requer para a segmentaridade da terra. Mais ainda, vimos que (...) o método axiomático que Euclides inventou é central para o funcionamento do capital. Equivalência geral e quantificações abstratas iriam, muitos séculos depois, alimentar o mecanismo do dinheiro capitalista e segmentaridades. (...) O espaço euclidiano é estriado em contraste com a flexibilidade e proliferação de espaços n -dimensionais da geometria de Riemann. Cidades desde a Antiga Grécia e Roma até a Paris do século XIX, Manhattan do século XX e Shanghai do século XXI são construídas para prevenir a incontrolável irrupção de espaços lisos.

Arun Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 147.

Em 2017 encontrei-me no Rio Tapajós com dois pesquisadores junto aos Munduruku (indígenas que habitam a margem direita do Tapajós), o matemático francês Pierre Pica (que frequenta os Munduruku desde os anos 70), aluno de Noam Chomsky, e o cientista político Maurício Torres (morador da região desde os anos 90), maior especialista quando o assunto é aquela área e conflitos territoriais

amazônicos. Pica pesquisava a noção de números entre os Munduruku e, Maurício, a importância deste mesmo estudo para a realização do protocolo de consulta da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho²³⁰ (esta Convenção determina que o Estado deve consultar indígenas e comunidades tradicionais antes de tomar decisões que os afetem). Desde este encontro, ao aprender sobre a geometria Munduruku, ficou mais claro para mim o que é o *fazer ver* da Geofilosofia: confrontar planos de organização e desenvolvimento, transcendentais, com planos de imanência, uma vez que aqueles *fazem ver*, através, por exemplo, da geometria euclidiana, a importância das sociedades de Estado para organizar e desenvolver a vida humana. Geometrias autóctones são imanentes ao meio.

Arqueólogos e historiadores acreditam que os *números* surgiram com o Holoceno, cerca de 10 mil anos atrás. A prática teria aparecido com a agricultura e a necessidade do comércio, para controle de mercadorias. Saldanha, acima, explica que a geometria euclidiana (cerca de 300 A.C.) aparece junto à necessidade do Estado de organizar grandes populações humanas, mas as primeiras noções de geometria surgiram cerca de 3 mil anos atrás, para satisfazer algumas necessidades básicas em construções e agricultura. Mas como se dá o *fazer ver* de uma sociedade contra o Estado?

Os Munduruku possuem até o número 4 e utilizam os dedos para contar. De cinco em diante, a mão cheia representa a quantidade. Se *Geo-metria* significa a medida da terra, os Munduruku possuem medidas imanentes. É comum perguntarem às famílias indígenas de povos que não possuem números maiores do que 3, 4, como eles contam seus filhos ou parentes. A resposta, sempre desconfiada (eles têm motivos centenários para esta desconfiança), é que os filhos são da comunidade, são muitos, sempre. Por quê alguém precisa contar o número de filhos? Por quê esses brancos querem saber isso? (O programa Bolsa Família, no entanto, vem mudando o tipo de resposta diante da burocracia do Estado e Bancos).

Geometria é o estudo das relações no espaço. O filósofo matemático Pitágoras já havia observado que os números possuem características espaciais. Ou seja, os números agenciam-se com perfeição ao plano da organização. E como isto se dá para os Munduruku? Estes indígenas da árvore linguística Tupi não veem de forma

²³⁰ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm

linear, como os descendentes de Euclides. Mas de modo perspectivo, explica Pica: se estamos a cem metros de uma árvore e a mais cem de uma segunda árvore, a segunda será mais próxima – ou aproximada (é o que se apresenta à nossa visão e nossos afectos). Em *O Anti-Édipo*²³¹, D&G tratam da variação de perspectivas de acordo com distâncias e pontos de vista através de Proust em *Em busca do tempo perdido*. Quando o narrador mal consegue distinguir o rosto de Albertine de outras meninas, mas à medida que vai se aproximando dela, transformações intensivas ocorrem com as mudanças de plano. A geometria Munduruku é perspectiva, de transformações intensivas e local, enquanto a Euclidiana é da organização extensiva. Se há uma árvore a cem metros para a esquerda e outra na mesma distância à direita (segundo a geometria Euclidiana), os Munduruku jamais considerariam estas distâncias como iguais, afinal, as dificuldades e os problemas nos caminhos serão diferentes, portanto, uma distância imanente se faz no percurso. Até mesmo o caminho para a mesma árvore, jamais terá distância perene, pois as dificuldades serão sempre diversas. Os Munduruku entenderam o rio heraclítico muito melhor do que Sócrates, Platão e toda a filosofia ocidental. E Proust talvez tenha conhecido a Mundurukânia para escrever sobre transformações intensivas.

Além disso, em vez de possuírem a mania de tudo organizar e controlar com números fixos, os Munduruku veem de forma mais aproximativa e através de proporções: todos os números possuem o sufixo *ayu*, ou seja, eles não falam *dois*, mas *aproximadamente dois*²³². Pica acredita que eles não precisam enumerar quantos frutos possui uma árvore para descobrir qual está mais carregada, entre duas árvores frutíferas com um número parecido de frutas. Ou seja, para Pica, os indígenas fazem avaliações muito mais rápidas porque não precisam controlar e organizar planos (transcendentes) mentais. Em termos de geometrias, a dos Munduruku varia mais, é perspectivista. Não possui pontos fixos como a euclidiana

²³¹ D&G, *O Anti-Édipo*, II.3, p. 95. *A síntese conectiva de produção*. Na minha Dissertação de Mestrado, *O perspectivismo em Deleuze*, o mesmo argumento foi usado para mostrar, através de Proust, a variação de perspectivas de acordo com as distâncias e pontos de vista: “Ou, como o beijo de Albertine (personagem central de *Em busca do tempo perdido* de Marcel Proust), citado por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, quando o narrador mal consegue distinguir o rosto de Albertine de outras meninas, mas à medida que vai se aproximando dela, transformações intensivas ocorrem com as mudanças de plano”. Um produtivo encontro entre Geofilosofia e perspectivismo, distâncias e pontos de vista.

²³² Pierre Pica & Alain Lecomte, *Theoretical implications of the study of numbers and numerals in Mundurucu*, In: *Philosophical Psychology*, vol. 21, 2008, p. 510.

(neste aspecto, se parece mais com a riemanniana). Pica afirma que, a respeito do tema, o sistema de números Munduruku, em suas relações com o espaço, é mais complexo que o euclidiano. Além disso, sempre deixam uma abertura para as variações, com seus números aproximados. Pica, mesmo visitando os Munduruku anualmente, há mais de quarenta anos, estuda neste momento, sem uma conclusão, se existem aproximações diferentes em relação aos números. Ele pesquisa, por exemplo, as aproximações coletivas, diferentes das individuais.

“O sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra”. Assim D&G abrem o capítulo *Geofilosofia* de *O que é a filosofia?*²³³. Não é o plano de organização do sujeito, mas o plano de imanência na relação com a terra. Pica observa que a gramática Munduruku (como discípulo de Chomsky, Pica estuda fortemente a relação da matemática com a linguagem) “parece não identificar objetos no sentido de uma relação de filiação, mas no sentido de uma relação parte-todo”²³⁴. Em termos deleuzo-guattarianos, relações hierárquicas e relações rizomáticas. A geometria, a relação com o espaço, o *fazer ver* Munduruku é ecológico, no sentido de não separar humanos e natureza. O mesmo se dará com as Terras Pretas de Índio (a qual veremos ao fim deste trabalho), produto da imanência autóctone, onde uma vida ecológica se faz no entrelaçamento entre solo, floresta e indígenas.

Finalmente, os numerais possuem relações imanentes com o que está sendo contado, assim, não é um número transcendente, exato e perfeito, pois é preciso ver, sentir aquela coisa para quantificá-la. “Por exemplo, unidades são diferenciadas com a sua forma, em termos de objetos compridos semelhantes ao braço [*ba*] (como em *ako-ba*, uma banana), objetos redondos semelhantes à semente (como em *kasop-ta*, uma estrela) ou objetos em grupo (como em *ako-dot*, um cacho de banana), entre muitos outros”²³⁵ (na língua japonesa os números também são empregados de acordo com o objeto que se conta; também usam-se sufixos diferentes de acordo

²³³ p. 103.

²³⁴ Pierre Pica & Alain Lecomte, *Theoretical implications of the study of numbers and numerals in Mundurucu*, p. 515.

²³⁵ Maurício Torres, Jairo Saw Munduruku & Pierre Pica, *Ocekadi*, p. 313.

com a forma do objeto). O sistema de números Munduruku, assim como sua geometria, pode parecer bastante simples, para um ocidental. Porém, revela-se complexa na sua relação com seu meio. Em vez de uma geometria euclidiana universal em seu plano de organização, uma geometria local e imanente (e anexata, como veremos adiante).

Os colonizadores, com seu *fazer ver* único e universal, querem impor uma hidrelétrica em meio ao rio que é fluxo de vida para os ameríndios, em nome da organização e do desenvolvimento de uma sociedade que massacrou os indígenas por séculos. E, para isso, desacreditam a geometria intuitiva e os números anexatos dos Munduruku, com seus números racionais e geometria exata, perfeita e transcendente. Assim, colonizadores distanciam-se do apregoado na Convenção 169 da OIT, onde uma consulta aos povos afetados deve ser livre, prévia e informada (CLPI). Os colonizadores atropelam os indígenas desautorizando-os como seres menores, sem raciocínio e razão, sem números, sem geometria, sem a medida do desenvolvimento. A lógica dos colonizadores é: se nem mesmo números eles conhecem, como podem decidir sobre seu próprio futuro, quanto mais o da ‘pátria’? E imediatamente vestem-se de representantes dos indígenas, tomando as ‘melhores’ decisões em nome do progresso de todos.

Há uma longa tradição de colonizadores ao desprezarem modos diferentes de pensamento. Em um famoso relato do francês Jean de Léry, missionário protestante, no seu livro *História de uma viagem feita na terra do Brasil*, viagem à França Antártica (atual Rio de Janeiro), em 1567, este afirma que os Tupinambás (assim como os Munduruku, ambos do tronco linguístico Tupi) contavam apenas até cinco, sendo o número cinco simbolizado pela mão e, quando tinham de falar de quantidades maiores, apontavam para as mãos de outros indígenas ou para os cabelos. John Locke, em várias de suas cartas, se apoia neste relato para provar que as ideias não são inatas (em seu empirismo) e que há uma noção de progresso da mente em direção ao conhecimento e à razão. No *Ensaio sobre o entendimento humano*, em II.xvi.6, *Sobre os números*, afirma que os *Tououpinambos* (assim ele os tratou) só contavam até cinco porque a vida simples deles não necessitava de

outros números, uma vez que “não estavam familiarizados com o comércio ou a matemática”²³⁶.

Anexato. Ciência Régia x ciência nômade. D&G buscam, em *Mil platôs*, um conceito de Husserl (mas que afirmam terem retirado de Michel Serres – *La naissance de la physique*) que serve para combater o platonismo (de Euclides) do mundo das formas: o *anexato*. Em vez das ideias perfeitas, das formas exatas e dos ângulos precisos, os números aproximativos (tal e qual os Munduruku) e a geometria anexata. Logo na introdução, escrevem: “são absolutamente necessárias expressões anexatas para designar algo exatamente”²³⁷. A *anexatidão* é “a passagem exata daquilo que se faz”, por subverter modelos e esboçar mapas (neste primeiro platô, D&G tratam mapa como um sinônimo de rizoma, por suas múltiplas entradas, ao contrário de um decalque, uma simples reprodução de um modelo, sistema hierárquico do tipo arborescente). A vida passa anexata, ou seja, ela passa *exatamente* anexata, ela não é exata de acordo com a medida de um modelo. Os Munduruku, conta Pica, não possuem conceitos tais como um quadrado ou círculos perfeitos, mas conceitos intuitivos como *waketkut*, ‘arredondado’. Eles também não possuem unidades exatas de medida de espaço e tempo, como metros, quilômetros, segundos, minutos, quilos, etc. Enquanto isso, os informes do Estado para a CPLI são todos com medidas aritméticas e geométricas exatas, modelos precisos, que por serem perfeitos (e modelos) não fluem como o Rio Tapajós.

D&G chamam a esta modelagem perfeita de Ciência Régia, do Estado. Em contraponto à ciência nômade, anexata: “Estamos diante de duas concepções da ciência, formalmente diferentes; e, ontologicamente, diante de um só e mesmo campo de interação onde uma ciência régia não para de apropriar-se dos conteúdos de uma ciência nômade ou vaga, e onde uma ciência nômade não para de fazer fugir os conteúdos da ciência régia”²³⁸. D&G buscam no neoplatônico Proclo uma primeira aparição desta divisão: Proclo, em um livro sobre o pensamento de Euclides²³⁹, afirma que a geometria grega está atravessada pela oposição entre dois polos, o *teoremático* e o *problemático*. A Ciência Régia tem em Euclides um grande

²³⁶ John Locke, *An essay concerning human understanding*, p. 122.

²³⁷ D&G, *Mil platôs*, v.1, p.42.

²³⁸ D&G, *Mil platôs*, v.5, p. 35.

²³⁹ *Comentários sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides*.

pensador teoremático (D&G usam, milênios depois, *axiomático*). A ciência nômade é representada pela corrente problemática (eles usam também *intuicionista*). Muito tempo depois, encontramos batalha semelhante entre o Estado e seus megaprojetos ideais (vide Belo Monte, que, na prática, não soluciona nada, apenas distribui novos problemas) contra os Munduruku, cujo modo de vida é a própria *máquina de guerra*: “os *problemata* são a própria máquina de guerra”²⁴⁰.

[A] protogeometria [que se dirigiria a essências morfológicas nômades] seria ela mesma vaga, no sentido de vagabunda: nem inexata como as coisas sensíveis, nem exata como as essências ideais, porém *anexata e contudo rigorosa*. O círculo é uma essência fixa ideal, orgânica, mas o redondo é uma essência vaga e fluente que se distingue ao mesmo tempo do círculo e das coisas arredondadas (um vaso, uma roda, o sol...). Uma figura teoremática é uma essência fixa, mas suas transformações, deformações, ablações ou aumentos, todas suas variações, formam figuras problemáticas vagas e contudo rigorosas, em forma de ‘lentilha’²⁴¹, de ‘umbela’ ou de ‘saleiro’. Dir-se-ia que as essências vagas extraem das coisas uma determinação que é mais que a coisidade, é a da *corporeidade*, e que talvez até implique um espírito de corpo.

D&G, *Mil platôs*, v.5, p. 35.

Os Munduruku, estes anexatos, ao protegerem do Estado e das corporações a terra que os protege, abstraem das coisas uma *corporeidade*, seu meio associado, e que talvez até *faz ver* “um espírito de corpo”. Há uma frase em *Rizoma* que define bem o combate entre as multiplicidades do plano de imanência Munduruku e a estrutura do plano de organização dos colonizadores: “Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação”²⁴². Os Munduruku, assim como todos os povos atingidos por Belo Monte, não desejam a redução das suas leis de combinação (aniquilamento) em troca do crescimento (destruição da floresta) dos colonizadores. Enquanto um plano de imanência não existe fora de suas expressões anexatas, o plano de desenvolvimento avalia... avalia a perfeição e é esta a forma que ele transcende, criando uma representação separada, uma lei. Assim, geofilosoficamente, o plano de imanência é um enredamento de expressões locais,

²⁴⁰ D&G, *Mil platôs*, v.5, p. 27.

²⁴¹ Lembremo-nos do *ta*, a unidade Munduruku em forma de semente, uma figura problemática e vaga.

²⁴² D&G, *Mil platôs*, v. 1, p. 21.

enquanto, em um plano de organização, planos e estruturas podem ser replicados, como uma hidrelétrica que barra o fluxo do rio. “[N]ão há revolução enquanto se permanece na geometria de Euclides: é preciso chegar a uma geometria da razão suficiente, geometria diferencial do tipo riemanniano, que tende a engendrar o descontínuo a partir do contínuo ou a fundar as soluções nas condições dos problemas”²⁴³. Se chega à revolução (local) com a geometria Munduruku.

A geometria Munduruku (anexata, nômade) não se faz com coordenadas fixas e transcendentais (espaços estriados, conforme D&G), mas com qualidades vividas, paisagens (o que faz ver) reveladas por sensações. São espaços que se movem e se transformam de acordo com passagens de corpos.

Os problemas Munduruku se dão na relação entre terra e território com criação de conceitos anexatos e rigorosos. Já o plano de organização do Estado e suas corporações existe como atualização de uma axiomática, como a lei, o juízo de Deus, uma transcendência que *sobre-vive* (como o mundo das ideias, sobre a vida) destacando-se eternamente da vida. Nos estratos, o plano de desenvolvimento faz ver uma realidade através de uma estrutura (o *plan* francês) pré-determinada, que organiza a vida previamente. As hidrelétricas da Amazônia, por exemplo: elas necessitam existir porque precisam ser construídas. “Não vivemos, não pensamos, não escrevemos da mesma maneira num e noutro plano”. Não se faz ver da mesma maneira. Já um plano de imanência é um campo de potencialidades que se auto-organiza durante o processo de agenciamentos. Dito de outra forma, o plano de imanência é o campo virtual dos agenciamentos. Ou o Deus de Espinosa: processo de composição em si, que se expressa através do que se dá e no que se dá. O juízo de Deus (plano de transcendência) e o Deus de Espinosa, não são o mesmo Deus.

Cartografia. Se Nietzsche é o criador da Geofilosofia (de acordo com *O que é a filosofia?*), Espinosa é aquele que cria as ferramentas cartográficas geofilosóficas. Enquanto o plano de transcendência molda uma realidade de acordo com planos pré-determinados, um plano de imanência a faz emergir com suas expressões em fluxo. Espinosa cartografa enquanto produz o caminho, vagabundeando.

²⁴³ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 157.

Espinosa produziu boa parte de suas obras a partir da geometria mais tradicional (euclidiana), mas libertando o pensamento com linhas de fuga para uma outra geometria não transcendente. “Se elas são geométricas [as noções comuns da *Ética*], é no sentido de uma geometria natural, real, que relaciona seres reais, físicos, existentes”²⁴⁴, um Espinosa Munduruku. A Natureza, em Espinosa (um novo naturalismo) é a afirmação de uma substância única, um plano comum de imanência onde estão todos os corpos e as almas. “Esse plano de imanência ou de consistência não é um plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama. Então, estar no meio de Espinosa é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver”. Proclo, relembremos, já nos mostrara o intenso combate grego que ocorreu entre uma geometria “teoremática” e uma outra “problemática”, o mesmo combate que conhecemos na filosofia entre pré-Socráticos (e não era a geometria, então, parte da filosofia, como Tales, por exemplo, nos mostrou?). Espinosa entra neste combate, dois milênios depois, para reaproximar uma geometria natural de uma filosofia prática. Assim, constrói mapas neste plano comum de imanência que implicam novos modos de vida. De certa forma, a tarefa que D&G problematizam através da Geofilosofia.

A cartografia de Espinosa, assim como os estoicos, é a dos corpos. E estes corpos são formados por uma infinidade de partículas e definidos pelas relações de repouso e movimento, de velocidades e de lentidões entre estas partículas (a individualidade de um corpo). Mas estes corpos se afetam e o poder de afetar e serem afetados também constituem a singularidade dos corpos. Definir corpos por relações e potências é muito diferente de defini-los por formas ou funções pré-estabelecidas (platônicos). As formas são derivadas das relações. A vida não é uma forma, mas relações complexas. A ecologia de Espinosa, como já vimos ao tratarmos do conceito de plano de imanência, se faz através de composição de velocidades e de lentidões num plano da Natureza. “[U]ma questão de... maneira de viver: é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos”²⁴⁵. Na filosofia

²⁴⁴ Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, p. 120.

²⁴⁵ Deleuze, *Espinosa: Filosofia prática*, p. 128.

espinosista, assim como na de D&G, um *meio* é um bloco espaço-temporal fluxo de relações. E na geografia destes, estas coordenadas de velocidade e lentidão são a longitude.

Já a latitude dos corpos e dos pensamentos é o poder de afetar e ser afetado. Assim, não definem-se corpos como sujeitos ou por sua forma, mas pelos afectos que se é capaz. E, se não sabemos o que pode um corpo, eis que uma cartografia virtual e intensiva emerge: um processo de atualização espaço-temporal intensivo de diferenças virtuais. Desta maneira, mapear o virtual é tarefa da Geofilosofia para saber o que pode um corpo, suas relações. Mapear o plano de imanência, as capacidades dos corpos, suas potencialidades. “Eis por que Espinosa lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação”²⁴⁶.

Rizoma. A Geofilosofia deve desenhar latitudes e longitudes, esboçar o virtual e as capacidades dos corpos e “cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir”²⁴⁷. A Geofilosofia, de certa forma, é a pergunta deleuzo-espinosista “o que pode um corpo?”. Para responder, uma vez que não sabemos que relações um corpo irá construir, traçam-se mapas. No platô de introdução de *Mil Platôs*, D&G afirmam que um mapa é rizomático, por suas múltiplas entradas e conexões e heterogeneidade. Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro. Diferentemente da árvore (modelo arborescente), que possui apenas pontos fixos, uma ordem pré-estabelecida.

Diferente é o rizoma, *mapa e não decalque*. Fazer o mapa, não o decalque. A orquídea não reproduz o decalque da vespa, ela compõe um mapa com a vespa no seio de um rizoma. Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como

²⁴⁶ Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, p. 130.

²⁴⁷ D&G, *Mil platôs*, v. 1, p. 19.

obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. (...) Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ‘ao mesmo’. Um mapa é uma questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida ‘competência’.

D&G, *Mil platôs*, v. 1, p. 30.

O decalque, ainda segundo D&G, apenas injeta redundância nas coisas e por isso é perigoso. O decalque é o modo de reprodução do plano de organização, enquanto o rizoma (ou o mapa) é o modo de produção do plano de imanência. E se a árvore é a imagem do decalque (por suas estruturas fixas e hierárquicas), D&G apresentam uma proto-Geofilosofia em *Mil platôs* (sem trazer ainda o conceito, que viria no último livro deles), ao relacionar o modo de pensar ocidental a uma geografia arborescente ou, mais diretamente, ao desmatamento:

É curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnosiologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia: o fundamento-raiz, *Grund*, *roots* e *foundations*. O ocidente tem uma relação privilegiada com a floresta e com o desmatamento; os campos conquistados no lugar da floresta são povoados de plantas de grãos, objeto de uma cultura de linhagens, incidindo sobre a espécie e de tipo arborescente; a criação, por sua vez, desenvolvida em regime de alqueire, seleciona as linhagens que formam uma arborescência animal. (...) Haudricourt [botânico, antropólogo e linguista francês] vê aí uma razão da oposição entre as morais ou filosofias da transcendência, caras ao Ocidente, àquelas da imanência no Oriente: o Deus que semeia e que ceifa, por oposição ao Deus que pica e desenterra (picar contra semear). Transcendência, doença propriamente europeia.

D&G, *Mil platôs*, v. 1, p. 39.

Adiante, D&G dirão que, na América, no “mapa americano”, o oeste é rizomático, com “índios sem ascendência” e “onde até as árvores fazem rizoma”. Não existem dualismos, as árvores podem fazer rizoma assim com os rizomas podem se tornar arborescentes: “pluralismo=monismo”, o inimigo é o dualismo, é preciso estar sempre em movimento. “[O] rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga”²⁴⁸. A cartografia geofilosófica se faz com mapas acentrados e *pelo meio*, com múltiplas entradas e

²⁴⁸ D&G, *Mil platôs*, v. 1, p. 43.

saídas, sempre em devir, transversal no modo que conjuga latitudes e longitudes.
Um mapa deve:

[R]everter a ontologia, destituir o fundamento, anular fim e começo (...) é que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma *e* outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio.

D&G, *Mil platôs*, v. 1, p. 49.

E se mergulhamos em um riacho sem início nem fim, voltemos ao Tapajós, aos Munduruku: o plano de desenvolvimento (arborescente, fixo, decalque colonial) é condição para a acumulação capitalista global, o que nós, no Terceiro Mundo, chamamos de colonização extrativista e genocida. E os Munduruku chamam localmente de hidrelétrica, garimpo e desmatamento. *Diferença e repetição* já nos demonstrou, “não há revolução enquanto se permanece na geometria de Euclides”. Assim, é papel da Geofilosofia a criação de novos conceitos para povoar o plano de imanência, para um “povo por vir” e “uma nova terra”. A Geofilosofia nada mais é do que uma prática local de desconectar o pensamento do plano de transcendência para permitir linhas de fuga que possibilitem uma multiplicidade de conexões (rizoma). Inviabilizar a medida, a lei transcendente e o Estado (*geo-metria*) através do pensamento autóctone (*geo-filosofia*) e contingente. O plano de desenvolvimento capitalista torna homogêneas paisagens e mentes, a Geofilosofia teria como tarefa a conexão de heterogeneidades para uma pragmática de políticas locais.

Espaço. Mapas. Nesta pragmática, os problemas demandam soluções para o mundo material. Estes problemas são espaços de possibilidades de onde poderá haver a atualização de espaços e temporalidades, o domínio do virtual. O espaço é o próprio processo material se organizando. Já a realidade, em D&G, combina o virtual e o atual, o intensivo e o extensivo. A cartografia geofilosófica dos franceses ocorre entre o que pode e o que não pode ser identificado e mensurado. Traçar mapas é como o processo de criar conceitos, sobrevoando todo o real, tanto o atual quanto o virtual. E a atualização de algo é exatamente a ocupação de um espaço do

virtual. Deste modo, os problemas também constituem o real, são imanentes à matéria. É marcante a frase de Deleuze em *Diferença e repetição*: “O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. *O virtual possui uma plena realidade como virtual*”²⁴⁹. E podemos chamar regiões desta realidade virtual de mapas, onde a Geofilosofia acompanha os movimentos de desterritorialização (do atual ao virtual) e de reterritorialização (do virtual ao atual).

Ora, mapas e geografias não são novidades no pensamento ocidental. O próprio Deleuze já tratava do assunto em *Diferença e repetição*:

Um vivente não se define só geneticamente pelos dinamismos que determinam seu meio interior, mas também ecologicamente pelos movimentos externos que presidem sua distribuição no extenso. Uma cinética da população se junta, sem semelhança, à cinética do ovo; um *processo geográfico* de isolamento não é menos formador de espécies do que variações genéticas internas e, às vezes, as precede. Tudo isso é ainda mais complicado caso se considere que o próprio espaço interior é feito de múltiplos espaços que devem ser localmente integrados, ligados; caso se considere que essa ligação, capaz de fazer-se de muitas maneiras, impulsiona a coisa ou o vivente até seus próprios limites, em contato com o exterior; caso se considere que essa relação com o exterior, com outras coisas e com outros viventes, implica, por sua vez, conexões ou integrações globais que diferem por natureza das precedentes. Sempre uma encenação em vários níveis.

D&G, *Diferença e repetição*, p. 204.

Uma típica luta deleuziana contra o essencialismo. A evolução da genética não pode ser entendida fora das interações ecológicas de populações em ecossistemas. A “cinética da população”, suas velocidades e lentidões, se junta à “cinética do ovo”, ovo, aqui, entendido como o mundo, “o mundo inteiro é um ovo”. E o ovo também é um mundo, com suas dinâmicas espaço-temporais. A evolução e a individuação são dependentes do meio (coevolução e transindividuação). A ontologia de Deleuze realiza uma virada ecológica quando um vivente não se define geneticamente, mas também ecologicamente. Deleuze, tal e qual Bergson com a ciência de sua época, está conversando (e às vezes pressagiando) com a teoria da complexidade, termodinâmica, a hipótese de Gaia (e a simbiose) e a epigenética. Com o dogma reducionista neo-darwinista defendendo que a seleção natural ocorre somente através de mutações genéticas, Deleuze precisa introduzir o conceito de

²⁴⁹ P. 339.

“processo geográfico” (uma *proto*-Geofilosofia); algo, aliás, feito por Darwin nos capítulos 11 e 12 (ambos sob o mesmo título, *Distribuição geográfica*) de *A origem das espécies*, onde o cientista inglês chamava de “variação geográfica”.

Em sua cinética, ondas são processos geográficos. Surfar é traçar um mapa com e nas ondas, em cada uma especificamente. Estamos no bloco espaço-temporal do atual, contemporaneamente aos problemas apresentados, que são do domínio do virtual. Podem surgir tendências e instruções, mas elas nunca são perfeitamente exatas para aquela onda específica (sua longitude, velocidade e direção), com aquele vento (entrelaçamentos com o meio), que está sendo surfada (sua latitude, o que pode o agenciamento prancha-onda-surfista). É preciso explorar, dentro do plano de imanência, a totalidade do campo virtual. Surfar é traçar mapas no espaço virtual (ondas de tendências, obstáculos e possibilidades). Assim como todas as ações da vida são cartografias virtuais. O surfe passou a ser assunto de Deleuze nos últimos anos de sua vida. Em uma entrevista para Claire Parnet para o *L’Autre Journal*, em 1985, Deleuze argumenta sobre a reflexão filosófica enquanto retorno às origens e pontos de partida *versus* uma filosofia (claramente um esboço da Geofilosofia) que se entra pelo *meio*:

Os movimentos mudam, no nível dos esportes e dos costumes. Por muito tempo viveu-se baseado numa concepção energética de movimento: há um ponto de apoio, ou então se é fonte de um movimento. Correr, lançar um peso, etc.: é esforço, resistência, com um ponto de origem, uma alavanca. Ora, hoje se vê que o movimento se define cada vez menos a partir de um ponto de alavanca. Todos os novos esportes – surfe, windsurfe, asa delta – são do tipo: inserção numa onda preexistente. Já não é uma origem enquanto ponto de partida, mas uma maneira de colocação em órbita. O fundamental é como se fazer aceitar pelo movimento de uma grande vaga, de uma coluna de ar ascendente, ‘chegar entre’ em vez de ser origem de um esforço.

Deleuze, *Conversações*, p. 155.

“Se fazer aceitar pelo movimento” em vez de “um esforço”. Eis um processo geográfico de uma *vaga*, um “chegar entre” de um *vagabundo*. Para Deleuze, na mesma entrevista, a criação se dá *entre*, pelo *meio*. Como um surfista, se fazer movimento ao “se fazer aceitar pelo movimento”. Mas, como em todo o pensamento em Deleuze, não há que se *glamourizar* este movimento, pois o capitalismo tudo alcança, se reterritorializa nele também. No seu artigo mais

famoso, *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*, no mesmo jornal, em 1990, um de seus últimos, Deleuze diz que o homem da disciplina era o do trabalho, “produtor descontínuo de energia”, enquanto “o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo. Por toda parte o *surf* já substituiu os antigos *esportes*”²⁵⁰. No Antropoceno, porém, as ondas estão sendo destruídas pela elevação dos mares. Na Amazônia, a onda mais conhecida do Brasil, até recentemente, desapareceu completamente, está extinta, a Pororoca, pelo desmatamento e especialmente pela ocupação dos rios amazônicos, em sua foz, pelos búfalos, que destroem suas margens.

Voltando a Deleuze, meses antes de sua morte, Gibus de Soultrait, um surfista e também estudante de filosofia que acompanhava as classes de Deleuze, convida seu professor para um festival de filmes de surfe no Cinema Rex de Paris: *La nuit de la glisse*. Deleuze, que mal saía da cama, já muito debilitado, comparece ao festival. E escreveu uma carta para agradecer ao convite, dizendo-se angustiado e em júbilo em meio ao público jovem. E que os filmes o impressionaram muito. “Há ali, evidentemente, uma combinação matéria-movimento muito nova. Mas também uma outra maneira de pensar. Estou certo que a filosofia tem relação com o surfe”²⁵¹. Seguramente a Geofilosofia, quando o pensamento se faz “aceitar pelo movimento”.

Implicação. A Geofilosofia examina o domínio virtual, as heterogeneidades, e suas atualizações através de mapas intensivos de corpos e fluxos. Para usar termos de Deleuze em *Diferença e repetição*, a Geofilosofia é um processo de implicação, sendo a implicação um movimento do intensivo ao extensivo enquanto todas as intensidades estão implicadas uma nas outras (os estoicos diriam: *insistem*), cada uma expressando a totalidade das mudanças: “todas as intensidades estão implicadas umas nas outras, sendo cada uma, por sua vez, envolvente e envolvida. Deste modo, cada uma continua a exprimir a totalidade cambiante das Ideias, o conjunto variável das relações diferenciais”²⁵².

Zourabichvili dirá que o pensamento de Deleuze é uma filosofia do Fora. E disse mais: “Uma filosofia do Fora é uma filosofia da Implicação. (...) A Implicação é o

²⁵⁰ Deleuze, *Conversações*, p. 227.

²⁵¹ Daniel Lins, *Deleuze: surfista da imanência*, In: *Nietzsche/Deleuze: jogo e música*. Org: José Gil.

²⁵² Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 238.

movimento lógico fundamental da filosofia de Deleuze. Ela exprime a implicação do fora em todo fenômeno, em toda existência”²⁵³. A ‘Natureza’ passa a ser a “*universal modificação de si*”, onde a diferença é uma implicação recíproca (o *ser* passa a *ser ponto de vista sobre*) e envolve distâncias, quando distância é abrir perspectivas sobre. Em Deleuze, a diferença só existe nas diferenças que a diferenciam, uma implicação recíproca, um envolver-se mutuamente, dobrar-se e desdobrar-se em pontos de vista heterogêneos²⁵⁴. A Geofilosofia de D&G é um perspectivismo, diferenças e distâncias em implicação recíproca, expressando pontos de vista: defino Geofilosofia como uma ecologia perspectivista.

“Em cada livro, ou em quase todos eles, a questão é de ‘coisas’ que se enrolam e se desenrolam, se envolvem e se desenvolvem, se dobram e se desdobram, se implicam e se explicam, e assim se complicam”²⁵⁵. A implicação é a própria relação exterior, “é o movimento lógico apropriado para descrever as relações num campo de exterioridade”. E os meios se atualizam nos espaços-tempos que eles desdobram, esclarece Zourabichvili, “os corpos implicam o tempo que eles explicam”. É o espírito de corpo.

Acreditamos ter encontrado na articulação do *fora* (heterogeneidade, exterioridade de relações) e da *implicação* (dobra, envolvimento-desenvolvimento, complicação virtual), o motor abstrato do pensamento deleuziano. No cruzamento desses dois temas elabora-se a maior parte dos conceitos.

François Zourabichvili, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 153.

Como já vimos, a Geofilosofia é o materialismo de D&G, onde se encontram todos os conceitos: uma articulação cartográfica “do fora e da implicação”. Se para Zourabichvili, a *implicação* de meios (do Fora, de acordo com o comentador) é o movimento fundamental da filosofia de Deleuze, o par desterritorialização-reterritorialização será este movimento de envolvimento mútuo na Geofilosofia de D&G. Ao fim, a cartografia é abrir uma perspectiva sobre o Fora (em *Foucault*, Deleuze afirma que o fora é povoado por meios e entremeios²⁵⁶) e sobre o

²⁵³ Zourabichvili, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 149.

²⁵⁴ Gilles Deleuze, segundo capítulo de *A Dobra, As dobras na alma*.

²⁵⁵ Zourabichvili, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, págs. 112-113.

²⁵⁶ p. 94.

dobramento de meios os quais estamos envolvidos e implicados, em perpétua modificação. Uma perspectiva sobre o Fora, mas em involução.

Estruturalismo. Como já vimos, o espaço é o próprio processo material se organizando. Este é um processo de dobra e desdobra entre corpos e meios, o atual e o virtual. Natureza é produção e ela se expressa neste processo. Os corpos e os meios são imanentes à natureza no envolvimento deste processo. Deleuze escreveu em *Diferença e repetição*: “A realidade do virtual consiste nos elementos e relações diferenciais e nos pontos singulares que lhes correspondem. A estrutura é a realidade do virtual”²⁵⁷. Ainda nos anos sessenta, Deleuze, ao lado de Foucault, não se colocava em confronto com o estruturalismo. Fazer um mapa, para ele, então, como Foucault (a quem ele nomeou – no livro *Foucault*, em um capítulo dedicado ao amigo - de *Um novo cartógrafo*), era localizar as diferenças no espaço virtual (ou o Fora). Uma topologia de um espaço estrutural. Porém, com Maio de 68 e o encontro com Guattari, vieram novas formas de pensamento (assim como para Foucault). “Que curiosa torção da linha foi 1968, linha de mil aberrações! Daí a tripla definição de escrever: escrever é lutar, resistir; escrever é vir-a-ser; escrever é cartografar, “eu sou um cartógrafo...”²⁵⁸.

Em o *Anti-Édipo* emerge um anti-humanismo radical que afasta-se do estruturalismo transversalmente, seja na antropologia, na psicanálise ou na linguística. Agora, o espaço virtual consiste em fendas e desejos. A ruptura com o estruturalismo (ensaiada por Guattari em *Máquina e estrutura*, de 1969) se dá logo na abertura do primeiro livro de D&G, no capítulo *As máquinas desejantes*, apesar de o conceito que os afasta definitivamente do estruturalismo aparecer apenas de *Kafka* em diante, o de *máquinas abstratas*. O estruturalismo mostra-se estático demais, não coaduna com causas imanentes.

É uma causa que se atualiza em seu efeito. Ou melhor, a causa imanente é aquela cujo efeito a atualiza, integra e diferencia. Por isso nela há correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre a máquina abstrata e os agenciamento concretos. (...) Se os efeitos atualizam, é porque as relações de forças ou de poder são apenas virtuais, potenciais, instáveis, evanescentes, moleculares, e definem apenas possibilidades, probabilidades de interação, enquanto não entram

²⁵⁷ P. 197.

²⁵⁸ Deleuze, *Foucault*, p. 53. Foucault se declarou um cartógrafo na *Nouvelles Littéraires*, 17/03/1975.

num conjunto macroscópico capaz de dar forma à sua matéria fluente e à sua função difusa.

Deleuze, *Foucault*, págs. 46-47.

O conceito de *máquina abstrata* é um contraponto ao estruturalismo. Em vez de uma topologia estática, uma cartografia ou diagrama “altamente instável ou fluido, não para de misturar matérias e funções de modo a constituir mutações (...) Faz a história desfazendo as realidades e as significações anteriores, formando um número equivalente de pontos de emergência ou de criatividade, de conjunções inesperadas, de improváveis *continuums*”²⁵⁹. Afinal, como já vimos, uma máquina é um conjunto de pontas que se conectam com os agenciamentos em desterritorialização criando pontos de emergência. A *máquina abstrata* é justamente a ponta afiada da desterritorialização, as novas conexões, de um agenciamento. A Geofilosofia provê novas coordenadas (fluidas, ao contrário da topologia estática do estruturalismo) para uma pragmática de uma realidade que se desfaz e cria novos pontos de emergência. Na primeira citação de *O que é a filosofia?* que fizemos no início deste capítulo (referente à p. 115), D&G dizem que a filosofia é Geofilosofia justamente quando a “arranca das estruturas”, traça linhas de fuga e faz valer a contingência e a força do *meio*. Dizíamos, então, que esta foi a melhor definição que D&G deram ao conceito de Geofilosofia.

Antropoceno. O capitalismo torna todo espaço reconhecível e equivalente (o GPS nos prova a cada segundo). Sua face contemporânea, o Antropoceno, porém, destrói toda a forma de vida ao tornar a Terra inabitável. A destruição de meios aniquila a vida. O auge do plano de desenvolvimento suprime o plano de imanência e, com ele, a própria transcendência. Tornar a terra homogênea, destruindo suas multiplicidades, é o resultado da colonização moderna em todo o planeta. Se o Antropoceno é *o problema absoluto*, a Geofilosofia se faz cada vez mais urgente ao construir planos de composição e recomposição para a criação de espaços e tempos com potencialidades revolucionárias de pensamento.

Quando D&G tratam do nascimento da filosofia na Grécia, falam de agenciamentos entre a opinião livre (possível na democracia grega, mas não no império), a amizade (isonomia em comunidade) e a imanência (a geografia grega).

²⁵⁹ Deleuze, *Foucault*, págs. 44-45.

Mas não de uma forma determinística, em que a geografia e o ambiente definem automaticamente o curso da história. Muito menos de apenas o desenrolar de uma história da razão humana, como gostariam Kant e Hegel. É uma geo-história, ou seja, a contingência do meio, sendo este meio [*milieu*] um bloco espaço-temporal (mas jamais apenas as propriedades naturais e sim todas as dimensões), onde ocorrem as conexões possíveis (“o que pode um corpo?”), no caso, entre *doxa*, comunidade e imanência (que não se origina na história, mas na geografia). Quando meios associados se transformam em meio criativo. Na Geofilosofia de D&G, meios não são simplesmente resultados de um espaço, mas aderem a um plano de imanência, ou seja, emergem em um lugar por serem produtivos; uma pragmática. E se, na Europa, durante a Idade Média, não surgem novas formas de filosofar, é porque não surgiram novas possibilidades contingentes, o que voltou a ocorrer com os agenciamentos no capitalismo entre o fluxo do trabalho e do dinheiro, pontos de vista (fazer ver) científicos, as navegações transoceânicas e a colonização ultramarina. Cabe à filosofia pensar agora novos modos de vida coletivos e novas formas de relações com a terra. E toda a filosofia será uma Geofilosofia. A luta, por definição, no Antropoceno. Afinal, o pensamento se dá entre a terra e o território.

Depois de sobrevoarmos os conceitos que formam a Geofilosofia na obra conjunta de D&G, sabemos que, a partir da ideia de que a Terra não é um elemento entre outros, mas exatamente o abraço singular que a todos estes engloba, enquanto usa-os para desterritorializar territórios, seus movimentos de variação desdobram-se em novas relações de matérias e forças. A Terra exprime continuidade enquanto diferencia-se, sendo, portanto, nem inerte nem passiva, uma pluralidade de elementos em constante interação - imanência. Eis o materialismo de D&G.

Geofilosofia, para os autores, é a tentativa de conceituar um modo de pensamento como afirmação dos devires de uma natureza diversa e múltipla. De fato, este novo naturalismo é um esforço para construir um pensamento de orientação ecológica, uma vez que elimina a tradicional dicotomia que separa a humanidade (o sujeito) e a natureza (o objeto) ao estender um plano de imanência

que *abraça* a Terra sem eliminar diferenças e singularidades de cada parte que emerge das relações. Como afirmamos anteriormente, Geofilosofia é o nome do materialismo de D&G. Geofilosofia, para eles, é uma geometria imanente, cartografia problemática, onde traçar planos é dar a ver um outro mundo, expressar-se em linhas de fuga para compor novos modos de vida em simpatia com o *milieu*.

A partir deste conceito, que D&G pouco desenvolveram em menos de uma página em *O que é a filosofia?* (apesar de haver um capítulo com este título, destacando sua relevância), uma série de envoltimentos e desdobramentos foram realizados por vários pensadores neste milênio. A Geofilosofia e a cartografia propostas pelos franceses ganharam variadas versões e mapeamentos ao longo deste século, quando emerge um outro conceito que desafia o planeta: o Antropoceno, a dicotomia homem-natureza repaginada, força reativa que destrói este singular abraço, a Terra.

Antes, porém, de passarmos para estas produções cartográficas, no próximo capítulo, trataremos de um outro conceito tardio, o de Ecosofia, de Guattari.

Ecosofia: uma ecologia do virtual

A ecologia generalizada – ou a ecosofia – agirá como ciência dos ecossistemas, como objeto de regeneração política mas também como engajamento ético, analítico, na iminência de criar novos sistemas de valorização, um novo gosto pela vida, uma nova suavidade entre os sexos, as faixas etárias, as etnias, as raças...

Félix Guattari, *Caosmose*.

Uma nova suavidade, um novo gosto pela vida. Eis o projeto da Ecosofia guattariana, com forte influência nietzscheana de transvaloração de todos os valores, em uma ecologia transversal: as três ecologias, mental, social e ambiental. A vida é a base da ética de Guattari, assim como de Nietzsche e Deleuze. “Torna-se imperativo refundar os eixos de valores, as finalidades fundamentais das relações humanas e das atividades produtivas”²⁶⁰.

Para Guattari, uma “nova suavidade” só será possível com a criação de novas dimensões existenciais da expressão, novos modos de vida. E isso só se é capaz ao engendrar-se “linhas de virtualidades, de campos de possíveis”²⁶¹. Para ele, “o mundo contemporâneo, emaranhado em seus impasses ecológicos, demográficos, urbanos... se engajou em uma corrida vertiginosa, seja para o abismo, seja para a renovação radical”. Deve-se, assim, abandonar antigos paradigmas por uma ecologia do virtual, “paradigma estético, o da criação e da composição de perceptos e de afetos mutantes”.

Uma ecologia do virtual se impõe, então, da mesma forma que as ecologias do mundo visível. E, a esse respeito, a poesia, a música, as artes plásticas, o cinema, em particular em suas modalidades performáticas ou performativas, têm um lugar importante a ocupar, devido à sua contribuição específica mas também como

²⁶⁰ Guattari, *Caosmose*, p. 106.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 103.

paradigma de referência de novas práticas sociais e analíticas – psicanalíticas em uma acepção muito ampliada. Para além das relações de força atualizadas, a ecologia do virtual se propõe não apenas a preservar as espécies ameaçadas da vida cultural mas igualmente a engendrar as condições de criação e de desenvolvimento de formações de subjetividade inusitadas, jamais vistas, jamais sentidas.

Félix Guattari, *Caosmose*, p. 106.

Subjetividades jamais vistas, jamais sentidas, sendo a ecologia do virtual formada por “blocos de perceptos e de afetos mutantes, meio-objeto meio-sujeito, já instaurados na sensação e fora deles mesmos nos campos de possível. Não serão facilmente encontrados no mercado habitual da subjetividade e talvez ainda menos no da arte, entretanto habitam tudo o que concerne à criação, ao desejo de devir outro”²⁶².

A ecologia do virtual, para Guattari, era foco de diferenciação, devires que “se põem a existir em você, apesar de você”. Assim, não é representação ou discursividade, mas existência. “[N]ão sou mais eu mesmo como antes, fui arrebatado em um devir outro, levado para além de meus Territórios existenciais familiares”²⁶³. A ecologia do virtual é um devir outro no sentido da transvaloração de todos os valores em direção a “subjetividades jamais vistas, jamais sentidas”.

Este desejo de devir outro é uma ecologia do virtual na medida em que há composição com o meio (*milieu*) nos campos do possível, através de perceptos e afetos mutantes instaurados na sensação. Onde, na atualização (composição com o meio) da ecologia do virtual, tudo é meio-objeto, meio-sujeito e está em permanente devir. Guattari, então, se baseia nos biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela para uma definição de sistemas vivos (ecologia): máquina autopoietica. Autopoiese, para os biólogos chilenos, é a capacidade de autorreprodução de uma estrutura ou de um ecossistema. Guattari estende o conceito para máquinas sociais, econômicas e até máquinas incorporais da linguagem e criação estética. Todas iminentes.

[U]m ecossistema incorporal, cujo ser não é garantido do exterior, que vive em simbiose com a alteridade que ele mesmo concorre para engendrar, que ameaça

²⁶² Guattari, *Caosmose*, p. 107.

²⁶³ *Ibidem*, p. 108.

desaparecer se sua essência maquínica for danificada acidentalmente (...) Não é um objeto ‘dado’ em coordenadas extrínsecas mas um Agenciamento de subjetivação dando sentido e valor a Territórios existenciais determinados. Esse Agenciamento deve trabalhar para viver, processualizar-se a partir das singularidades que o atingem. Tudo isso implica a ideia de uma necessária prática criativa e mesmo de uma pragmática ontológica. São novas maneiras de ser do ser que criam os ritmos, as formas, as cores, as intensidades da dança. Nada está pronto. Tudo deve ser sempre retomado do zero, do ponto de emergência caósmica. Potência do eterno retorno do estado nascente.

Félix Guattari, *Caosmose*, p. 109.

Território existencial. Simbiose com a alteridade que ele mesmo concorre para engendrar, eis a Ecosofia de Guattari, onde há interseção de subjetividade e alteridade, elas mesmas parciais e em transição. Ele a chamava de “Território existencial multivalente”, jamais idêntico a si mesmo, em fuga permanente, maquinando transições. “A relação com o outro não procede por identificação de ícone preexistente, inerente a cada indivíduo. A imagem é transportada por um devir outro, ramificada em devir animal, devir planta, devir máquina e, se for o caso, devir humano”²⁶⁴. Talvez a ideia mais importante de *Caosmose* seja a da criação de um novo paradigma estético (subtítulo do livro), blocos de perceptos e afetos mutantes que surgem nesta simbiose com a alteridade em um ecossistema de máquinas autopoieticas. A Ecosofia guattariana se faz maquínica enquanto máquina estética, máquina molecular de guerra: “pode se tornar uma alavanca essencial de re-singularização subjetiva e gerar outros modos de sentir o mundo, uma nova face das coisas, e mesmo um rumo diferente dos acontecimentos”. Trataremos adiante do conceito bergsoniano de *simpatia*, como um outro modo de sentir o mundo. No Antropoceno, a única saída possível é a re-singularização subjetiva, na interseção com a alteridade.

Tanto em *As três ecologias* quanto em *Caosmose*, Guattari parece valorizar uma ecologia da subjetividade (ecologia mental, especialmente no primeiro) sobre outros campos ecológicos. A razão é que Guattari entende ser necessário um novo paradigma estético (relação com a alteridade através de perceptos e afetos mutantes) para a criação do novo, “máquina molecular de guerra”. Porém, os tomos de *Capitalismo e esquizofrenia* já nos esclareciam, o psiquismo de um indivíduo não surge de faculdades interiorizadas, mas em conexões expressivas com a vida social

²⁶⁴ Guattari, *Caosmose*, p. 110.

(ecologia social) e o meio ambiente (ecologia ambiental). Foi exatamente a excessiva interiorização e o surgimento do Eu soberano na modernidade que fez nascer a ideia de separação da mente em relação ao *socius* e ao meio. E a consequente hierarquização com a dominação da mente sobre o *socius* (aniquilando o diferente) e o ambiente (tornando-o à disposição enquanto matéria prima). É na modernidade também que se separam definitivamente (e se especializam) as noções de estética, economia, social, religião, política, trabalho, etc.. Na Ecosofia de Guattari, um novo paradigma estético é necessário para unir as três ecologias e não tratarmos mais a questão ecológica apenas como ambiental (apesar de esta ser extremamente urgente). E este só virá com a criação de novos valores em uma ecologia do virtual e a potência estética de sentir (afetos mutantes) e criar novos modos de existência.

Emergirá, deste modo, segundo Guattari, uma “subjetividade polissêmica, animista, transindividual”, a qual ele mesmo diz que podemos encontrar em sociedades sem Estado, e também “no mundo da primeira infância, da loucura, da paixão amorosa, da criação artística”²⁶⁵. Nesta subjetividade transindividual até mesmo os conceitos de território e espaço ganham novas dimensões:

O território existencial, aqui, se faz ao mesmo tempo terra natal, pertencimento do eu, amor do clã, efusão cósmica. (...) Estratos espaciais polifônicos, frequentemente concêntricos, parecem atrair, colonizar, todos os níveis de alteridade que, por outro lado, eles próprios engendram. Os objetos instauram-se em relação a tais espaços em posição transversal, vibratória, conferindo-lhes uma alma, um devir ancestral, animal, vegetal, cósmico.

Essas objetividades-subjetividades são levadas a trabalhar por conta própria, a se encarnar em foco animista: imbricando-se umas com as outras, invadem-se, para constituir entidades coletivas – meio-coisa, meio-alma, meio-homem, meio-animal, máquina e fluxo, matéria e signo... (...) Na verdade, não há de fato um exterior: a subjetividade coletiva territorializada é hegemônica.

Félix Guattari, *Caosmose*, p. 117.

Como já tínhamos visto na Geofilosofia de D&G, na Ecosofia de Guattari o espaço e o tempo nunca são receptáculos neutros, mas engendrados por produções de subjetividade que envolvem ritornelos e enunciações coletivas. Na modernidade,

²⁶⁵ Guattari, *Caosmose*, p. 116.

como tínhamos afirmado anteriormente, a separação dos campos (político, econômico, ambiental, social, religioso, etc.) “erige um polo de referência transcendente autonomizado: o Verdadeiro das idealidades lógicas, o Bem do desejo moral, a Lei do espaço público, o Capital do cambismo econômico, o Belo do domínio estético... Este recorte de transcendência é consecutivo a uma individuação de subjetividade, que se encontra ela própria despedaçada em faculdades modulares tais como a Razão, a Afetividade, a Vontade... (...) A valorização que, na figura precedente, era polifônica e rizomática, se bipolariza, se maniqueíza, se hierarquiza, particularizando seus componentes, o que de certo modo tende a esteriliza-la”²⁶⁶. Os valores transcendentais se posicionam como eternos, sempre estiveram aí, sempre estarão aqui. Como escreveu Nietzsche no prefácio do *Ecce Homo*, a “mentira do ideal se torna a maldição suspensa acima da realidade”. A Ecologia do virtual luta por uma “valorização polifônica e rizomática” contra a individuação reificada, a subjetividade padronizada e a hierarquização arborescente. Para Guattari, a criação de novos valores passa por experimentações e bricolagens bloqueadas pelo capitalismo homogeneizante.

Essa setorização e bipolarização dos valores pode ser qualificada de capitalística em razão do esgotamento, da desqualificação sistemática das matérias de expressão que ela realiza e que as engajam na órbita da valorização econômica do Capital. Este trata num mesmo plano formal valores de desejo, valores de uso e valores de troca, e faz passar qualidades diferenciais e intensidades não discursivas sob a égide exclusiva de relações binárias e lineares.

Guattari, *Caosmose*, p. 119.

Ecologia Profunda. O termo *Ecosofia*, que caracteriza o pensamento ecológico de Guattari, é compartilhado com a Ecosofia da Ecologia Profunda de Arne Naess. Por isso, muitos confundem o pensamento de ambos, pela vizinhança. Eles compartilham muitas questões, especialmente o anti-humanismo, não no sentido de negar os seres humanos, mas o fato destes serem as únicas fontes de valores. A Ecosofia de Naess tem uma forte influência de Espinosa, o que o aproxima de Guattari, via Deleuze. Podemos dizer que, para Guattari e Naess, a Ecosofia é uma

²⁶⁶ Guattari, *Caosmose*, p. 118.

ética da natureza em sua transvaloração. No caso de Naess, a natureza possui valores intrínsecos independentes das finalidades humanas.

Mas há diferenças. No artigo *Deleuze and Deep Ecology*²⁶⁷, Alistair Welchman afirma que a principal delas é que, em algumas interpretações da Ecologia Profunda, esta é *organicista* nas suas relações ecossistêmicas, parecendo-se, segundo Welchman, com a Hipótese de Gaia, de James Lovelock e Lynn Margulis. Já Guattari (com Deleuze), desde *O Anti-Édipo*, combate ferrenhamente a noção de *organismo*, onde um dos principais conceitos é o *Corpo sem Órgãos*. D&G condenam qualquer noção holística. Para eles, o todo não tem nenhum privilégio ontológico sobre as partes e é, inclusive, produzido junto com as outras partes. Em 1.6 *O todo e as partes*, do referido livro, os autores afirmam: “Tudo funciona ao mesmo tempo nas máquinas desejantes, mas nos hiatos e rupturas, nas avarias e falhas, nas intermitências e curtos-circuitos, nas distâncias e fragmentações, numa soma que nunca reúne suas partes num todo. É que, nelas, os cortes são produtivos, e são, eles próprios, reuniões”²⁶⁸.

A transvaloração de todos os valores nietzscheana é levada ao máximo rigor em *O Anti-Édipo*, onde D&G atacam todos os resíduos da identidade. Daí a hostilidade de ambos com a coerência funcional, algo fundamental para a identidade, seja com organismos, finalidades, totalidades ou holismos. Se os ataques parecem mais brandos em *Mil Platôs*, é apenas para que uma certa integridade seja base para a produção de diferença. A Ecosofia rizomática de Guattari difere da Ecosofia holística de Naess. Este satisfaz-se com a desconstrução da superioridade humana sobre a natureza. E é aqui que emerge o conceito de máquina, presente na filosofia de D&G. Um agenciamento, um sistema constituído de partes heterogêneas, é maquínico nas suas extremidades desterritorializadas, suas linhas de fuga, ao se conectar com outros agenciamentos. Estas conexões desterritorializadas permitem variações e mutações. A transvaloração maquínica da Ecosofia guattariana (e Deleuze) é anti-humanista, de acordo com Welchman, por abandonar *interesses* valorativos por valores *interessantes*, sistemas produtivos de criação.

²⁶⁷ Publicado em *An [un]likely alliance*, organizado por Bernd Herzogenrath.

²⁶⁸ Págs. 61-62.

Degradações e destruições. Em *O que é a filosofia?* D&G explicam que um conceito é um instrumento que serve para entender e ao mesmo tempo construir o mundo. Acreditamos que o conceito de Ecosofia de Guattari é um utensílio apropriado para o Antropoceno. Esta filosofia ecológica é uma ética da vida. Uma ética contra microfascismos do capitalismo neoliberal contemporâneo, que toma conta de toda a existência. Este, ao tomar conta de tudo e de todos, do molar ao molecular, torna-se real e concreto, reterritorialização. Como uma *commodity* que pode ser substituída em nome do todo. E o microfascismo funciona ao fazer-nos desejar sermos partes deste todo, invadindo as subjetividades disponíveis. A grande questão política de Guattari é exatamente a degradação e a destruição destas subjetividades, paralela à degradação e destruição do tecido social e do meio ambiente.

Mais do que paralela, as patologias mentais emergem com e da fascistização da vida, do colapso do sentimento de comunidade e a poluição e intoxicação do meio ambiente. As subjetividades resultantes não são mais uma multidão de diferenças, de pontos de vista, mas partes homogêneas de um todo, o capitalismo. Subjetividades homogêneas (mesmos desejos e patologias), sociedade homogênea (que não tolera diferenças) e ambiente homogêneo (biodiversidade degradada). A Ecosofia é uma ética desta subjetividade tecida mentalmente, socialmente e ambientalmente.

A Ecosofia não é uma síntese das três ecologias (mental, social e ambiental), mas heterogênea. Ao contrário das subjetividades controladas pelo Todo capitalista, as subjetividades *ecosóficas* são pequenos cosmos que emergem das combinações destes fragmentos. A Ecosofia é um modo de pensar, um modo de viver, uma ética da diferença. É por isso que a estratégia política de revoluções moleculares que desmantelariam microfascismos se dá por pequenas transformações e não por grandes confrontos que apenas corroboram a consistência e a cristalização do Todo. Revoluções moleculares são revoluções subjetivas e a revolução social - assim como a mental e a ambiental - é apenas um aspecto destas revoluções moleculares.

A Ecosofia é uma luta contra o Poder do Todo, mas não como um contra-Poder, e sim como um não-Poder (“eu preferiria não”, do *Bartleby* de Herman Melville). Não é se opor à, mas compor elementos heterogêneos. Não é ser homem *ou* mulher,

mas homem e mulher. A ecologia do virtual é uma escolha ética molecular: não ser parte do Todo, do capitalismo, eu preferiria não.

Articulação ético-política e estética. Desnecessário dizer que, em seu anti-humanismo, a Ecosofia de Guattari não é um ambientalismo essencialista. É, na verdade, uma complexa articulação ético-política e estética entre os três registros ecológicos: o meio ambiente, o *socius* e a subjetividade humana. É um relacionismo na medida que entende que indivíduos não pré-existem às relações que os compõem. “Relacionismo é um valor ecosófico porque dissipa a crença que entidades ou pessoas podem ser isoladas dos seus ambientes. Falar de interação entre entidades e seus ambientes leva a más interpretações, porque *uma entidade é uma interação*”²⁶⁹.

A Ecosofia também não se mistura com o discurso do desenvolvimento sustentável, que enfatiza as relações entre indivíduos e seu ambiente enquanto o pensamento ecosófico chama a atenção para a pluralidade de ecologias e ambientes que não nos envelopa, mas nos define e é definida por nós em uma rede de relações. Esta pluralidade de ecologias é uma busca por novos modos de subjetividade, novos modos de vida neste enredamento de relações. A Ecosofia não é uma prosaica preocupação com o meio ambiente, mas um sistema ontológico e epistemológico de *feedback loops* e contingências. E, importante para Guattari, um paradigma estético-político na busca pela criação artística de novas possibilidades de novos modos de existência. A arte deve ser, na exploração do novo, resistência contra a homogeneização do capitalismo, contra o individualismo liberal. A ocupação estética de novos territórios existenciais.

A subjetividade em Guattari é agenciamento maquínico social, daí a importância de uma cartografia do virtual, dos fluxos de uma individuação (o que coaduna-se com a virada ecológica em Simondon), para o desenho de um território existencial e todas as suas possibilidades de transformação. E, no enredamento ecológico, o ponto de vista de outrem, humanos ou não, enriquecem o meu próprio. Uma pluralidade de ecologias, um relacionismo.

²⁶⁹ Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écologie?*, p. 33.

A Ecosofia encaixa-se perfeitamente no que o platô *Tratado de nomadologia* definiu como ciência nômade, menor. Mais do que uma ciência, uma sabedoria, como vimos com os Munduruku e os números, como veremos adiante com o conceito de *simpatia*, onde esta ciência menor é caracterizada por afectos, singularidades e variações centrados em problemas e eventos. A ciência nômade não deseja tomar o poder ou ser reconhecida por ele, mas seguir as singularidades da matéria relacionando-se com a intuição. Porém, esta ciência nômade deve saber relacionar-se também com a ciência maior, a ciência institucional, Antropoceno *oblige*.

E como Guattari deixa claro em *Caosmose*, o paradigma estético é fundamental, onde esta estética liga-se à etimologia da palavra *aesthesis*, a dimensão sensível operada por afectos e singularidades (a *simpatia*). Ao contrário da Arte isolada num campo específico (a indústria, o negócio da Arte), a arte “menor” é expressão de subjetividades individuais e coletivas. Esta tem um papel importante para destruir a homogeneização do sensível e gerar novos campos de possíveis.

A obra de arte, para aqueles que a usam, é um empreendimento de desenquadramento, de ruptura de sentidos, de proliferação barroca ou de empobrecimento extremo que implica o sujeito em uma recriação e uma reinvenção de si mesmo. Sobre ela, um novo suporte existencial oscilará sobre um duplo registro de reterritorialização (função de ritornelo) e de ressingularização. O acontecimento deste encontro pode fechar irreversivelmente o curso de uma existência e gerar campos de possíveis “longe do equilíbrio” do quotidiano.

Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, p. 67.

Para Guattari, o capitalismo contemporâneo tenta implantar seu modo de subjetivação homogêneo sobre todo o planeta. A arte é domínio da resistência, “o domínio que resiste” à subjetividade capitalista. “É lá [na laminação da subjetividade capitalista] que encontramos uma proliferação de cogumelos parasitas, núcleos de resistência a este reducionismo dominante da subjetividade”²⁷⁰. Este é o ponto de emergência da produção de subjetividade coletiva. “A arte vai no sentido da heterogênese contra a homogênese capitalista”. E para isso, deve emergir um novo paradigma estético-político, novas

²⁷⁰ Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, p. 152.

subjetividades “jamais vistas, jamais sentidas”. Para Guattari, o desaparecimento de subjetividades heterogêneas é “comparável ao desaparecimento de certas espécies de pássaros ou mamíferos”, a ecologia do virtual resiste ao desaparecimento de subjetividades, da vida e de espécies culturais. O artista é um ecologista do virtual, afirma Guattari, ele tem a habilidade da transformação material e resiste contra degradações de subjetividades e meio ambiente produzidas pelo capitalismo.

Um primeiro momento da Ecosofia mostra a necessidade de uma nova ecologia mental, o que, aliás, foi a grande luta de Guattari durante sua vida, como mostra o trabalho dele na clínica La Borde. Para isso, o conceito de inconsciente maquínico já abria para um relacionismo socio-político e econômico e ambiental que ultrapassava a homogeneização edipiana da família e da infância. O inconsciente como ecologia do virtual. “O inconsciente, eu insisto, não é algo que se encontre em si, uma sorte de universo secreto. É um nó de interações maquínicas, através do qual nós estamos ligados a todos os sistemas de potência e a todas as formações de poder que nos cercam”²⁷¹.

Assim, a consciência ambiental não se preocupa apenas com ambientes naturais e territórios físicos, mas também com a criação de territórios existenciais individuais e coletivos de acordo com as conexões com a biosfera. É preciso desenvolver um novo paradigma estético e ecológico (compartilhar o sensível) baseado em singularidades definidas pelo coletivo: um projeto comum para criar novas conexões socioambientais.

O filósofo e o político. A Ecosofia pode ser vista como uma espécie de *reclaim* diante da destruição do capitalismo, tomar de volta uma relação criativa com a Terra, no sentido dado por Isabelle Stengers. E combate a separação sociedade x natureza assim como todas as dicotomias criadas pelo mundo moderno: inconsciente e razão, teoria e prática, individual e coletivo, terapêutico e político, etc.. Sobre a separação entre teoria e prática, note-se, Guattari foi candidato às eleições regionais de Paris pelos *Verts* em 1992, sem sucesso, mesmo ano em que veio a falecer. Nas eleições, Guattari queria mostrar que o movimento ecológico

²⁷¹ Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écologie*, p. 195.

francês era limitado em suas lutas, buscando ligá-lo a questões políticas e filosóficas.

Guattari, se eleito, poderia experimentar um parlamento ecosófico ou rizomático, um agenciamento coletivo com não-humanos, animais, plantas e objetos. Neste parlamento ecosófico, as relações seriam mais determinantes que as enunciações; o que importa são as conexões ou construção de possibilidades de conexões, uma ecologia do virtual. Guattari afirmara, em *Écrits pour L'Anti-Oedipe*, que a esquizoanálise consistiria em inventar uma nova linguagem que substituiria a centrada no sujeito, *personológica*. A Ecosofia vai além do sujeito, criando possibilidades de novas conexões (fazer rizoma). A Ecosofia é uma continuação estética e ético-política da esquizoanálise.

Três ecologias. Guattari lançou *As três ecologias* em 1989, livro onde já se mostrava a importância das lutas ecológicas como resistência ao capitalismo global. O texto se preocupava com a extrema degradação da superfície da Terra através das toxinas ambientais, sociais e mentais produzidas pelo sistema capitalista e como essa deterioração acelerada compromete a renovação ambiental, a capacidade de devir e a criação do novo. A ecologia assume uma face ético-política, com Guattari, na construção de novas práticas ambientais, sociais e mentais que respeitem (*simpatia*) os ciclos naturais (expressões). A Ecosofia, esta estética ético-política, desenvolve três dimensões de relações com a Terra. A primeira é a ecologia mental, a qual Guattari muito se dedicou através da esquizoanálise e também na práxis da clínica La Borde. Esta ecologia trabalha na reconstrução da ligação de cada um com a terra (um povo autóctone) e com a Terra. Ligação destruída com a extrema desterritorialização do capitalismo através da privatização do comum, da apropriação da natureza e até de dados cibernéticos. A ecologia social se segue por desenvolver novas relações de produção entre humanos ou entre humanos e não humanos, tendo especial atenção com estes últimos e o meio ambiente. Uma nova suavidade nas relações de produção para um maior respeito entre humanos e destes com os demais seres vivos e o meio ambiente. Já a ecologia ambiental provê sabedorias que permitirão a emergência de todas estas novas ligações e relações. Tudo isso implica em diferentes composições de acordo com diferenças locais. A práxis ecosófica transforma e põe em jogo novos agenciamentos e territorialidades. Os agenciamentos das três ecologias serão armas de descentralização contra a

centralização homogeneizadora do capitalismo. Desfazer o modo de produção capitalista para criação de novos agenciamentos, eis uma tarefa que o ambientalismo tradicional não enxerga, mas a Ecosofia, sim.

As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática [desequilíbrio ecológico e deterioração de modos de vida humanos individuais e coletivos] no conjunto de suas implicações. Apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial dos perigos mais evidentes que ameaçam o meio ambiente de nossas sociedades, elas geralmente se contentam em abordar o campo dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só uma articulação ético-política – a que chamo *ecosofia* – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões.

Félix Guattari, *As três ecologias*, p. 8.

O modo de produção e de existir homogêneo e capitalista, para Guattari, produz, além da degradação ecológica e destruição de relações sociais, desemprego, marginalidade opressiva, solidão, ociosidade, angústia e neurose. Uma nova “articulação ético-política” busca, além da reinvenção do meio ambiente e enriquecimento dos modos de vida e de sensibilidade, pesquisa, cultura e criação²⁷².

Logo, a Ecosofia não busca uma recuperação ambiental via desenvolvimento sustentável nem mesmo reduzir os problemas ecológicos aos efeitos prejudiciais de um modo de vida e uma economia que incentiva o consumo. Para Guattari, estas mudanças seriam apenas quantitativas e permitiriam a permanência de práticas sociais reacionárias. Para o psicanalista, são necessárias novas experimentações de modos de vida, novos afectos e a transformação de subjetividades com novas relações sociais no trabalho, ocupações de espaços públicos, práticas de solidariedades e recomposições de relações geopolíticas. É claro que não se olvidam as lutas pelo fim da dependência à indústria do petróleo, da poluição da biosfera, da exploração do trabalho escravo, da opressão feminina e do colonialismo no sul global, entre tantas outras lutas locais.

Cartografia de fluxos: ecologia do virtual. Guattari, como já vimos, chama de *territórios existenciais* a formação de meios onde humanos, animais e vegetais

²⁷² Guattari, *As três ecologias*, p. 9.

coevoluem. Através de suas ações, os seres vivos transformam o ambiente preservando estes territórios para si e destruindo os territórios existenciais de outras espécies. Os territórios existenciais são transformações irreversíveis na busca da permanência de sua própria espécie. Assim, uma cartografia de fluxos se faz necessária para perceber a dinâmica de um meio e criar “um novo gosto pela vida, uma nova suavidade”. É o que Bergson e Deleuze chamam de *simpatia* (trataremos adiante). Uma ecologia do virtual que coloca devires para trabalharem, pela criação de novos modos de vida.

Uma revolução deverá sempre ser molecular pois antes de tudo é preciso liberar subjetividades das próprias condições que as produzem e que as obrigam a manterem-se sob dominação voluntária. A revolução molecular guattariana não é por nocaute, mas por produção de fissuras e desejos de mudanças. A revolução molecular deve ser criada a todo momento, em todo lugar. Estas fissuras deverão ser preenchidas com sabedoria ecosófica para emergência de novos modos de existir. A esquizoanálise e a Ecosofia se encontram nesta revolução molecular criando conexões transversais entre seres vivos, humanos ou não, e o cosmos. Após estas transformações mentais, desejos de mudança se seguem no *socius* e nas relações ambientais. Uma revolução perpétua, uma nova suavidade.

Geofilosofia e Ecosofia. Assim como a Geofilosofia é um conceito que encerra (literalmente, cronologicamente) a filosofia de D&G, a Ecosofia age da mesma forma, com Guattari. Há ainda uma relação direta entre Geofilosofia e Ecosofia, sendo esta última a expressão política da ontologia na primeira. O pluralismo da última encontra a heterogeneidade da primeira. A metafísica da Geofilosofia se conecta com a ético-política ecosófica. É a lição espinosista da Natureza, onde metafísica e filosofia prática se encontram. Nesta práxis ecosófica, Guattari define assim a heterogênesse: “processo contínuo de re-singularização. Os indivíduos devem se tornar a um só tempo solidários e cada vez mais diferentes”²⁷³.

Na sua aula de 17 de março de 81, Deleuze afirma que foi Espinosa quem juntou ontologia e ética. O problema da expressão, que Deleuze identifica em Espinosa, decorre da unidade da substância e a diversidade dos atributos. A lógica da expressão, na interpretação de Deleuze, que daí se segue, é um verdadeiro *ethos*,

²⁷³ Félix Guattari, *As três ecologias*, p. 55.

uma ética no modo de viver. Este é exatamente o paradigma ético-estético da heterogênese na Ecosofia de Guattari, onde os indivíduos devem ser solidários e diferentes. Paradigma estético porque uma arte da experimentação e dos bons encontros. Uma ecologia vitalista contra a homogeneização do capitalismo neoliberal.

Claro está que em *O Anti-Édipo*, D&G substituem o conceito de *expressionismo* pelo de *máquinas* (que também são expressivas). A *expressão* era conceito excessivamente idealístico, enquanto as *máquinas* parecem mais produtivas no materialismo dos autores. Assim, os animais humanos parecem menos espectadores da Natureza e mais envolvidos na produção, máquinas humanas. Já em *Mil Platôs* o conceito é novamente substituído, desta vez pelo de *agenciamentos*, após Guattari apresentar o pensamento de Uexküll para Deleuze. No cruzamento do pensamento de Espinosa com o de Uexküll é possível entender a emergência do inovativo conceito de *cartografia*, tão importante para a Geofilosofia de D&G e a Ecosofia de Guattari. A ecologia do virtual é a cartografia ecosófica.

No paradigma estético da arte de viver espinosista, que deriva da metafísica da diferença unívoca, emerge a responsabilidade em nossa própria singularização e também com a alteridade, um comprometimento inerente ao pluralismo e à heterogênese. A Ecosofia é a expressão deste comprometimento e desta responsabilidade ética, estética e política em suas três dimensões: mental, social e ambiental.

Guattari chamava o ambientalismo europeu (preso exclusivamente na dimensão ambiental) de Khmer Verde, uma vez que, para acabar com a supremacia humana sobre a Natureza, propunha a inversão total da pirâmide, colocando humanos abaixo da Natureza, mantendo, assim, a distância de humanos desta Natureza. E enquanto Arne Naess enfatizava a preservação da Natureza para livrar-se deste ambientalismo, a Ecosofia de Guattari prioriza a subjetividade e uma profunda mudança de mentalidade para transformar nossa relação com (pelo meio) a Natureza. Lembremos o que é subjetividade para Guattari:

Minhas atividades profissionais no campo da psicopatologia, assim como meus engajamentos político e cultural levaram-me a enfatizar cada vez mais a

subjetividade enquanto produzida por instâncias individuais, coletivas e institucionais.

Considerar a subjetividade sob o ângulo da sua produção não implica absolutamente, a meu ver, voltar aos sistemas tradicionais de determinação do tipo infraestrutura material – superestrutura ideológica. Os diferentes registros semióticos que concorrem para o engendramento da subjetividade não mantêm relações hierárquicas obrigatórias, fixadas definitivamente. Pode ocorrer, por exemplo, que a semiotização econômica se torne dependente de fatores psicológicos coletivos, como se pode constatar com a sensibilidade dos índices da Bolsa em relação às flutuações da opinião. A subjetividade, de fato, é plural, *polifônica*, para retomar uma expressão de Mikhail Bakhtin. E ela não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie as outras instâncias segundo uma causalidade unívoca.

Pelo menos três tipos de problemas nos incitam a ampliar a definição da subjetividade de modo a ultrapassar a oposição clássica entre sujeito individual e sociedade e, através disso, a rever os modelos de Inconsciente que existem atualmente: a irrupção de fatores subjetivos no primeiro plano da atualidade histórica, o desenvolvimento maciço de produções maquínicas de subjetividade e, em último lugar, o recente destaque de aspectos etológicos e ecológicos relativos à subjetividade humana.

Félix Guattari, *Caosmose*, págs. 11-12.

Os aspectos etológicos e ecológicos relativos à subjetividade humana nos impelem a destacar a subjetividade como primordial para uma transformação radical da relação de humanos com a Natureza. “Nós aqui estamos para forjar a vida, produzir subjetividade”²⁷⁴. Nós estamos incessantemente moldando subjetividade. Mas, no meio capitalista, há que se lutar contra a homogeneização imposta às subjetividades através da criação de novo paradigma estético e transformando modos de pensar e agir, a arte de viver.

Resistir à homogeneização com perspectivas singulares heterogêneas, uma pluralidade de subjetivações cujo processo de produção permanente é chamado por Guattari de *cartografia*. Uma ecologia do virtual, a forja de subjetividades que são, para Guattari, pré-pessoais, polifônicas, coletivas e maquínicas. Esta heterogeneidade de subjetividades constrói a riqueza de perspectivas no mundo, ao contrário da homogeneização do capitalismo neoliberal que, com um sistema de valores dominante, empobrece e aniquila perspectivas. Na política, este empobrecimento se faz pela busca do consenso democrático pasteurizado, pela ditadura da maioria e o apagamento das diferenças. Há ainda o passo seguinte,

²⁷⁴ Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, p. 562.

quando consenso e maioria viram apenas alavancas para ditaduras fascistas. O paradigma estético é resistência contra valores dominantes empobrecedores e que destroem pontos de vista.

Dissenso criador. A Ecosofia é uma transvaloração de todos os valores onde criam-se condições para novas subjetividades, onde a diferença e o dissenso enriquecem o comum. Em vez do consenso generalizado e homogêneo, a singularização heterogênea do dissenso (dissenso este que não pode ser resolvido transcendentemente). As subjetividades, transvaloradas, são transindividuais. E quanto mais heterogêneas, maiores possibilidades de *maquinações*. “Saíamos das políticas consensuais, aceitemos a alteridade do outro, sua diferença; a partir deste movimento ético da acolhida do outro pode acontecer algo”²⁷⁵.

Se trata de conceber práticas de intervenção social, incluindo as políticas, governamentais, que sejam coerentes com práticas sociais no território, com práticas de dissenso, culturais, analíticas individuais e de grupo, e estéticas, e de desenvolver uma política e meios, dispositivos, que permitam esse caráter de dissenso. Penso que há de se ultrapassar completamente o essencial de nossas posições tradicionais entre movimentos, partidos ou associações e encontrar uma nova forma que permita sobrepor, estabelecer uma relação polifônica entre os diferentes objetivos pragmáticos.

Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écologie?*, p. 76.

Para Guattari, as subjetividades sob o capitalismo estão petrificadas e perderam o gosto pela diferença, do imprevisto, do acontecimento singular. Guattari, em seu livro póstumo, que reúne alguns de seus últimos textos, *Qu'est-ce que l'écologie?*, cumpre o mesmo papel (mas sem tanta repercussão) que *Conversações*, de Deleuze, e o texto sobre a sociedade de controle. Nele, Guattari usa o conceito de Ecosofia para ler, com bastante precisão, uma antecipação dos desdobramentos que conheceríamos no Antropoceno do século XXI. Se não, vejamos:

Devemos desejar uma brusca parada da história, devemos aceitar como uma fatalidade o retorno ao nacionalismo, ao conservadorismo, à xenofobia, ao racismo e ao fundamentalismo? O fato de que porções apreciáveis de opinião estejam hoje presas por tais tentações não as faz menos ilusórias e perigosas. É na condição de que sejam forjadas novas terras transculturais, transnacionais, transversais e

²⁷⁵ Guattari, *Qu'est-ce que l'écologie?*, p. 76.

universos de valores separados da fascinação do poder territorializado, que poderão ser desbloqueadas saídas do atual impasse planetário. A humanidade e a biosfera são solidárias entre si e o porvir de ambas é igualmente tributário da mecosfera que as envolve. Quer dizer que não se pode esperar recompor uma terra humanamente habitável sem a reinvenção das finalidades econômicas e produtivas, dos agenciamentos urbanos, das práticas sociais, culturais, artísticas e mentais. A máquina infernal de um crescimento econômico cegamente quantitativo, sem preocupação de suas incidências humanas e ecológicas e situada sob a égide exclusiva da economia do lucro e do neoliberalismo deve dar lugar a um novo tipo de desenvolvimento qualitativo, que reabilite singularidade e a complexidade dos objetos do desejo humano. Chamo *ecosofia* ao enlace da ecologia ambiental, da ecologia científica, da ecologia econômica, da ecologia urbana e das ecologias social e mental, não para englobar todas estas abordagens ecológicas heterogêneas em uma mesma ideologia totalizante ou totalitária, senão para assinalar, pelo contrário, a perspectiva de uma escolha ético-política da diversidade, do dissenso criador, da responsabilidade a respeito da diferença e da alteridade.

Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, págs. 32-33.

Uma escolha. O paradigma ético-político da Ecosofia se encontra no dissenso criador. Guattari é bastante claro: a Ecosofia é uma escolha. E uma escolha é sempre “uma encruzilhada práxica”. Um ponto de bifurcação que engendra um processo de singularização. “Esta escolha ética mergulha sempre em: que faço aqui? Que sou aqui? Tenho eu uma responsabilidade por estar aqui agora, mas também uma responsabilidade do que vem a seguir, não somente para mim, mas para o outro, para o conjunto de universos de sentido que estão envolvidos?”²⁷⁶. O historiador Luís Antônio Simas e o pedagogo Luiz Rufino desenvolveram uma “filosofia do cruzo”²⁷⁷, saberes da encruzilhada, baseada em saberes ancestrais diaspóricos encarnados e enunciados por corpos transgressores. Forças cósmicas incorporadas que reinventam a vida enquanto possibilidade. A encruzilhada enquanto uma problemática imanente à vida, às existências enquanto diversidade, ao dissenso. A encruzilhada enquanto Ecosofia.

A questão é quando o capitalismo consegue superar o caminho até esta encruzilhada, consegue suprimir a escolha e lança-se diretamente no processo de singularização, capturando-o:

²⁷⁶ Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, págs. 316-317.

²⁷⁷ O conceito é de Luiz Rufino em *Pedagogia das encruzilhadas*, com repercussão em toda a obra de Simas, especialmente *O corpo encantado das ruas*.

A escolha do Capital, do Significante, do Ser, participa de uma mesma opção ético-política. O Capital esmaga sob sua bota todos os outros modos de valorização. O Significante faz calar as virtualidades infinitas das línguas menores e das expressões parciais. O Ser é como um aprisionamento que nos torna cegos e insensíveis à riqueza e à multivalência dos Universos de valor que, entretanto, proliferam sob nossos olhos. Existe uma escolha ética em favor da riqueza do possível, uma ética e uma política do virtual que descorporifica, desterritorializa a contingência, a causalidade linear, o peso dos estados de coisas e das significações que nos assediam. Uma escolha da processualidade, da irreversibilidade e da re-singularização.

Félix Guattari, *Caosmose*, p. 42.

A ecologia do virtual é “uma escolha ética em favor da riqueza do possível, uma ética e uma política do virtual que descorporifica... o peso dos estados de coisas e das significações que nos assediam. Uma escolha da processualidade” e da re-singularização. Há mundo de “coação semiótica”, mas outros que “só exigem a bifurcação para fora de seu universo de virtualidade e o engendramento de novos campos de possível”. A escolha ecosófica: “O jogo de intensidade da constelação ontológica é de alguma forma uma escolha de ser não apenas para si, mas para toda a alteridade do cosmos e para o infinito dos tempos”²⁷⁸.

Em Guattari, escolher mundos e seus valores é assumir uma perspectiva, uma alteridade constitutiva da realidade. E, em *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, como na Geofilosofia de *O que é a filosofia?*, a prática se reencontra com a filosofia: “A práxis precede o ser”²⁷⁹, perspectivas constituem a realidade, “o processo precede a heterogênesse do ser”²⁸⁰. E toda prática implica em uma ética, o paradigma ético da Ecosofia.

Uma responsabilidade a respeito do ser tomado como criatividade, é o que tentei apresentar como *ecosofia*, como sabedoria do *ecos*, não somente as sabedorias das relações inter-humanas, mas também as das relações com o entorno, com os *phylums* máqunicos, com os universos de sentido, com os territórios existenciais.

Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie*, págs. 326-327.

²⁷⁸ Guattari, *Caosmose*, p. 67.

²⁷⁹ P. 349.

²⁸⁰ Guattari, *Caosmose*, p. 138.

Relação com o cosmos. As nossas práticas atuais, pensa Guattari, são absolutamente desconectadas de uma concepção maquínica da Natureza e inconsistentes com um entendimento desta como fundamentalmente heterogenética, complexa e enredada. “Hoje em dia, a subjetividade individual e coletiva vive sob um regime de si mesmo, de infantilização mass-mediática, de desconhecimento da diferença e da alteridade tanto no âmbito humano quanto no registro cósmico”²⁸¹, pensamento que tem inspiração em Bateson (que tanto influenciou Guattari em sua Ecosofia), quando diz, no filme *An ecology of mind*, que os maiores problemas do mundo são resultantes da diferença entre como opera a natureza e o modo como as pessoas pensam.

A questão central da Ecosofia de Guattari, que o levou a desenvolver uma ecologia do virtual, é o processo de subjetivação: como mudar mentalidades, como reinventar práticas, como ter responsabilidade com o futuro da vida no planeta - tanto as espécies animais e vegetais quanto as espécies incorporais heterogêneas como as artes e as relações com o tempo -, em resumo, como nos relacionamos com o cosmos (algo que a filosofia do cruzo realiza através das forças cósmicas para reinventar a vida). Adiante, nesta tese, tentaremos trazer o conceito de *simpatia*, usado inicialmente por Bergson e Deleuze, para ajudar a nos orientarmos nesta cartografia do virtual. Uma subjetividade (ou mentalidade) *simpática* com uma complexa ecologia da pluralidade que se alimenta da diferença, da alteridade, que encontra sentido na relação com este cosmos. Uma arte de viver com o Deus espinosista ou a ciência encantada das macumbas, uma singularização enquanto subjetividade polifônica (no sentido de Bakhtin, citado por Guattari tanto em *Qu'est-ce que l'écophilosophie?* quanto *Caosmose*). Enriquecer a relação com o mundo.

Não se pode conceber resposta ao envenenamento da atmosfera e ao aquecimento do planeta, devidos ao efeito estufa, uma estabilização demográfica, sem uma mutação das mentalidades, sem a promoção de uma nova arte de viver em sociedade. Não se pode conceber disciplina internacional nesse domínio sem trazer uma solução para os problemas da fome no mundo, da hiperinflação no Terceiro Mundo. Não se pode conceber uma recomposição coletiva do socius, correlativa a uma re-singularização da subjetividade, a uma nova forma de conceber a democracia política e econômica, respeitando as diferenças culturais, sem múltiplas revoluções moleculares. Não se pode esperar uma melhoria nas condições de vida da espécie humana sem um esforço considerável de promoção

²⁸¹ Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, p. 65.

da condição feminina. O conjunto da divisão do trabalho, seus modos de valorização e suas finalidades devem ser igualmente repensados. A produção pela produção, a obsessão pela taxa de crescimento, quer seja no mercado capitalista ou na economia planificada, conduzem a absurdidades monstruosas. A única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo.

Félix Guattari, *Caosmose*, p. 33.

“A única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo”, eis a *simpatia*, eis um novo gosto pela vida, a nova suavidade. “[N]ovas perspectivas só adquirem sentido se o guia é uma verdadeira experimentação social, que conduza a uma avaliação e a uma reapropriação coletiva e que enriqueça a subjetividade individual e coletiva”²⁸². Guattari usa o verbo *enriquecer* constantemente relacionando-o à subjetividades individual e coletiva para marcar uma diferença fundamental com economias que ligam o enriquecimento ao mercado, à taxas de crescimento, à produção pela produção e ao consumo excessivo que terminam no “envenenamento da atmosfera e ao aquecimento do planeta”.

Em sua ético-política que se relaciona com o cosmos, como a experimentação ecosófica pode promover uma perspectiva dissensual? Responde Guattari em *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*: “Sou um feroz partidário do dissenso. Por uma política que aceita por princípio as diferenças. E não apenas a aceitação das diferenças, a tolerância, mas o amor à diferença, ao motor que ela representa. *É porque eu não te compreendo, porque és de outro modo, que estou atraído por você. Desta diferença vou tirar algo essencial para mim*”²⁸³. Uma ética da re-singularização na produção de novas subjetividades. O dissenso é uma experimentação da diferença e da heterogeneidade.

Um povo por vir. Se há um conceito enigmático em D&G é o de povo por vir, um novo povo, o povo que falta. Encontramos em Guattari um novo paradigma ético-político onde não há uma forma de fazer política que se adapta ao povo através de consensos (na forma eleitoral ou não), mas constrói uma política que *inventa* um povo, que gera um povo que falta, um povo por vir a partir do dissenso. O consenso se dá em um povo homogêneo, preso na origem, enquanto o dissenso faz emergir

²⁸² Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, p. 51.

²⁸³ P. 334. Grifo do original.

um povo pela heterogeneidade, no processo. Um povo por vir no dissenso ecosófico. Uma estética política que inventa um povo que falta nesta nova terra; um povo e uma terra que surgem de novas relações de suavidade. Uma política que se compromete com o povo que vem, um povo que ainda não existe. A invenção de um povo ecosófico.

Esta política não se faz de cima para baixo, de modo arborescente, respeitando hierarquias, mas de forma transversal, rizomática. Não é uma ação global ou governamental, mas deve emergir da multiplicidade de práticas locais, individuais e coletivas. E também não deve haver uma unificação de ações em um ‘nível superior’, mas uma ética da diferença e da divergência. Contudo, como acomodar por um lado a dissidência e por outro agenciamentos coletivos? As experimentações dirão que políticas promoverão uma polifonia na dissonância (Guattari, tanto quanto Deleuze, gostava de trabalhar com a música e a dissonância era pauta comum na procura de um ritmo que eclodisse do caos), saberes da encruzilhada reinventarão a vida.

Aqui entra a transvaloração de todos os valores de Nietzsche e Guattari: em vez de um sistema de valores que privilegiam o consenso, articular relações de dissenso. Ou seja, em vez de uma totalização, uma unificação, uma simplificação e uma homogeneização, uma transvaloração de políticas complexas de multiplicidades e heterogeneidades onde, seguindo a lição deleuzo-guattariana, pluralismo = monismo. Uma transvaloração de todos os valores, novas subjetividades, um novo paradigma ético-político que inventa um povo por vir.

Porém, da morte de D&G para cá, observamos o movimento exatamente contrário, onde consensos fabricados são incentivados via redes sociais, pelas mídias de massa, por governos que promovem valores ‘superiores’ e transcendentos como o nacionalismo, a xenofobia, o racismo e a supremacia branca. As piores subjetividades são cultivadas com homogeneização de mentalidades e o incentivo a um consumo uniforme. Guattari deixa pistas de lutas:

O problema que me esforço em colocar é então o da articulação transversal entre o nível individual, microssocial e o nível macrossocial da ação política. (...) Isso implica a promoção de outro tipo de lógica, uma lógica multivalente que permita a cada vez tomar posições taxativas, ou de compromissos a nível molar, e ao mesmo

tempo, ter uma disponibilidade, uma abertura de espírito, um espírito dissensual. Penso na diferença das sensibilidades do movimento das mulheres, dos imigrantes, dos jovens, dos artistas, das pessoas do teatro... é preciso que sejamos capazes de articular uma florescência de movimentos.

Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, p. 561.

São agenciamentos coletivos moleculares e dissensuais que integram agenciamentos molares de modo que seja possível o devir de um povo ecosófico. E somente a experimentação de um novo paradigma ético-estético permitirá a elevação de potência de cada singularidade. Uma ético-política que encoraja a emergência de novas práticas, valores e subjetividades em vez de abrir espaço para uma solução universal, transcendente e homogênea. Assim, são as soluções locais que carregam seus próprios devires, de acordo com suas realidades singulares. É como se não houvesse um Estado que impõe uma guarda transcendente, mas a construção de multiplicidades de práxis e valores imanentes. Só assim haverá uma habilidade para fazer coexistir, de forma não-hierárquica, uma pluralidade de regimes e de povos. Uma política polifônica de multiplicidades para um povo ecosófico por vir.

Sabedoria heterogênea. Re-singularização. *As três ecologias* de Guattari trata desta práxis política e busca demonstrar que é impossível tratar problemas ambientais sem levar em conta igualmente os modos de existência humanos, individuais e coletivos. E para que mudanças conscientes e voluntárias aconteçam, é no nível psíquico que devemos prestar mais atenção. Para que emergja uma sabedoria heterogênea e polimorfa de *oikos*, há que se debruçar simultaneamente sobre as ecologias ambiental, social e mental, dimensões maquinicas da subjetividade individual e coletiva.

A ecologia não pode jamais se restringir às questões ambientais, o livro nos mostra, como se a Natureza devesse ser protegida, como se conservada independente dos processos sociais e dos comportamentos individuais. O que está em jogo na catástrofe (Guattari ainda não usava esta palavra) ecológica é um conjunto político dos modos econômicos de exploração da Terra. Há uma interrelação na exploração de fontes naturais, do trabalho social e das existências individuais. A Ecosofia busca possibilidades de respostas a estas catástrofes interligadas: a ambiental, a social e a mental. A Ecosofia de Guattari sempre se

encontra com a Geofilosofia de D&G no sentido de compreender a (geo)história humana como geografia da Terra: o que se passa com a Terra? A história do animal humano é inseparável do devir do planeta. A história do espírito deve ceder espaço para o devir do ecossistema terrestre. O devir, já nos ensinaram D&G, se dá no e pelo meio, uma zona de co-criação, uma atividade mútua, imersa no meio, constituído e constituinte do *milieu*.

As catástrofes de nossa época demandam novas práticas sociais, novas práticas estéticas e novas práticas de si em relação ao outro e à Terra. Estas práticas deverão estar todas articuladas com a proteção ambiental. Mas o objeto ecosófico não se reduz a um objetivo definido unívocamente ou a um projeto político tradicional: ele visa criar um lugar de transversalidade entre domínios heterogêneos com uma perspectiva de re-singularização. Isso implica em uma suave atenção com as mutações subjetivas de nosso tempo e a adoção de posturas de criação e experimentação.

A Ecosofia deve articular dimensões que sempre coexistiram mas devem entrar em novos agenciamentos criativos. Uma ecologia do virtual deve inventar vias alternativas às da reprodução capitalista e sua lógica da produtividade e à exploração da natureza. Não há ecologia ambiental que não tenha que se deparar com lógicas sociais e subjetivas. Não há catástrofe ambiental que não seja social e mental ao mesmo tempo. Não há degradação social que não seja também mental e ambiental. E, finalmente, colapsos mentais são, geralmente, expressões de outros ambientais e sociais.

Com novas práticas de si e relações com o outro e com a Terra, na transvaloração de todos os valores, o local deve articular-se contra o universalismo e suas ideologias transcendentais, como o crescimento econômico sem limites. Valores locais e imanentes potencialmente se agenciam com decrescimento econômico, dissenso político, despoluição ambiental e mental; a revolução molecular. Uma cartografia do virtual deve mapear novos espaços políticos, novas formas de pensar, novas abordagens estéticas, novas formas de se relacionar com o meio. E a esquizoanálise deve ser vista como essa cartografia do inconsciente. Mas não um inconsciente enquanto interpretação do que se passou: virado para o porvir, mapeamento de agenciamentos maquínicos. O ato cartográfico transversal jamais

será neutro ou sem consequências, mas performativo e criativo, faz emergir novas realidades.

Enquanto transvaloração, a Ecosofia não é uma doutrina, mas uma vasta experimentação que se entra pelo meio. Segundo Guattari, uma experimentação que só pode ser realizada a partir de um paradigma estético, não kantiano, *desinteressado*, mas processando novos modelos de criatividade, novas proposições ético-políticas singulares. Agenciamentos produtores de afectos e subjetividades, uma re-singularização criativa.

Assim como uma ecologia não se define a partir de indivíduos ou espécies, mas estabelecendo conjuntos de formas de vida que coevoluem em contextos específicos com toda forma de simbiose e mutualismo. Estamos falando de todas as ecologias, incluindo a ambiental, a social e a mental (agenciamentos maquínicos de transindividuação). Um meio jamais é apenas um veículo de interações, mas um agente ativo numa rede de relações complexas. O próprio conceito de indivíduo deve ser rediscutido nesta ecologia do virtual, uma vez que esta mapeia relações pelo meio. Também, nesta escalada, a noção de território, se pensado com Guattari como território existencial, deixa de ser um suporte para ser a própria mecosfera (conceito preferido por Arun Saldanha) ou rizosfera (conforme o primeiro platô), constituindo e constituído (por) agenciamentos.

O princípio particular à ecologia ambiental é o de que tudo é possível, tanto as piores catástrofes quanto as evoluções flexíveis. Cada vez mais, os equilíbrios naturais dependerão das intervenções humanas. Um tempo virá em que será necessário empreender imensos programas para regular as relações entre o oxigênio, o ozônio e o gás carbônico na atmosfera terrestre. Poderíamos perfeitamente requalificar a ecologia ambiental de *ecologia maquínica* já que, tanto do lado do cosmos quanto das práxis humanas, a questão é sempre a de máquinas – e eu ousaria até dizer de máquinas de guerra. Desde sempre a ‘natureza’ esteve em guerra contra a vida! Mas a aceleração dos ‘progressos’ técnico-científicos conjugada ao enorme crescimento demográfico faz com que se deva empreender, sem tardar, uma espécie de corrida para dominar a mecosfera.

No futuro a questão não será apenas a da defesa da natureza, mas a de uma ofensiva para reparar o pulmão amazônico, para fazer reflorescer o Saara. A criação de novas espécies vivas, vegetais e animais, está inelutavelmente em nosso horizonte e torna urgente não apenas a adoção de uma ética ecosófica adaptada a essa situação, ao mesmo tempo terrificante e fascinante, mas também de uma política focalizada no destino da humanidade.

Félix Guattari, *As três ecologias*, págs. 52-53.

Em uma leitura contemporânea, Guattari pode receber interpretação aceleracionista com sua “aceleração dos ‘progressos’ técnico-científicos”, sua “corrida para dominar a mecanosfera”. Mas ao assumir o aspecto maquínico da ‘natureza’, este “dominar a mecanosfera” recebe ares de re-singularização, de uma *simpatia*, onde “os indivíduos devem se tornar a um tempo solidários e cada vez mais diferentes”. A *ecologia maquínica* é uma ético-política que afronta “o face a face vertiginoso com o Cosmos para submetê-lo a uma vida possível”²⁸⁴. Dominar a mecanosfera somente se torna possível com uma revolução molecular, transpassa sabedorias heterogêneas e mutações mentais para alcançar devires psíquicos de re-singularização.

A Ecosofia e o Antropoceno. O espaço deve ser concebido, tanto na Geofilosofia quanto na Ecosofia guattariana, como relacional e não como substância, para se evitar que este espaço seja apenas um suporte. Desta forma, fica mais simples entender que o espaço tem a capacidade de ser modificado pela ação dos homens e de passar essas modificações adiante (inclusive de volta aos homens, afinal, estão imersos no meio). Fica mais fácil compreender que os homens modificam o clima e instalam efeitos retardados como o aumento de temperatura. O espaço é produto social e histórico assim como agente produtor do social. E a espacialização (a distância) é produtora de diferenças (processo de individuação, singularização).

O espaço (e o meio) é produzido por e produtor de relações. Nesta interações emergem signos, significações e sentidos. Daí a emergência de uma sabedoria ecológica, a Ecosofia, como uma articulação ético-política. A Ecosofia, como podemos ler em *As três ecologias*, é um conceito-manifesto, tanto quanto o conceito de *revolução molecular*; o conceito de Ecosofia substitui historicamente este. Esta transformação conceitual mostra que não há um paradigma revolucionário único, mas as singularidades locais e temporais devem ser levadas em conta. A Ecosofia é um novo paradigma ético-estético para a Era do Homem, o Antropoceno.

Sem usar o termo *ecologia*, o mental e o social sempre foram as preocupações dos livros-solo de Guattari. Nos anos noventa, ele entende a urgência das questões ambientais junto aos problemas do *socius* e da psique. Guattari sempre foi um

²⁸⁴ Guattari, *As três ecologias*, págs. 53-54.

pensador do cósmico tanto quanto do molecular: a ecologia ambiental corresponderia ao macroscópico enquanto a mental ao microscópico, e a social a uma dimensão intermediária. O capitalismo e o Antropoceno demonstram que uma transformação deve englobar as várias escalas, das mentalidades ao colapso climático, passando pelo social. Como aponta a Teoria da Complexidade, as soluções devem atacar os problemas de larga escala mas, para serem efetivas, as transformações devem ocorrer nas menores escalas. A importância da ecologia no pensamento de Guattari recebe a influência tanto da Teoria da Complexidade quanto da etologia, ao estudar relações de entidades com seus meios.

O capitalismo agarra-se em todas as dimensões da vida, da escala microscópica à macroscópica e daí a importância da Ecosofia, por englobar não apenas as revoluções moleculares e sociais, mas também a catástrofe climática planetária. Como *As três ecologias* deixa claro, a problemática ecosófica é a da produção da existência humana em novos contextos geo-históricos. A dimensão subjetiva da ecologia mental deve encontrar a ecologia social para enfrentar o colapso climático e todos os problemas do meio ambiente.

Mas sem uma transvaloração de valores e a transformação de desejos políticos, a tecnologia continuará a atuar contra o planeta, raramente a favor. Guattari não culpa a tecnologia pela catástrofe climática e sempre insiste que ela pode melhorar a existência humana ou trabalhar contra ela e o planeta. A questão é encontrar caminhos para o uso da tecnologia na direção de uma re-singularização. A Ecosofia, assim, é uma cartografia ético-política: produz agenciamentos enunciativos capazes de capturar pontos de singularidade de uma situação. Mapear, para D&G, não apenas serve para análises, mas, acima de tudo, produz. A cartografia ecosófica é um paradigma ético-político que produz subjetividades nesta transvaloração de todos os valores e novas formações afetivas.

Se é tão importante que, no estabelecimento de seus pontos de referência cartográficos, as três ecologias se desprendam dos paradigmas pseudocientíficos, isso não se deve unicamente ao grau de complexidade das entidades consideradas, mas, mais fundamentalmente, ao fato de que no estabelecimento de tais pontos de referência está implicada uma *lógica diferente* daquela que rege a comunicação ordinária entre locutores e auditores e, simultaneamente, diferente da lógica que rege a inteligibilidade dos conjuntos discursivos e o encaixe indefinido dos campos de significação. Essa lógica das intensidades, que se aplicam aos Agenciamentos

existenciais autorreferentes e que engajam durações irreversíveis não concerne apenas aos sujeitos humanos constituídos em corpos totalizados, mas também a todos os objetos parciais (...), os rostos, as paisagens etc. Enquanto a lógica dos conjuntos discursivos se propõe limitar muito bem seus objetos, *a lógica das intensidades, ou a eco-lógica*, leva em conta apenas o movimento, a intensidade dos processos evolutivos. O processo, que aqui oponho ao sistema ou à estrutura, visa à existência em vias de, ao mesmo tempo, se constituir, se definir e se desterritorializar. Esses processos de ‘se pôr a ser’ dizem respeito apenas a certos subconjuntos expressivos que romperam com seus encaixes totalizantes e se puseram a trabalhar por conta própria e a subjugar seus conjuntos referenciais para se manifestar a título de indícios existenciais, de linha de fuga processual...

Em cada foco existencial parcial as práxis ecológicas se esforçarão por detectar os vetores potenciais de subjetivação e de singularização.

Félix Guattari, *As três ecologias*, págs. 27-28.

O mapa ecosófico não apenas desenha uma imagem dos territórios envolvidos, mas também transforma os territórios, indicando linhas de fuga desterritorializantes e identificando reterritorializações potencialmente perigosas. Esta foi a última causa do militante Guattari, sempre pensando o molecular para ambições planetárias. A Ecosofia é uma revolução molecular global, visa todo tipo de existência, cada molécula por vez. Mapear é produzir novas conexões complexas entre subjetividades e o cosmos.

Uma *eco-lógica*, a harmonia do dissenso e a suavidade da co-criação.

A vida é a virtude de uma incrível potência de conectividade. Se você diminui esta potência, você controla a vida. Se você destrói esta potência, sem conexões, você extingue a vida. É o que estamos vivendo no Antropoceno: uma diminuição de potência e uma iminente destruição desta mesma potência de singularização. Passaremos, no próximo capítulo, a tratar com geofilósofos que, ao contrário de Deleuze e Guattari, conheceram o conceito de Antropoceno e lidam com a catástrofe climática no seu pensamento.

O que é a Geofilosofia? A potência de um conceito

Amar aqueles que são assim: quando entram num
 lugar,
 não são pessoas, caracteres ou sujeitos;
 é uma variação atmosférica,
 uma mudança de cor, uma molécula imperceptível,
 uma população discreta,
 uma bruma ou névoa.

Claire Parnet & Gilles Deleuze, *Diálogos*

Só há história universal da contingência.

Deleuze & Guattari, *O Anti-Édipo*

A Geofilosofia de Deleuze e Guattari se revela por completo no quarto capítulo do livro *O que é a filosofia?* intitulado *Geofilosofia*; incluído na primeira parte, denominada simplesmente de *Filosofia*. Tudo muito simples, em princípio, mas, por princípio, o objetivo é reelaborar em conceitos todo o pensamento desenvolvido na produção conjunta anterior, especialmente em *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, que formam a extensa obra *Capitalismo e esquizofrenia*.

No primeiro capítulo desta primeira parte do mesmo livro, os autores preocupam-se em definir a filosofia como criação de conceitos²⁸⁵. A produção de conceitos é necessária para nos proteger do caos. A violência do caos é como o pânico no labirinto: sem orientação, a vida se deslocaria entre pistas falsas e impasses. Para nos orientarmos, a ferramenta que nos protege do caos é um mapa. O conceito serviria como um mapa dentro do labirinto da existência. Usando a linguagem dos autores, orientar-se seria criar um sistema de coordenadas, pontos cardeais, marcas singulares que permitem explorar e experimentar, ou seja, linhas de fuga (do caos, do labirinto). O conceito, operando como mapa, funciona como

²⁸⁵ Deleuze & Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 24.

protocolo de experimentação vital, para “que a linha de fuga atravessasse o muro, que ela saia dos buracos negros”²⁸⁶.

Claro está que o mapa não substitui a experiência (experiência, aqui, como ação de um corpo sobre o meio ambiente e, por sua vez, as mudanças promovidas pelo meio ambiente sobre os corpos). Ele substitui o caos. A ferramenta consiste em criar e utilizar conceitos como mapas plurais, para se resolver problemas vitais, sejam eles teóricos ou práticos.

Em Deleuze & Guattari, o conceito tem uma função bastante precisa: “... mesmo na filosofia, não se cria conceitos a não ser em função dos problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados”²⁸⁷. O conceito, assim, serve para colocar e resolver um problema e ele é relativo ao problema que ataca. O conceito permite orientar uma experimentação. É fundamental para os autores, desde o início do primeiro capítulo de *O que é a filosofia?*, quando se quer estabelecer “o que é um conceito?”, tratar do conceito de *outrem*, porque este permite reconfigurar o campo perceptivo.

... [U]m conceito possui um devir que concerne, desta vez, a sua relação com conceitos situados no mesmo plano. (...) Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes. No caso do conceito de *Outrem*, como expressão de um mundo possível num campo perceptivo, somos levados a considerar de uma nova maneira os componentes deste campo por si mesmo: *outrem*, não mais sendo nem um sujeito de campo, nem um objeto no campo, vai ser a condição sob a qual se redistribuem, não somente o objeto e o sujeito, mas a figura e o fundo, as margens e o centro, o móvel e o ponto de referência, o transitivo e o substancial, o comprimento e a profundidade... *Outrem* é sempre percebido como um outro, mas, em seu conceito, ele é a condição de toda percepção, para os outros como para nós. É a condição sob a qual passamos de um mundo a outro. *Outrem* faz o mundo passar, e o “eu” nada designa senão um mundo passado...

Deleuze & Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 26-27.

Assim, podemos perceber que o conceito *não é* um mapa, é a operação de criação de um mapa e a utilização do mapa é semelhante à criação de conceitos. Um conceito funciona *como* um mapa, atingindo um *ponto* de vista que permite se

²⁸⁶ Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, vol. 3, p. 122.

²⁸⁷ Deleuze & Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 24.

orientar na experiência. Experimentar o espaço, explorar, se orientar, tornar visível, “expressão de mundo possível num campo perceptivo”.

Estabelecer uma analogia operatória entre mapa e conceito traz consigo uma grande novidade, qual seja, a de propor uma solução para a tradicional dicotomia entre teoria e prática. Esta perspectiva cartográfica do conceito mostra que estabelecer um problema e criar um conceito é já uma transformação do mundo pois o conceito é, geograficamente e necessariamente, prático, uma vez que ele emerge, por definição, como uma orientação na experiência. Essa orientação pode mudar o mundo, uma vez que surge junto a um novo campo perceptivo (que redistribui novos valores, etc.). Outrem faz o mundo passar...

Essa perspectiva cartográfica do conceito não passou despercebida aos discípulos e estudiosos de Deleuze e Guattari. Porém, em meio a um turbilhão de novos conceitos na produção de ambos, a Geofilosofia deleuzo-guattariana permanece pouco explorada (a Ecosofia de Guattari menos ainda) em sua potencialidade se compararmos com tantos outros conceitos criados ao longo de mais de trinta anos da prolífica parceria (além da produção solo, anterior e simultânea).

François Dosse, em seu texto *Vers une Geophilosophie*, chama a Geofilosofia de *micropolítica espacializada*. Se o mundo se globaliza, é preciso cartografar forças e localiza-las num rizoma mundial, não num estado de coisas dado, mas experimentando e multiplicando vias de acesso:

A filosofia terá assim efetuado seu papel, ao menos aquele que lhe atribui Deleuze, aquele de criar conceitos e os geógrafos podem também bem utiliza-las como caixa de ferramentas para elucidar enigmas políticos e culturais de um mundo cada vez mais complexo, cada vez menos suscetível de ser reduzível a oposições binárias. O emaranhado, por exemplo, de mecanismos de desterritorialização próprios à globalização e reações de reterritorialização contribui para mais bem esclarecer as crises atuais de nossa pesada atualidade de potenciais catástrofes.

François Dosse, *Vers une Géophilosophie*, p. 10.

A Geofilosofia é rizoma planetário de experiências e lutas locais. Levar a terra consigo²⁸⁸. Agenciar o meio com o plano de imanência da filosofia.

O meio e o pensamento. Pensar não é saber/ignorar²⁸⁹, mas um movimento geográfico de procurar/encontrar, experimentar, estabelecer planos, realizar cartografias, constituir e dissolver territórios. Meio, para Deleuze, é uma contração de instantes, um presente variável, um presente que dura²⁹⁰. O meio se define pelo hábito, um espaço-tempo periódico. “Ele [o hábito] é a própria consistência, diferenciada e qualificada, de nossa existência”²⁹¹. O meio é onde nós agimos, ou mais amplamente em Deleuze, nós o somos²⁹². Daí a proximidade da Geofilosofia de D&G - e especialmente da Ecosofia de Guattari - com as teorias de subjetividade de ambos:

... os alemães que fundam, mas os ingleses habitam. Basta-lhes uma tenda. Eles forjam para si uma concepção extraordinária do hábito: adquirimos hábitos contemplando, e contraindo o que contemplamos. O hábito é criador. A planta contempla a água, a terra, o azoto, o carbono, os cloros e os sulfatos, e os contrai para adquirir seu próprio conceito, e se sacia com ele (*enjoyment*). O conceito é um hábito adquirido contemplando os elementos dos quais se procede (de onde a greicidade muito especial da filosofia grega, seu neoplatonismo empírico), Nós somos todos contemplações, portanto hábitos. *Eu* é um hábito. Há conceito em toda a parte onde há hábito, e os hábitos se fundam e se desfazem sobre o plano de imanência da experiência radical...

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 127.

Eu é um hábito. Uma contemplação²⁹³, uma contração. D&G traduziram para a filosofia a magistral poesia de Rimbaud. O Eu é um hábito contemplativo que contrai elementos materiais e sensoriais que compõem um meio onde vivo e ajo. “Tenho exatamente a consistência dos meus hábitos; *minhas* ações e reações supõem a prévia contração de um meio, que portanto sou. No sentido próprio, isso

²⁸⁸ Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, v.4, p. 124.

²⁸⁹ Zourabichvili, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 87.

²⁹⁰ Zourabichvili assim define: “Um meio é a representação de uma diferença, de uma dimensão temporal que se atualiza na contração”. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 124.

²⁹¹ Ibidem, p. 100.

²⁹² No platô *Acerca do ritornelo*, o conceito de *meio* será amplamente discutido. Há, neste platô, uma frase de onde tiramos a ideia aqui desenvolvida: “... a noção de meio não é unitária: não é apenas o vivo que passa constantemente de um meio para outro, são os meios que passam um no outro” (*Mil Platôs*, v. 4, p. 119).

²⁹³ Contemplação como captação de uma ou várias forças.

se chama habitar, e o *cogito* deleuziano é um ‘Eu habito’...”²⁹⁴. Como quer a Ecosofia de Guattari, um território existencial.

O interior, diz Deleuze em *Foucault*, é povoado por começos e fins, origens e destinos, para dar conta de ‘tudo’. Já o Fora é povoado por meios e entremeios, “... para liberar forças que vêm do lado de fora e que só existem em estado de agitação, de mistura e de recombinação, de mutação”²⁹⁵.

Este conceito de *meio*, abre ampla conversa com o de *univocidade*, quando a ‘Natureza’ passa a ser a “*universal modificação de si*”²⁹⁶ onde a geografia e a história se fundem em geo-história e com a ontologia em Geofilosofia. Onde a diferença é uma implicação recíproca (o *ser* passa a *ser ponto de vista sobre*) e envolve distâncias, quando distância é abrir perspectivas sobre. Em Deleuze, a diferença só existe nas diferenças que a diferenciam, uma implicação recíproca, um envolver-se mutuamente, dobrar-se e desdobra-se em pontos de vista heterogêneos²⁹⁷.

Zourabichvili classificava o pensamento de Deleuze como uma filosofia do Fora. E disse mais: “Uma filosofia do Fora é uma filosofia da Implicação. (...) A Implicação é o movimento lógico fundamental da filosofia de Deleuze. Ela exprime a implicação do fora em todo fenômeno, em toda existência”²⁹⁸.

“Em cada livro, ou em quase todos eles, a questão é de ‘coisas’ que se enrolam e se desenrolam, se envolvem e se desenvolvem, se dobram e se desdobram, se implicam e se explicam, e assim se complicam”. A implicação é a própria relação exterior, “é o movimento lógico apropriado para descrever as relações num campo de exterioridade”. E os meios se atualizam nos espaços-tempos que eles desdobram, esclarece Zourabichvili, “os corpos implicam o tempo que eles explicam”.

Acreditamos ter encontrado na articulação do *fora* (heterogeneidade, exterioridade de relações) e da *implicação* (dobra, envolvimento-desenvolvimento, complicação

²⁹⁴ Zourabichvili, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 101.

²⁹⁵ Deleuze, *Foucault*, p. 94.

²⁹⁶ Zourabichvili, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 111.

²⁹⁷ Gilles Deleuze, capítulo II, *As dobras na alma* em *A Dobra*.

²⁹⁸ Zourabichvili, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 149.

virtual), o motor abstrato do pensamento deleuziano. No cruzamento desses dois temas elabora-se a maior parte dos conceitos.

François Zourabichvili, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 153.

A Geofilosofia de D&G e os conceitos de desterritorialização-reterritorialização seguramente se encontram neste envolvimento mútuo entre o fora e a expressão, implicação recíproca.

Recepção filosófica. A Geofilosofia deleuzo-guattariana e a Ecosofia guattariana espalharam-se rapidamente, multidisciplinarmente, logo após o lançamento de *O que é a filosofia?*. A Ecosofia foi, especialmente, bastante explorada enquanto ferramenta de análise da subjetividade em Psicanálise. A Geofilosofia teve grande repercussão na Geografia (pela forma com que aproximou esta disciplina da Filosofia, uma vez que a Geografia permanecia inexplicavelmente isolada no campo de Humanas), abalou uma série de certezas sedimentadas na História (contribuindo para questionar alicerces petrificados e corroídos) e alcançou até a Biofísica, estabelecendo ampla conversa com esta área, uma vez que muitos dos conceitos empregados na Geofilosofia decorrem da Biologia, da Física e até da Geologia.

Nossa tarefa agora é seguir o caminho trilhado pela Geofilosofia até aqui. Este não é conceito dos mais explorados na Filosofia pelos comentadores de Deleuze & Guattari, porém está longe de ser desdenhado ou esquecido. A Geofilosofia e a Ecosofia (é o que queremos assegurar neste trabalho) são conceitos fundamentais para o pensamento (não apenas filosófico) no Antropoceno. Neste capítulo, não apenas apresentaremos as ideias dos autores que lidaram com o conceito desde a sua emergência, como ‘conversaremos’ com estes enquanto nos aprofundamos em seus desenvolvimentos. Como apenas um dos autores abaixo (Arun Saldanha) pensou uma relação entre a Geofilosofia e o Antropoceno, tentaremos, sempre que possível, expandir este diálogo para que suas ideias funcionem neste ambiente.

Iniciamos o percurso analisando a recepção em língua francesa para depois prosseguir nas obras em língua inglesa, onde há enorme ressonância. Terminaremos com uma recente corrente da Geofilosofia, autodenominada Nova Geofilosofia, que realiza uma curiosa torção tentando se distanciar de Deleuze e Guattari, se aproximando de Nietzsche.

Vejamos, então, como pensadores experimentam a Geofilosofia.

1) Anne Sauvegnargues

A filósofa francesa Anne Sauvegnargues realiza a maior parte de seus estudos sobre Arte, onde ela utiliza permanentemente os conceitos geofilosóficos de D&G.

Uma de suas definições clássicas é: “A arte em Deleuze é *geo-grafia*, transformação territorial e expressiva”²⁹⁹. Assim sendo, trataremos aqui de alguns trabalhos de Sauvegnargues, culminando com um texto específico sobre Geofilosofia, uma vez que ela se tornou uma das maiores especialistas no tema em língua francesa.

Em Deleuze, a Arte jamais é um fenômeno antropomórfico, mas uma questão territorial, um fenômeno vital; em *Mil Platôs*, D&G, propõem, ao longo do livro, o tratamento de ‘bio-estética’. Sauvegnargues faz uma curta genealogia de pensadores que influenciaram D&G neste pensamento: o primeiro a considerar a Arte como fenômeno vital é Nietzsche (a criação como vontade de potência), depois Uexküll, Ruyer e Leroi-Gourhan (estes pensando Arte como agenciamento territorial). A territorialização como agenciamento de material expressivo em uma operação vital. A etologia transforma-se em filosofia da arte quando se explicam qualidades expressivas através de uma cartografia de forças.

No início do percurso com Sauvegnargues, seria útil extrair em D&G a relação entre território e arte e a genealogia da palavra habitação (através de hábito, como vimos acima com Zourabichvili). Curioso notar como a habitação, o domínio, a moradia, surge no Platô *Acerca do ritornelo* (com forte influência, anotada pelos autores, de Gabriel Tarde):

No seio do território, há inúmeras reorganizações, que afetam tanto a sexualidade, como a caça, etc.; há até mesmo novas funções, como construir um domicílio. Mas essas funções só são organizadas ou criadas enquanto territorializadas, e não o

²⁹⁹ Sauvegnargues, Anne, *Deleuze: De l'animal à l'art*, p. 212. Por desconhecer traduções da obra de Sauvegnargues para o português, estas são de minha responsabilidade.

inverso. (...) O território seria o efeito da arte. O artista, primeiro homem que erige um marco ou faz uma marca... A propriedade, de grupo ou individual, decorre disso, mesmo que seja para a guerra e a opressão. A propriedade é primeiro artística, porque a arte é primeiramente *cartaz, placa*. Como diz Lorenz, os peixes de recifes de coral são cartazes. O expressivo é primeiro em relação ao possessivo, as qualidades expressivas ou materiais de expressão são forçosamente apropriativas, e constituem um ter mais profundo que o ser³⁰⁰. Não no sentido em que essas qualidades pertenceriam a um sujeito, mas no sentido em que elas desenham um território que pertencerá ao sujeito que as traz consigo ou que as produz. Essas qualidades são assinaturas, mas a assinatura, o nome próprio, não é a marca constituída de um sujeito, é a marca constituída de um domínio, de uma morada.

D&G, *Mil Platôs*, vol. 4, págs. 129-130.

Neste trecho, D&G argumentam contra Lorenz³⁰¹ (que defende a tese de que a agressividade está na base do território, seria a evolução filogenética de um instinto de agressão que faria o território); e concluem: “Essa tese ambígua, com ressonâncias políticas perigosas, parece-nos mal fundada”³⁰². Assim, afirmam que o fator territorializante encontra-se no “devir-expressivo do ritmo ou da melodia”. Para Sauvagnargues, o conceito de agenciamento é fundamental, ele coordena território e expressividade do material e os determina em conexão, não há pré-existência separada. A consistência do território é semiótica³⁰³.

O território não é um dado espacial, um lugar, mas um ato de relação. “O território é primeiramente a distância crítica entre dois seres da mesma espécie: marcar suas distâncias. O que é meu é primeiramente minha distância, não possuo senão distâncias”³⁰⁴ (pontos de vista, acrescentaria Zourabichvili). Manter à distância as forças do caos que o território mantém visível. “Nesta captura das forças consiste a comunidade das artes”³⁰⁵.

Ainda para Sauvagnargues, a passagem do hábito ao *habitat* e a insistência sobre o valor construtivo da forma expressiva do território dominam a última filosofia da arte de D&G, os afectos e perceptos em *O que é a filosofia?*. A arte libera blocos

³⁰⁰ Neste ponto há uma nota indicando o texto *L’Opposition universelle*, de Tarde, sobre um primado vital e estético do ‘ter’.

³⁰¹ Konrad Lorenz, etólogo austríaco, ganhou um Nobel em 1973 por seus estudos sobre o comportamento animal.

³⁰² D&G, *Mil Platôs*, vol. 4, p. 129.

³⁰³ Sauvagnargues, *Deleuze: De l’animal à l’art*, p. 212.

³⁰⁴ D&G, *Mil Platôs*, vol. 4, p. 134.

³⁰⁵ Sauvagnargues, *Deleuze: De l’animal à l’art*, p. 213.

de sensação, não de objetos, mas de territórios (atos de relação). Os blocos de sensação modulam com o território, do qual retira forças, para produzir um bloco que dure.

Em *Deleuze et l'art*, Sauvagnargues compromete-se logo na abertura do primeiro capítulo (não há introdução), intitulado *Cartographies de l'art: de la littérature à l'image*, a fazer uma ampla cartografia deleuziana, detalhando as modalidades dos encontros por toda a obra de Deleuze. O objetivo é “estabelecer uma cartografia dinâmica da aparição de problemas e conceitos”³⁰⁶. Este estudo de forças foi experimentado inicialmente pelo próprio Guattari, especialmente em mapeamentos políticos na Itália e no Brasil. Sauvagnargues se propõe a tal tarefa para liberar “as tensões do pensamento [deleuziano] em devir”. E ela afirma claramente a influência de Guattari entre os anos 1972-1980 para que Deleuze, a seguir, em pleno desenvolvimento dos conceitos geofilosóficos, amadureça sua própria filosofia da arte, afastando-se cada vez mais de domínios discursivos e modelos de interpretação para se aproximar de uma semiótica e os problemas propostos por esta. “[O] trabalho teórico e prático de coescrita com Guattari, permite-o de passar do estatuto intelectual do signo à sua etologia, seu meio vital, sua eficiência material”. O signo deixa de ser interpretação de significantes para uma lógica das forças, uma composição de afectos e perceptos - a Geofilosofia e a Ecosofia emergem nesta cocriação. O signo é agora um complexo de forças híbridas, agenciando códigos mentais e sociais, linguísticos e pragmáticos. O próprio Deleuze parece brincar com o fato nos títulos de seus livros: de uma *Lógica do sentido* à uma *Lógica da sensação*. E a função do autor vira um devir-social:

Um livro não tem objeto nem sujeito; é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes. Desde que se atribui um livro a um sujeito, negligencia-se este trabalho das matérias e a exterioridade de suas correlações [*l'exteriorité de leur relations*]. Fabrica-se um bom Deus para movimentos geológicos. Num livro, como em qualquer coisa, há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação. As velocidades comparadas de escoamento, conforme estas linhas, acarretam fenômenos de retardamento relativo, de viscosidade ou, ao contrário, de precipitação e de ruptura. Tudo isto, as linhas e as velocidades mensuráveis, constitui um *agenciamento*.

³⁰⁶ Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, p. 9.

D&G, *Mil Platôs*, vol. I, p. 18.

A Geofilosofia transborda *Mil Platôs*, desde a primeira página. Para Sauvagnargues, esta nova teoria consiste em “inventar uma escrita múltipla, um pensamento coletivo e se desenvolve na forma de uma escrita filosófica tendo rompido com o isolamento soberano do pensamento, se efetuando ‘no meio’ deste ser coletivo, Deleuze e Guattari”³⁰⁷. Um método assubjetivo, um devir-social, etologia pragmática (se efetuando ‘no meio’) da constituição política dos sujeitos. A Geofilosofia e a Ecosofia de Guattari se retroalimentam, se dobram e desdobram, se implicam e explicam.

A cartografia geofilosófica substitui a gênese histórica dos indivíduos pela captação das forças em ato, sem imposição da forma sobre a matéria. Para Sauvagnargues, o importante nesta cartografia, em sua relação com a arte, é render sensível forças insensíveis, render sensível devires e complexos de forças. A arte é um mapa de afectos. Esta cartografia permite à arte e à filosofia tratarem com acontecimentos e não com coisas. Além de permitir uma “entrada no rizoma”³⁰⁸, descrevê-lo enquanto atividade crítica.

A experimentação substitui a interpretação nesta cartografia vital e, segundo Sauvagnargues, se inscreve junto à etologia, no senso ordinário de um *ethos* da habitação animal. Habitação complexa e aloplástica³⁰⁹. Uma cartografia plural de trajetos possíveis, uma experimentação de territórios. Sauvagnargues identifica em *Kafka: por uma literatura menor*, uma primeira experimentação de D&G com os conceitos que serão aprofundados cinco anos depois³¹⁰ em *Mil Platôs*. Kafka é o autor em que seus livros estão permanentemente percorrendo territórios, produzindo e destruindo hábitos e habitações. Assim começa o livro de D&G: “Como entrar na obra de Kafka? É um rizoma, uma toca. (...) qual é o mapa do rizoma, e como ele se modificaria imediatamente se se entrasse por um outro

³⁰⁷ Deleuze et l’art, p. 33.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 119.

³⁰⁹ *Aloplástico* é um neologismo criado por Freud e utilizado por D&G: o sentido seria o de um comportamento voltado para o meio externo, o que constitui agenciamentos aloplásticos.

³¹⁰ *Kafka* é de 1975, *Mil Platôs* de 1980. Portanto, aquele foi elaborado entre este e *O Anti-Édipo*, de 1972.

ponto”³¹¹. As obras kafkianas são cartografias que desenrolam espaços de habitação, de circulação e de fuga (a toca). Esta cartografia será essencial para o desenvolvimento do conceito de *rizoma*, título da introdução da obra seguinte, *Mil Platôs*. Neste exercício desenvolve-se uma literatura menor, um devir-minoritário que desequilibra as normas majoritárias de uma sociedade. Uma cartografia molecular de captura de forças onde a arte tem por missão lutar contra a estratificação do organismo, da significação e da subjetivação. A arte, assim, consistiria em fazer devir.

Vai ficando mais claro porque Sauvagnargues lança mão da Geofilosofia de D&G para pensar a arte: toda crítica (inclusive para a arte) é uma cartografia, uma vez que organiza os bons encontros, diagrama as experiências, compõe forças e potências, uma verdadeira arte da *Ética* de Espinosa. Uma *Afectologia*, uma cartografia dos afectos: uma vez que não sabemos o que pode um corpo, devemos compor com os afectos que o atravessam (composição de velocidades e lentidões e variação de potências), se podem ou não agenciar-se com outras forças, outros corpos e assim tornar-se mais potente.

A Arte é uma cartografia etológica (modos de vida em relação com o *habitat* natural) ao sublinhar uma capacidade expressiva do vivente que modula-se com seu território. Uma geo-estética da Ecosofia guattariana encontrando-se com uma geo-ética na Geofilosofia deleuzo-guattariana, compondo um quadro de conexões espaço-temporais de conceitos. Sauvagnargues conclui *Deleuze et l'art*³¹² de forma surpreendente, afirmando que a Geofilosofia é uma filosofia da história, que Deleuze desdobrará ao estudar profundamente os textos de Foucault, após a morte deste. Assim, os estratos históricos ganham problematização filosófica enquanto filosofia da criação. Será em *Foucault, A Dobra e O que é a filosofia?* que Deleuze desenvolverá uma filosofia da história enquanto ontologia do devir e criação do novo nas movimentações estratigráficas, enfim, uma Geofilosofia.

2) Guillaume Sibertin-Blanc

³¹¹ D&G, *Kafka: por uma literatura menor*, p.7. Interessante notar que *toca*, no original, é *terrier*. Além disso, *A Toca* é o título de um conto de Kafka.

³¹² P. 265.

Entre os grandes comentadores de Deleuze, Sibertin-Blanc é o primeiro francês a aproximar diretamente a Geofilosofia da geografia. Ele o faz num texto para a revista *L'espace géographique*³¹³, sob o título de *Cartographie et territoires* e com o subtítulo *La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze*. E se o público da revista é majoritariamente de geógrafos, o autor apressa-se para afirmar que a Geofilosofia não é uma filosofia da geografia, mas uma “geografia afectiva”³¹⁴.

Como o subtítulo entrega, Sibertin-Blanc quer discutir a importância da questão do espaço em Deleuze através de um conceito original de cartografia e analisar os vetores territorializantes e desterritorializantes nas transformações das identidades coletivas. Para o autor, a espacialidade devém, em Deleuze, “pedra angular de renovação na vocação crítica da filosofia”, ou quando a filosofia devém Geofilosofia.

O espaço deixa de ser um simples objeto de reflexão, como tantos outros, para se transformar em esquema do pensamento, uma maneira de abordar os problemas e de construir conceitos. Não deixa de ser um brevíssimo e esclarecedor resumo de *O que é a filosofia?*.

Sibertin-Blanc começa explicando ao público da revista que, para Deleuze, pensar é devir, contra o pensamento da representação. Não devemos mais imaginar um sujeito que conhece um objeto representado, mas que pensar é um devir na relação sempre provisória, um processo de diferenciação. Um devir-outro na transformação singularizante. Na sua Geofilosofia, D&G relacionam este devir-outro a um questionamento constante com o espaço: movimentos, velocidades, traçar linhas e planos. E isso traz um primeiro estranhamento para filósofos que estão muito mais acostumados a relacionar o devir com o tempo do que com o espaço. Como relacionar o devir com espacialidade? Se o texto na sua abertura parecia dirigido a geógrafos, magistralmente ele demonstra que os geógrafos deveriam ter mais facilidade para entender os conceitos de D&G do que os filósofos! Sibertin-Blanc está ciente desta provocação e propõe “uma profunda

³¹³ Edição 2010/3 – volume 39. Porém, o texto aqui utilizado foi retirado da internet.

³¹⁴ Sibertin-Blanc, G.: *Cartographie et territoires*, p.225.

transformação de nossos hábitos intelectuais que somente um pensamento ‘especializado’ e ‘especializante’ permite cumprir”³¹⁵. O autor, no entanto, recorda que há uma tradição neste tipo de intuição no *pensamento do fora*, de Blanchot, Foucault e do próprio Deleuze - que ataca frontalmente a representação e a identidade.

Este pensamento geofilosófico se distancia da representação ao apreender os fenômenos pelas suas maneiras múltiplas de se distribuírem nas relações exteriores. Ou seja, em vez de serem unificados pelas leis da representação³¹⁶, pela interioridade de uma essência, um pensamento que afirma as distâncias, as diferenças, as heterogeneidades em vez das identidades. D&G, assim, encaminham o pensamento à sua contingência, à sua imanência.

É a formação de um conceito de cartografia que articula uma lógica empirista das relações de exterioridade (ou heterogeneidade) contra lógicas essencialistas de identidade, práticas não representacionais de saber. É uma “teoria de geografias libidinais e afectivas”³¹⁷ que relaciona o espaço às multiplicidades individuais e coletivas que condicionam as formações subjetivas. Para Sibertin-Blanc, os conceitos de territorialização e desterritorialização formam uma teoria das práticas de apropriação coletiva do meio ambiente [*milieux de vie*] determinando modos de construção e transformação de indivíduos nos devires das formações sociais; contra todo tipo de essencialismos de identidades. Uma cartografia imanente dos modos de vida, uma análise geográfica dos processos de desejos inconscientes, uma análise territorial das identidades coletivas. Apesar de não tratar da Ecosofia de Guattari, a relação desta com a Geofilosofia se faz por inteiro aqui, vinculando, no Antropoceno, territórios existenciais e destruição do meio ambiente.

Na emergência da cartografia, ainda identificamos os seguintes pensamentos: “Os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas”³¹⁸. E “O devir é geográfico”³¹⁹. Estas frases são de 1978. Em 1991, em *O que é a filosofia?*,

³¹⁵ *Cartographie et territoires*, p. 226.

³¹⁶ Brillantemente descritas no primeiro capítulo de *Diferença e Repetição*.

³¹⁷ *Cartographies et territoires*, p.226.

³¹⁸ Deleuze & Parnet, Claire, *Diálogos*, p. 2.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 30.

D&G nomeiam de Geofilosofia. Em *Crítica e clínica*, livro editado *post mortem*, um texto fundamental para entender a criação do conceito:

A libido não tem metamorfoses, mas trajetórias histórico-mundiais. Desse ponto de vista, não parece que o real e o imaginário formem uma distinção pertinente. Uma viagem real carece em si mesma da força para refletir-se na imaginação; e a viagem imaginária não tem em si mesma a força, como diz Proust, de se verificar no real. Por isso o imaginário e o real devem ser antes como que duas partes, que se pode justapor ou superpor, de uma mesma trajetória, duas faces que não param de intercambiar-se, espelho móvel. Assim, os aborígenes da Austrália unem itinerários nômades e viagens em sonho, que juntos compõem “um entremeado de percursos, num imenso recorte do espaço e do tempo que é preciso ler como um mapa”³²⁰. (...)

Uma Concepção cartográfica é muito distinta da concepção arqueológica da psicanálise. Esta última vincula profundamente o inconsciente à memória; é uma concepção memorial, comemorativa ou monumental, que incide sobre pessoas ou objetos, sendo os meios apenas terrenos capazes de conservá-los, identifica-los, autenticá-los. Desse ponto de vista, a superposição das camadas é necessariamente atravessada por uma flecha que vai de cima para baixo e trata-se sempre de afundar-se. Os mapas, ao contrário, se superpõem de tal maneira que cada um encontra no seguinte um remanejamento, em vez de encontrar nos precedentes uma origem: de um mapa a outro, não se trata da busca de uma origem, mas de uma avaliação dos *deslocamentos*. Cada mapa é uma redistribuição de impasses e aberturas, de limiares e clausuras, que necessariamente vai de baixo para cima. Não é só uma inversão de sentido, mas uma diferença de natureza: o inconsciente já não lida com pessoas e objetos, mas com trajetos e devires; já não é um inconsciente de comemoração, porém de mobilização, cujos objetos, mais do que permanecerem afundados na terra, *levantam voo*.

Gilles Deleuze, *Crítica e Clínica*, págs. 85-86.³²¹

Constrói-se uma noção singular de cartografia. Há uma diferença entre os mapas traçados pelo Estado, seus exploradores e colonizadores e os desenhados por povos e coletivos. Os mapas traçados pelos primeiros são monumentais, conservam, identificam e autenticam objetos. Já os últimos cartografam maneiras de ocupar seus territórios com práticas, suas organizações materiais e simbólicas, com seus mitos e sonhos que compõem “um entremeado de percursos, num imenso recorte do espaço e do tempo que é preciso ler como um mapa”, numa bela citação de Glowczewski. (Lembremo-nos também do espaço que faz ver e da *geo-metria*

³²⁰ Deleuze e Parnet citam aqui Barbara Glowczewski, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes*, primeiro capítulo.

³²¹ Este trecho faz parte do capítulo 9, *O que as crianças dizem*. Texto fundamental para entender-se a formação do conceito de Geofilosofia.

Munduruku). A prática já podia ser observada em Fernand Deligny e os desenhos de mapas dos trajetos de crianças autistas³²², com suas curvas e linhas dinâmicas, mas especialmente com suas experimentações de linhas diversas destituídas de intencionalidades subjetivas. Sibertin-Blanc lembra ainda que D&G recorrem constantemente a Jacob von Uexküll³²³ para combater explicações mecanicistas sobre o comportamento dos animais através da cartografia que estes realizam de seus meios ao traçarem linhas que distinguem zonas de habitação, de caça, de reprodução e reservas de alimentação.

Quando D&G lançam pela primeira vez o conceito de *cartografia*, em *Rizoma*³²⁴, o objetivo destes não era, obviamente, o de desenvolver a técnica específica, mas o de reelaborar o modo de se ver toda e qualquer prática. Cartografar, assim, não significa apenas uma representação gráfica de um espaço preexistente. Mas sim uma atividade vital, implicada em todos os processos práticos, individuais ou coletivos, naturais ou culturais (um método rizomático). Ou, *à la* Foucault³²⁵, conceber um regime de saber implicados por estes processos práticos. Toda e qualquer prática implica em uma espacialidade específica que lhe é própria. São, desta forma, atividades cartográficas, uma criação artística, práticas políticas, formações sociais ou psíquicas e até biológicas. Cartografar nada mais é do que a experimentação em ato, que problematiza cada prática promovendo a criação e o devir.

O trabalho do pensamento e da escrita não escapam à esta determinação geral da prática. (...) [P]ara criar novas constelações de sentido e abrir novos universos de referência, elas funcionam cartograficamente: examinam novos espaços possíveis de vida, de conhecimento e de ação. O esquema cartográfico proposto por Deleuze [como] a imagem de um saber não representacional mas imanente às nossas práticas do espaço. Que sejam práticas sociais, estéticas, políticas, ou ainda

³²² Muitos destes desenhos estiveram na Trigésima Bienal de São Paulo, em 2012. Fernand Deligny foi um pedagogo francês que procurava criar um ambiente ao ar livre para crianças autistas a partir das respostas destas, pelo modo de elas “estarem no mundo”.

³²³ Biólogo, etólogo e filósofo estoniano que postulava que cada ser vivo só pode ser entendido no meio em que vive. A ideia desenvolvida aqui está especialmente no décimo platô, *Devir-intenso*, *Devir-animal*, *Devir-imperceptível*.

³²⁴ Em 1976. Este texto viria ser, mais tarde, transformado na introdução de *Mil Platôs*, lançado quatro anos mais tarde.

³²⁵ Deleuze, em 76, escreveu um artigo para a revista *Critique*, denominando Foucault de *Um novo cartógrafo*, a partir de uma entrevista de Foucault para a revista *Hérodote*, no mesmo ano, conforme descrito por Dosse, em que Foucault se autodenominava um cartógrafo. Deleuze se referia ao método genealógico empregado em *Vigiar e Punir*.

psíquicas, simbólicas ou imaginárias, o mapa não é simplesmente ‘sobre’ movimentos, como um saber que permanece externo ao seu objeto; ele faz fazer o movimento e ajuda a fazê-lo [*elle – la carte- fait faire le mouvement, et aide à le faire*].

Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, págs. 227-228.

O mapa é ele mesmo movimento. Um saber pragmático. Um saber que não é reflexão, mas mobilização, em movimento. Não é reprodução de uma realidade preexistente, mas operador de exploração e produção criativa de novas realidades. Para Sibertin-Blanc, estes mapas, assim imaginados, implicam por um lado planos de ação, por outro sentido ético e ontológico³²⁶. Viver e pensar, como um cartógrafo, é recusar toda submissão a processos práticos nos quais estamos presos a normas transcendentais, exteriores. Mas não significa viver sem normas ou regras e sim que estes processos práticos devem estar ligados a avaliações imanentes. Esta atividade cartográfica deve ser refeita permanentemente, reavaliando problemas, ela mesma prática de desterritorialização e reterritorialização. Esta ética, sublinha o autor para os geógrafos, é abandonar essências para promover análises sensíveis à contingência do real. Uma cartografia imanente é análise pelas relações exteriores nas quais aquela se transforma permanentemente. Os seres, as pessoas e as coisas são mapas de conexões externas variáveis, trajetórias não pré-determináveis e encontros sempre fortuitos. Como já ensinava o empirismo inglês, as relações são sempre primeiras e exteriores aos seus termos.

Os movimentos de autodemarcação indígenas, quilombolas e de comunidades autóctones, com apoio de GPS (estas populações sabem muito bem o que é ser escravizado pelo colonizador e dominam como ninguém tecnologias que atuam como armas de contra-ataque), são exatamente isso, mapas em movimento, não são territórios previamente determinados, mas vividos e sonhados pelos povos e seus antepassados. As Terras Pretas de Índio como cartografia imanente, como co-criação. São avaliações afectivas de mapas intensivos, onde mais do que a extensão, importam trajetos de animais e espíritos, os voos dos pássaros, histórias contadas e a semiótica das pedras. Meios que se implicam e expressam modos de vida.

³²⁶ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p. 228.

Uma geografia das relações. Para esta, é preciso um novo conceito de espaço, que não é subordinado a um plano transcendente, a princípios de inteligibilidade como um mundo de essências ou um sujeito transcendental. Este novo conceito traz consigo uma espacialidade dinâmica, sempre se refazendo em ações locais, um “princípio de razão contingente”:

O princípio de razão tal como aparece na filosofia é um princípio de razão contingente, e se anuncia: não há boa razão senão contingente, não há história universal senão da contingência (...) A geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. Ela não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’ (o que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera ambiente: o filósofo deixa de ser um cometa...).

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 115.

Nem fundação subterrânea, nem princípios celestes, mas simples plano de imanência, um plano unívoco da experiência. Sibertin-Blanc acrescenta ainda que a vida de uma criança é essencialmente exploração dos meios e constituição de mapas por trajetos dinâmicos. Estes mapas, afirmam D&G, são primordiais para a atividade psíquica. Segundo nosso autor, relacionar a subjetividade ao espaço permitirá a ambos superar críticas psicanalíticas surgidas após *O Anti-Édipo*: uma concepção *egológica*³²⁷ do desejo. “Somos compostos de linhas variáveis a cada instante, diferentemente combináveis, pacotes de linhas, longitudes e latitudes, trópicos, meridianos, etc. Não há monofluxo. A análise do inconsciente deveria ser uma geografia mais do que uma história”³²⁸.

Aqui temos uma cartografia da intensidade, não apenas de extensões. Um espaço *geolibidinal*³²⁹: “Os mapas não devem ser compreendidos só em extensão, em relação a um espaço constituído por trajetos. Existem também mapas de intensidade, de densidade, que dizem respeito ao que preenche o espaço, ao que

³²⁷ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p. 229.

³²⁸ Deleuze e Parnet, *Diálogos*, p. 83.

³²⁹ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p. 230.

subtende o trajeto”³³⁰. Este *espaço intensivo*, para Deleuze, é o que força a sentir na experiência, jamais o espaço representável, das formas e qualidades. A experiência acontece nas diferenças intensivas, nos espaços *inextensivos*³³¹. Talvez aqui esteja a explicação de por que Deleuze dizia que os devires se dão sem sair do lugar, viagens em intensidade (“os nômades são pessoas que não viajam”), sem deslocamentos, “viagem imóvel”³³².

Na última parte de seu texto, Sibertin-Blanc tem por objetivo esclarecer aos geógrafos o que Deleuze quer dizer quando usa o conceito de *território*, uma vez que não há, em livro ou entrevista algum, a sistematização deste conceito de forma direta e explícita; resta apenas aos comentadores extrair, ou melhor, agenciar-se com estes textos para com eles produzir pensamentos. Sibertin-Blanc inicia afirmando que é um signo geográfico que entra nas formações simbólicas, significantes e imaginárias com um valor extensivo, uma operação semiótica que possibilita a individualização de pessoas e a classificação de conjuntos (*ensembles*)³³³, além de empregar um espaço dimensional que demarca limites. Estes signos são, por um lado, índices intensivos de uma geografia inconsciente do desejo, mas também marcadores de domínios, ou seja, territórios.

Mas Sibertin-Blanc avança: território é um *processo apropriativo*, que não é nem subjetivo nem objetivo, mas relaciona um conjunto objetivo de meios (*milieux*) e investimentos subjetivos, individuais e coletivos, destes meios. *Territorialização* é justamente este processo recíproco. Nota-se imediatamente a dimensão semiótica de território. “Não há território sem um ato de apropriação, mas nada de apropriação sem signos específicos que *exprimem* esta apropriação ao mesmo tempo que as *realizam* - estes são os dois aspectos correlativos deste ato: ‘marcar seu território’”³³⁴. Ora, o ato simples de nomear é caso típico de um gesto semiótico:

³³⁰ Deleuze, *Crítica e clínica*, págs. 86-87.

³³¹ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p.231.

³³² Deleuze, *Abecedário, V de Viagem*.

³³³ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p. 233.

³³⁴ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p. 234. Os itálicos são do original. Devemos notar, ainda, que a relação expressão-implicação está contida em vários livros de Deleuze, especialmente as duas monografias sobre Espinosa e a sobre Leibniz. É possível mesmo dizer que a Geofilosofia cria novas possibilidades para a conceito de *expressão*. O livro de Zourabichvili já nos apontava nesta direção. Expressão, meios e signos, Sibertin-Blanc e Zourabichvili encontraram um caminho comum, mesmo que o primeiro tenha explorado especialmente a produção conjunta de D&G e Zourabichvili tenha focado mais nas monografias deleuzianas dos anos 60.

assinalar, criar um signo. Esta marca exprime um valor territorial, signo expressivo que territorializa, que constitui um lugar, o que os franceses apropriadamente diriam ‘*chez soi*’.

Tal conceito filosófico de *território* permitirá a D&G um questionamento sobre os modos de semiotização do espaço, como peça teórica indispensável para análises sociopolíticas, económicas, ideológicas e existenciais dos meios geográficos. Sibertin-Blanc sublinha um aspecto importante da genealogia do conceito de *território* em D&G: ele não foi desenvolvido a partir da teoria da cultura, mas da etologia animal³³⁵. Desta forma eles podem contestar o paradigma linguístico da análise semiótica através de uma pensamento da expressividade dos modos de existir no espaço.

Os meios de um ser vivo estão em permanente conexão (troca de informação) com as funções internas (instintos) e externas (comportamentos) comuns às espécies. Os territórios, assim, carregam funções e códigos comportamentais que estão conectados com os sistemas de expressão, definidos pelos agenciamentos de signos³³⁶. “Um território é sempre o produto de uma expressão territorializante: *estes signos não exprimem um território preexistente, eles constituem o território* o qual adquirem simultaneamente uma objetividade”³³⁷. Deste modo, odores, cores de plumagens, cânticos, posturas, etc., são verdadeiras assinaturas³³⁸ que delimitam um território a ser construído ou defendido. E como nos ensina o platô *Acerca do ritornelo*, para que estes odores, cores, sons, etc. sejam territorializantes, devem tornar-se relativamente autônomos em relação aos códigos instintivos da espécie, formando relações espaço-temporais relativamente independentes dos impulsos internos de um organismo ou circunstâncias externas do meio (*milieu*). *Habitar* e a *Arte* possuem, assim, uma gênese simultânea e recíproca³³⁹.

³³⁵ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p.234. Isso fica claríssimo a partir da leitura do platô *Acerca do ritornelo*.

³³⁶ Este agenciamento de signos está razoavelmente descrito em um livro recente, do antropólogo equatoriano Eduardo Kohn, *How forests think*, primeiro capítulo. Kohn utiliza a semiótica de Peirce para demonstrar que todas as formas de vida estão engajadas em processos de significação.

³³⁷ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p. 235. Grifo meu.

³³⁸ Do latim *signature*, colocar uma marca, assinar, *signum*, marca, sinal, signo.

³³⁹ Agora, Sibertin-Blanc conversa indiretamente com o texto analisado acima, de Sauvagnargues. Em *Acerca do ritornelo*, lemos: “O território seria o efeito da arte” (p.129, vol. 4 de *Mil Platôs*).

A Geofilosofia, portanto, abre amplo terreno de estudos, nas mais diversas áreas, a partir da etologia animal. Falamos agora de uma etologia dos modos de vida coletivos. Para isso, devemos analisar as variações de territorialização e desterritorialização que afetam os diferentes componentes de um dado meio histórico (“funções sociais, códigos institucionais, disposições afectivas, esquemas coletivos de percepção e ação”³⁴⁰). Do ponto de vista dos estudos socio-históricos, a análise dos fatores territoriais deve permitir discernir melhor os vetores internos de devir e transformação³⁴¹. Em suma, esta etologia dos modos coletivos de existência diagramará as relações de força de um campo social, suas contradições, seus coeficientes de territorialização e desterritorialização, seus investimentos subjetivos e suas possibilidades de transformação.

Cartographies et territoires tem a nítida intenção de realizar conexões entre filosofia e geografia e, a partir daí, criar condições para que a Geofilosofia avance nas mais variadas direções. Sibertin-Blanc termina o texto em uma nota onde deixa isso claramente exposto.

Em todos os aspectos, os prolongamentos mais fecundos da geofilosofia deleuziana nos parece dever ser hoje explorados em duas direções principais: de um lado, os trabalhos em filosofia política sobre a instituição da fronteira (a ressurgência contemporânea do racismo e da xenofobia de massa) e as crises que imprimem as transformações do Estado-nação, e do outro as pesquisas em psicanálise que interrogam as repercussões da emigração forçada, os errantes ou a *ghetoização* geográfica e social, no plano das construções subjetivas.

Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p. 237, nota de encerramento.

3) Rodolphe Gasché

A partir de agora vamos nos dedicar à recepção na língua inglesa, começando com Rodolphe Gasché. Apesar de nome e sobrenome franceses, Gasché escreveu o livro que nos aprofundamos agora em inglês, *Geophilosophy*. Gasché é luxemburguês e professor da State University of New York at Buffalo.

³⁴⁰ Sibertin-Blanc, *Cartographies et territoires*, p. 236.

³⁴¹ D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 82-83.

O trabalho de Gasché é extenso, de muito fôlego, onde sua principal preocupação é uma arqueologia dos conceitos encontrados no último livro escrito por D&G. Tratou com especial atenção o mundo grego e o fato de o livro de D&G perguntar em que sentido a Grécia é a terra da filosofia, o território do filósofo: não como origem, tal e qual Heidegger e Hegel, mas como meio³⁴².

Além de Nietzsche, segundo Gasché, outro filósofo que inspirou D&G em *O que é a filosofia?*, especialmente na questão dos conceitos, foi Raymond Ruyer e seu livro *Neo-finalisme*. Segundo Ruyer, a criação (nos termos dele, invenção³⁴³ ou ação) não é jamais da ordem de uma função, ou seja, da totalidade de movimentos dados de uma máquina. A criação não se dá numa lista de operações, procedimentos ou mecanismos. Ainda segundo Ruyer, em vez de levantar “... uma pura sucessão de causas e efeitos que podem ser numeradas, e uma se segue a outra numa bem definida ordem espaço-temporal sem possibilidade de reversibilidade, e que são, por definição, incapazes de sobrevoar³⁴⁴ sobre si mesmas, [invenção é] uma atividade que dá sentido, livre, e de valor criativo (...) criação de forma, e não de funcionamento”³⁴⁵. Conceitos não são operações de abstração ou generalização, mas a luta contra a transcendência³⁴⁶, conforme Alliez. Assim, como para os gregos, a filosofia será sempre Geofilosofia.

O que caracteriza um conceito é a consistência na qual seus componentes heterogêneos se ligam e assim permanecem inseparáveis: *consistem*. Esta consistência não é lógica, pois não é relação de compreensão. Mas relações

³⁴² “Se a filosofia aparece na Grécia, é em função de uma contingência mais do que de uma necessidade, de um ambiente ou de um meio mais do que de uma origem, de um devir mais do que de uma história, de uma geografia mais do que de uma historiografia, de uma graça mais do que de uma natureza.” D&G, *O que é a filosofia?*, p. 116.

³⁴³ Ruyer, *Neofinalism*, p. 12. Infelizmente, não tive acesso a um exemplar no original, em francês, tendo que recorrer a uma versão em inglês. A tradução é minha.

³⁴⁴ Ruyer, *Neofinalism*, p. 14. No texto em inglês o termo é *survey*, exame. Mas resolvi manter-me mais fiel ao termo em francês *survoler*, pois este verbo é fundamental para o conceito de *conceito*. É quando o conceito dobra-se sobre si mesmo, o que Eric Alliez chamou de “vitalismo conceitual” no livro *Signature of the world: what is Deleuze and Guattari’s philosophy?* (obviamente brincando com o título do último livro dos dois) – p. 84, numa luta contra a transcendência. Claro está que Deleuze sempre usou o verbo na relação entre corporais e acontecimentos (especialmente em *A Lógica do sentido* e *O que é a filosofia?*), como ele mesmo esclarece no livro dele e de Claire Parnet, *Diálogos*, no item *Sobre os estoicos*, p. 76. O livro de Alliez existe em português, *A assinatura do mundo*, mas infelizmente só consegui um exemplar em inglês, uma vez que o original é em francês, *La signature du monde*.

³⁴⁵ Ruyer, *Neofinalism*, págs. 13-14.

³⁴⁶ Para Platão, o conceito (*rhema*) é parte do mundo das Ideias, permanecendo sempre transcendente e imutável.

topológicas: “É que cada componente distinto apresenta um recobrimento parcial, uma zona de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade com um outro: por exemplo, no conceito de outrem, o mundo possível não existe fora do rosto que o exprime, embora se distinga dele como o expressado e a expressão; e o rosto, por sua vez, é a proximidade das palavras de que já é o porta-voz”³⁴⁷.

A criação de conceitos é ainda a criação de acontecimentos do pensamento. Como acontecimentos, os conceitos ganham *status* ontológico. Eles são incorporais e efetuados nos corpos, o conceito é sempre um ato do pensamento que diz sobre acontecimentos, não essências ou coisas, mas heceidades. Deleuze deve muito de seu pensamento ao estoicismo antigo, escola sempre acusada de materialista pelos adversários por causa da teoria de que tudo, tudo é corpo, ou melhor, mistura de corpos. Mas, eles avisavam também da existência de *incorporais*, sendo os quatro mais importantes, o espaço, o tempo, o vazio e o *lekton* ou expremível³⁴⁸. É deste último que o conceito de *conceito* de D&G deve muito, é com os estoicos que Deleuze aprende uma outra maneira de enxergar o mundo, onde nascia uma nova cartografia:

Quem dirá que mistura é boa ou má, já que tudo é bom do ponto de vista do Todo que simpatiza, tudo é perigoso do ponto de vista das partes que se encontram e se penetram? Que amor não é do irmão e da irmã, que festim não é antropofágico? Eis, porém, que de todos esses corpos a corpos se eleva uma espécie de vapor incorporeal que já não consiste em qualidades, em ações, nem paixões, em causas que agem umas sobre as outras, mas em resultados dessas ações e paixões, em efeitos que resultam de todas essas causas juntas, puros acontecimentos incorporais impassíveis, nas superfícies das coisas, puros infinitos dos quais não se pode sequer dizer que são, já que participam, antes, de um extra-ser que envolve o que é: ‘avermelhar’, ‘verdejar’, ‘cortar’, ‘morrer’, ‘amar’... Tal acontecimento, tal verbo no infinitivo é também o expresso de uma proposição ou o atributo de um estado de coisas. É a força dos estoicos ter feito passar uma linha de separação, não mais entre o sensível e o inteligível, não mais entre a alma e o corpo, e sim lá onde ninguém a havia visto: entre a profundidade física e a superfície metafísica; entre as coisas e os acontecimentos; entre os estados de coisas ou as misturas, as causas, almas e corpos, ações e paixões, qualidades e substâncias, por um lado, e, por outro,

³⁴⁷ D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 27-28.

³⁴⁸ Aqui seguimos a tradução brasileira de *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, de Émile Brehier, a grande referência, não só de Deleuze, mas de todos os estudiosos do estoicismo. Em rápidas palavras, *lekton* é um acontecimento, com ou sem sujeito. Nos exemplos mais conhecidos dos estoicos, proposições que exprimem fatos sem nenhum sujeito inerente: ‘é dia’. “O expremível, portanto, não é uma modalidade qualquer de representação racional, mas unicamente a do fato e do acontecimento”, p. 49 do livro aqui citado. Ou seja, não é o ser ou uma propriedade deste, mas o que é dito ou afirmado do ser.

os acontecimentos ou os Efeitos incorporais impassíveis, inqualificáveis, infinitos que resultam dessas misturas que se atribuem a esses estados de coisas que se exprimem nas proposições.

Deleuze & Parnet, *Diálogos*, págs. 76-77.

Com o auxílio de Gasché e Brehier, aqui, conhecemos o conceito como o ‘vapor incorporeal’. Como um incorporeal, os conceitos filosóficos flutuam no vapor dos acontecimentos que, de acordo com os estoicos, emergem das misturas corporais. E, como D&G sempre gostam de lembrar, os conceitos filosóficos são criados sempre em face de problemas, sem os quais, os conceitos não teriam o mínimo sentido³⁴⁹. Gasché tenta dar conta do monumental benefício trazido por D&G para o seio da filosofia através de uma nova concepção de conceito:

... o conhecimento que conceitos filosóficos puros trazem não é o de objetos ou de estado de coisas (esta é a seara das ciências). (...) Gostaria de endereçar rapidamente a enorme aposta da reconceituação do conceito filosófico. Tradicionalmente, um conceito é entendido como uma representação, ou noção, que é formado na mente por objetos externos ou experiências ligadas a estes, que servem ao entendimento ou controle cognitivo dos objetos³⁵⁰. Porém, de acordo com D&G, conhecer os objetos não é o objetivo dos conceitos criados pela filosofia. Para D&G, um conceito que serve para fazer objetos inteligíveis cognitivamente é o tradicional conceito filosófico de conceito. Realmente, o que eles sugerem é que o conhecimento do conceito como sendo a serviço do conhecimento das coisas é o científico ou metafísico conceito de conceito e jamais filosófico. Argumentando que o conceito não é lógico e, assim, não tem referência aos objetos – que não são, além disso, propositivos e discursivos – D&G separam metafísica, entendida desde Aristóteles como o conhecimento de causa e definição, da filosofia. Metafísica expulsa da filosofia transforma-se no domínio próprio das ciências cujos ‘functivos’ e ‘prospectos’ (opostos aos ‘conceitos’) são, realmente, referenciais e cujo modo operacional é discursivo.

Gasché, Rodolphe, *Geophilosophy*, págs. 49-50.

Fica bastante claro um dos principais objetivos de Gasché em seu texto, o de clarear e delimitar os domínios da filosofia, da ciência e da arte através de *O que é*

³⁴⁹ “O conceito é bem uma solução, mas o problema ao qual ele responde reside em suas condições de consistência intencional” ou “Se o conceito é uma solução, as condições do problema filosófico estão sobre o plano de imanência que ele supõe”, D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 97 e 98 respectivamente.

³⁵⁰ Gasché refere-se a uma tradição kantiana (a partir da *Crítica da Razão Pura*) do que é um conceito. Um conceito nomeia o que é universal a respeito de uma coisa e imobiliza (destacando-a de um ambiente) uma essência. Os conceitos estão diretamente ligados à cognição de objetos. O conceito é a consciência de alguém operando uma unificação de uma multiplicidade e reproduzindo uma representação do objeto.

a filosofia?. Para ele, D&G, através da definição de conceito, foram fundamentais para separar a filosofia da metafísica. Gasché assume que o discurso do conhecimento através dos séculos foi responsável por esta confusão entre metafísica e filosofia. Ao esclarecerem que filosofia é Geofilosofia, D&G ao mesmo tempo que dão o crédito da emergência da filosofia à Grécia Antiga, afirmam que os gregos, desde muito cedo, eles mesmos, misturaram filosofia, metafísica e ciência³⁵¹. Os gregos também conheciam os domínios da ciência: “... os Pré-Socráticos detinham já o essencial de uma determinação da ciência, válida até os nossos dias, quando faziam da física uma teoria das misturas e de seus diferentes tipos”³⁵². Os Estoicos, como já destacamos, também diferenciavam as misturas de corpos (onde se atualizam os acontecimentos) e os acontecimentos incorporais, “que se elevam como uma fumaça dos próprios estados de coisas. (...) Os conceitos e as funções se apresentam assim como dois tipos de multiplicidades ou variedades que diferem em natureza”. Ou seja, desde os Estoicos e até mesmo dos Pré-Socráticos, que o estado de coisas (mistura de corpos) é domínio das ciências enquanto os conceitos filosóficos tratam dos acontecimentos; a Geofilosofia trata dos acontecimentos, os conceitos geofilosóficos tratam do mundo possível que existe naquilo que o exprime, o vapor incorporal na superfície das coisas.

Dir-se-ia que a ciência e a filosofia seguem duas vias opostas, porque os conceitos filosóficos têm por consistência acontecimentos, ao passo que as funções científicas têm por referência estados de coisas ou misturas: a filosofia não para de extrair, por conceitos, do estado de coisas, um acontecimento consistente, de algum modo um sorriso sem gato, ao passo que a ciência não cessa de atualizar, por funções, o acontecimento num estado de coisas, uma coisa ou um corpo referíveis.

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 150.

Gasché discute profundamente a questão do conceito e o surgimento da filosofia na Grécia Antiga, que são problemas centrais em *O que é a filosofia?*. A filosofia é Geofilosofia desde a emergência na Grécia, pela luta contra a transcendência, e por isso o conceito de autoctonia é tão importante para D&G (e Gasché). Nele, o

³⁵¹ Ver *Exemplo XI*, p. 174 de *O que é a filosofia?*.

³⁵² D&G, *O que é a filosofia?*, p. 150. Os autores esclarecem que a ideia vem do livro *A Nova aliança*, de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers.

conceito é usado em maiúscula, *Autóctone*, e, para os autores, é uma potência da terra, meio de imanência na luta contra a transcendência. Uma característica fundamental da pólis grega, junto com *philia* e *doxa*, que D&G traduzem por imanência, amizade e opinião. Autoctonia (que será conceito fundamental em nossa discussão adiante) é a luta contra a transcendência, exprime a imanência, é a imanência. Segundo Gasché, esta ligação entre imanência e Autoctonia foi proposta primeiro por Kant, na *Crítica da Razão Pura*, no *Apêndice à dialética transcendental – do uso regulativo das ideias da razão pura*: o uso das ideias pode ser transcendente ou imanente e Kant define imanência como *Indígena* [*einheimisch*], nativa, autóctone ou local, o que não transcende ao território. Uma família de conceitos particularmente importante para a Geofilosofia. Voltaremos à Autoctonia adiante.

4) John Protevi

Se percebemos um primeiro movimento dos europeus em aprofundar-se no rigor do conceito, quando a Geofilosofia ganha o planeta, recebe contornos de uma linha de fuga, liberando o conceito para novos mundos.

A recepção de D&G, especialmente do primeiro, foi maior na língua inglesa do que nas latinas, francês incluído. A tentativa de aplicar os conceitos de ambos nos mais diversos planos foi exemplar, desde os anos noventa, especialmente com Manuel DeLanda e Brian Massumi³⁵³. Ambos agenciaram os conceitos da dupla francesa com diversas áreas do pensamento, formando novos modos de criação, novas máquinas de guerra.

Os textos escritos a partir dos conceitos de D&G explodiram na língua inglesa em toda e qualquer disciplina; não só nos Estados Unidos, mas também na Grã-

³⁵³ Manuel DeLanda é mexicano, mas estudou nos Estados Unidos e é professor em Nova Iorque. Seus livros foram todos escritos em inglês. Destaca-se por unir o pensamento deleuzo-guattariano à Teoria da Complexidade. Onde, para muitos, chegou a criar uma disciplina separada, a Teoria dos Agenciamentos (*Assemblage Theory*, também o nome de um de seus principais livros). Já Brian Massumi nasceu nos Estados Unidos, mas desenvolveu boa parte de sua carreira acadêmica no Canadá. É talvez o principal tradutor de D&G para a língua inglesa e também desenvolveu, para muitos, uma disciplina destacada, a *affect theory*, tema de seus livros mais conhecidos.

Bretanha e Austrália. A Geofilosofia encontrou em John Protevi sua principal voz, chegando a escrever um livro inteiro dedicado ao assunto, em parceria com o geógrafo americano Mark Bonta, chamado *Deleuze and Geophilosophy, A guide and glossary*. Este livro é, de longe, o mais importante para o estudo da Geofilosofia em todo o mundo. Não apenas pelo glossário, que ocupa três quartos do livro, mas pelo modo com Protevi e Bonta abordam a Geofilosofia, sob forte e decisiva influência de DeLanda, aproximando esta da Teoria da Complexidade, realizando uma mistura da ciência com a filosofia. Como veremos, mais uma vez, o livro de maior influência de D&G para a dupla americana, que reúne um filósofo e um geógrafo, é *Mil Platôs*. Em seguida, iremos nos dedicar a um outro livro de John Protevi, desta vez solo, *Life, War, Earth*, onde a preocupação não é mais de aprofundamento conceitual, mas de aplicação da teoria. Em resumo, a tese de Protevi que iremos abordar aqui é que a Geofilosofia é a versão política da Teoria da Complexidade.

Os autores de *Deleuze and Geophilosophy*, desde o prefácio, se jogam de cabeça na ideia de que *Mil Platôs* é o resultado de uma relação entre D&G e a Teoria da Complexidade. E não têm medo de afirmar, por este exato motivo, que:

Talvez não seja demais, então, na nossa visão, dizer que Deleuze – assim que seu trabalho for integralmente entendido – pode ser o Kant de nosso tempo. Ao afirmar isto, não queremos falar sobre o autor medíocre e racista dos trabalhos sobre geografia repletos de preconceitos comuns em seu tempo, mas o grande filósofo que providenciou os fundamentos filosóficos da ciência moderna clássica. Assim como as *Críticas* de Kant eram de certa forma epistemologia, metafísica, ética, e estética para um mundo de espaço Euclidiano, tempo Aristotélico, e física Newtoniana, Deleuze fornece conceitos filosóficos que produzem sentido do nosso espaço fragmentado (os fractais de Mandelbrot, os *patchworks* de Riemann), *twisted time* (os ditos efeitos antecipatórios de sistemas que sentem a aproximação de um limite), e efeitos não-lineares de termodinâmicas longe do equilíbrio. Para providenciar tal ontologia, Deleuze examina a auto-organização e propriedades emergentes de sistemas materiais em registros amplamente diversos – o físico, químico, biológico, neural, social, e antropológico – e estabelece conceitos básicos que fazem sentido no mundo assim como devem fornecer resultados extraídos pela teoria da complexidade.

Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, prefácio, págs. vii-viii.

Descartes, para Bonta & Protevi, é o inventor do espaço estriado por excelência, o sistema de coordenadas cartesianas. E recorrem a David Harvey, que afirma que a ‘estrutura cartesiana-kantiana’ (conceito de Harvey) forneceu os fundamentos da geografia ocidental dos últimos dois séculos. Assim, *Mil Platôs* é considerado pelos autores americanos como imprescindível para “um novo paradigma geofilosófico materialista”³⁵⁴. Mas ainda dão crédito aos esforços kantianos e cartesianos para a filosofia de D&G ao afirmarem que Descartes fundou uma nova cartografia e sistema de coordenadas, enquanto Kant insistia sempre na importância das ciências naturais. *Mil Platôs*, nesta genealogia filosófica, coloca-se como uma tentativa de desenvolver um novo materialismo político da ‘filosofia da diferença’ ao se juntar à teoria da complexidade para repensar a Terra.

Logo na introdução, Bonta & Protevi destinam a Geofilosofia à mais bela das tarefas contemporâneas: construir uma ‘nova terra’. De forma mais direta, acreditam que a Geofilosofia é o encontro de Espinosa (a base deleuziana de *Mil Platôs*), Marx (a base guattariana do mesmo livro), Nietzsche e Bergson com o estudo científico da teoria da complexidade³⁵⁵. D&G foram os primeiros a insistir na informação política da teoria da complexidade em sistemas sociais, segundo Bonta & Protevi, e, no processo, refazendo toda a geografia e a filosofia, desfazendo o dilema insolúvel do par estrutura/agência. Sendo agência, para D&G, a ação de criação do novo, o que pode ser estendido não apenas ao homem, mas para toda a vida orgânica, e até a ‘vida não-orgânica’. É a criatividade das consistências, ou seja, nos processos de reterritorialização, precisamente a capacidade de desterritorialização durante as mudanças criativas de sistemas abertos – o que permite, politicamente, pensar a emergência criativa em sistemas sociais para além do sujeito. Este, aliás, a emergência de um sistema funcional de componentes chamados em *O Anti-Édipo* de ‘máquinas desejantes’³⁵⁶.

Bonta & Protevi insistem o tempo inteiro que a Geofilosofia é uma teoria da complexidade com informação política (daí “o novo paradigma geofilosófico

³⁵⁴ Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, p. viii.

³⁵⁵ Os autores dizem buscar em Prigogine & Stengers (*A nova aliança*) o que chamam de ‘teoria da complexidade’: trata da questão da emergência de relativamente simples estruturas funcionais a partir de trocas complexas das partes componentes de um sistema, e assim derivam um comprometimento ontológico irreduzível.

³⁵⁶ D&G, *O Anti-Édipo*, capítulo 1, *Máquinas desejantes*, p. 11.

materialista”). Onde o sentido de um signo é a capacidade de desencadear um determinado processo material e a emergência de subjetividades desde as ‘máquinas desejanter’. A Geofilosofia ainda permite uma rota de fuga do conceito de estrutura, sendo este uma simples auto-regulação homeostática, além de destruir a ‘agência’ como sendo exclusivamente humana, livre de estruturas sociais ou leis da natureza.

Este raciocínio permite a Bonta & Protevi burlarem o fato de o conceito de Geofilosofia só ter surgido no último livro de D&G, *O que é a filosofia?*: para os americanos, na dupla francesa, geografia e filosofia se encontram como a informação política da teoria da complexidade, ou uma geo-bio-sociabilidade, onde o conceito geral em *Mil Platôs* é a ‘geologia da moral’ (uma Geofilosofia *avant la lettre*). E determinam que o trabalho do filósofo deveria sempre ser interdisciplinar, com colaboração permanente da geografia (isso, claro, valoriza o livro, escrito por um filósofo, Protevi, e um geógrafo, Bonta). Bonta & Protevi chamam a atenção para o fato de o nome do livro, *Mil Platôs*, já ser geofilosófico botando em xeque, ao mesmo tempo, ortodoxias da filosofia e da geografia, sendo um ‘platô’ “uma auto-organizada configuração de conexões produtivas entre forças sem referência a uma fonte de organização externa”³⁵⁷. Ainda há algo de farol para a tese aqui escrita: para os autores, os conceitos geográficos (e geológicos) de D&G, tais como desterritorialização e estratificação, alimentam e servem de guias para estudos da teoria pós-colonial ou das mudanças climáticas.

E tanto para geógrafos quanto para filósofos, a Geofilosofia apresenta a importância de sistemas semióticos (em *Mil Platôs*, regimes de signos: “Um regime de signos constitui uma semiótica”³⁵⁸) como desencadeadores de processos materiais. Mas é importante saber que a Filosofia e a Geografia se desenvolveram em sociedades de Estado, e que há geografias e filosofias que não são do Estado. Filosofias e geografias que ocorrem em espaços complexos dos mundos, semióticas misturadas com os corpos³⁵⁹ (em *Mil Platôs*, D&G chamam, já rejeitando qualquer

³⁵⁷ Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, p. 9.

³⁵⁸ D&G, *Mil Platôs*, v. 2, p. 61.

³⁵⁹ D&G chamam de *máquina abstrata* o agenciamento entre sistemas semióticos e sistemas físicos. *Mil Platôs*, v. 2, p. 98.

evolucionismo – até porque todas as semióticas convivem em todas as épocas e lugares –, de semiótica pré-significante e semiótica contra-significante³⁶⁰).

No livro, Bonta & Protevi apresentarão a versão política da teoria da complexidade (Geofilosofia) experimentando com fluxos de energia e matéria no mundo globalizado contemporâneo. O físico, químico, biológico, neural e social analisados em agenciamentos políticos, sempre sob um aspecto ético espinosista-nietzscheano das características de afirmação ou destruição da vida e um outro estrutural divergente: de um lado os estratos (hierarquias fixas onde corpos dominantes impõem trabalho para outros), de outro as máquinas de guerra – ou rizomas – que favorecem a formação de redes de multiplicidades.

A Geofilosofia de D&G chama de ‘estratificação’ o processo pelo qual se implementa códigos e territórios os quais formam corpos dominantes. É o oposto à construção de uma ‘nova terra’ que implica em novas relações humanas com os sistemas materiais potencialmente criativos para formar consistências, máquinas de guerra, ou rizomas por diversos meios. Na construção de uma nova terra, deve-se ter cuidado para não confundir estrato e consistência com uma categorização moral *a priori*, mas, ao contrário, reter sempre a natureza pragmática e empírica do trabalho de D&G e desenvolver [*perform*] uma avaliação ética do caráter afirmativo ou negativo da vida nos agenciamentos. Estratos, junto com códigos e territórios, são sempre necessários, se não apenas para pontos de apoio para futuros experimentos de formação de máquinas de guerra.

Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, p. 10.

O filósofo e o geógrafo fazem duas interessantes observações³⁶¹: 1) a filosofia é associada à teoria, enquanto a geografia, ao lidar com o espaço, é associada ao trabalho de campo, à prática, e 2) os livros-solo de Deleuze³⁶² são apresentados como metafísica ou ontologias enquanto os livros de D&G formam uma caixa de ferramentas conceituais que alimentam e se alimentam da física, química, biologia, etc.. Numa Geofilosofia, D&G afirmam, o trabalho conceitual é inseparável de

³⁶⁰ D&G, *Mil Platôs*, v. 2, págs. 68-70.

³⁶¹ Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, p. 12.

³⁶² Deleuze nunca se incomodou de ser chamado de um ‘puro metafísico’. Ao contrário da maioria dos filósofos do século XX, seu projeto jamais foi ultrapassar a metafísica ou decretar o encerramento ou a morte da filosofia. Seguindo a filosofia de Bergson, seu problema era encontrar uma metafísica para a ciência contemporânea, assim como a filosofia de Bergson (entre outros, como Whitehead ou Simondon) desejou para a ciência de sua época.

feedbacks ‘práticos’, assim como a ‘prática’ é inseparável do incessante trabalho conceitual.

Uma conclusão que Bonta & Protevi chegam em seu curto guia (que antecede o longo glossário) é que a Geofilosofia é uma ciência menor (ambulante ou nômade) - em oposição à Ciência Régia (ou do Estado) - por se preocupar com ‘problemáticas’ em vez de axiomáticas da Ciência Régia. Enquanto esta última se preocupa com essencialismos, aquela trata dos afectos, seguindo o fluxo da matéria. Os problemas desta ciência menor não se resolvem com soluções exatas, mas com ‘operações da vida real’³⁶³. Além disso, os americanos acreditam que o conceito de cartografia em D&G surge de uma aplicação da teoria da complexidade em uma “geografia das singularidades”³⁶⁴, uma exploração do domínio virtual³⁶⁵ de sistemas materiais”³⁶⁶.

Esta noção de sistemas materiais auto-organizados é fundamental para a Geofilosofia sob o ponto de vista de Bonta & Protevi³⁶⁷. Para eles, a filosofia da mente, típico estudo da época neoliberal, explora junto à teoria da complexidade apenas a dimensão de auto-organização de cérebros e sujeitos, deixando de pensar as dimensões acima e abaixo do sujeito (sendo na primeira as instituições, cidades, Estado, etc., ou seja, máquinas sociais; e na última o que D&G chamam de molecular). Para Bonta & Protevi, a questão da liberdade humana só pode ser encarada quando emergências são estudadas acima e abaixo da dimensão do sujeito, sem negar a dimensão deste – mas como prática e não como substância. Estes

³⁶³ No original, *operation dans le vif*. A tradução em português traz *operação enérgica*, *Mil Platôs*, v. 5, p. 42. Para comparação, a edição inglesa com a assinatura de Brian Massumi na tradução, *real-life operation*. Como se trata de um conceito forte e útil, resolvi optar por avizinhar-me da tradução americana, por ser bastante claro; apesar de acreditar que uma tradução para ‘operação intensa’ também valer por aproximação à ideia original. Eis o texto de D&G: “... as ciências ambulantes ultrapassam muito rapidamente as possibilidades do cálculo: elas se instalam nesse a-mais que transborda o espaço de reprodução, logo se chocam com dificuldades insuperáveis desse ponto de vista, que elas resolvem eventualmente graças a uma operação enérgica”.

³⁶⁴ No *Glossário de Deleuze and Geophilosophy*, p. 143, singularidade é conceituado a partir da teoria da complexidade, “objeto matemático que indica uma mudança na direção de uma linha representando uma função derivativa modelando o comportamento de um sistema”. No modelo de multiplicidades virtuais, atratores (padrões) e bifurcadores (limites).

³⁶⁵ É importante sublinhar que, para DeLanda no livro *Intensive Science and Virtual Philosophy*, a ontologia de Deleuze não é apenas do atual e virtual, mas também do intensivo (que, na teoria da complexidade, segundo DeLanda, correspondem aos sistemas longe do equilíbrio).

³⁶⁶ Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, p. 28.

³⁶⁷ Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, terceiro capítulo.

sistemas materiais não necessitam de um agente transcendente nos domínios social, político e econômico. Assim, os sistemas não precisam se auto conceber necessitando de líderes, sujeitos, códigos como o DNA, mercado, como fonte de ordem transcendente, mesmo que estes possam ter efeitos catalizadores em processos intensivos já existentes.

E se a Geofilosofia é a versão política da teoria da complexidade, a pergunta é porquê líderes, mercado e códigos reclamam crédito infinito para a ordem vigente, incluindo as novidades que surgem no sistema? Isso ocorre sempre que um esquema hilemórfico, com fonte de ordem transcendente, resolve ‘salvar’ o sistema da matéria caótica (salvando o sistema caótico de si próprio). E, claro, constrange as reclamações de que a ordem emergente foi reciprocamente gerada. Individualismos pensam assim ao negarem ordens emergentes. DeLanda diria em sua teoria dos agenciamentos³⁶⁸ que este é o pensamento de que o todo é formado simplesmente pelo agregado das partes e não pelas heterogeneidades. Não neguemos efeitos estruturais de cima para baixo em sistemas emergentes, estes podem ocorrer no constrangimento das possibilidades de um sistema, formando um novo campo de forças. Porém, as estruturas não são absolutamente nada sem as heterogeneidades dos seus componentes. Os sistemas são produzidos quando fluxos intensivos (normalmente auxiliados por agentes catalizadores – e não transcendentais, mas que são produtos de outros processos) alcançam determinados limites que ativam padrões de auto-organização inerente às relações materiais dos componentes³⁶⁹.

Mais uma vez, em uma teoria da complexidade política, deixamos claro que D&G não estão fazendo apologia de um ‘fazer rizoma’ e nada mais, desterritorializar, sem jamais reterritorializar. O ponto será sempre criar movimentos padronizados nas redes heterogêneas (máquinas de guerra) para lutar contra máquinas fascistas (que podem ser os estratos – mas nem todo estrato é fascista – ou rizomas, onde alguns podem ser venenosos!). E os franceses nos

³⁶⁸ Esta ideia está literalmente em todos os seus livros, mas destacamos em especial *Assemblage theory*.

³⁶⁹ Mais uma vez é importante, apesar de – assumimos – difícil, isolar-nos de uma moralidade *a priori* em favor dos fluxos e contra o hilemorfismo. D&G nos lembram no platô *A geologia da moral* que a estratificação é inevitável e benéfica: “... produzia-se na terra um fenômeno muito importante, inevitável, benéfico sob certos aspectos, lamentável sob muitos outros: a estratificação”, *Mil Platôs*, v. 1, p. 54. Foucault diria, de forma mais direta, que o poder não é negativo, mas produtivo.

ensinam: jamais estejamos satisfeitos (e paralisados) com o ‘sujeito’ ou o ‘organismo’ que somos, devemos experimentar todo o tempo com os estratos. Mas sempre com avaliações criteriosas (cartografias, a Geofilosofia trabalhando) porque jamais saberemos de antemão o que vai funcionar, ou como D&G escreveram na última frase de *Mil Platôs*, antes da conclusão: “Jamais acreditar que um espaço liso bastará para nos salvar”³⁷⁰.

A seguir, a preocupação de Bonta & Protevi é como aplicar a Geofilosofia que emerge de *Mil Platôs*, “a união do pós-pós-estruturalismo com a teoria da complexidade”. Para eles é engajar-se na luta contra a hegemonia e os “espaços opressivos”³⁷¹ como os encontrados em *Império*, livro de Antonio Negri & Michael Hardt e os espaços impostos pelo Estado e as corporações globais, as organizações desenvolvimentistas. A ação proposta não significa escapismo e tampouco niilismo, mas a reorganização de espaços enfrentando a ordem mundial e os espaços estriados que colonizam nossos pensamentos, assim como nossos corpos.

Bronta & Protevi acreditam estar diante de uma Geofilosofia com impactos tão fundamentais quanto os de Descartes e Kant. Não como uma filosofia dos fluxos e nômades, mas como uma ferramenta para analisar e intervir em forças lisas ou estriadas (mas não como uma arma de ‘alisar’ espaços estriados) que convivem nos espaços complexos que habitamos. Claro está que Bronta & Protevi (ligeiramente diferente de Gasché) estão desinflando a Geofilosofia: em vez de um substituto coextensivo absoluto da filosofia em si (Gasché), uma ferramenta, um modo de pensar que é simultaneamente uma ação, um ativismo conceitual. Porém, sempre baseado em um materialismo não-humanista dos sistemas complexos, uma operação ‘real’ da matéria, com sobreposições materiais e semióticas. A partir de Bonta & Protevi e de *Mil Platôs*, podemos caracterizar a Geofilosofia como um enredo material-semiótico.

O Estado jamais deve ter a única palavra sobre geografias, espaços e paisagens. E o ponto de partida é o combate contra sistemas ‘fechados’, entendendo a complexidade de sistemas longe-do-equilíbrio, fluxos da matéria, signos e discursos; forças que devem ser mapeadas por ‘geo-ativistas’ contra o Estado. Algo

³⁷⁰ D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 228.

³⁷¹ Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, p. 38.

talvez contido já no conceito deleuzo-guattariano de hecceidades³⁷², blocos espaço-temporais em agenciamentos ambientais, uma rede de relações; contra o pensamento aristotélico que valoriza identidades enquanto predicados das coisas. As individuações não são de formas ou subjetividades, mas como dimensões de multiplicidades dentro destes agenciamentos ambientais³⁷³.

Nesta geografia ‘contra o Estado’, os lugares são acontecimentos, blocos espaços-temporais de infinitas oportunidades emergenciais no fluxo das matérias (D&G estavam em constante luta contra o Estruturalismo. Por mais sólidas que pareçam estruturas, elas jamais determinam ações, pensamentos e até – ou especialmente - espaços, no máximo poderíamos dizer que coproduzem). Para Bonta & Protevi, uma “Geofilosofia da imanência”³⁷⁴ deve engajar o humano, o não-humano e o transhumano, todos em constante mutação, trocando matéria com outras redes, formando novas conexões sem parar. O humano, por exemplo, para transmutar, entrelaça-se com o não-humano para retirar forças e serve como uma hecceidade, um acontecimento que amplia as transformações espaciais; ou seja, uma criatividade do cosmos que não necessita de uma estrutura primeira. Em termos deleuzo-guattarianos, não é necessária uma transcendência, uma sobrecodificação, mas uma acessibilidade ao domínio virtual, presidido pelas máquinas abstratas. Caem as estruturas, substituídas pelo virtual, intensivo e extensivo. Geografia da complexidade, assim também descrevem a Geofilosofia, Bonta & Protevi.

Um último ponto é destacado pelos autores: se a Geofilosofia é sobretudo uma ferramenta (que une pensamento e ação), como lidar com as várias interpretações em uma problemática, por exemplo, como a posse de uma terra, como nos relacionamos com um território? Para Bonta & Protevi, a questão para geofilósofos ou geógrafos da complexidade, não deveria ser ‘quem está certo?’ mas ‘onde posicionar cada agente diante de um problema?’³⁷⁵. Diferenças das experiências das

³⁷² Em *Mil Platôs* (v. 4, p. 47, *Lembranças de uma hecceidade*), a leitura de D&G sobre o conceito de Duns Scot (uma individuação não-pessoal, que não subordina a diferença à identidade) é o de contingência da vida enquanto agenciamento que engendra acontecimentos.

³⁷³ A Teoria Ator-Rede de Bruno Latour e Michel Callon parece andar na mesma direção, no mesmo ativismo conceitual.

³⁷⁴ Bonta & Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, p. 40.

³⁷⁵ Bonta & Protevi não citam, mas, por outras entradas, este tema aparece em dois livros *solo* de Deleuze, escritos após o encontro com Guattari: *Foucault* e especialmente *A Dobra: Leibniz e o*

realidades, modos de vida e pontos de vista serão produzidas pelos meio ambientes. Enquanto algumas narrativas partirão hierarquicamente dos universais, outras partirão de fluxos locais, da complexidade dos espaços, do meio, de microhistórias e microgeografias, dos agenciamentos ambientais. Que clássico possui mais filosofia (ou Geofilosofia) em suas linhas do que em *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert? A Geofilosofia não busca uniformidades, lógicas normalizadoras, mas operações da vida real, processos, a diferença se fazendo. Pensamentos que podem ou não podem ser aplicados em outros lugares, mas, seguramente, não podem ser entendidos com conceitos universais, de um outro lugar, apenas entendidos por conceitos do meio e pelo meio.

Depois de um livro fundamentando a Geofilosofia em parceria com o geógrafo Mark Bonta, John Protevi passa a aplicar esta em seus livros *solo*, ditos filosóficos. O que analisaremos aqui é *Life, War, Earth: Deleuze and the sciences*. Assim como o subtítulo deixa claro, o objetivo do livro é aproximar a ontologia de Deleuze às ciências, em especial, como o livro anterior já fizera, à teoria da complexidade. Um trabalho já realizado por Manuel DeLanda no final do século passado, porém, a novidade fica pela inserção da Geofilosofia na pesquisa: toda a primeira parte do livro leva como título *Geophilosophy: Earth and War*.

O título do primeiro capítulo do livro é *Geo-hidro-solar-bio-tecno-politics* e é assim que Protevi decompõe o que é, para ele a Geofilosofia: "... terra, vento, água e sol não são apenas elementos da mitologia mas também são dimensões de multiplicidades diferenciadas internamente cujas individuações os encadeia com armas, táticas e processos sociais, políticos e fisiológicos para produzir 'política de corpos' diferenciada"³⁷⁶. Claramente já vemos funcionar o não-humanismo de

barroco. Escrevi também sobre o tema em minha dissertação *O perspectivismo em Deleuze*: "...ponto de vista enquanto encarnação de relações diferenciais e criação de espaço, por quanto, insistimos, sujeito é aquele que ocupa o ponto de vista; o ponto de vista não é propriedade de um sujeito". Como Bonta & Protevi, o 'onde' e não o 'quem'.

³⁷⁶ Protevi, *Life, War, Earth*, p. 41. Mais uma vez, a tradução é minha. Perdoem-me qualquer erro.

D&G quando estão inter-relacionados o social e o somático, sem que uma instância tenha qualquer privilégio sobre o outro. No mesmo título temos o prefixo *geo* demarcando a insistência de D&G em *Mil Platôs* e *O que é a filosofia?* na geografia em detrimento à história: “É verdade que os nômades não tem história, só tem uma geografia”³⁷⁷. Quando falávamos há pouco do livro de Bonta & Protevi, dissemos que a ontologia de D&G, segundo DeLanda, era dividida em atual, intensivo e virtual. Pois bem, em seu livro solo, Protevi não cita DeLanda, mas divide a geografia em três: 1) a geografia atual – a produção de mapas, modos tradicionais de espacialização (o que D&G chamam de espaço estriado), normalmente a serviço do Estado; 2) geografia intensiva – uma cartografia que segue linhas de fuga, devires e latitudes e longitudes dos corpos (affectos e velocidades) e 3) geografia virtual – o mapeamento de máquinas abstratas de codificação, sobrecodificação e descodificação enquanto são atualizadas em agenciamentos maquínicos³⁷⁸. Mas e a história?

... [H]istória, em contraste à geografia, é o cronômetro e a profecia auto-realizável de Estados. É uma sequência construída de eventos significantes que aparentemente obliteram a geografia, a terra, e o pré-significante não-histórico (“primitivo”) e contra-significante (regimes “nômades”: “a derrota dos nômades foi tal, tão completa, que a história identifica-se com o triunfo dos Estados”³⁷⁹). A visão de Deleuze e Guattari sobre a história oficial é tão hostil quanto a visão da geografia é simpática. Eles garantem que a história é uma fabricação de sociedades sedentárias para justificar suas importâncias e centralidade.

Protevi, *Life, War, Earth*, págs. 42-43.

... [N]ão se trata de inferir daí uma evolução, mesmo em ziguezague, que iria dos primitivos aos Estados, dos Estados às máquinas de guerra nômades: ou pelo menos o ziguezague não é sucessivo, mas passa pelos lugares de uma topologia que define aqui sociedades primitivas, lá Estados, acolá máquinas de guerra. Mesmo quando o Estado se apropria da máquina de guerra, mudando ainda sua

³⁷⁷ D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 71.

³⁷⁸ Um bom exemplo desta última é o platô *Micropolítica e segmentaridade*, v. 3, págs. 102 a 105, quando D&G falam de segmentaridade primitiva, aparelhos de Estado e Máquinas de guerra funcionando entre as linhas, quando os bárbaros migrantes, entre os nômades e o Estado, “... estão efetivamente entre os dois: eles vão e vêm, passam e repassam as fronteiras, pilham ou espoliam, mas também se integram e se reterritorializam”. Ora ocupam terras e se fazem Estado, ora passam para o lado dos nômades e tornam-se indiscerníveis, p. 103. Como sempre, é importante notar que o espaço liso “jamais bastará para nos salvar”, afinal, migrantes do clima ou da guerra buscam desesperadamente por endereços fixos e legais quando procuram asilo; desterritorialização-reterritorialização.

³⁷⁹ D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 71.

natureza, é um fenômeno de transporte, de transferência, e não de evolução. O nômade só existe em devir e em interação; mas o primitivo também. A história tão-somente traduz em sucessão uma coexistência de devires. E as coletividades podem ser transumantes, semi-sedentárias, sedentárias ou nômades, sem que isso faça delas estados preparatórios do Estado, que, aliás, já se encontra ali, alhures ou ao lado.

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 120.

Bem, se em *Mil Platôs* encontramos esta ideia, em *O que é a filosofia?*, mesmo com o surgimento do conceito de Geofilosofia, D&G deixam claro que, a partir de Braudel, também é necessária uma Geo-história³⁸⁰: “a filosofia é uma geofilosofia, exatamente como a história é uma geo-história”. A geo-história, assim, é uma história materialista sensível à terra, uma história geográfica ou uma geografia histórica. E, se aprofundarmos, iremos chegar a bio-histórias, geo-químicas, etc. O que, certamente, inspirou Protevi para o título do capítulo, desmembrando o que ele chamaria de uma Geofilosofia³⁸¹.

Protevi, a seguir, passa a testar esta Geofilosofia desmembrada, como se fosse o papel da filosofia após D&G³⁸²: ele analisa o que chama de *hidro-ontologia* ou *hidro-bio-política*. Para mais bem resumir, lancemos um ideia de DeLanda em seu livro *Intensive Science and Virtual Philosophy*: ser é produção (D&G) e o processo de individuação intensiva (diferenciação³⁸³) fica escondido atrás do produto atualizado (diferençação), o virtual e o intensivo somem atrás do extensivo. O pensamento filosófico é justamente contraefetuação: em vez de seguir na direção do produto, inverter a direção, contraefetuar. A filosofia (para Protevi, a Geofilosofia) deve estabelecer a multiplicidade de um acontecimento movendo-se da extensão, através da intensidade, para o virtual. É isso o que Protevi fará em relação à água.

A água não foi escolhida à toa por Protevi. Se ele acredita que a Geofilosofia é a teoria da complexidade de D&G, a água surge como o melhor exemplo (já que é o exemplo primeiro de todos os estudos científicos). A água pode ser medida em

³⁸⁰ D&G, *O Que é a filosofia?*, Exemplo VII do capítulo *Geofilosofia*, p. 115. D&G afirmam que a pergunta geofilosófica “Por que a filosofia na Grécia e em tal momento?” é igual à pergunta geo-histórica: “por que o capitalismo em tais lugares e em tais momentos?”.

³⁸¹ Um dos livros de Protevi já testara um desses conceitos: *Political physics*.

³⁸² Este, aliás, o papel que Protevi e DeLanda se deram em seus livros, influenciando muitos autores, especialmente em língua inglesa.

³⁸³ Deleuze, *Diferença e Repetição*, p. 295.

sua extensão, podemos acompanhar com facilidade seus processos intensivos (temperatura, correntes oceânicas, El Niño, La Niña, densidade, etc.) e, finalmente, ter uma ideia virtual da água, através de suas singularidades que marcam transições de fase do sólido para o líquido para o gás. Assim, acompanhamos a transformação da água, o que ela pode fazer em cada fase (seus afectos, chuva, neve, granizo, etc.), suas multiplicidades, etc.. E, claro, tudo isso em bioagenciamentos, uma vez que os ciclos da água se juntam a outros ciclos da biosfera³⁸⁴.

A ideia de bioagenciamentos é extremamente útil para não colocar a vida acima (e não imbricada) dos ciclos terrestres, o que D&G chamaram em *Geologia da Moral* de “evolucionismo cósmico ridículo”³⁸⁵. Por isso Protevi prefere a noção de Gaia de Lynn Margulis³⁸⁶ do que a Gaia como um organismo de James Lovelock³⁸⁷. Para Protevi, a ideia de endossimbiose³⁸⁸ de Margulis é deleuziana³⁸⁹ no sentido de que Gaia é uma multiplicidade de redes de mudanças, um ecossistema pontilhado de acontecimentos singulares.

Esse ecossistema, que é a imbricação dos ciclos terrestres, é a própria geohistória da criação ou evolução da vida. Acontecimentos em rede, uma dinâmica de desterritorialização-reterritorialização. Sendo a territorialização exatamente este processo de produção de comunicação de corpos com o seu meio ambiente e, esta dinâmica, a criação da vida, a mudança de hábitos e padrões.

Retornando à hidro-ontologia de Protevi, este desenvolve uma ideia de que a vida na terra firme é uma desterritorialização da vida marítima, a terra é um oceano desterritorializado. A vida na terra não *vem* do mar, mas é uma *variação* do mar. Como apoio a Protevi, em *Mil Platôs*, D&G diziam:

³⁸⁴ D&G, no platô *A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)* lança um grande desafio ao pensamento filosófico-científico (no caso específico, à apresentação do professor Challenger) ao dizer que as explicações ainda são “simples demais”, v. 1, p. 72.

³⁸⁵ D&G, *Mil Platôs*, p. 64.

³⁸⁶ Margulis, *Symbiotic Planet*, p. 119.

³⁸⁷ Esta é a atribuição de Protevi, não compartilhada por muitos.

³⁸⁸ Margulis propõe que organelos que compõem as células eucariontes surgiram de uma associação simbiótica estável entre organismos. Nesta simbiose obtém-se por um lado proteção e por outro energia obtida pela fotossíntese.

³⁸⁹ Protevi, *Life, War, Earth*, p. 47. Apesar de considerar Margulis ‘deleuziana’, duas páginas depois Protevi pergunta: “Uma questão, porém, para um certo tipo de fisiologia política: as mitocôndrias são escravas ou parceiras?”. Seria uma espécie de bioagenciamento nietzscheano?

... quando o meio se acha transtornado sob os impactos do exterior, e o animal deve abandoná-lo para associar a si novas porções de exterioridade, apoiando-se desta vez, nos meios interiores como frágeis muletas. Com a secagem do mar, o Peixe primitivo deixa seu meio associado para explorar a terra, forçado a ‘transportar a si mesmo’, e só carregando água no interior de suas membranas amnióticas para proteção do embrião. De uma maneira ou de outra, o animal é mais aquele que foge do que aquele que ataca, mas suas fugas são igualmente conquistas, criações. As territorialidades são, pois, atravessadas, de um lado a outro, por linhas de fuga que dão provas da presença, nelas, de movimentos de desterritorialização-reterritorialização.

D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p. 71.

Uma política do corpo (ou *political physics*, como Protevi também gosta de chamar) é um sistema de fluxo material. Assim, o Estado, como aparelho de captura, domina os aparelhos de captura orgânicos para que o Estado controle os corpos, os fluxos materiais, incluindo os fluxos da água³⁹⁰. Desta forma, o processo de irrigação para matar a sede ou favorecer a agricultura é o que Protevi chama de hidropolítica. O controle da água é uma importante instância de poder. No *Tratado de nomadologia* encontraremos fundamentos para o desenvolvimento de Protevi:

... o próprio Estado tem necessidade de um modelo hidráulico. (...) Mas é sob uma forma diferente, já que o Estado precisa subordinar a força hidráulica a condutos, canos, diques que impeçam a turbulência, que imponham ao movimento ir de um ponto a outro, que imponham que o próprio espaço seja estriado e mensurado, que o fluido dependa do sólido, e que o fluxo proceda por fatias laminares paralelas. Em contrapartida, o modelo hidráulico da ciência nômade e da máquina de guerra consiste em se expandir por turbulência num espaço liso, em produzir um movimento que tome o espaço e afecte simultaneamente todos os seus pontos, ao invés de ser tomado por ele como no movimento local, que vai de tal ponto a tal outro.

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 28.

Como modelo hidráulico de Estado, D&G citam exemplos do livro *Oriental despotism: a comparative study of total power*, de Karl Wittfogel³⁹¹. Quanto ao modelo hidráulico de ciência nômade, citam Michel Serres no livro *La naissance*

³⁹⁰ O argumento está todo calcado no platô *Aparelho de Captura*, v. 5, p. 111.

³⁹¹ Protevi traz longa crítica ao livro de Wittfogel por causa de seu “determinismo geográfico”, quando apenas um fator, o controle da irrigação, seria toda a morfogênese do despotismo oriental. Protevi enumera uma série de outros aspectos: fatores geológicos, como tipos de solo; fatores biológicos, como flora e fauna local e fatores hidrológicos, como correntes de rios, força das ondas e canais. Além de outros agenciamentos aquáticos como barcos, remos e navios mercantes e outros como tipos de agricultura ou modos de trabalho e sistemas tributários.

de la physique dans le texte de Lucrèce. Michel Serres mostra a luta entre os dois modelos (ciência régia e nômade) onde a teoria dos sólidos representa a primeira enquanto a segunda é representada pelos fluidos, fluxos; um modelo de devir em oposição ao estável, ao constante. O *clinâmen* (Lucrécio, *Da natureza das coisas*) seria justamente a turbulência que nega escoamentos forçados³⁹².

Acrescentaria um curioso *clinâmen* amazônico, onde as águas dos rios (no ciclo da hidrosfera, na época de chuvas da Amazônia) invadem a terra chamada de várzea³⁹³, que assim fica submersa por meses, possibilitando um valiosíssimo alimento para os peixes em época de procriação e futura terra fértil para plantações dos povos indígenas e ribeirinhos - e novo ciclo para a floresta, brotando novas mudas de árvores distantes das provedoras originais das sementes. Tal e qual a descrição de D&G, na várzea amazônica, o espaço é todo invadido simultaneamente, não há imposição de movimento, não se impede a turbulência.

Ainda na Amazônia, em aldeias Tunayana, em rios tributários do Trombetas, conheci o orgulho deste povo com suas nascentes de água que brotam da terra para o deleite de todos. Já em aldeias Kaxuyana, no rio Cachorro, presenciei o encanamento de poços artesianos propiciados por igrejas evangélicas pentecostais e o controle da água que imediatamente surge. A facilidade de não ir mais ao meio do mato é negociado por um bem divino, a força daqueles pastores na comunidade. Ao mesmo tempo, as aldeias vão perdendo o orgulho de apresentar sua água fresca para os visitantes, o poder passa a ser do encanamento e da Igreja evangélica. Finalmente, em aldeias Wai-Wai do rio Mapuera, encontrei caixas d'água e encanamento (para a Igreja e enfermaria) fornecidos por governos municipal, estadual e até federal. Ao longo do tempo vai-se do encantamento por aquela tecnologia até à decepção gerada pela inutilidade total causada pela deterioração da mesma, sem qualquer tipo de manutenção (isso sem falar nos materiais poluentes e tóxicos, como plástico e canos de PVC, além da corrupção embutida e a falta de consulta por parte do Estado e Igrejas pentecostais). Mesmo na Amazônia de infinitos rios e igarapés, a hidropolítica penetra comunidades trazendo junto

³⁹² Simondon ainda considera o *clinâmen* de Lucrécio um resquício de pensamento hilemórfico. O que provavelmente não seria seguido por Deleuze.

³⁹³ Recentemente ficou famoso o caso de uma baleia jubarte que foi parar mata a dentro no arquipélago do Marajó. A perplexidade e a curiosidade transformaram a história em algo sobrenatural. Era a turbulência amazônica.

consigo o Estado (D&G diriam que o Estado sobrecodifica os arranjos locais), seja na forma de hidrelétricas, garimpos que utilizam elementos altamente tóxicos como o mercúrio, mineração que polui rios e constrói barragens de rejeitos, pesca esportiva, turismo ou inocentes caixas d'água. Isso sem contar o desmatamento - que afeta com extrema gravidade o ciclo das chuvas (e toda a hidrosfera terrestre) - e o gado (especialmente de búfalos, no Rio Amazonas) - que destrói inexoravelmente as várzeas e as margens dos rios. Este último matou o maior exemplo de turbulência amazônica: a pororoca, desaparecida, talvez extinta.

Voltando para Protevi, a Geofilosofia, para ele, seria justamente este geo-entrelaçamento, no caso, hidro-solar-bio-tecno-político, uma geo-hidro-solar-bio-tecno-política, a Geofilosofia como ontologia do entrelaçamento³⁹⁴. Talvez vejamos aqui uma tautologia, uma vez que em D&G possamos ver a ontologia como *enredo*.

Um último ponto necessita ser desenvolvido a partir do trabalho de Protevi junto à Geofilosofia, em um capítulo do mesmo livro³⁹⁵, em que desenvolve a relação entre a música e a guerra antiga. Neste, Protevi definiria a Geofilosofia como um mapeamento de fluxos em um agenciamento geo-bio-tecno-afetivo. Aqui, o objetivo é destacar uma ontologia do afecto, contra o sentimento, uma interioridade da emoção. E assim vamos aproximando ontologias do entrelaçamento e do afecto, enquanto agenciamentos. Agenciamento enquanto conceito encontrado nos tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*, como composições de desejo onde desejo não existindo fora de agenciamentos, desejos maquínicos.

Para D&G, o afecto compreende capacidades ativas de um corpo para agir e capacidades passivas para sofrer ações, afetar e ser afetado. Nas famosas palavras de Espinosa, que Deleuze segue como um mantra³⁹⁶, o que pode um corpo. Deleuze distingue afecto (*affectus*), a experiência de um aumento ou diminuição do poder de agir de um corpo, de afecção (*affectio*), a mistura de corpos – afecção, então, é a mudança produzida pelos afectos em um encontro. Para Deleuze, o importante é sublinhar que o afecto não é representação, mas experiência. Experiência vivida

³⁹⁴ D&G diriam Máquina Abstrata agenciando signos e corpos.

³⁹⁵ *Life, War, Earth*, capítulo 3, *Music and ancient warfare*, p. 70.

³⁹⁶ Especialmente no livro *Espinosa: filosofia prática*, págs. 46-48.

que envolve diferenças entre dois estados em uma duração³⁹⁷. Em *Crítica e clínica*, há uma explicação esclarecedora: afectos “são passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro”³⁹⁸, são signos vetoriais, ao contrário dos signos escalares, as afecções, “... exprimem nosso estado num momento do tempo”.

Mas em *Mil Platôs*, a relação afecto-afecção ressurge geograficamente como longitude-latitude em um afecto. Sendo longitude as relações extensivas de um corpo, enquanto latitude sendo intensidades de um corpo, que aumentam e diminuem o poder de um corpo afetar ou ser afetado³⁹⁹. A longitude inclui as modificações nas relações extensivas de um corpo resultantes de um encontro, já a latitude inclui as capacidades de um corpo em um agenciamento. Afectos são capacidades de produzir efeitos⁴⁰⁰ emergentes em agenciamentos, “Os afectos são devires”⁴⁰¹. Ora, o conhecimento geofilosófico dos afectos de um corpo é algo fundamental para D&G:

Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente.

D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 43.

A Geofilosofia deve operar neste saber “quais são seus afectos”, uma ontologia de interações dinâmicas definindo corpos em termos de afectos e potência pra agir, e não como propriedades de corpos substantivos arrumados hierarquicamente. O afecto como capacidade de mudança em agenciamentos particulares. E aqui retornamos para o estudo de Protevi sobre a guerra antiga, quando, para ele, a queda de reinos da Idade do Bronze (aproximadamente entre 3.000 A.C.- 1.200 A.C.) se deu no agenciamento de guerreiros na formação de falange (formação retangular da

³⁹⁷ Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, págs. 55-59. Esta edição brasileira da Editora Escuta usa afeto em vez de afecto, tradução usada preferencialmente na Editora 34 e todas as outras que traduziram D&G no Brasil.

³⁹⁸ Deleuze, *Crítica e clínica*, p. 178, artigo *Espinosa e as três Éticas*.

³⁹⁹ D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 42, *Lembranças de um espinosista*, II.

⁴⁰⁰ Ou seja, exatamente as afecções: “A afecção, pois, não só é o efeito instantâneo de um corpo sobre o meu mas tem também um efeito sobre minha própria duração”, *Crítica e clínica*, p. 178.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

infantaria grega) derrotando bigas e quadrigas (carros de combate de duas e quatro rodas respectivamente), levando à emergência das cidades gregas através do agenciamento falanges-pólis. As falanges, enquanto formação militar, eram linhas de guerreiros em que uns dependiam dos outros para o sucesso na batalha, já que alguns empunhavam as lanças de ataque e outros os escudos de proteção, lado a lado. A infantaria saía vitoriosa na medida em que as linhas fossem mantidas (não há luta solitária, mas em comum, enquanto um ataca, outro defende, sempre conjuntos e em sincronia), houvesse respeito e confiança com os guerreiros (hoplitas) que estivessem do e ao seu lado⁴⁰². A *sympathia*⁴⁰³ como afecto, onde há a emergência da pólis grega, da democracia grega e da filosofia. Protevi chama de agenciamentos bio-tecno-sociais, os guerreiros hoplitas.

Foi a experimentação que levou à emergência de tais agenciamentos, estressando afectos e potencializando funcionalidades⁴⁰⁴. Afecto como a capacidade do corpo de formar agenciamentos com outros corpos para formar estruturas emergentes funcionais que conservam a heterogeneidade dos componentes. Um afecto, para D&G, é sempre fisiológico, psicológico e maquínico, interagindo o social e o somático, aumentando ou diminuindo o poder de agir. Estas estruturas emergentes, contemporaneamente, para Protevi, seriam chamadas de *feedback loops* entre corpo, cérebro⁴⁰⁵ e meio ambiente.

Protevi, então, precisa fazer um *intermezzo* para falar do afecto enquanto geofilosofia política. O afecto (uma ontologia do afecto), para ele, é integralmente político, uma vez que corpos são parte de uma matriz eco-social, uns afetando os outros. Ele dá como exemplo uma pesquisa de Nisbett & Cohen⁴⁰⁶ onde estes

⁴⁰² Protevi não comenta, mas a figura do amigo enquanto cidadão, que tanto contribuiu para o surgimento da filosofia na pólis grega, segundo D&G em *O que é a filosofia?*, p. 9, tem início no guerreiro hoplita, onde todos são iguais (*isonomia*) e possuem o mesmo direito à palavra (*isegoria*). A amizade como afecto, como possibilidade do pensamento filosófico. A Geofilosofia (p. 103) como esta desterritorialização hoplita e a reterritorialização na pólis grega.

⁴⁰³ Adiante, falaremos sobre este afecto geofilosófico, a simpatia enquanto agenciamento.

⁴⁰⁴ Protevi chama a atenção que esta experimentação-afectos-potencialização de funcionalidades é o que Deleuze chamaria de *empirismo transcendental*. *Life, War, Earth*, p. 74.

⁴⁰⁵ D&G dão ênfase no afecto, o que poderia ser chamado de cognição afectiva, ou a ação de um ser vivo no seu mundo. Sem ser citado por Protevi, um esquema muito parecido com o de Bergson em *Matéria e memória*: o circuito sensório-motor do vivo. Este circuito percepção-afecção-ação será muito explorado por Deleuze em seus livros sobre Cinema, seus livros mais bergsonianos. Devemos ainda dizer que este circuito sensório-motor de Bergson deu origem à Virada Ecológica, como vimos anteriormente.

⁴⁰⁶ Richard Nisbett & Dov Cohen, *Culture of honor: the psychology of violence in the south*, 1996.

demonstram que homens brancos do sul dos Estados Unidos lançam muito mais cortisol e testosterona no sangue quando insultados do que homens brancos do norte. Para eles, entre tantos fatores, isso ocorre porque o sul possui controle de armas mais frágil, leis mais lenientes para o uso de violência (para a defesa de si e da propriedade) e práticas mais lenientes no uso de violência para controle social (violência doméstica, punições corporais em escolas e penas capitais). Eles também especulam sobre a escravidão no sul, sem, porém, serem conclusivos. Para eles, afectos somáticos e instituições sociais estão interligadas e se reforçam mutuamente. Para Protevi, é muito importante reforçar que são as práticas de subjetivação cultural que puxam gatilhos e limites para o lançamento de hormônios que facilitam (mas não determinam) ações violentas - não deve-se pensar que a experiência é irrelevante aqui e assim abrigar-se no determinismo genético, contudo. Até porque não há grande diferença genética entre os homens brancos do sul e seus homólogos do norte. As diferenças de reação nascem das diferenças dos corpos políticos formados por diferentes práticas de subjetivação. Ou seja, como as práticas sociais instalaram gatilhos e limites hormonais que atualizam potenciais de ira; que todos dividimos com nosso passado genético. Afectos são bioculturais.

Voltando à tese de Protevi, os guerreiros gregos disseminaram socialmente práticas em máquinas de guerra que se espalharam em agenciamentos biossociais. Para Protevi, baseado em uma série de estudos históricos, a dança e a música foram essenciais para a experiência militar e foram disseminadas em toda a matriz social. Isso não significa que afectos não sejam diferentes entre as culturas, ou que ocorra apenas um construtivismo social que não leve em conta diferenças em individuações, práticas de subjetivações e influências ambientais (*environmental inputs*) e desenvolvimento plástico⁴⁰⁷. Após todos estes fatores, observamos uma infinidade de ações diferentes e, mesmo assim, é possível observar um padrão. Diz Protevi, não é possível observar, em um contexto ontogenético, corpos como simples máquinas de *input-output* padronizadas passivamente por um construtivismo social ou programadas passivamente por genes (determinismo genético). Os corpos políticos desenvolvem-se plasticamente, ou seja, biologicamente abertos a práticas de subjetivação em seu meio (práticas culturais envoltas nas contribuições genéticas) que instalam variações de limites culturais em

⁴⁰⁷ Protevi, *Life, War, Earth*, p. 78.

nossos padrões hereditários comuns⁴⁰⁸. Além disso, as interações corpo-mundo – ou ambiente – irão provocar processos de mudanças plásticas⁴⁰⁹. Tudo isso é a velha pergunta deleuzo-espinosista da capacidade de experiência de um corpo, ‘o que pode um corpo?’⁴¹⁰. Finalmente, Damasio e a Biologia Crítica estariam alinhados com uma ontologia dos afectos de D&G, uma cartografia das experiências dos corpos, onde a cognição afectiva é histórica e geofilosófica. O que está em jogo não é a genética das identidades, mas a plasticidade que permite variações bioculturais. As variações são reais, as tipologias universais, abstrações⁴¹¹. Pressões evolutivas enquanto práticas afectivas⁴¹².

Que fique claro, Protevi não está tratando da história da guerra, mas de práticas de subjetivação geo-bio-afectivas (até porque mesmo na própria Grécia Antiga não havia uma homogeneidade de estruturas afectivas: se os guerreiros privilegiavam a coragem⁴¹³, camponeses e mulheres ‘praticavam’ a docilidade, artesãos, o trabalho e os poetas, a memória, etc. – pode-se afirmar, no entanto, que estas estruturas

⁴⁰⁸ Protevi, *Life, War, Earth*, p. 79. Protevi afirma ter tirado estas ideias de uma escola contemporânea de biologia denominada Biologia Crítica. Os autores citados por ele são: Richard Lewontin, Susan Oyama, Paul Griffiths e Russell Gray. Esta escola explora uma dimensão biocultural dos corpos ao tematizar uma herança extra-somática que será reproduzida no próximo ciclo de vida. Assim, estuda-se não apenas a seleção genética, mas também a de práticas culturais que produzem estruturas cognitivas afectivas (tendências a reagir a acontecimentos). No caso dos guerreiros gregos explorados por Protevi, por exemplo, poderíamos tratar do controle dos hoplitas diante de situações limite, do ódio e bravura investidos na guerra, etc. O certo é que a guerra foi – é – pressão evolutiva biocultural através de enormes estímulos de prêmios e punições para grupos e indivíduos. Claro está que poderíamos ampliar este mapeamento afectivo para vários grupos, culturas e épocas, primatas e demais seres vivos, o que seguramente está sendo feito por etnólogos, biólogos, antropólogos, sociólogos, geógrafos, historiadores, filósofos, etc. Interessante especular sobre o apolíneo e o dionísio nietzscheano aqui investidos. Os hoplitas precisavam balancear um ódio dionísio na frente de batalha e uma disciplina apolínea para manter as linhas da falange grega.

⁴⁰⁹ Aqui, Protevi (p. 81) cita Antonio Damasio e as complexas comunicações neurológicas e químicas nas interações entre corpo, cérebro e ambiente, onde o cérebro, para Damasio seria justamente um sintetizador de mudanças do ambiente, ou como o corpo será afectado pelas mudanças deste ambiente - propriocepção ou mapeamento somático – (o acompanhamento das mudanças no cérebro serão chamadas por Damasio de meta-representações). Os livros citados de Damasio são *Em busca de Espinosa* e *O erro de Descartes*.

⁴¹⁰ Protevi dirá que a neuro-dinâmica de Damasio é totalmente compatível com as relações diferenciais da filosofia de Deleuze (p. 82).

⁴¹¹ Veremos isso com mais atenção quando falarmos sobre o pós-humanismo no Antropoceno.

⁴¹² Esta ontogenética, tratada aqui por Protevi, tem uma longa linhagem feminina de estudos: Karen Barad, Elizabeth Grosz, Katheryn Hayles, Jane Bennet, Rosi Braidotti e tantas outras.

⁴¹³ Mesmo se nos determos no conceito de coragem na Grécia Antiga, teremos nos heróis homéricos aqueles que atacam desmedidamente, como Ajax e Aquiles (o que Aristóteles chamaria de *temerário*), e na *Ética a Nicômaco*, o corajoso é aquele que se mantém na falange coordenadamente junto aos seus companheiros, a justa medida, sem atacar temerariamente ou fugir covardemente (1108b 20-27 e 1115a 30 e b 25-30).

afectivas são relativas à posição na sociedade; todas contribuindo para as guerras desta mesma sociedade). Se até aqui tivemos pensadores que dissecavam o conceito de Geofilosofia, Protevi está operando nele: uma outra forma de honrar o conceito cunhado por D&G e está apontando caminhos transdisciplinares, tão urgentes no Antropoceno.

Mas, onde entra a música? Seja para os homens, para os pássaros ou outros seres vivos, a música é atividade que envolve modos de relacionamento com o meio e responde a mudanças neste, como o platô sobre o ritornelo irá enfocar. Uma forma de interagir com o ambiente eficientemente e criar expectativas de futuros acontecimentos⁴¹⁴. No caso dos guerreiros, um agenciamento biossocial que desperta a bravura e ainda serve para cadenciar militarmente a marcha, afecções cognitivas. Desta forma, para Protevi, a música (num agenciamento com as falanges militares) poderia estar associada à mudança de poder, nas sociedades da Idade do Bronze, dos líderes religiosos para os guerreiros⁴¹⁵. Mas a grande ideia de Protevi, nesta parte do livro denominado *Geophilosophy: Earth and war*, é a de que não se trata da “noção demasiada cognitivista ou hilemórfica de pacotes de informação ou instruções (cognitivista por causa da ‘informação’ e hilemórfica por causa das ‘instruções’)”, mas de práticas biossociais para direcionar o desenvolvimento de estruturas afetivas de corpos políticos, permitindo a transmissão “exosomática” de normas, valores e crenças. Protevi está sublinhando que não é um desenvolvimento interior de cada um dos guerreiros a partir de instruções, mas de um agenciamento afetivo “exosomático”. Para ilustrar o que afirma, Protevi cita Plutarco, em sua biografia sobre Licurgo, legislador de Esparta, quando os espartanos marchavam para a batalha cantando:

E, então, quando todo o exército estava enfileirado em batalha, à vista do inimigo, o rei sacrificava aos deuses uma cabra e, de quando em quando, mandava que todos os combatentes colocassem à cabeça guirlandas e que os tocadores de flautas soassem a alvorada que eles chamam de canção de Castor, ao som e à cadência da qual ele próprio começava a marchar em primeiro lugar; de sorte que era aprazível, e não menos aterrador, vê-los assim marchar todos juntos em tão boa ordem ao som

⁴¹⁴ Protevi cita John Bispham, professor de Antropologia Biológica em Cambridge, especializado em Psicologia da Música. Bispham considera a música como uma atividade regulatória de emoções e uma estratégia de comunicação para regular estas emoções.

⁴¹⁵ Protevi, *Life, War, Earth*, p. 89.

das flautas, sem jamais perturbar a ordem nem confundir as fileiras⁴¹⁶, e sem perder-se nem assustar de nenhum modo, mas antes indo pausada e alegremente, ao som dos instrumentos, arrostar o perigo da morte. Pois é verossímil que tais coragens não são apaixonadas nem pelo pânico nem pela fúria além da medida; e, ao contrário, têm eles constância e ousadia segura, com boa esperança, como se fossem acompanhados pelo favor dos deuses.

Plutarco, *Vidas Paralelas, Vida de Licurgo, XXII*.

Voltemos ao *Mil Platôs*, uma vez que o platô *Acerca do ritornelo* tem muito a contribuir neste ponto. Nele, D&G instituem uma diferença entre cadência (como a marcha militar da falange espartana descrita por Plutarco) e ritmo: “Do caos nascem os *Meios* e os *Ritmos*”⁴¹⁷. A cadência é uma medida e supõe uma forma codificada, enquanto o ritmo é incomensurável e está sempre em transcodificação. A cadência é dogmática e estabelece-se em meio não comunicante, enquanto o ritmo é crítico, ou seja, instala-se sempre na passagem de um meio a outro, opera em blocos heterogêneos, enquanto a cadência em meio homogêneo.

Cada meio é vibratório, isto é, um bloco de espaço-tempo, constituído pela repetição periódica do componente. Assim, o vivo tem um meio exterior que remete aos materiais; um meio interior que remete aos elementos componentes e substâncias compostas; um meio intermediário que remete às membranas e limites; um meio anexado que remete às fontes de energia e às percepções-ações. Cada meio é codificado, definindo-se um código pela repetição periódica; mas cada código é um estado perpétuo de transcodificação ou de transdução. A transcodificação ou transdução é a maneira pela qual um meio serve de base para outro ou, ao contrário, se estabelece sobre um outro, se dissipa ou se constitui no outro. Justamente, a noção de meio não é unitária: não é apenas o vivo que passa constantemente de um meio para outro, são os meios que passam um no outro, essencialmente comunicantes. Os meios são abertos no caos, que os ameaça de esgotamento ou de intrusão. Mas o revide dos meios ao caos é o ritmo. O que há de comum ao caos e ao ritmo é o entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmo. (...) É nesse entre-dois que o caos se torna ritmo, não necessariamente, mas tem uma chance de tornar-se ritmo. O caos não é o contrário do ritmo, é antes o meio de todos os meios. Há ritmo desde que haja passagem transcodificada de um para outro meio, comunicação de meios, coordenação de espaços-tempos heterogêneos. O esgotamento, a morte, a intrusão ganham ritmos. Sabemos que o ritmo não é medida ou cadência, mesmo que irregular: nada menos ritmado do que uma marcha militar.

D&G, *Mil Platôs*, v. 4, págs. 118-119.

⁴¹⁶ A tradução (págs. 90-91) para o inglês que Protevi teve acesso (ele não cita) é muito mais bela neste ponto (porém, não tenho como afirmar se mais fiel): “... *with no confusion in their souls*”, o que enfatiza todo o argumento desenvolvido.

⁴¹⁷ D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 118. Ênfase do original.

Eis um texto de D&G muito importante para a definição futura da Geofilosofia: enquanto passagem de um meio no outro, a comunicação entre meios heterogêneos, o ritmo entre instantes críticos ou limites, sendo instantes críticos a passagem de um meio no outro. D&G inspiram-se em Uexküll no platô do ritornelo para definir a natureza como música⁴¹⁸: “É que um meio existe efetivamente através de uma repetição periódica, mas esta não tem outro efeito senão produzir uma diferença pela qual ele [o ritmo] passa para um outro meio. É a diferença que é rítmica, e não a repetição que, no entanto, a produz; mas de pronto, essa repetição produtiva não tinha nada a ver com uma medida reprodutora”⁴¹⁹. Há que se introduzir aqui, uma vez que estamos explorando o conceito de Geofilosofia, a diferença entre um meio e um território: este afeta os meios e os ritmos (passagem entre meios). “O território é de fato um ato”⁴²⁰ e este ato territorializa meios e ritmos. Da mesma forma, o território é o produto da territorialização de meios e ritmos. “Um território lança a mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os (embora permaneça frágil frente a intrusões). Ele é construído com aspectos ou porções de meios. Ele comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado. (...) Precisamente, há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos”. Ou seja, há território a partir do momento em que há expressão, é a emergência da expressão que vai definir o território.

Ora, a demarcação de uma terra indígena não se faz por extensão, conforme a propriedade colonial dos Reis ibéricos no século XVI com um Papa como Juiz (e sucessivamente todas as propriedades nas Américas até aqui), mas por expressividade. Um território indígena é um ritmo, é como o canto dos pássaros ou as cores dos peixes. A Terra Munduruku de Sawre Muybu, por exemplo⁴²¹, de

⁴¹⁸ D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 120.

⁴¹⁹ D&G, *Idem*. Como já sublinhamos na análise de Zourabichvili, A Geofilosofia de *Mil Platôs* é uma “diferença rítmica” do trabalho monográfico de Deleuze (no caso, aqui, escancaradamente, de *Diferença e Repetição*).

⁴²⁰ D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 120.

⁴²¹ O exemplo dado corresponde à experiência por mim vivida junto aos Munduruku de Sawre Muybu nos anos de 2015 e 2016. Nestas ocasiões, pude acompanhar que a cartografia Munduruku nada tinha a ver com marcação de extensões. Mas de trocas de ritmos e meios, de encontros com índices dos componentes de todos os meios: uma autodemarcação se faz através

acordo com a autodemarcação por eles realizada, é o conjunto de parcelas de meios com os quais os Munduruku do médio Tapajós se relacionam, estabelecem ritmos entre meios, devem entre os meios, inclusive na troca de energias; sendo eles próprios um destes meios (ao contrário dos colonizadores, que, na maioria das vezes, ao tornarem-se donos de propriedades extensivas, nem mesmo habitam estas propriedades rurais – assim como os Reis e Papas do século XVI). Território que é o conjunto de relações atuais (ritmos) e de seus ancestrais (virtuais, pois sempre ritmos reais), que se expressam através das Terras Pretas de Índio (além de outras expressões presentes nos meios e ritmos da vida cotidiana das aldeias atuais). As Terras Pretas de Índio e o território indígena que emerge de autodemarcações não são propriedades extensivas, “o vivo que passa constantemente de um meio para outro”, mas “os meios que passam um no outro”. As TPIs são *feedback loops* que tornam o solo mais fértil, por uma duração muito maior, ao mesmo tempo que retiram carbono da atmosfera. Também fazem parte do território que emerge na autodemarcação, cartografias que se expressam em cantos e mitos contados de geração em geração. Rios, rochas, morros, árvores e acidentes geográficos, agentes expressados nas histórias contadas pelos anciãos em suas rodas de conversa. Cantos e mitos que transformam-se em pontos de GPS, em mapas e território indígena, para defesa jurídica no mundo estriado do colonizador.

Ao mesmo tempo, o texto destacado acima também é exemplar ao insinuar o Antropoceno através do conceito de *esgotamento* (“O esgotamento, a morte, a intrusão ganham ritmos”). O Antropoceno seria a época da repetição reprodutora, que não produz diferença. A inovação tecnológica, o progresso onde temos a ilusão de estar criando o novo são um esgotamento, não apenas de matéria-prima ou fontes de energia, mas da produção de diferença: espaço-tempo homogêneo, a morte.

de signos atuais e virtuais. Assim, se a divisão de terras de todo um continente se faz em pouco tempo, de acordo com interesses jurídicos e financeiros (comerciais), como no Tratado de Tordesilhas, uma autodemarcação leva meses e até anos, pois estes signos emergem em relação intensiva e não-extensiva (relações expressivas de existência): “...há território a partir do momento em que há expressão”, conforme o escrito por D&G acima. Mas, para não virarem trapa (Deleuze, *Abecedário, D de desejo*), os Munduruku, sabem que precisam atuar tanto no espaço liso quanto no estriado do mundo burocrático. Assim, a estratégia é transformar a autodemarcação em pontos de GPS e inclui-los em ações jurídicas.

O Antropoceno é o esgotamento da produção de diferença (a morte) que ganha ritmo. Um mundo esgotado de onde emerge a Intrusão de Gaia⁴²². Gaia (botando pra funcionar uma mistura de conceitos de James Lovelock e Lynn Margulis com D&G) é este sistema vivo que é constituído pela relação entre meios e códigos, estratos e territórios.

Quanto ao meio, um campo material vibratório, ritmado e codificado para corpos (os estratos) e territórios (os agenciamentos). Estes meios emergem do caos através de ritmos, enquanto os territórios emergem na mudança dos meios. Mais uma vez, os meios são blocos de espaço-tempo que são formados pela repetição periódica dos componentes – os códigos – enquanto o ritmo é a transcodificação, a passagem entre meios, entre diferentes códigos (o ritmo enquanto comunicação entre meios), coordenação entre blocos heterogêneos de espaço-tempo. O Antropoceno é a época em que blocos de espaço-tempo heterogêneos são aniquilados pela homogeneização, pela uniformização de práticas subjetivas e de individuações, pela destruição de meios e comunicação de meios, pelo silenciamento de diferenças, enfim, quando sistemas vivos morrem. A Geofilosofia dá um passo importante para encontrar-se com o Antropoceno, através de Protevi & Bonta.

5) Arun Saldanha

O único autor aqui analisado que articula a Geofilosofia e o Antropoceno é o indiano Arun Saldanha⁴²³. O geógrafo fez seu doutorado com Doreen Massey (a primeira ‘geofilósofa’ entre os geógrafos) e hoje é professor no Departamento de Geografia da Universidade de Minnesota, nos Estados Unidos.

⁴²² Conceito de Isabelle Stengers que grita a irrupção irreversível do planeta em nossas vidas (*No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que vem aí*).

⁴²³ Meu mais profundo agradecimento a Rodrigo Nunes, que me apresentou o trabalho de Saldanha muito antes de este lançar seus livros, todos com ênfase em geografia. Assim, pude ter acesso a artigos e acompanhar a elaboração dos livros de Saldanha, um pensamento em plena formação. O indiano desenvolveu seus primeiros estudos sobre a questão racial. A partir do momento que se encontrou com o pensamento de D&G, agenciou a questão racial com Deleuze e finalmente dedicou-se à questão do espaço em Deleuze. Saldanha é importantíssimo para a minha tese, não apenas neste capítulo. O indiano, arriscaria, é um dos grandes discípulos de Deleuze na atualidade.

A primeira vez que Saldanha agenciou a Geofilosofia com o Antropoceno foi num manifesto que ele escreveu em 2013 sob o título *Some principles of geocommunism*. Este manifesto foi publicado apenas *on-line* e sofreu grande adaptação para transformar-se no texto *Geophilosophy, Geocommunism: is there life after man?*⁴²⁴, de 2017. Saldanha posteriormente articulou a geografia de Doreen Massey (a quem o livro é dedicado *in memoriam*) com a filosofia de Deleuze no livro *Space after Deleuze*⁴²⁵. Serão os três textos analisados aqui.

O conceito de geocomunismo criado por Saldanha, já nasce geminado com o Antropoceno, senão, vejamos o primeiro parágrafo do manifesto:

A concentração de dióxido de carbono bateu 400ppm⁴²⁶. A crise econômica é desde o início uma oportunidade para entrincheirar o poder econômico da elite global. Escondendo seu *status* oximorônico, o capitalismo verde, o consumismo ético e a geo-engenharia estão convencendo a todos que o desastre ecológico pode ser evitado. Face ao apocalipse que se prevê, a ciência permanece na sua pior versão, corrupta, e na sua melhor, covarde, enquanto a esquerda permanece bloqueada por concepções humanistas de agência política. Não mais a cidade moderna ou o Estado-Nação, mas o Antropoceno é agora o horizonte da política revolucionária.

Arun Saldanha, *Some principles of geocommunism, Introdução*.

Segue-se uma crença de que o comunismo pode renascer no século XXI sob a forma de um geocomunismo porque o Antropoceno apresentou-nos a urgência de um novo modelo de produção. E detalha o que ele entende por... “Geocomunismo consiste em politizar a ciência, desnaturalizar o marxismo, minimizar o humanismo, secularizar a escatologia, coletivizar o Estoicismo e tornar eterna a revolução”⁴²⁷. Por secularizar a escatologia, Saldanha quer dizer, basicamente, que a história precisa ser desmistificada de sua “branquitude, masculinidade e progressismo linear”⁴²⁸.

⁴²⁴ O texto faz parte da coletânea *Posthumous life: theorizing beyond the posthuman*, organizado por Jami Weinstein & Claire Colebrook.

⁴²⁵ Este livro não é sobre Geofilosofia especificamente. No primeiro capítulo, Saldanha trata de vários conceitos (entre eles Geofilosofia e geocomunismo) para a seguir aprofundar-se na questão do espaço em Deleuze.

⁴²⁶ Índice, claro, de 2013, quando o manifesto foi escrito. No primeiro semestre de 2023 ultrapassamos a marca dos 424 ppm.

⁴²⁷ Saldanha, *Some principles of geocommunism, Introdução*.

⁴²⁸ Saldanha, *Some principles of geocommunism*, 4.1.

Permaneceremos mais tempo em um dos conceitos mais admiráveis da formação do geocomunismo, a saber, o coletivismo Estoico. Incrível exercício realiza Saldanha para o unir a Geofilosofia ao comunismo via Estoicos! Bem sabemos, o Estoicismo sempre andou de braços dados com o pensamento de Deleuze. A Geofilosofia encontra seus precursores entre os Pré-Socráticos (como já visto), mas Saldanha traça uma aproximação através dos Estoicos pois estes pensaram a virtude em função de uma ordem cósmica (Pré-Socráticos e Epicuristas, especialmente Lucrécio, também, mas não com a repercussão estoica. O indiano Saldanha debruça-se mais em filosofias orientais⁴²⁹, especialmente, neste ponto, Confúcio). É como se os Estoicos dissessem que a Ética deriva da Física; ou tudo é mistura de corpos, mas no encontro desses surgem os incorporais, “vapores incorporais”. Ou ainda, em termos deleuzianos, os acontecimentos (filosofia) que decorrem dos encontros de corpos (geo), sendo os “vapores incorporais”, os conceitos⁴³⁰. Um anti-anthropocentrismo, minimizando o humanismo.

A principal lição estoica, de acordo com Saldanha, é ensinar a morrer⁴³¹, mas como uma posição afirmativa da vida - o geógrafo não cita, mas quem mais bem tratou esta afirmação da vida foi o ‘estoico’ Nietzsche, através do conceito de *amor fati*. Porém, ao contrário de Nietzsche, esta afirmação da vida estoica passa por um espírito igualitário (que também decorre da minimização do humanismo) e cosmopolita. Para Saldanha, esta é uma virtude comunista e revolucionária. O Estoicismo, para ele, hoje, se expressa através de um comprometimento de longo prazo (*long term commitment*) em desmontar o modo de produção capitalista “precisamente porque [o capitalismo] está violando loucamente cada aspecto da ética e da física, Porque as mudanças climáticas são o mal incarnado, a virtude só pode ser geocomunista”⁴³².

⁴²⁹ Nestas, segundo Saldanha, tornar-se propriamente humano significa cultivar um acordo entre as tendências de todo o Universo.

⁴³⁰ Conforme já visto com Gasché, mas especialmente em *Lógica do sentido*. Claro está que a questão dos conceitos e da Geofilosofia terá seu desenvolvimento em *O que é a filosofia?*.

⁴³¹ Sêneca e Epiteto possuem diversos aforismos sobre a morte. Mas poderíamos dizer que Epicuro também foi um grande pensador do tema.

⁴³² Saldanha, *Some principles of geocommunism*, 5.1. O estilo mostra que estamos lidando com um manifesto e não um texto rigoroso. Porém, de um ponto de vista filosófico, o conceito de virtude necessitaria uma discussão mais longa. O que é o conceito de virtude nos dias de hoje? Claramente Saldanha está dialogando com os Estoicos, quando a virtude era um dos conceitos mais valiosos para filósofos gregos e romanos.

O Antropoceno comanda uma nova avaliação das várias tradições ascéticas⁴³³, inaugurando uma indignação geral sobre possessão e acumulação, algo que o Cristianismo falhou em conseguir. O verdadeiro ‘prazer duradouro’ deriva do desenvolvimento de uma ‘vida simples’, centrada na benevolência, razão, saúde e sentir-se em casa com estrangeiros e constante perigo biofísico. (...) Ao contrário da *deep ecology* e do humanismo Marxista, o Estoicismo se liga a uma universalização fora da zona de conforto humana. (...) O problema estoico não é o florescimento da individualidade nem o aquecimento da comunidade ou mesmo um ecossistema holístico, mas a constante aproximação do fato de que o amanhã pode ser seu último dia.

Saldanha, *Some principles of geocommunism*, 5.2.

Pelo ponto de vista de um coletivismo estoico, o geocomunismo traz todos para um mesmo nível de vida (respeitando as diferenças), não da classe-média dos países desenvolvidos, mas do proletariado dos países do ‘Sul’ global. “Resiliência diária nas favelas, campos de refugiados e países falidos (Congo) mostra como valor máximo pode ser obtido do suprimento mínimo de recursos e serviços. A distância na riqueza global é para ser cruzada na *outra direção*, que vai consistir, de início, de enormes sacrifícios para os países do ‘Norte’. Um outro conceito teológico, sacrifício, deve ser secularizado, desnacionalizado e des-individualizado”⁴³⁴.

Um sacrifício individualista se apresenta como componente forte, não apenas de um niilismo, mas também de um progressismo teleológico e uma crença teológica em tecnologias humanas. A des-individualização embutida no sacrifício estoico coletivista (secularizado) é *amor fati*, afirmação da vida. O geocomunismo de Saldanha, esta coletivização estoica, é o que se-nos-apresenta, se ainda há algum caminho em meio à catástrofe.

⁴³³ Ascetismo, para Saldanha, é tornar-se consciente de nossos egoísmos e violências autodestrutivas. Segundo a tradição budista, prossegue, abandonar o hábito do ego e da propriedade é liberação, e não um sacrifício, em direção a um horizonte coletivista.

⁴³⁴ Saldanha, *Some principles of geocommunism*, 5.4. Segundo Saldanha, o resultado deste sacrifício será que todos os humanos teriam um conforto material, oportunidades materiais e uma pegada ecológica um pouco acima da média cubana por família. Como o manifesto foi escrito em 2013, não acredito que a mesma média pudesse ser atingida hoje, lá se vão mais dez anos de exploração de recursos naturais, poluição e aumento da distância de riqueza entre ricos e pobres. Porém, é interessante o paralelo com Cuba, uma ilha isolada pelo bloqueio comercial americano, que assim está distante do consumismo internacional e, principalmente, consome alimentação totalmente orgânica. E mesmo assim produz uma riqueza cultural, esportiva e científica excepcional (forçando uma barra de comparação...).

Saldanha atrela a vida de futuras gerações ao sacrifício urgente dos países ricos (desnacionalizado) e dos ricos de todo o mundo. Eles serão expropriados de tudo o que jamais foi deles (aqui poderíamos fazer um jogo de palavras com Latour: jamais fomos modernos, jamais tudo isso foi deles). “Dado o momento de avareza e cinismo sob o capitalismo, a coerção nesta expropriação maciça é inevitável. Em aprendendo o Estoicismo, porém, os ricos entenderão que uma atitude de sacrifício nos afasta lógica e afetivamente de um apocalipse iminente”⁴³⁵. O manifesto de Saldanha é claro: ele não pensa nas futuras gerações especificamente, futuros modos de vida, mas está preocupado em como resolver isso hoje, ou não haverá futuro, diante do que estamos vivendo no Antropoceno. Para isso, apresenta⁴³⁶ uma série de medidas a serem tomadas imediatamente após a expropriação universal: dissolução das nações, energia apenas renováveis, agricultura orgânica próxima às cidades, trabalho apenas para o bem comum, três vezes por semana, aposentadoria aos quarenta, todos os serviços gratuitos, nenhuma vida será prolongada sem sentido pela medicina, etc., etc., etc. Ah!, todo o lixo será reciclado.

Aqueles que sentirem saudades das classes sociais, do Estado e do Estado-nação serão os desajustados sociais. A justificativa para o comunismo está no prefixo *geo*, de geocomunismo, na guerra do capital contra a terra. Desta vez, é a biosfera que demanda um sistema econômico que bloqueie mais desenvolvimento e segregações de gênero, de raça e de classe. O comunismo da biosfera é o geocomunismo. E o coletivismo é Estoico porque envolve uma ordem cósmica anti-humanista.

Se a influência de D&G apareceu de forma indireta no manifesto, no texto *Geophilosophy*, *Geocommunism* esta aparece de forma direta e respondendo à pergunta-título de *O que é a filosofia?*: “o retorno à terra”, emenda Saldanha. “A Geofilosofia deles é o nome do pensamento quando este aprende a não olhar mais para paraísos atrás de respostas”⁴³⁷. Para o indiano, a Geofilosofia reorienta os estudos e conceitos do mundo material sem as velhas categorias de essência, significado e leis. Seria o que nós chamamos contemporaneamente de pós-

⁴³⁵ Saldanha, *Some principles of geocommunism*, 5.4. Há uma dose de ingenuidade e, especialmente, com a eleição de Trump, Bolsonaro, etc., é seguro dizer que a aposta dos mais ricos é dobrar a aposta... Ver, entre outros, os projetos NEOM e Lusail da Arábia Saudita e Qatar.

⁴³⁶ Em 5.5.

⁴³⁷ Saldanha, *Geophilosophy, Geocommunism*, p. 226. Tradução minha.

humanismo ou *novo materialismo*⁴³⁸, sendo importante para campos de estudo como o feminismo, teoria *queer* e tecnociência, entre outros.

Para Saldanha, a Geofilosofia é absolutamente fundamental para refazer o Marxismo (ou o *velho materialismo*) que gira basicamente entorno do trabalho, luta de classes, globalização do capital, fluxo de *commodities* e a organização da revolução, enquanto o *novo materialismo* trata de coisas “mais prosaicas”⁴³⁹: as singularidades dos corpos, objetos e suas relações locais. Ele ainda afirma que a dialética Marxista pressupõe uma diferença constitutiva homem/natureza, diferença esta que moveria a história e o pensamento (revelando um hegelianismo desta dialética), enquanto em Deleuze a diferença emerge dos corpos e coisas enquanto estas se misturam. Ou seja, enquanto o Marxismo parte de uma separação, o *novo materialismo* acontece nas *assemblages*.

Saldanha julga importante trazer benefícios que o *novo materialismo* fará ao materialismo histórico Marxista. Para ele, Marx é ainda filho do Iluminismo humanista que acredita no progresso da ciência e no desenvolvimento da humanidade. “[C]omo os registros dos desastres ambientais no comunismo estatal nos mostram, muitos pós-humanistas apontariam que o Marxismo, enquanto ontologia, tem sido cúmplice de aspectos nefastos do produtivismo e do desejo objetivista de conhecer e governar a vida por completo”. Saldanha lembrará ainda que esta confiança cega no poder da ciência é paralela a uma sujeição agressiva não apenas das mulheres e de populações não-europeias inteiras, mas também de animais, plantas e meio ambientes.

A Geofilosofia não apenas quebra com este materialismo histórico como também contribui para refazê-lo. E este tem sido o trabalho incessante de muitos estudos transdisciplinares. Assim, Saldanha tenta unir a Geofilosofia com o comunismo (ele acrescenta ainda a ciência do Sistema-Terra): o Geocomunismo conforme o manifesto já estudado. Claro está que Saldanha ocupa uma posição no século XXI que permite analisar criteriosamente a queda do humanismo não apenas

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 227. Há certamente diferenças entre os conceitos de pós-humanismo e novo materialismo.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 226.

filosoficamente, mas também politicamente. Assim, a Geofilosofia, ou melhor, aqui, o Geocomunismo poderá partir não mais dos humanos, mas da terra.

Saldanha, no entanto, afirma não ser possível abandonar completamente o Marxismo e o *velho materialismo*, uma vez que estes ainda são importantes para pensar a catástrofe global. “Apesar de suas limitações, é o único discurso que se colocou a questão, enquanto princípio fundamental, do que deve ser feito face à catástrofe global”⁴⁴⁰.

Pensar novos modos de existência é tarefa vital no Antropoceno. Ou logo não haverá tarefa alguma, nem mesmo vida. Saldanha, refazendo a famosa frase de Mark Fisher⁴⁴¹ de que é mais fácil pensar o fim do mundo do que o fim do capitalismo (sem cita-la), diz que é mais fácil pensar num holocausto nuclear, numa pandemia, no impacto de um asteroide ou até mesmo num ataque de extraterrestres do que deduzir que o crescimento da economia através do consumismo (ele dá o exemplo dos *smartphones*) é que nos leva à catástrofe absoluta através da mineração sempre mais inconsequente e a queima de combustíveis fósseis poluentes que jorram na atmosfera cada vez mais dióxido de carbono. A própria pandemia que vivemos recentemente e ocorre anos depois deste texto de Saldanha, não parece abalar a crença no crescimento econômico e o consumismo, que são base da destruição ecológica e que nos colocam em relação direta com novos vírus letais.

Ao mesmo tempo, ocorre o que ele chama de *virada geológica*⁴⁴², que está popularizando conceitos como pegada ecológica, racismo ambiental, justiça climática, etc., todas saídas de estudos transdisciplinares que beberam na fonte do *novo materialismo*.

⁴⁴⁰ Saldanha, *Geophilosophy, Geocommunism*, p. 228. Aqui acredito que Saldanha talvez tenha entrado em possível contradição: foi o *novo materialismo* que levou o Marxismo a pensar em ‘o que fazer?’ em meio à catástrofe planetária. E por isso a importância mesma da criação, por ele, do conceito de Geocomunismo ao invés de insistir no *velho comunismo*. Foi o pós-humanismo de uma filosofia radicalmente repensada, influenciada por D&G - que mostrou o quanto era desastroso o capitalismo em seu colonialismo de destruição ambiental, aquecimento global e extinção da vida no planeta -, que permitiu pensar em novos mundo possíveis para além dos já testados Capitalismo Corporativo e Socialismo de Estado.

⁴⁴¹ Esta pisada e repisada, porém genial, frase consta do livro *Capitalism realism*.

⁴⁴² E não é difícil de supor que iniciou-se com *Mil Platôs...* E que a virada geológica é paralela ao surgimento da Geofilosofia.

Saldanha afirma que conceitos como globalização nada mais são do que velhas tentativas de retorno à transcendência (da qual o Ocidente jamais escapou ou é mesmo um sintoma daquela), totalizações para mais bem controlar. A globalização, assim, seria um neocolonialismo (enquanto os fascismos contemporâneos seriam o velho colonialismo mesmo...). O Império Greco-Romano, o Cristianismo, a Renascença iluminista, o Imperialismo, são tão totalizadores e colonialistas quanto transcendentos. Nada que o estudo das formações sociais em *Capitalismo e esquizofrenia* não tenha já denunciado. O mundo inteiro vive há milênios sob ondas cada vez mais intensas de colonização, hoje em dia sob a forma digital na captura de dados ou de satélites interestelares na captura dos movimentos dos corpos. A globalização não é uma esfera holística e mística, um complexo harmônico “da burguesia branca e masculina”⁴⁴³, o auge da dominação humana na terra, mas uma máquina de desastres da vida terrestre.

Estes desastres os quais mal começamos a conhece-los (serão muito piores, intensos e constantes) são “o resultado lógico e perfeito de uma muito particular lógica econômica, uma apropriação competitiva da mais-valia. (...) Enquanto o capital ultrapassa barreira após barreira, penetrando fatalmente cada vez mais nos ‘mercados emergentes’, nenhum governo, ONG ou ‘ética corporativa’ é capaz de detê-lo. (...) Os lucros precisam ser reinvestidos, ou não se pode competir. Assim, o capital cresce exponencialmente e carrega o mundo inteiro na sua lógica psicótica”⁴⁴⁴. Como diriam Marx e Engels no *Manifesto comunista*, o feiticeiro não consegue mais controlar os poderes de seus feitiços. Desde então, os meios são os mesmos: por um lado um humanismo iluminista que canta e decanta os avanços científicos e artísticos da humanidade, enquanto, por outro, coloniza, explora biomas e comete genocídios, guerras. Na verdade, há um único lado: o do humanismo (para os demais humanos) genocida e ecocida (para os não-humanos e os nem tanto assim humanos), o iluminismo (para os sábios europeus) colonizador (para os ignorantes atrasados).

⁴⁴³ Saldanha, *Geophilosophy, Geocommunism*, p. 236. Há que se notar, via D&G, que a axiomática capitalista está sempre se reinventando, ultrapassando limites. Não há identidade homogênea e exclusiva no Antropoceno: a explosão do crescimento chinês logo nos provará isso.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 239.

D&G tem um nome para isso: a axiomática do capital. O burguês feiticeiro não consegue controlar mais a catástrofe ecológica em curso. E mesmo vendo o que se avizinha, continua pedindo por mais desenvolvimento, progresso, consumo. Ecocídio, extinção, suicídio. Quanto mais o abismo se aproxima, mais acelerado corremos em sua direção, gritando por mais produção, mais crescimento, mais abismo. Roubamos o futuro das futuras gerações. Mas o capitalismo continua a criar, a quebrar limites, a sequestrar o planeta: apenas sessenta e dois indivíduos possuem a mesma riqueza que metade da humanidade⁴⁴⁵. As forças produtivas criadas e liberadas pelo capital são as únicas responsáveis pela destruição completa do planeta. Como um mortal parasita que a tudo consome tentando aumentar suas condições de possibilidade de sobrevivência e domínio: até matar o hospedeiro. O Antropoceno somos nós aumentando nossas condições de possibilidade de sobrevivência e domínio. Sacrificando a terra.

Onde temos a batalha final do sentido nietzscheano de *der Wille zur Macht*, se Vontade de Poder (o sentido mais usado pelos nazistas que se apropriaram deste, onde a força motriz dos humanos é a dominação, é a ambição por alcançar a posição hierárquica mais alta na vida) ou Vontade de Potência (o sentido usado, por exemplo, por Deleuze, onde as forças se dão nas relações, forças que se expressam através das diferenças em um jogo de instabilidade e luta que criam novos caminhos, novos mundos). Na Vontade de Poder temos um sujeito que quer, uma vontade que quer, já na Vontade de Potência não é uma vontade que quer, um sujeito que quer, mas *aquilo que quer na vontade*. Ou seja, não temos mais um sujeito transcendental que busca o domínio e o controle, mas vontades que querem num sujeito, cuja medida é a vida (vida que é Vontade de Potência). Como diz Deleuze, “... não consiste em cobiçar nem sequer em *tomar*, mas em *criar* e em *dar*”⁴⁴⁶. São concepções de vida, o que está em jogo no Antropoceno.

Sempre retornando a Saldanha, em sua defesa de uma Geofilosofia e um Geocomunismo, o indiano traz o argumento de *O Anti-Édipo*, no lindo subtítulo *O grande medo dos fluxos descodificados. A morte que sobe de dentro, mas que vem*

⁴⁴⁵ Estudo da Oxfam de 2015. O mesmo estudo possui outro número estarrecedor: um por cento da população mundial possui a mesma riqueza que os outros noventa e nove por cento do planeta. BBC.com de 18/01/2016.

⁴⁴⁶ Deleuze, *Nietzsche*, p. 23.

*de fora*⁴⁴⁷, de que o capitalismo sempre esteve à espreita, como uma sombra, em todas as sociedades humanas:

A máquina territorial segmentária esconjura a fusão pela cisão, e impede a concentração de poder mantendo os órgãos de chefia numa relação de impotência para com o grupo: como se os próprios selvagens pressentissem a escalada do Bárbaro imperial, que, no entanto, surgirá de fora e que sobrecodificará todos os seus códigos. Mas o maior perigo seria ainda uma dispersão, uma cisão tal que todas as possibilidades de código seriam suprimidas: fluxos descodificados a correrem sobre um *socius* cego e mudo, desterritorializado – é este o pesadelo que a máquina primitiva esconjura com todas as suas forças e com todas as suas articulações segmentárias. A máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas ela os esconjura, localiza-os, quadricula-os, encaixa-os, mantém o mercador e o ferreiro numa posição subordinada, para que os fluxos de troca e de produção não venham quebrar os códigos em proveito de suas quantidades abstratas ou fictícias. (...) Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrário* o segredo de todas essas formações; antes codificar os fluxos, ou até mesmo sobrecodificá-los, do que deixar que algo escape à codificação. Não são as sociedades primitivas que estão fora da história, é o capitalismo que está no fim da história, é ele que resulta de uma longa história de contingências e de acidentes e que faz com que este fim advenha. Não podemos dizer que as formações anteriores não tenham previsto esta Coisa que só veio de fora à força de assomar de dentro e cuja escalada se tentou impedir. Donde a possibilidade de uma leitura retrospectiva de toda a história em função do capitalismo.

D&G, *O Anti-Édipo*, págs. 203-204.

Como D&G já afirmaram no mesmo livro, formações sociais inconscientemente, porém ativamente, sempre evitaram o Estado (seguindo argumentação de Pierre Clastres), o complexo de Édipo e a esquizofrenia generalizada porque afirmaram seus modos de vida nômades e não se interessavam com o que “surgirá de fora e que sobrecodificará todos os seus códigos”, com a dependência aos circuitos do dinheiro. “[O] capitalismo assombrou todas as formas de sociedade, mas as assombra como seu pesadelo terrificante, o medo pânico que elas têm de um fluxo que se furtaria a seus códigos. Por outro lado, se é o capitalismo que determina as condições e a possibilidade de uma história universal, isto só é verdade na medida em que ele tem de se haver essencialmente com seu próprio limite, com sua própria destruição”⁴⁴⁸. Saldanha quer mostrar a

⁴⁴⁷ III.2.7.

⁴⁴⁸ D&G, *O Anti-Édipo*, p. 186.

universalidade do capital, não, claro, a partir do dogma burguês do indivíduo racional que busca sempre ‘melhorar de vida’, mas das forças produtivas descontroladas e homogeneizantes. Seu argumento é o de uma problemática do universalismo, ou seja, somente uma universalidade (o geocomunismo) poderia substituir a universalidade capitalista. Segue-se o argumento contrário, de que em toda sociedade desigual há sempre “a sombra” de uma subjetividade comunista, em que deve-se considerar a hipótese de uma sociedade igualitária e justa.

O Antropoceno é uma nova composição ético-política, sinônimo do limite capitalista, da sua destruição mais aguda. Mais ainda, o capitalismo é o ressentimento, diagnosticado por Nietzsche, elevado à enésima potência: ‘se eu não tenho futuro, nada mais terá’. Nada mais sintomático do que as queimadas na Amazônia, no último verão desta, de agosto a novembro. No ‘inverno’, que vai de janeiro a julho, temporada das chuvas, grileiros, madeireiros (madeiras legais e ilegais) e fazendeiros derrubam árvores de madeira nobre, em uma determinada área, e recolhem todo este material de enorme valor. O valioso material, ilegal ou não (normalmente com uma interminável cadeia de subornos e notas frias ‘requeimadas’), é vendido em um circuito que vai do local ao internacional. Posteriormente, nesta mesma região, passam o *correntão* (dois tratores atados por uma corrente de metal extremamente grossa, andando paralelamente) pela floresta derrubando tudo o que há. Nada fica de pé. A passagem do *correntão* é um dos espetáculos mais nauseantes que se pode presenciar. A seguir, a partir de agosto (verão), quando as folhas e os troncos estão secos⁴⁴⁹, os mesmos atores produzem as queimadas. Especialmente em reservas florestais e terras indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, onde não existem proprietários com papéis. A ideia deles é exatamente esta: destruir a vida, a utilidade da vida, a beleza da vida, para em seguida inserir estas propriedades no mercado capitalista internacional, seja com mineração, gado ou soja. Mesmo que a terra desmatada, queimada e morta não seja ocupada com uma atividade comercial imediata, a mensagem é claramente niilista ‘se eu não tenho futuro, nada mais terá’. Especialmente quando estes fazendeiros

⁴⁴⁹ As queimadas ocorrem, normalmente, de setembro a novembro, quando tudo está seco. Em 2019 ela começou bem mais cedo (no dia 10 de agosto), em geral, porque os fazendeiros e grileiros se sentem cada vez mais empoderados pelo discurso do governo e por isso têm muito o que queimar: melhor iniciar o mais cedo possível, para poder destruir tudo o que foi derrubado no inverno.

(normalmente sulistas que subiram por Mato Grosso e pelo Cerrado destruindo tudo pelo caminho) famintos por qualquer tipo de propriedade individual – repetindo a lógica colonial, um colonialismo interno – se organizam hierarquicamente ao redor de um líder, a lógica encarnada de um Estado transcendental. Tanto melhor quando o mantra deste líder é destruir o modo de vida indígena, a qualquer custo. Destruir todos os modos de vida no caminho, para que ‘apenas eu, somente eu ou ninguém, tenha futuro’. Com a floresta no chão, com a própria terra infértil, nada mais terá futuro. ‘Limpar’ o solo com queimadas é como uma limpeza étnica: um ecocídio.

E, talvez, por seguir a mesma lógica, Saldanha afirme que “o movimento de justiça climática terá provavelmente de transformar-se em comunista”⁴⁵⁰. A hipótese comunista ganha força em Saldanha de acordo com o argumento de que o Antropoceno⁴⁵¹ deverá ser uma demanda por igualdade não apenas nacional, mas global, só assim o problema do clima poderá ser atacado; não há resposta local para o aquecimento global, mas planetária. Ainda assim, deve-se entender que não é uma resposta apenas para o presente, mas para as futuras gerações. Saldanha afirma que jamais houve um argumento tão forte para o comunismo do que o Antropoceno, daí o Geocomunismo. Completo eu: a axiomática capitalista individualista e humanista deverá ser superada pela Geofilosofia, como ontologia possível de um materialismo pós-humanista, seja geocomunista, seja geoanarquista, ou geoautonomista, em uma proliferação universalizante de autonomias locais que envolva todos os agentes humanos e não-humanos. A Geofilosofia informa, definitivamente, que não há uma coisa denominada Natureza, uma harmonia unificada e totalizante que serve apenas de cenário para os processos sociais. Mas variações heterogêneas de agenciamentos entrelaçados.

Já no livro *Space after Deleuze*, escrito quatro anos depois, Saldanha afirma que “O Antropoceno pode vir a ser o conceito mais crítico jamais inventado, e é potencialmente inteiramente deleuziano”⁴⁵². Se no manifesto de quatro anos antes, Deleuze não é mencionado, há agora um livro totalmente baseado em conceitos

⁴⁵⁰ Saldanha, *Geophilosophy, Geocommunism*, p. 244.

⁴⁵¹ Este argumento é imediatamente rejeitado por Slavoj Žižek e Alain Badiou. Para o primeiro, o ambientalismo é o “ópio das massas” e argumento narcisista. Para o último, ecologia é sinônimo de conservacionismo. Ele não vê a injustiça climática como um fato político capaz de produzir rupturas e abolir o capitalismo.

⁴⁵² Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 3.

deleuzianos. O objetivo do livro não é mais exclusivamente articular Geofilosofia com o Antropoceno, apesar de o primeiro conceito ser discutido em parte do primeiro capítulo, intitulado *Earth*. O combate ao capitalismo, porém, continua mais poderoso do que nunca. Saldanha destaca que o trabalho da Geofilosofia é mapear a situação desastrosa do planeta, uma vez que o espaço (o tema central do livro), sob o capitalismo, é tornado invisível, até que desastres acontecem e então é tarde demais.

Teoria bastante produtiva. Se não, vejamos com casos brasileiros: a Amazônia é tratada como terra de ninguém desde os governos militares. A mineração não é problematizada enquanto apocalipses não ocorrem. Os rios não possuem vida até o dia em que morrem, e então descobrimos que havia vida. As matas são ‘matáveis’⁴⁵³ pois só há ‘existência’ se ocupadas por gado ou monoculturas. Quando o Antropoceno torna visível o que o capitalismo ‘escondeu’, então, é tarde demais.

O debate público global está se direcionando para a questão de como evitar as injustiças catastróficas do Antropoceno no próximo século, e seu aspecto mais constrangedor é a sua universalidade. Ele força a humanidade (*Anthropos*, homem) a confrontar as desigualdades estruturais e atrocidades que sempre acompanharam o ‘progresso’ e a definição de ‘homem’. Mais especificamente, a antiga fantasia Greco-Judaico-Cristã, chamada antropocentrismo, permitiu a um subgrupo da espécie humana assumir que ela tinha o direito de dominar o resto da espécie e do planeta, porque seria diferente em qualidade e intrinsecamente superior. Se associado às críticas do capitalismo, racismo e patriarcado, o conceito de Antropoceno poderia se transformar no mais radical dos conceitos em todos os tempos.

Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 4.

Saldanha, um geógrafo, caracteriza Deleuze como “o mais geográfico dos filósofos”⁴⁵⁴, apesar de reconhecer que a Geofilosofia é influência direta de Nietzsche. Segundo Saldanha, o conceito de *terra*, tanto empregado por Nietzsche quanto por D&G, é o de um espaço onde a vida precisa ser reavaliada⁴⁵⁵ após a modernidade industrial. A imanência é esta reavaliação comum proposta pelos três

⁴⁵³ Jogo de palavras com o *homo sacer* de Giorgio Agamben.

⁴⁵⁴ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 5.

⁴⁵⁵ A reavaliação dos valores é o desafio ético que Nietzsche propõe como pensamento radical de criação de novos valores. O conceito de Nietzsche é o de “transvaloração de todos os valores”, o mais grave dos experimentos de pensamento para enfrentar o niilismo. Este conceito está presente em vários aforismos e em *Além do bem e do mal* e *Crepúsculo dos ídolos*.

filósofos e se Nietzsche enfrenta o niilismo do homem moderno, D&G enfrentam o Estado e o capitalismo. “Geofilosofia é antes de tudo um sinônimo para o imanentismo pós-kantiano”⁴⁵⁶.

Geofilosofia, para Saldanha, é o nome que D&G deram para seu materialismo. Sendo, para eles, a criação de conceitos algo para além do homem, eles ‘emergem’ da terra. Não que eles jorrem diretamente da terra, mas esta é um campo problemático com o qual o pensamento precisa negociar, daí sua emergência. O pensamento não tem uma origem na terra, mas surfa (no sentido de ganhar velocidade) pelo meio, em ondas de espaço-tempo. A terra, a Desterritorializada, como já nos ensinava o professor Challenger, “era atravessad[a] por matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias”⁴⁵⁷. E se os conceitos não emanam da eternidade do Mundo das Ideias, cabe ao (geo)filósofo examinar sob que condições espaço-temporais estas desterritorializações ocorrem e como estes conceitos são criados. Ainda assim, cabe escapar do determinismo essencialista de ‘dadas as seguintes condições, conceito x ou y’, ou seja, que a criatividade pertence a uma classe, um povo, um país, uma civilização ou época. O geofilósofo é um crítico de desterritorializações, ou seja, tem de entender como se *escapa* – linhas de fuga - de uma determinada formação. É experimentar devires e não estar preso a formações históricas. Traçar linhas de fuga em vez de aprisionar-se em um estado de coisas.

Para entender melhor o que D&G querem dizer com “a Desterritorializada”, devemos entender que não é alguém ou algo que se desterritorializa, como um sujeito que cria algo por livre arbítrio, mas a terra é a desterritorialização, vida antes de qualquer tipo de organização (D&G chamam de Corpo sem Órgãos⁴⁵⁸) – incluindo a econômica:

⁴⁵⁶ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 13.

⁴⁵⁷ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p. 53.

⁴⁵⁸ D&G assim o definem no platô *A geologia da moral*, v. 1, p. 75: “Chamava-se *matéria* o plano de consistência ou o Corpo sem Órgãos, quer dizer, o corpo não formado, não organizado, não estratificado ou desestratificado, e tudo o que escorrega sobre tal corpo, partículas submoleculares e subatômicas, intensidades puras, singularidades livres pré-físicas e pré-vitais”.

A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção é a terra. Porque a terra não é apenas o objeto múltiplo e dividido do trabalho, mas também a entidade única indivisível, o corpo pleno que se assenta sobre as forças produtivas e delas se apropria como seu pressuposto natural ou divino. O solo pode ser o elemento produtivo e o resultado da apropriação, mas a Terra é a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo. Ela é a superfície sobre a qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos.

D&G, *O Anti-Édipo*, III.1.2. *A máquina social*, p. 187.

Retornamos a Saldanha e o materialismo de D&G onde, para todos, surge a questão de como a terra, enquanto fluxos interconectados de matéria e energia, aguenta o mais produtivo e destrutivo sistema, o capitalismo⁴⁵⁹. Eis, também, uma questão do Antropoceno. A resposta geofilosófica, já sabemos, não está em determinações históricas, mas em desterritorializações, em mapear linhas de fugas. Talvez assim possamos, apesar de entender a grande contribuição dos pensadores do Capitaloceno, optar pelo conceito de Antropoceno, pois aquele busca, em alguns níveis, uma teleologia, enquanto este, criar linhas de fuga imanentistas à beira do caos.

O capitalismo de hoje e a esfera pública liberal difundiu-se a partir da Europa para todo o mundo. Construir conceitos e ‘propagar a imanência’ transformou-se em uma necessidade crítica em quase todas as formações sociais. (...) [A] imanência deleuziana significa inserir filosofia num movimento coletivo amplo para criar um novo mundo, uma globalização diferente. Sob a democracia liberal, comandada por opiniões e factoides, existe uma dimensão política direta de produção de conceitos que agora deve ser mais urgente do que nunca. Conceitos funcionam, para Deleuze, se eles obstruem os circuitos do capital e sua democracia e produz coletividades e ambientes não-capitalistas. (...) Capital desterritorializa pessoas e ideias apenas relativamente, isso é, para reterritorializa-las sob o motor do lucro. (...) [P]ara a geofilosofia, a invenção de um novo modo radical de vida e sociedade evita qualquer retorno à tradição ou mundo pré-moderno.

Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 16.

Há, de acordo com Saldanha, um método crítico para esta “produção de conceitos que agora deve ser mais urgente do que nunca”: a estratoanálise, “uma disciplina que [Challenger] chamava de diversos nomes: rizomática, estratoanálise, esquizoanálise, nomadologia, micropolítica, pragmática, ciência das

⁴⁵⁹ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 14.

multiplicidades”⁴⁶⁰. Porque será que Saldanha optou pela estratoanálise? Possivelmente porque estamos em um trabalho sobre o espaço, uma ontologia deleuziana sobre a espacialidade enquanto conexões heterogêneas. Especialmente no platô sobre *A geologia da moral*, D&G não se incomodariam com tal preferência, “Sendo cada estrato um juízo de Deus, não são apenas as plantas e os animais, as orquídeas e as vespas que cantam ou se exprimem, são também os rochedos e até os rios, todas as coisas estratificadas da terra”. Uma explicação de Saldanha seria: “Para conceituar as mais-do-que-humanas escalas espacial e temporal da globalização, o conceito de estratificação é indispensável”⁴⁶¹. Talvez, mais diretamente, Saldanha, em vez da globalização, devesse optar pela demasiadamente humana escala do Antropoceno, quando, geologicamente falando, restarão como registros estratigráficos de nossa época, plásticos e outros derivados de combustíveis fósseis (especialmente fertilizantes), depósitos radiativos e ossos de galinha⁴⁶².

O método estratoanalítico de D&G tem o curioso aspecto de tratar de uma geologia que não se aproxima da eternidade, de estruturas rígidas e milenares, mas que favorece o devir, o fluxo, as linhas de fuga e a desterritorialização. A geologia dos *clichés* se aproxima de rochas e épocas, enquanto a geologia de D&G é uma dinâmica de composições. Parece-se muito com a filosofia (Geofilosofia) nascente na Grécia, que emerge em meio a um costa fractal (“Dir-se-ia que a Grécia tem uma estrutura fractal, tão próximo do mar está cada ponto da península, e tão grande é o comprimento das costas (...) ao mesmo tempo bastante próximas e bastante distantes (...) fazem valer um modo particular de desterritorialização, que procede por imanência, formam um *meio de imanência*”⁴⁶³). É uma geologia que substitui o tempo cronológico da ação dos corpos (*Cronos*) pelo lugar dos acontecimentos incorporais (*Aion*)⁴⁶⁴, a história pela geografia.

⁴⁶⁰ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p. 74.

⁴⁶¹ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 17.

⁴⁶² Estudo da geóloga Carys Bennett, da Universidade de Leicester, em artigo de Sam Wong para a Revista *New Scientist*, 12/12/2018. Mais de 60 bilhões de galinhas são mortas anualmente, “uma acumulação sem precedente de carcaças no planeta”. Ossos de galinha, em aterros, com pouco ou nenhum oxigênio, resistem milhões de anos praticamente intactos. Diz Bennett: “O sinal de nossa civilização já foi gravado”.

⁴⁶³ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 105.

⁴⁶⁴ Peter Pal Pelbart, *O tempo não reconciliado. Imagens do tempo em Deleuze*, p. 72.

Assim, a terra de D&G está em constante mudança. E, para Saldanha, a terra de D&G não ‘existe’ antes da vida, como um caldo pré-biótico (ou caldo primordial) que existia quimicamente antes do surgimento da vida: ela persiste⁴⁶⁵ e cada forma de vida está em constante mudança. Ou seja, em cada formação social que emerge na estratificação há uma codificação da sopa pré-biótica. Estratos operam na territorialização da terra, por codificação⁴⁶⁶. Estratos, como já vimos, são julgamentos de Deus (se baseados em uma autoridade infalível, transcendentais), enquanto a terra foge deste julgamento, desterritorializando-se, decodificando-se, desestratificando-se. A ilusão da transcendência, para meros mortais, segura todo o conjunto do sistema⁴⁶⁷. Mas estratos, na verdade, devem sua existência aos fluxos adjacentes: são, como em *Foucault*, dobras dos meios⁴⁶⁸. Cada e toda estabilização, *psyché*, impérios, espécies, etc. são dobras de seus ambientes.

Vejam, por exemplo, a estratoanálise da indústria padrão do Antropoceno, a de combustíveis fósseis. A estratificação, operando por fluxos de codificações, confere funções e sentidos enquanto ajusta um lugar (territorialização) dentro de um sistema. Ao conferir novas funções e novos sentidos para o petróleo criou uma indústria petroquímica que reterritorializou colonialismos extrativistas, uma redistribuição socioeconômica cada vez mais perversa e uma civilização baseada no carro, nos agrotóxicos e no plástico (entre outros) que trazem consigo um fluxo de códigos transcendentais onde a autoridade infalível estabiliza modos de vida no sistema capitalista e no Antropoceno. Como questionar o juízo de Deus? Quem a Terra pensa que é?⁴⁶⁹.

A estratoanálise assemelha-se a uma cartografia de afectos, mapeando fluxos de codificações e sentidos. Saldanha, inclusive, contrapõe a estratoanálise à ‘construção social’ de raças: “Estratoanálise não consideraria a ‘construção social’ de raças, por exemplo, como estereótipo ou significantes ambivalentes, mas perguntaria como fenótipos particulares se aglutinam para agir como conduítes para o *stratum* financeiro (divisão racial do trabalho), vetor de doenças (genocídio de

⁴⁶⁵ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 19. Persistir é o termo usado por Saldanha (*it persists*), mas acho que o termo estoico de *insistir* passaria muito melhor a ideia de D&G.

⁴⁶⁶ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p. 70.

⁴⁶⁷ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 20.

⁴⁶⁸ Deleuze, *Foucault*, p. 105.

⁴⁶⁹ Famoso subtítulo do platô *A genealogia da moral*, v. 1, p. 69.

indígenas americanos), componentes nutricionais (culinária sulista), estrato musical (Jazz), e assim vai”⁴⁷⁰. Saldanha argumenta que não são significados que estão em jogo na estratoanálise, mas a articulação de forças.

A estratoanálise é uma contribuição única contra o humanismo e para uma terra sem antropocentrismo, mas o estrato humano (ou aloplástico) se define por uma nova distribuição do conteúdo e expressão (e não por uma essência, como no humanismo): “opera modificação do mundo exterior”⁴⁷¹. O mundo exterior sofre sobrecodificações através do mais expressivo dos processos, a linguagem. “Com o terceiro estrato ocorre [aloplástico], então, a emergência de Máquinas que pertencem plenamente a esse estrato, mas que, ao mesmo tempo, se alçam e estendem suas pinças em todos os sentidos, na direção de todos os estratos”⁴⁷². A estratoanálise, seguindo Saldanha, é instrumento ético-político. Uma crítica geológica e geográfica a todas as questões morais, mas é preciso cuidado: os julgamentos de Deus não são ultrapassados facilmente e corre-se o risco de, na desestratificação intencional, terminar virando trapo⁴⁷³ ou cair no fascismo:

[T]odos os empreendimentos de desestratificação (por exemplo, extravasar o organismo, lançar-se num devir) devem primeiro observar regras concretas de uma prudência extrema: qualquer desestratificação demasiado brutal corre o risco de ser suicida, ou cancerosa, isto é, ora se abre para o caos, o vazio e a destruição, ora torna a fechar sobre nós os estratos, que se endurecem ainda mais e perdem até seus graus de diversidade, de diferenciação e de mobilidade.

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, págs. 217-218.

A estratoanálise é poderoso instrumento no Antropoceno. D&G construíram um conceito (em *Mil Platôs*) de *phylum* maquínico, uma “transversalidade desestratificante”⁴⁷⁴. Em taxonomia científica dos seres vivos, *phylum* ou filo, é um agrupamento localizado *entre o reino e a classe*. D&G estão menos interessados no reino e na classe do que no *entre*: o que conecta, o que conjuga, como uma criatividade entre dois estratos, agenciamentos através dos estratos: “... capturas

⁴⁷⁰ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 21. Quando fala da culinária sulista, certamente se refere à *Soul Food* americana.

⁴⁷¹ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p. 98.

⁴⁷² D&G, *Mil Platôs*, v. 1, págs. 101-102.

⁴⁷³ O *Abecedário de Deleuze*.

⁴⁷⁴ D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 158.

entre materiais e forças de uma outra natureza, em vez de uma sucessão regrada formas-substâncias: como se um *phylum* maquínico, *uma transversalidade desestratificante* passasse através dos elementos, das ordens, das formas, das substâncias, do molar e do molecular, para liberar uma matéria e captar forças”⁴⁷⁵.

Diríamos que o *phylum* tem simultaneamente dois modos de ligação diferentes: é sempre *conexo* ao espaço nômade, ao passo que se *conjuga* com o espaço sedentário. Do lado dos agenciamentos nômades e das máquinas de guerra, é uma espécie de rizoma, com seus saltos, desvios, passagens subterrâneas, caules, desembocaduras, traços, buracos, etc. Mas, no outro lado, os agenciamentos sedentários e os aparelhos de Estado operam uma captura do *phylum*, tomam os traços de expressão numa forma ou num código, fazem ressoar os buracos conjuntamente, colmatam as linhas de fuga, subordinam a operação tecnológica ao modelo do trabalho, impõem às conexões todo um regime de conjunções arborescentes.

D&G, *Mil Platôs*, v.5, págs. 106-107.

O texto mais parece uma gênese da Sociedade de Controle⁴⁷⁶ deleuziana. Mesmo conectado ao espaço nômade, o *phylum* maquínico se conjuga com o espaço sedentário e constitui o Estado. Este sempre se estabelece ao capturar máquinas de guerra, espaços nômades (sejam estas florestas para desmatamento ou redes cibernéticas para captura de dados), subordinando operações tecnológicas ao modelo de trabalho. A rigidez espacial que constrói Estados depende da captura de vetores desterritorializados, os agenciamentos que cruzam estratos teimando em fazer rizoma. O modelo de trabalho do Estado é, e seguirá sendo, o da extração e o da colonização.

A estratoanálise, por ser sempre transversal, opera perfeitamente no encontro entre a Geofilosofia e o Antropoceno. Assim, podemos analisar o *phylum* do petróleo, do carvão, da bauxita, etc., enquanto *geo-política* (mais uma vez, a contingência e os afectos funcionam melhor com o conceito do Antropoceno do que com as necessidades do Capitaloceno - sempre exaltando as análises históricas destes). A matéria-fluxo do *phylum* é capturada por fluxos de capitais e estratos

⁴⁷⁵ D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 158. Destaque do original.

⁴⁷⁶ *Conversações*, p. 223.

econômicos e, assim, só é possível compreender uma sócio-política neste encontro entre a litosfera e a hidrosfera com sobrecodificações do capital.

Qualquer resistência ao presente, aos estratos rígidos do Estado, passa pela Geofilosofia; não é o nômade que define a terra, mas a terra que define o nômade:

[U]m movimento artístico, científico, 'ideológico', pode ser uma máquina de guerra potencial, precisamente na medida em que traça um plano de consistência, uma linha de fuga criadora, um espaço liso de deslocamento, em relação com um *phylum*. Não é o nômade que define esse conjunto de características, é esse conjunto que define o nômade, ao mesmo tempo em que define a essência da máquina de guerra. Se a guerrilha, a guerra de minoria, a guerra popular e revolucionária, são conformes à essência, é porque elas tomam a guerra como um objeto tanto mais necessário quanto é apenas 'suplementário': *elas só podem fazer a guerra se criam outra coisa ao mesmo tempo*, ainda que sejam novas relações sociais não orgânicas. (...) Que haja comunicação entre as duas linhas ou os dois planos [*phylum* maquínico], que cada um se nutra do outro, empreste do outro... Mas a terra faz valer seus próprios poderes de desterritorialização, suas linhas de fuga, seus espaços lisos que vivem e que cavam seu caminho para uma nova terra.

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, págs. 117-118.

D&G estão clamando por um engajamento político entre as linhas, *phylum* maquínico. Fazer, em essência, uma guerra enquanto "...se criam outra coisa ao mesmo tempo". Há aqui uma máquina de guerra para o Antropoceno. Os estratos atmosférico, oceânico e terrestre respondem de modo imprevisível à violenta apropriação (da água, do ar, da terra, dos solos - combustíveis fósseis, metais, etc). Esta extração e privatização colonizadora são fundamentais para o capitalismo (ou são o próprio). Tudo isso causado pela *hubris* colonizadora do estrato antrópico, daqueles que se veem separados e superiores – homens que colonizam a natureza – aos outros estratos. Mas o Antropoceno também significa o desmoronar destes estratos superiores construídos a poder de um despejo incomensurável de dióxido de carbono na atmosfera, além de outros rejeitos tóxicos (fatais) por todos os estratos da terra (e até fora dela, vide o lixo espacial que estamos deixando no espaço sideral). Tudo aquilo que julgava (e ainda julga) ter conquistado (todo e qualquer estrato), agora responde sob a forma de catástrofes. Enquanto o capitalismo tenta se reterritorializar sob a forma da sustentabilidade ou de uma tinta verde, caminhamos aceleradamente para desastres de proporções avassaladoras. "Desde que o incontrolável maquinismo auto-organizável do capital esteve

‘tratorando’ loucamente através dos *phyla* maquínicos e mantido os humanos viciados em petróleo, o objetivo da humanidade só pode ser desmantelá-lo”⁴⁷⁷.

Saldanha tem uma preocupação permanente com o ativismo político no Antropoceno. Através da Geofilosofia, o indiano diz contrariar o sentido holístico⁴⁷⁸ da Teoria de Gaia enquanto estrato orgânico. Para ele, a interconectividade da vida planetária não autoriza um ímpeto divino da Hipótese de Gaia: “Assim, em vez da casca de união planetária e o destino cósmico pré-ordenado da Teoria de Gaia, Deleuze e Guattari sugerem um retorno *com e além do vitalismo*, para a mecânica, para a ciência sem religião, de maneira a reavivar materialismo sem reducionismo mas também sem dialéticas”. A proposta de Saldanha é valorizar o neologismo guattariano de Mecanosfera⁴⁷⁹, ou seja, a Terra, que se constitui de todos os agenciamentos maquínicos (ou sistemas espaço-temporais) e máquinas abstratas (a organização virtual destes agenciamentos maquínicos); a confluência de todos os processos da terra. Saldanha não diz, mas parece entender que a Hipótese de Gaia funciona como um organismo e portanto desenvolve relações interiores, enquanto a Mecanosfera é um plano de todas as máquinas abstratas, as possibilidades de conexões do planeta, relações exclusivamente exteriores. Claro está, antes de prosseguirmos, que os próprios autores da Hipótese de Gaia, James Lovelock e Lynn Margulis, afirmam ser errada a interpretação de Gaia como um único organismo vivo (eles mesmos admitiram a confusão causada e fizeram inúmeras correções). Fica claro, porém, para Saldanha, que sua maior crítica é sobre o holismo e a teleologia da teoria. Mesmo assim, Lovelock e Margulis rejeitam firmemente qualquer acusação de teleologia em qualquer parte da Hipótese de Gaia. Finalmente, é importante ressaltar que o conceito de Gaia foi e é fundamental para reforçar a existência de uma influência mútua (cooperativa ou de competição), inclusive na capacidade de transformação, entre meio ambiente e seres vivos. Saldanha parece, ainda, disposto a distanciar D&G da Hipótese de Gaia através do argumento de que a Vida surge contingencialmente e localmente a partir de processos geofísicos. Mas não há como

⁴⁷⁷ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 26.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁷⁹ O conceito aparece no platô *Geologia da moral*, v. 1, p. 112. O platô, em suas últimas palavras – e últimos momentos de Challenger – termina definindo o *plano de consistência* como “a Mecanosfera, ou rizosfera”, p. 115.

negar a profunda influência da filosofia vitalista de Bergson em Deleuze⁴⁸⁰, incluindo o *élan vital*, uma vontade de potência por toda a parte (e Gaia talvez seja a mais potente corrente vitalista contemporaneamente).

A Mecanosfera é um plano atual (agenciamentos maquínicos) e virtual (máquinas abstratas) onde todos os sistemas humanos (como a educação, por exemplo) e suas possibilidades se organizam. Ela não pertence a nenhum estrato específico, mas está presente em todas as conexões, nos estratos ou entre estratos (“interestratos”)⁴⁸¹. A Mecanosfera é rizomática⁴⁸², portanto, não-hierárquica e com infinitas possibilidades de conectividade. Saldanha ressalta que o conceito é tão importante para D&G que eles terminam assim *Mil Platôs*, como um chamado para a ação:

[T]oda máquina abstrata remete a outras máquinas abstratas: não apenas porque elas são inseparavelmente políticas, econômicas, científicas, artísticas, ecológicas, cósmicas – perceptivas, afectivas, ativas, pensantes, físicas e semióticas –, mas porque entrecruzam seus tipos diferentes tanto quanto seu exercício concorrente. Mecanosfera.

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 246.

Se a Mecanosfera é a Terra, eis um chamado político da Geofilosofia. O entrecruzamento rizomático é operação convergente de todas as possibilidades de relações heterogêneas. Mecanosfera, a Terra, também recebem de D&G o nome de Corpo sem Órgãos. A interconectividade da vida (mas não holisticamente) enquanto politização da ciência, contra a despolitização de discursos transcendentais. Com elementos em contínua variação e devir. A Mecanosfera não é o que unifica a terra, mas a interconexão temporária e a estratificação de fluxos enquanto se produzem afectos, perceptos, pensamentos. A vida tem de ser pensada como emergindo de encontros contingentes e de criatividade a cada momento. Não

⁴⁸⁰ Não esqueçamos, porém, de uma outra decisiva influência em Deleuze: Nietzsche. Assim, a vida teria mais contornos de entropia. Contudo, Deleuze, como Nietzsche, não é um pessimista, escolhendo sempre a vida sobre a vontade de nada e o nada de vontade. Especialmente nos livros em conjunto, D&G preferem uma estratoanálise da Mecanosfera para examinar a terra do que uma celebração da vida no vitalismo. O conceito de Corpo sem Órgãos é um exemplo de ataque ao organismo único, holístico.

⁴⁸¹ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p.114.

⁴⁸² Ver nota acima.

há uma força unificada teo e teleológica: “Vida para Deleuze é atravessada por substratos, por entropia, doenças, dissipação, a morte e a pulsão de morte”⁴⁸³. Por isso mesmo, Guattari preferiu o neologismo em vez de tratar com o conceito de *biosfera*, por exemplo: para afastar-se de qualquer possibilidade totalizadora ou mesmo mística do estrato da vida terrestre. “Para Deleuze a vida é exatamente o que *previne* [*forestalls*] identidade e totalidade, o que mantém corpos e populações des-organizadas [*dis-organized*], produtivas, e discordantes. (...) A vida é fundamentalmente lançada ao acaso”.

Realmente, a espécie humana está muito longe de um caminho linear e sem escalas para a perfeição. O Antropoceno nos mostra, mesmo, é que os humanos estão apenas construindo a própria extinção (entre tantas outras que nos acompanham forçosamente). Mas, então, se a Mecanosfera inclui todos os agenciamentos e estratos, como não confundi-la com o conceito de *natureza*? Exatamente porque Deleuze raramente utiliza este conceito, guardando-o apenas para momentos em que conversa com filósofos do passado, como os gregos, Lucrécio, Espinosa, Rousseau, etc.. Assim, evita as conotações cristãs dos neoplatônicos, que reverberam até hoje no ambientalismo (e até mesmo no ecoturismo): o retorno à natureza não seria uma busca pela transcendência? E, principalmente, foge dos binarismos ocidentais tais como natureza/cultura, natural/artificial, etc., assim como Espinosa já ensinara desde *Deus sive naturae*⁴⁸⁴ e Marx, Nietzsche e Freud já tentavam se esquivar na modernidade⁴⁸⁵. D&G não têm qualquer necessidade de insistir no conceito de natureza em suas ontologias.

Saldanha apresenta uma interessante equação ocorrida na modernidade, desenvolvida paralela ao pensamento de Espinosa, ao humanismo de Kant que emancipou o pensamento da religião e mesmo ao conceito da morte de Deus de Nietzsche: “...secularismo significa outorgar a sacralidade ao homem ele mesmo e/ou às proezas tecnológicas (testemunhamos a utópica excitação entorno da internet). Paradoxalmente, *wilderness* e o suposto equilíbrio natural tornaram-se sagrados ao mesmo tempo que o homem os destruía. DEUS = NATUREZA =

⁴⁸³ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 28. Saldanha vê aqui, provavelmente, um Deleuze fortemente influenciado pelo *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche.

⁴⁸⁴ Espinosa, *Ética, Quarta Parte, Proposição IV*, p. 272.

⁴⁸⁵ Foucault, Michel, *Ditos & Escritos*, v. 2.

HOMEM”⁴⁸⁶. O sujeito transcendental passa a ser central e privilegiado em relação ao mundo exterior: os conceitos de homem e natureza sagrada são contemporâneos⁴⁸⁷. Se a equação de Saldanha parece totalmente horizontal, ele pretende mostrar que ela esconde uma verticalidade vertiginosa que separa o homem de todo o resto. O conceito de Mecanosfera visa, exatamente, caracterizar uma ontologia plana, onde o espaço e o tempo são multiplicidades em movimentos de diferenciação (onde todos os seres se dizem da mesma maneira – univocidade⁴⁸⁸), sem qualquer finalidade cósmica.

A univocidade de Duns Scot⁴⁸⁹ encontra-se com a Geofilosofia de D&G uma vez que o ser diz-se de uma mesma maneira, singularmente e contingencialmente. Uma univocidade materialista onde a diferença iguala ser e devir. “O materialismo da diferença [de D&G] tem precedência sobre qualquer lapso em uma unidade mística. (...) Após Deleuze claramente os conceitos europeus de natureza e vida transcendentais podem ser substituídos por uma teoria de estratos, fluxos, e *phyla*, que só funcionam se não existe fundamento ou lei última ordenando-os de e para a eternidade”⁴⁹⁰. A contingência passa a ser conceito fundamental para a univocidade do ser na Geofilosofia.

O Antropoceno é um processo de rearranjo abrupto de estratos. O Antropoceno é a *hubris* moderna de uma civilização presunçosa, especialmente daqueles que expropriam a terra encastelando-se com violentos poderes. Apenas uma perspectiva vigorosamente materialista, uma Geofilosofia da diferença, pode ainda fazer

⁴⁸⁶ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 29.

⁴⁸⁷ Presenciei algumas vezes fiscais do ICMBIO proibindo indígenas, quilombolas e ribeirinhos de pescarem ou caçarem apenas para sustento de suas famílias em Reservas Florestais na Calha Norte ou no Rio Iriri, Terra do Meio (Altamira), ambos no Pará. Foi preciso a intervenção do MPF para a liberação das práticas milenares destes povos nestas regiões. Se alguns fiscais do ICMBIO ainda pensam de acordo com os modernos, os povos da floresta sentem, agora, o grave desaparecimento destes mesmos fiscais e a asfixia que esta instituição sofre com a chegada de práticas pré-humanistas, dos cruzados, quando indígenas e quilombolas não eram considerados parte da ‘raça humana’. Não apenas indígenas, quilombolas e ribeirinhos correm riscos de expulsão de suas terras como as próprias reservas florestais e biológicas correm sério risco de desaparecer. Na verdade, estão desaparecendo em ritmo acelerado, seja com desmatamento, garimpo ou queimadas. E a intensidade será frenética e decisiva quando terras indígenas e quilombolas forem entregues à mineração ou arrendadas a fazendeiros e as reservas biológicas forem presenteadas à iniciativa privada.

⁴⁸⁸ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 65: “Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco”. O Ser se diz da própria diferença, p. 67.

⁴⁸⁹ “Só houve apenas uma ontologia, a de Duns Scot, que dá ao ser uma só voz”. *Ibidem*, p. 65.

⁴⁹⁰ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 30.

emergir um novo povo e uma nova terra em meio à catástrofe em curso. Assim, é fundamental pensar uma ação política para o Antropoceno, atacar a lógica insana que afeta quase todos os fluxos e estratos. “O Antropoceno é o poder de auto-destruição do capital em seu auge catastrófico, mais do que Marx e Deleuze-Guattari imaginaram”⁴⁹¹.

Mas, como decodificar a sobrecodificação do capital? Como organizar um mundo sem o capital? Ultrapassar o ecossistema capitalista (*World-ecology*, o modo de organizar a natureza, segundo Jason Moore⁴⁹²) e seu fetichismo do homem conquistando a natureza requer, como por toda parte afirmam D&G, “uma nova terra”, “um novo povo”.

O geocomunismo de Saldanha claramente indica a criação de novas cartografias, de novos blocos espaço-temporais. Talvez não devamos mais falar de revoluções do proletariado, mas de máquinas de guerra, que nada tem a ver com guerras, mas com a criação de novos espaços-tempos, novos afectos, como a luta pela autonomia indígena, autodeterminação e auto-organização onde surgem novas espacialidades (como a Organização Palestina ou movimentos artísticos) e novas temporalidades (como a relação com a ancestralidade indígena e com as Terras Pretas de Índio que surge na luta pela autonomia), novos afectos e intensidades. Abolir a partilha da terra, partilhar-se na terra.

Assim, o Antropoceno nos ensina que um movimento revolucionário é criação de novos blocos espaço-temporais enquanto superação desta mesma Época. Novas percepções, como nos ensina Deleuze em seu Abecedário conversado com Claire Parnet⁴⁹³: “Ser de esquerda é saber que os problemas do Terceiro Mundo estão mais próximos de nós do que os do nosso bairro. É de fato uma questão de percepção. Não tem nada a ver com a boa alma. Para mim, ser de esquerda é isso. E, segundo, ser de esquerda é ser, ou melhor, é devir-minoria, pois é sempre uma questão de devir. Não parar de devir-minoritário”. Uma questão de percepção de que a catástrofe climática é o que há de mais próximo, tão próximo que trata-se de um auto-aniquilamento.

⁴⁹¹ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 33.

⁴⁹² Há um brilhante livro de Jason Moore a respeito: *Capitalism and the web of life*.

⁴⁹³ Em *G de Gauche*.

As palavras ‘espaço’ e ‘movimento’ nunca são meras metáforas, provavelmente e especialmente não na política. Fundamentando a filosofia na imanência da terra ajuda a repensar os corpos, redes, ambientes, mapas, instituições, praças públicas, e batalhas que são normalmente separadas sob o termo ‘política’. No seu melhor, a Geofilosofia pode interromper engenhocas tomadas-por-garantidas como soberania, o indivíduo racional, o mercado, a esfera pública, e reorganizar a política como uma experimentação coletiva com as possibilidades e restrições que uma mecanosfera multifacetada e multitemporal oferece. Ao contrário de Bergson, Deleuze e Guattari apenas recorrem à vida para construir um outro mundo possível.

Saldanha, *Space after Deleuze*, págs. 36-37.

Saldanha sempre chama a atenção para a despolitização que o pensamento de D&G (especialmente Deleuze, por causa do ativismo político de Guattari) sofre no mundo anglo-saxão. Para ele, a recepção da filosofia destes fora da França não leva em conta os intensos debates ocorridos nas universidades e demais instituições francesas ocorridas antes, durante e depois de Maio de 68. Especialmente na experiência radical de pensamento que foi a Universidade de Vincennes, onde Deleuze ensinou. D&G, segundo Saldanha, participaram ativamente do debate entorno do estruturalismo e do legado teórico de Freud e Marx, além da neoliberalização dos partidos e sindicatos ‘socialistas’⁴⁹⁴, da Revolução Cultural chinesa, do terrorismo de extrema esquerda, do neocolonialismo, da opressão familiar, da influência da *mass-media*. Saldanha diz que o pensamento anglo-saxão exagera um Deleuze focado nas artes e nas ciências relegando a um segundo plano sua relevância política⁴⁹⁵. O indiano chega a reabilitar a importância de *O Anti-Édipo* enquanto criação de novos conceitos. Para ele, o livro foi lido sem nenhuma ligação com a política revolucionária no mundo anglófono, enquanto na França o livro foi recepcionado como “excessivamente extravagante” e “ultra-esquerdista”⁴⁹⁶ de acordo com Althusserianos e Maoístas.

⁴⁹⁴ Reproduzo as aspas com que Saldanha trata os socialistas neste debate, *Space after Deleuze*, p. 37.

⁴⁹⁵ O livro de Saldanha aqui analisado é de 2017, mas é importante ressaltar que já havia – e há – um intenso debate sobre pós-humanismo ou trans-humanismo, a partir do pensamento de D&G, ocorrendo no mundo anglófono, especialmente no pensamento ecofeminista, representado por Rose Braidotti, Elizabeth Grosz, Jane Bennett, Katherine Hayles, Claire Colebrook, Cary Wolfe, etc. Importante ressaltar que este debate se expande cada vez mais para fora da língua inglesa. E este debate é cada vez mais político, especialmente ao se encontrar com pensamentos pós-colonialistas e ecologias.

⁴⁹⁶ Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 37.

Agora, o conceito de terra ou Terra transformou-se no ponto mais importante da política global. Até mesmo instituições convencionais como a ONU e o Banco Mundial concordam que as mudanças climáticas demandam repensarmos conceitos herdados tais como utilidade, liberdade, e justiça. Mas *As três ecologias* de Guattari explica porque o Antropoceno é seguidor direto da lógica do capital. Já existe cenário de um lento apocalipse para dezenas de milhões enquanto sofrem tempestades, escassez, guerras, remoções e epidemias. Aqui, o senso de urgência e injustiça permanece verdadeiro à diversificação de lutas emancipatórias associadas a Maio de 1968, que poderiam complementar o Marxismo para começar a pensar um modo de produção diferente. Enquanto as análises das devastações do capital na geografia Marxista e no eco-socialismo são largamente compatíveis com a Geofilosofia, elas tendem a permanecer limitadas por dicotomias como capital/natureza, razão/corpo, e reforma/revolução⁴⁹⁷. Para Deleuze e Guattari, se há algo que é totalmente humano, e totalmente ‘natural’ (ou seja, capaz de mergulhar nos estratos e fazer novas conexões), é o capital. (...) Sem um conceito de mecanosfera todos os fabricantes de novos mitos reproduziriam velhos otimismo nos quais o homem está separado, um indivíduo razoável e universal capaz de transcender uma mera terra.

Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 38.

Não são apenas as duas primeiras letras que são compartilhadas, mas o humanismo é *hubris*. E o materialismo de D&G é fundamental para combater este humanismo. Na mesma letra *G* de *Gauche* do *Abecedário*, Deleuze afirma à Claire Parnet, que “A respeito dos Direitos Humanos, tenho vontade de dizer um monte de coisas feias. Isso tudo faz parte deste pensamento molenga daquele período pobre (...) É puramente abstrato. O que quer dizer Direitos Humanos? É totalmente vazio. (...) É conversa para intelectuais odiosos, intelectuais sem ideia. (...) Agir pela liberdade e tornar-se revolucionário é operar na área da jurisprudência! A justiça não existe! Direitos Humanos não existem! O que importa é a jurisprudência!”.

A Geofilosofia é “operar na área da jurisprudência”. É criar na imanência em vez de aplicar uma transcendência. É a autonomia indígena criando uma jurisprudência imanente em vez de esperar pelo recital de leis transcendentes do Estado. Adiante, na mesma letra *G* do *Abecedário*, inflama-se: “Se não tivesse feito Filosofia, teria feito Direito. Mas não Direitos Humanos. Teria feito jurisprudência, porque é a vida! Não há Direitos Humanos, há direitos da vida. Muitas vezes, a

⁴⁹⁷ Não há qualquer referência ao pensamento de Jason Moore em todo o livro. Moore é hoje uma das grandes vozes Marxistas que lutam contra estas dicotomias. É também o maior defensor do termo Capitaloceno ao invés de Antropoceno, sempre com extensas e ótimas argumentações.

vida se vê caso a caso. (...) A única coisa que existe é a jurisprudência. Portanto, é lutar pela jurisprudência. Ser de esquerda é isso”.

A questão da jurisprudência, do caso a caso, abre uma importante discussão no Antropoceno: a da universalização. Saldanha, que não trata da jurisprudência (como faz Deleuze), prefere usar o conceito de universalização (como faz Alain Badiou no livro *L'être et l'évènement*) como sendo diferente de universalismos - baseados em direitos naturais e legais, como os Direitos Humanos. Os universalismos são essências identitárias que se submetem ao tribunal da razão, separados dos problemas concretos da vida. Por isso Deleuze trata sempre de diferença, singularidade e perspectivismo. Daí a preferência pela contingência, a geografia sobre a história. A universalização, conforme Saldanha, é um processo de luta coletiva contra hiper-objetos⁴⁹⁸, como o aquecimento global: é uma linha de fuga contra identidades e instituições do Estado. Repetindo, a universalização, para Badiou⁴⁹⁹ e Saldanha, é processo de luta no Antropoceno.

Saldanha está se valendo da universalidade do capital em *O Anti-Édipo*. Mais ainda, do conceito de esquizofrenia, que consta do subtítulo tanto da obra citada quanto de *Mil Platôs (Capitalismo e esquizofrenia)*. Esquizofrenia seria uma aflição universalizada sob o capitalismo. A doença do ‘homem moderno’. Ora, o Antropoceno propõe novas aflições, como a extinção da espécie.

Relembre como a depressão é um prenúncio da catástrofe cósmica no filme *Melancolia*, de Lars von Trier, exceto que *O Anti-Édipo* despersonaliza e universaliza a esquizofrenia. A aparente defesa da esquizofrenia como um processo de escala terrestre pode mostrar uma linha Romântica obscura atravessando a filosofia de Deleuze e levar alguns leitores para um canto niilista que revela uma extinção iminente. A perversa mimetização da melancolia no fim do mundo, não

⁴⁹⁸ Timothy Morton, *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*. Os hiper-objetos são objetos que não podemos manipular ou controlar, distribuídos no tempo e no espaço, como os ecossistemas, os buracos negros ou o aquecimento global. Morton é um dos mais influentes pensadores do Antropoceno. Para ele, devemos despertar para o fato que nunca nos separamos nem mesmo controlamos as coisas não-humanas do planeta, sempre estivemos intimamente ligados a elas. Não podemos nem ao menos nos livrar delas, pois elas voltam, como por exemplo, a poluição que mata. Os hiper-objetos excedem a temporalidade humana, como a catástrofe climática, e jamais poderão ser capturados pela humanidade.

⁴⁹⁹ Não podemos esquecer o duro ataque de Badiou à ontologia deleuziana, especialmente por um exagerado vitalismo deste em sua filosofia. Porém, aqui mesmo, já falamos sobre a fuga de D&G em relação ao vitalismo bergsoniano através da obra *Capitalismo e esquizofrenia*.

há dúvida, ficará cada vez mais prevalente entre alguns jovens teóricos masculinos cada vez que o Antropoceno se tornar mais tangível.

Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 41.

Nietzsche, no *Prólogo de Zaratustra*, já nos ensinara a não desprezar a vida, a não ofender a terra, a crer na terra⁵⁰⁰. Deleuze, a cremos no mundo: “Cristãos ou ateus, em nossa universal esquizofrenia *precisamos de razões para crer neste mundo*. É toda uma conversão da crença. Já foi uma grande guinada da filosofia, de Pascal a Nietzsche: substituir o modelo do saber pela crença. Porém, a crença substitui o saber tão-somente quando se faz crença neste mundo, tal como ele é”⁵⁰¹. No último livro de ambos, D&G substituirão a crença neste mundo pelo conceito de Geofilosofia, uma crença imanente. A Geofilosofia, a crença, é o que o homem compartilha com a terra.

Enquanto projeto crítico, inventando um novo plano de imanência, a Geofilosofia não é simplesmente oposta à transcendência da fé em um *telos* ou um universalismo; ela cria um novo caminho o relacionamento da filosofia com seu próprio ecossistema e assim o que ela pode *fazer* no terreno ético e político.

Saldanha, *Space after Deleuze*, p. 43.

Compartilhar com a terra é simpatia, como veremos nos próximos capítulos.

6) Heliosofia (ou a Nova Geofilosofia)

Nem todos os filósofos que trabalham com o conceito de Geofilosofia são deleuzo-guattarianos como os até aqui apresentados (nos mais diversos graus de envolvimento). Trabalharemos agora com alguns deles que incorporaram este conceito como algo importante em suas linhas de pensamento, porém costumam apresentar dissonâncias com a filosofia da dupla francesa. Discordando – ou não – em linhas gerais de D&G, é interessante notar o respeito que o pensamento contemporâneo, nas suas mais diversas vertentes, possui com os citados. Resolvi

⁵⁰⁰ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 14.

⁵⁰¹ Deleuze, *Imagem-tempo*, págs. 230-231.

agrupar estes filósofos, de diferentes orientações, sob o vago título de *Heliosofia* (sendo *Hélíos* o Deus Sol da mitologia grega), pois a grande e principal crítica trazida é de que uma Geofilosofia não necessariamente está a tratar do sol e a energia solar da qual a vida na terra tanto depende⁵⁰². Assim, para estes pensadores, se a Geofilosofia pretende pensar uma interconexão integral, se quer pensar uma ecologia de relações, não há como pensar a terra como o ‘fundamento’ para o pensamento filosófico, mas sim o nosso sistema solar⁵⁰³ e toda a energia gerada (a base para todo o tipo de vida) a partir da estrela. É preciso, porém, deixar claro que mesmo aqueles que tentam se desvencilhar de D&G, o fazem com muito respeito e admiração, como se entendessem que a Geofilosofia é ferramenta fundamental para pensar o Antropoceno, um método a ser discutido, mas sempre incorporado por todos. Ben Woodard chama de *Nova Geofilosofia*, tratando de respeitar o trabalho de D&G, mas ao mesmo tempo tentando supera-la. Como nem todos possuem o mesmo objetivo, preferi alinhá-los sob um outro título – Heliosofia⁵⁰⁴.

Há entre os estudiosos da Mitologia Grega, uma grande discussão se o Deus do Sol é Hélios ou Apolo. Ficaremos com uma Heliosofia por dois motivos rápidos: 1) Homero e Hesíodo tratavam Hélios como o Deus Sol enquanto Apolo seria o Deus da Luz da Vida (luz divina, proveniente do sol). Séculos após Homero e Hesíodo, muitos gregos passaram a confundir os dois e os romanos a chamar Apolo Febo (*phoibos* significa brilhante) o Deus Sol. 2) Os filósofos que aqui trataremos me parecem ter grande influência de Nietzsche, indiretamente, e de outros filósofos nietzscheanos como Bataille e Deleuze, mais diretamente. Assim, pela monumental

⁵⁰² Devemos lembrar que, não por acaso, *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche, começa com Zaratustra conversando com o Sol. Nietzsche, que será apontado por D&G como o criador da Geofilosofia, é um dos principais mentores dos filósofos da *Nova Geofilosofia*.

⁵⁰³ Alguém poderia sugerir o termo *Cosmosofia*, mas este já é empregado como um sinônimo de *Teosofia*. Não pretendo ‘criar’ uma escola, a intenção é apenas agrupar pensamentos, mesmo distintos, sob um único termo.

⁵⁰⁴ Há uma confessada ironia aqui, sem no entanto anular a escolha do título: por mais que todos estes filósofos expandam a Geofilosofia para o sistema solar para ampliar as relações de nosso universo, muitos trazem conceitos abissais ou de escuridão como putrefação e morte (veremos a seguir) e usam termos oblíquos e abstratos autointitulando-se *Black Metal Theory* ou *Melancology* (nome de simpósios), *demonology* ou *Hideous Gnosis* (nome de uma revista do grupo, muito interessante, por sinal). Há, na verdade, uma relação ambígua, e por isso mesmo prolífica, com o Sol, como veremos adiante, especialmente Reza Negarestani. Assim, penso, podemos insistir no termo Heliosofia, por um ‘heliocentrismo’ (mais uma ironia...) destes pensadores.

importância de Dionísio para a filosofia de Nietzsche, para não causar problema olímpico, fiquemos com Hélios...

Antes de prosseguirmos, faremos um preâmbulo para entender porque estes geofilósofos se dizem *novos geofilósofos* – do sol ao niilismo. Vale ressaltar que dois pensadores (antes destes contemporâneos que já citaremos) já haviam pensado a relevância do sol para a ‘geofilosofia’: F. W. Schelling e Gabriel Tarde. O alemão Schelling, citado por Iain Hamilton Grant e Ben Woodard⁵⁰⁵ (dois dos ‘heliósofos’), descreve o sol como fundamental para a terra, enquanto parte essencial da síntese química. Schelling⁵⁰⁶ diz que a terra e a natureza seriam gélidas, escuras e desprovidas de criatividade se não fossem confrontadas com o efeito do sol. Vale lembrar que o neurobiologista das plantas, o italiano Stefano Mancuso, afirma que quase toda a energia disponível na terra vem do Sol e é processada via fotossíntese, um processo virtual das folhas.

Já Gabriel Tarde, em *Fragmento de história futura*⁵⁰⁷, narra uma ficção (*ma non troppo...*) em que ocorreria uma catástrofe, a extinção do sol, e a humanidade, única espécie a sobreviver⁵⁰⁸, se vê obrigada a habitar as entranhas da terra. Em verdade, Tarde não realiza um ensaio de uma dita *Heliosofia*, mas um *aprofundamento* (literal...) da Geofilosofia, uma vez que os humanos são obrigados a viver *dentro da terra*⁵⁰⁹, com a perda de seu mundo, após um longo período de progresso por causa de uma economia de base energética inesgotável. Danowski & Viveiros de Castro escreveram um belo capítulo em *Há mundo por vir?* a respeito desta *Geofilosofia* tardeana:

Ao contrário do esquema edênico da *wilderness*, a oposição entre vida e humanidade mobilizada pelo *Fragmento* coloca do lado positivo da equação a humanidade e o mundo inorgânico, enquanto a vida não-humana é posta do lado negativo, ‘anti-social’. A verdade do homem é sua dimensão orgânica, alopoiética;

⁵⁰⁵ Em *Philosophies of nature after Schelling*, p. 145 e *On an ungrounded earth: towards a new geophilosophy*, págs. 89-90 respectivamente. Ambos citam o livro *First outline of a system*, de Schelling, em sua versão para o inglês.

⁵⁰⁶ O livro citado por Woodard (p. 90), agora, é *Idealism and the endgame of the theory*, em sua tradução para o inglês.

⁵⁰⁷ Que foi publicado em português na mais do que apropriada cidade de Desterro (como Florianópolis era chamada até 1894) pela Editora Cultura e Barbárie.

⁵⁰⁸ “Uma humanidade inteiramente humana (...) a eliminação completa da Natureza viva, seja animal, seja vegetal, excetuado apenas o homem”, p. 46.

⁵⁰⁹ “Repatriamento profundo da alma exilada!”, p.34. “Interiorizemo-nos!”, p.37.

e a socialidade é efetivamente afirmada como sendo o fundo da grande Natureza, a condição ontológica universal. A psicologia e a química, ciências supremas da associação, se fundirão em um só saber sociomonadológico, o homem se refletirá nos rochedos, nos metais e nos átomos antes que numa fauna e flora há muito extintas, participando assim da vitalidade não-orgânica elementar que o libertará definitivamente da ideia da morte, esse fantasma biocêntrico. (...) A natureza não mais experimentada como um entrave à liberdade humana, é completamente estetizada, e se torna um *mito*, adquirindo “o encanto profundo e íntimo de uma velha lenda, mas uma lenda na qual acreditamos”. (...) A sociedade perfeita mas “exagerada e forçada” do futuro possui “seus refratários” que se entediam com a homogeneidade monótona do ambiente artificial (o aceleracionismo não cai bem a todo mundo...). Pior, ela se vê periodicamente ameaçada pela irrupção do mais natural dos instintos, o cio primaveril, o qual não só desencadeia impulsos suicidas de “transcendência” em direção à superfície gélida do planeta, como, associado à afluência econômica de que goza essa nova humanidade, leva fatalmente a um relaxamento progressivo e generalizado dos costumes, ou seja, ao desastre malthusiano – a explosão populacional. Em suma, até mesmo o fim da História acabará chegando ao fim.

Danowski & Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, págs. 81-83.

O sol, quantas implicações e complicações infraterrestres e trans-siderais! No livro *Nihil Unbound*, Ray Brassier escreve: “*Tudo está já morto*. A morte solar é catastrófica porque invalida a temporalidade ontológica como configurada em termos de questionamento filosófico enquanto constitutivo horizontal de relacionamento com o futuro. Mas longe de esperarmos deitados o futuro distante, no outro lado do horizonte terrestre, a catástrofe solar deve ser tomada como algo que já aconteceu; tal e qual um trauma aborígene dirigindo a história da vida terrestre como um elaborado desvio tortuoso sobre a morte estelar”⁵¹⁰. Brassier começa anunciando que tudo já está morto por causa da catástrofe solar, mas propõe, conforme o subtítulo do livro (*enlightenment and extinction*) de que talvez possamos sobreviver. Muito otimista.

Em verdade, a filosofia pensa sobre a relação entre o sol e a terra desde Sócrates e Platão e o homem deixando a caverna, tendo a revelação da Verdade (Danowski & Viveiros de Castro lembram que o anti-platonismo do *Fragmento* o faz “uma Alegoria da Caverna às avessas”⁵¹¹). Mesmo antes, no Poema de Parmênides⁵¹² há uma carruagem conduzida pelas Heliades (filhas do Rei Sol) viajando em direção à

⁵¹⁰ Brassier, *Nihil unbound: enlightenment and extinction*, p. 223. Tradução minha.

⁵¹¹ Danowski & Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, p. 80.

⁵¹² Parmênides, *Sobre a Natureza*, p. 147.

luz (o caminho da Verdade, texto fundador da ontologia ocidental⁵¹³). E chegamos a um dos filósofos mais influentes das últimas décadas para o pensamento contemporâneo (e um dos maiores especialistas em Deleuze, apesar de não se dedicar diretamente à Geofilosofia), Manuel DeLanda. Não diríamos que ele é um ‘heliósofo’, mas conversa intensamente com as diversas correntes. Aqui, queremos apresentar o que ele diz sobre o ‘desterro’ (*ungrounding*), uma vez que conversa com a ideia tardeana de interiorização, a descida da face da terra. Assim, acaba tratando intensamente de um debate atual sobre a Nova Geofilosofia (que deixa de ser apenas uma relação com o espaço sideral e o sol, mas também com o interior da terra); e é interessante notar o que tem a dizer sobre interiorização o grande filósofo da exterioridade⁵¹⁴ (o que, como veremos adiante, deve ter soado como música especialmente para Reza Negarestani):

Em termos da dinâmica não-linear de nosso planeta, a fina camada rochosa sobre a qual nós vivemos e que chamamos de nossa terra e casa é provavelmente o componente menos importante da terra. A crosta é, realmente, um mero endurecimento do grande sistema do fluxo de lava subterrâneo que, organizando-se em grandes correias transportadoras [*conveyor belts*] (células convectivas) são o principal fator na gênese das mais salientes e aparentemente duráveis estruturas da superfície dura.

DeLanda, *A Thousand years of nonlinear history*, págs. 257-258.

Em um *plot-twist* vertiginoso, a Nova Geofilosofia abandonou o sol e caminhou em direção ao buraco, numa estrada niilista, vejamos.

A guerra Fria (esperemos que, assim como os geólogos assumirão proximamente o termo Antropoceno, também os historiadores deixem de tratar esta Guerra como Fria mas sim como a mais Quente das guerras, pela aceleração causada nos efeitos de aquecimento global) já mostrava que uma geopolítica incluía não apenas uma corrida espacial no nosso sistema solar, como também uma acelerada corrida ao centro da Terra, igualando a disputa por todos os espaços, infra ou supraterrestre. Em 1970, a União Soviética iniciou a escavação do Poço Superprofundo de Kola.

⁵¹³ Parmênides, *Sobre a Natureza*, p. 148. Lembremos ainda que, o primeiro filósofo pré-socrático, Tales, foi o primeiro ‘cientista’ a prever um eclipse solar a partir de observações celestes, em 585 A.C..

⁵¹⁴ DeLanda é o filósofo que mais chamou a atenção da importância fundamental das relações de exterioridade na filosofia de Deleuze.

Os americanos iniciaram, então, em 1974, um projeto parecido, porém privado, da empresa GHK, denominado Bertha Rogers, em Oklahoma. Em dois anos os americanos chegaram a 9.583 metros abaixo do nível do mar, um recorde. Os esperados hidrocarbonetos (compostos essenciais para a indústria, especialmente a de plástico) não foram encontrados; acharam, sim, um depósito de enxofre derretido (o inferno!) que derreteu a broca e assim o poço foi abandonado. Os soviéticos, mais lentos, apesar de iniciarem a corrida 4 anos antes, atingiram 12.261 metros abaixo do nível do mar (o recorde americano fora batido em 1982 com muita festa em toda a república socialista) em 1989 (ano da queda do muro de Berlim). O objetivo de chegar aos 15.000 metros jamais foi atingido, especialmente porque esperavam temperaturas de cem graus Celsius e se depararam com temperaturas oitenta graus mais alta. Segundo cálculos refeitos, nos 15.000 metros encontrariam temperaturas de trezentos graus Celsius, o verdadeiro *Inferus* – lugares baixos. Se para os americanos não teve recorde nem aproveitamento comercial, para os soviéticos tiveram, além do recorde, achados interessantes: pedras que continham água por dentro e lama fervendo com gás hidrogênio⁵¹⁵. Assim como para a Geopolítica, a Nova Geofilosofia deixa a superfície para alcançar relações supra e infraterrestres.

Com a chegada ao ‘inferno’ no final do século passado, os novos geofilósofos resgataram um conceito medieval, a saber, o de *demonologia*. Na *Hideous Gnosis*, Eugene Thacker, professor da New School de Nova Iorque e muitas vezes associado ao Realismo Especulativo (como outros citados aqui: Grant, Meillassoux e Brassier – apesar de o nome mais famoso, Graham Harman, não ter nenhuma ligação com a Nova Geofilosofia), lançou um manifesto chamado *Questions on demonology*, onde ele lança a fórmula *Black = Satanism*, onde satanismo é igual a ser contra o divino ou o soberano. Além disso, explica o que é o conceito de *Cosmic Pessimism* (título de um de seus livros), cujo maior pensador Thacker diz ter sido Schopenhauer, “o misantropo que reunia tantas forças contra a filosofia ela mesma quanto contra a religião doutrinadora e políticas nacionalistas em seu tempo”⁵¹⁶.

⁵¹⁵ Fonte: icdp-online.org.

⁵¹⁶ Thacker, *Hideous Gnosis*, págs. 186-187. Thacker é um dos grandes especialistas contemporâneos em niilismo.

O Pessimismo Cósmico é um estranho misticismo de um mundo-sem-nós, um hermetismo do abismo, um ocultismo numenal. É o difícil pensamento de um mundo absolutamente desumano, e indiferente a esperanças, desejos, e lutas de indivíduos e grupos humanos. Seu pensamento-limite é a ideia do nada absoluto, inconscientemente representado pelas imagens das mídias populares de guerras nucleares, desastres naturais, pandemias globais, e os efeitos cataclísmicos das mudanças climáticas. Certamente estas são as imagens, ou os espectros, do Pessimismo Cósmico, e diferente das realidades científica, econômica e política e estando na base deles; mas são imagens, não obstante, profundamente enraizadas em nossa psique. Para além desses espectros existe o impossível pensamento da extinção, sem mesmo um sujeito humano para pensar a ausência de sujeitos humanos, sem pensamento para pensar a negação de todo pensamento. Assim, um outro significado possível para o termo ‘black’: *Black = Cosmic Pessimism*.

Eugene Thacker, *Questions on demonology*, p. 186.

Demonologia é o conceito que Thacker diz usar para se afastar da antropologia (e assim se afastar do mundo-para-nós) e da pura ontologia (“para considerar a insegurança do princípio de razão suficiente”⁵¹⁷). “Uma demonologia filosófica teria assim de ser ‘contra’ o *ser humano* – tanto da parte ‘humana’ quanto da parte do ‘ser’”⁵¹⁸. No final do texto, Thacker propõe uma mudança no próprio conceito, alterando para *demonology*, para mais bem tratar do pensamento do *nada*, e responder a pergunta que ele chama de “Nietzscheana” de “...como repensar a ‘política’ na ausência do humano, e sem o ser?”. Se Nietzsche fez emergir o conceito de Geofilosofia⁵¹⁹, a volta niilista feita em torno de si, parece, em Thacker, distanciar-se da fidelidade à terra proposta por Zaratustra, com o seu Pessimismo Cósmico, a forma filosófica do desencantamento. A Geofilosofia, em nossos dias, parece perambular entre o encantamento da resistência terrana e o desencantamento niilista e absoluto.

A unir estes Neo-geofilósofos (para deixar bem claro que não há qualquer ironia ao chamá-los de ‘heliósofos’, bem ao contrário), uma ‘acusação’ de Deleuze como correlacionista, a partir de Quentin Meillassoux, quando Deleuze hipostatiza a Vida⁵²⁰ (acredito que Meillassoux esteja falando também da imanência deleuziana). Na mesma direção, para Woodard, o virtual em Deleuze “garante uma pré-pensabilidade da natureza em si-mesma: um movimento necessário dada a negação

⁵¹⁷ Thacker, *Hideous Gnosis*, p. 218. Tradução minha.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 218.

⁵¹⁹ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 123.

⁵²⁰ Meillassoux, *After finitude*, p. 37. Tradução minha.

de Deleuze sobre a transcendência e sua valorização da univocidade do ser, ou ontologia do singular”⁵²¹. Para estes filósofos, Deleuze ainda acredita que o universo só é entendido através do aparato humano de percepção.

É necessário, contra a *doxa* correlacionista... levar o peso da cascata cósmica para dentro das pulsações cotidianas como saturação do visto e do não-visto. Isto requer uma certa inacessibilidade tendo em vista a materialidade/realidade da existência (sendo assim, esmagando qualquer abrangência de univocidade/imanência) e também como redefinição do transcendental para aplacar tal inacessibilidade.

Woodard, *On an ungrounded earth*, p. 9.

Toda a argumentação contra o correlacionismo de Deleuze (além de Meillassoux, também Woodard e Iain Hamilton Grant), deve-se notar, baseia-se basicamente no livro *Diferença e Repetição* (onde o dinamismo espaço-temporal estaria todo contido na Ideia⁵²², o que Grant chama de *somatização* da natureza⁵²³), e não em *Mil Platôs* ou *O que é a filosofia?*, os, digamos, livros mais geofilosóficos de Deleuze, ao lado de Guattari.

Estes filósofos contemporâneos que partem da Geofilosofia de D&G, mesmo para discordar desta (e construir uma Geofilosofia não-correlacionista), tem algo notável em comum: jamais pensam em filosofia sem passar ao mesmo tempo pelas ciências e as artes – especialmente as ficções (talvez fosse mais bem explicado se dissesse que pensam em ficções passando pelas ciências e a filosofia). Reúnem um tremendo conhecimento científico e de narrativas ficcionais em todos os campos das artes. E nisso são filho de D&G. Às vezes com um belo estilo, às vezes extremamente complicados (no sentido de dobragem por implicar ficção e filosofia *stricto sensu*) de serem entendidos. Linhagem pura de D&G – imaculada concepção.

⁵²¹ Woodard, *On an ungrounded earth*, p. 8. Tradução minha.

⁵²² “Tudo muda quando propomos os dinamismos não mais como esquemas de conceitos, mas como dramas de Ideias. Pois, se o dinamismo é exterior ao conceito, sendo, por esta razão, esquema, ele é interior à Ideia e, por esta razão, drama ou sonho. (...) O dinamismo compreende, então, sua própria potência de determinar o espaço e o tempo, pois ele encarna imediatamente as relações diferenciais, as singularidades e as progressividades imanentes à Ideia”, p. 307.

⁵²³ Grant, *Philosophies of nature*, p. 165.

Destes, um dos mais brilhantes é o iraniano Reza Negarestani. Me parece que Negarestani não está satisfeito com o nietzscheanismo de Deleuze e Guattari e pretende injetar doses cavalares de Nietzsche em D&G. De certa forma, com um niilismo (com o qual Nietzsche identificava doenças no humano, mas absolutamente não se identificava com o conceito) que D&G jamais permitiriam. Inclusive no caso da Geofilosofia, que é, confessadamente, pela dupla, um conceito nietzscheano. E agora, finalmente, depois de longo preâmbulo, começa a ficar claro o que é novo nesta Geofilosofia. O iraniano acredita que há um conceito de Terra em D&G por demais vitalista, no sentido alegórico e pueril, algo que muitos deleuzianos eufóricos aplaudiriam entusiasmados. D&G não teriam percebido a importância da decadência, amplificando o par desterritorialização-reterritorialização apenas como força criativa, minorando as forças destrutivas de declínio. “A cosmogênese da decadência desdobra-se por dentro da solidez, espalha-se do interior para as superfícies exteriores”⁵²⁴. Além de usar conceitos que dificilmente seriam relacionados com livros de D&G, como podridão e putrefação.

Em seu blog da *Editora Urbanomic*, Negarestani classifica de ingênua a concepção de tempo em Deleuze, baseada nos estoicos e lança bases para uma “filosofia da decadência”⁵²⁵. E compartilha com o filósofo italiano Nicola Masciandaro (um grande neo-geofilósofo⁵²⁶, se classifica um medievalista especulativo) uma política da decadência e o conceito de putrefação como fundamental para uma teoria do tempo. Negarestani traz, no mesmo *post*, um conceito bastante criativo de contingência, como a interiorização do tempo cósmico, e é expressado na vida como decadência. O que faz a contingência se relacionar mais com o tempo do que com o espaço, ao contrário do que a Geofilosofia poderia levar a crer. “Podemos dizer que na decadência o espaço é

⁵²⁴ Negarestani, *Cyclonopedia*, p. 181. Tradução minha.

⁵²⁵ Blog de Reza Negarestani, <https://www.urbanomic.com/memento-tabere-reflections-on-time-and-putrefaction/>.

⁵²⁶ Masciandaro é um dos únicos a escrever sobre Geofilosofia. Na revista *Collapse VI* (número dedicado ao que os editores intitularam de *Geo/philosophy*, ou seja, como se produz o pensamento filosófico neste planeta, segundo eles, o único a possuí-lo), escreve um artigo intitulado *Becoming Spice: Commentary as Geophilosophy*. Neste, partindo de Dante e baseando-se especialmente em *A origem da obra de arte* de Heidegger (onde este trata da famosa relação dialética entre terra e mundo), trata das especiarias como a *commodity* original do mundo, uma espécie de “escrita do mundo, um movimento que marca e remarca redes relacionais” (p. 29). Como as especiarias fundamentam a exploração terrestre, a Geofilosofia seria um devir-especiarias. E os comentários, no pensamento filosófico, seriam uma espécie de comércio, uma extração de significância através dos tempos e lugares.

perfurado pelo tempo: Apesar de o tempo escavar o espaço, é o espaço que dá ao tempo uma torção que priva o privilégio do tempo sobre o espaço e expressa contingências irrepreensíveis do tempo absoluto através de meios materiais e formais”⁵²⁷. Note-se o objetivo de expressar-se agora através de um tempo cósmico interiorizado como contingência em um processo de “putrefação”.

Em seu livro mais aplaudido, *Cyclonopedia*, uma ficção-teoria de geopolítica-filosófica que se passa no Oriente Médio (ou um atlas de demonologia, como prefere dizer), Negarestani não nega a dimensão espacial da decadência e segue em sua tentativa de distanciar-se de Deleuze: “A química inicia-se por dentro, mas sua existência é registrada na superfície; a ontologia é, por assim dizer, meramente um sintoma superficial da química”⁵²⁸. E Negarestani poderá dizer, em sua química ontológica, que o petróleo, enquanto lubrificante geopolítico, é um movimento da terra em putrefação contra o império solar⁵²⁹. Corroborando com o que diz Woodard nesta filosofia da putrefação: “Compreender a acidez do espaço-tempo de encontro à [against] leve enfermidade da matéria é primordial para qualquer articulação realista da geofilosofia”⁵³⁰. Woodard ainda se baseia em Nick Land (muito citado entre os neo-geofilósofos *darks*), de *The Thirst Annihilation*, onde “...a Terra (e a mais terrível invenção da natureza, o pensamento) vomita demônios, nuvens poluídas... num ressentimento contra o Sol. Uma vez que a Terra não pode escapar à órbita do Sol, pode apenas mutilar-se num disfarce de cooperação”⁵³¹. Na Heliosofia de Negarestani, o sol é ao mesmo tempo vitalista e “aniquilacionista” no seu império sobre a Terra, ou nas palavras do arqueólogo Hamid Parsani, personagem central da ficção-teoria *Cyclonopedia* (uma espécie de personagem conceitual):

Poeirismo é o modo do Oriente Médio de renovar e devir-novo para a Terra, uma linha de ação que não é tomada em favor do, ou em nome do, capitalismo solar e da hegemonia do Sol. Poeirismo favorece a autonomia clandestina da Terra e sua rebelião contra a dominação – ora vitalista ora aniquilacionista – do Sol. O culto da poeira celebra quem está por dentro [*Insider*]. Poeirismo inspira uma aproximação radical e concreta com o Fora sem tornar-se um escravo solar ou um

⁵²⁷ *Blog* de Reza Negarestani.

⁵²⁸ Negarestani, *Cyclonopedia*, p. 87.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 12.

⁵³⁰ Woodard, *On an ungrounded earth*, p. 13.

⁵³¹ *Ibidem*, págs. 85-86.

cultuador do Sol, um discípulo cego sem autonomia ou um habitante *naïve* da esfera terrestre. E ... bem, isso é exatamente onde o capitalismo – e particularmente os EUA – come a poeira do Oriente Médio.

Negarestani, *Cyclonopedia*, p. 92.

Entre o claro e o escuro, percebe-se, ao mesmo tempo, a profunda influência e respeito da Geofilosofia de D&G, e a tentativa de ultrapassar o pensamento destes. Grant, em uma das primeiras coletâneas de artigos sobre Deleuze publicados em inglês (em 1997), já tentava, então, desvencilhar Deleuze da figura de um festivo pensador lembrando o papel da geologia em *Mil Platôs*: “A geologia é maquinica, um ‘tritador de cadáveres’ para o corpo da terra, inseparável do aparato perfurador de curetagem, fazendo-a gritar o grito demoníaco dos desterritorializados, o *feedback* berrado da fratura tectônica. A nova terra não é uma positividade completa, um sucessor triunfalista da ‘eutanásica’ máquina de guerra, mas um processo”⁵³². Grant apresentava-se então, ainda no século passado, ainda que não soubesse, como um precursor da Nova Geofilosofia.

Por mais que a desintegração do professor Challenger não dê ares festivos ao platô *Geologia da moral*, tratar a geologia, tão celebrada pela interdisciplinaridade deleuziana, como um “tritador de cadáveres” é profilático para a Geofilosofia. Além disso, apesar de D&G passarem por todos os platôs a avisar que a desterritorialização não ocorre sem uma reterritorialização (e não é uma estética purificadora), ‘gritar’ que a *nova terra* não é um finalismo, mas um processo, parece um aviso por demais importante, sempre.

Mas a geologia também ganhará uma versão mais criadora (num sentido mais bergsoniano do que nietzscheano) através de uma incrível geofilósofa, Jane Bennett, em seu livro *Vibrant matter*, com inspiração na obra de DeLanda, mencionado há pouco, *A Thousand years of nonlinear history*, onde devemos reajustar nosso senso de tempo para ver o poder das coisas (e dos homens como coisas). Bennett fala especificamente do processo de mineralização: “No longo e vagaroso tempo da evolução, então, materiais minerais aparecem como o motor e agitador [*mover and shaker*], a potência ativa [*the active power*]⁵³³, e os seres

⁵³² Grant, *At the mountains of madness*, In: *Deleuze and philosophy*, edição de Keith Ansell Pearson, p. 96.

⁵³³ Como Deleuziana, acredito que Bennett teria traduzido por potência... a tradução é risco meu.

humanos, com suas muito elogiadas capacidades para ações auto-direcionadas, aparecem como seus produtos”⁵³⁴. A Geofilosofia, mais do que ter os pés *no* chão, como Abaporu que ainda tem a cabeça vizinha ao sol, é o próprio solo, como as Terras Pretas de Índio (que falaremos adiante).

Parece haver na Nova Geofilosofia o mesmo combate da Geofilosofia de D&G: a terra é o que *desterra* o sujeito transcendental como criador de pensamento⁵³⁵ (ou, a partir de Nietzsche, o que *aterra* Deus), está na natureza (no sentido espinosano) a capacidade de criar, o homem é húmus (como todo o resto). A terra é o que *enterra* a história, a vida está no fluxo da natureza. A terra é um glóbulo estratificado bombardeado permanentemente por uma estrela, com um interior extremamente energizado e uma superfície em fluxo de diferenciação (devir). O solo terrestre sempre se fazendo solo do que se segue (imanência⁵³⁶). A Geofilosofia parece unir os Pré-Socráticos e os neo-geofilósofos, D&G como meio.

A Nova Geofilosofia (ou o que chamamos aqui de Heliosofia) nada mais é do que: pensadores contemporâneos, de diversas áreas, aceitando o revezamento geofilosófico de D&G, pegando o bastão nos anos 90 do século passado e trazendo o conceito até aqui através de novos contextos e a emergência de uma nova Época, o Antropoceno. Agora, a Geofilosofia torna-se, para além de urgente, fundamental para entender o tempo do fim⁵³⁷, as catástrofes vividas e o futuro (que nunca foi) que se foi⁵³⁸. Muitos dos neo-geofilósofos já não parecem estimulados para pensar um novo povo, mas, a sua maneira - criando novíssimos conceitos – tentando (ou não) escapar da morte solar atual, da mineralização (putrefação) que corrói toda a forma de pensamento e de vida. Os novos geofilósofos certamente herdaram de D&G o anti-humanismo (a Mecanosfera, Geofilosofia), mas D&G não

⁵³⁴ Bennett, *Vibrant matter*, p. 11.

⁵³⁵ Grant, na *Collapse V, Prospects for post-copernican dogmatism: the antinomies of transcendental naturalism*, p. 421, a partir de Schelling, vai dizer que o ser da transcendência é a natureza generativa da terra. Sua essência é a própria produtividade, pois, se não for produtivo (no caso, fazer ver), simplesmente não será.

⁵³⁶ Não há modo mais bonito de se dizer da imanência, aqui, do que como D&G no parágrafo inicial do capítulo *Geofilosofia*, em *O que é a filosofia?*: “A terra não é um elemento entre outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço”, p. 103.

⁵³⁷ Parafraseando Günther Anders, que, em seu tempo, entendeu como poucos a época vivida.

⁵³⁸ Nas famosíssimas palavras de Benjamin descrevendo o *Angelus Novus*, de Paul Klee, na *Nona tese de Sobre o conceito de história*: “Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.”

compartilhariam com aqueles o explícito niilismo e a indiferença de muitos (Nova Geofilosofia). Em D&G podemos perceber um compromisso ético na filosofia criada, onde a vida é, em seu *intermezzo*, coletiva e política. Já os *Neo*, não parecem ter uma ética imbricada em suas filosofias.

A Heliosofia (ou a Nova Geofilosofia) também herdou de Deleuze a paixão pelas artes ficcionais. Séries televisivas, cinema e literatura, principalmente. Dois dos grandes inspiradores são o francês Michel Houellebecq e o americano H. P. Lovecraft. Woodard se inspira nos dois, assumidamente⁵³⁹, para definir o que é o encontro da Nova Geofilosofia com o Antropoceno - quando a catástrofe terrestre dominou toda a crosta planetária; já se ‘estratificou’:

Nós éramos um número exagerado. E essas declarações precedem a evacuação da terra devido à superpopulação, uma possibilidade totalmente viável, dado a favelização [*slumification*] e a limo-ficação [*slime-ification*] da terra capitalizada. Haverá uma grande lição no nada [*in nihil*]: sistema solar após sistema solar será encontrado apenas vazio de vida. (...) Lançar-se no vazio procurando por traços de vida ou mesmo habitabilidade resultará em fracassos. Isso é, claro, se antes conseguirmos escapar do terrestre mas também do terrestre como confinamento de pensamento e vida, como escolha de modo de vida, incapaz de escapar da tempestade de correntes capitalistas se movendo sobre a terra. Em outras palavras, só saberemos que somos gente demais se pararmos de viver como consumidores. (...)

Nós devemos cultivar uma procura por uma nova terra que termine em repetidos fracassos, mas num sentido que não retranscendentalize a terra original. Onde o chamado angustiado levará a naves vazias e mortas, onde sinais de vida serão apenas micróbios mortais. Um conto que termina no dissipar gradual da biomassa autoconsciente chamada humanidade.

Woodard, *On an ungrounded earth*, págs. 94-95.

A Nova Geofilosofia é a Geofilosofia de D&G encontrando-se com o Antropoceno, com os dados científicos que a cada dia nos mostram a amplitude do desastre, com a Intrusão de Gaia. A Nova Geofilosofia é a distância do fim, o tempo estancado do niilismo, *Melancholia* conquistando toda a tela.

⁵³⁹ Woodard, *On an ungrounded earth*, págs. 93-94.

Após conversarmos com diversos pensadores que trabalharam o conceito de Geofilosofia (incluindo a Nova Geofilosofia), fica-nos claro que este é um modo de politizar a filosofia. Enquanto a filosofia, ao longo de todo o pensamento da tradição, obriga-nos a confundir a filosofia com a História da Filosofia, a geografia auxilia a filosofia a abraçar a irredutibilidade da contingência, a heterogeneidade e a exterioridade das relações. A Geofilosofia traz consigo os movimentos de desterritorialização (em direção ao virtual) e de reterritorialização (do virtual ao atual), enquanto a História detém-se na necessidade, na teleologia e no estado de coisas (ou a reterritorialização), além de desprezar (com raras exceções, como a Geohistória de Braudel) a potência do meio (*milieu*) em nome do culto da origem. Geofilosofia é o “princípio da razão contingente”⁵⁴⁰. Uma Geofilosofia do atual deverá estar aberta aos movimentos de desterritorialização e, portanto, não deve ser confundida com o estado de coisas do presente. A Geofilosofia é, nos termos de D&G, utópica:

Com efeito, *é a utopia que faz a junção* da filosofia com sua época, capitalismo europeu, mas já também cidade grega. É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio.

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 120.

O projeto utópico de D&G, a esta altura, já é bem claro: “... para chama-lo a uma nova terra, a um novo povo”⁵⁴¹. Os autores ainda distinguem os diversos tipos de utopia: há em algumas (como na filosofia) o risco de restaurar a transcendência –

⁵⁴⁰ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 113. A frase é toda elucidativa: “O princípio de razão tal como aparece na filosofia é um princípio de razão contingente, e se anuncia: não há boa razão senão contingente, não há história universal senão da contingência”.

⁵⁴¹ *Idem*. A frase completa é, uma vez mais, esclarecedora: “A filosofia leva ao absoluto a desterritorialização relativa do capital, ela o faz passar sobre o plano de imanência como movimento do infinito e o suprime enquanto limite interior, *voltando-o contra si, para chama-lo a uma nova terra, a um novo povo*”. Grifo do original. Págs. 120-121.

são autoritárias ou de transcendência, “e as utopias libertárias, revolucionárias, imanes”⁵⁴². A revolução seria uma “utopia da imanência” e não um sonho:

Pelo contrário, é colocar a revolução como plano de imanência, movimento infinito, sobrevoos absolutos, mas enquanto estes traços se conectam com o que há de real aqui e agora, na luta contra o capitalismo, e relançam novas lutas sempre que a precedente é traída. A palavra utopia designa portanto *esta conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente*: filosofia política (embora talvez a utopia não seja a melhor palavra, em razão do sentido mutilado que a opinião lhe deu).

D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 120-121.

A conjunção da filosofia (ou do conceito) com o meio presente, se a utopia não é a melhor palavra, fiquemos com o título do capítulo a qual a frase pertence: Geofilosofia; uma geofilosofia será sempre política.

Talvez seja possível defender a Geofilosofia como o melhor instrumental conceitual para tratarmos do Antropoceno⁵⁴³, de uma nova terra, de um novo povo, se “há mundo por vir”⁵⁴⁴. É a relação de forças e de afectos em devir o que interessa para a Geofilosofia. É a problematização (o virtual) e sua potência o que está em jogo no Antropoceno, contra a homogeneização das soluções pré-fabricadas (progresso teleológico). Por isso tratamos do Antropoceno e não do Capitaloceno. Apesar de reconhecermos a importância do conceito e da profundidade de livros e textos produzidos, este detém-se por demasiado tempo no estudo das origens do capitalismo, enquanto necessidade histórica, enquanto teleologia, passando ligeiro demais pelas contingências dos acontecimentos para a sua emergência. A análise histórica é fundamental, mas trazendo para a cena suas condições problemáticas, os meios (petróleo e derivados como o plástico, por exemplo) que tornam possível a emergência e as renovações do capitalismo e do *Antropos* majoritário, enquanto sistema homogêneo e constante. É a contingência e a combinação de meios em devir que devem ser entendidos, pois sempre retornarão diferentes (Grécia, Capitalismo,

⁵⁴² D&G, *O que é a filosofia?*, p. 120. Neste ponto, D&G abrem nota para esclarecerem que os tipos de utopias são de Ernst Bloch e René Schérer (este sobre Fourier).

⁵⁴³ A Nova Geofilosofia corrobora isso, porém com variantes e desenvolvimentos em relação ao pensamento de D&G.

⁵⁴⁴ Referência e reverência a um dos grandes livros sobre o Antropoceno, *Há mundo por vir?*, de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro.

Antropoceno – sendo que estes se interconectam). D&G nos socorrem, como sempre, no seu capítulo *Geofilosofia*:

Se a filosofia aparece na Grécia, é em função de uma contingência mais do que de uma necessidade, de um ambiente ou de um meio mais do que de uma origem, de um devir mais do que de uma história, de uma geografia mais do que de uma historiografia, de uma graça mais do que de uma natureza. (...) ... por razões sempre contingentes, o capitalismo arrasta a Europa numa fantástica desterritorialização relativa, que remete de início a vilas-cidades, e *que procede também por imanência*. As produções territoriais se reportam a uma forma comum imanente, capaz de percorrer os mares: a ‘riqueza em geral’, o ‘trabalho simplesmente’, e o encontro entre os dois como mercadoria. Marx constrói exatamente um conceito de capitalismo, determinando os dois componentes principais, trabalho nu e riqueza pura, com sua zona de indiscernibilidade, quando a riqueza compra o trabalho. (...) Mercado mundial que se estende até os confins da terra, antes de passar para a galáxia: mesmo os ares se tornam horizontais. Não é uma continuação da tentativa grega, mas uma retomada, numa escala anteriormente desconhecida, sob uma outra forma e com outros meios, que relança todavia a combinação da qual os gregos tiveram a iniciativa, o imperialismo democrático, a democracia colonizadora. O europeu pode se considerar, não como um tipo psicossocial entre os outros, mas como o Homem por excelência, assim como o grego já o fizera, mas com muito mais força expansiva e vontade missionária que o grego. (...) ... é o recomeço contingente de um mesmo processo contingente, com outros dados.

D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 116 a 118.

A Geofilosofia é a contra-efetuação de um acontecimento, mapeando afectos (devir-outro) e modificando padrões de corpos e estados de coisas e desta forma cartografando e expressando os potenciais transformativos existentes nos sistemas. Os outros mundos possíveis que coexistem enquanto compossíveis. A Geofilosofia como a metafísica para o Antropoceno: um conceito para uma Época em que o humano não está mais no controle de um reino supostamente separado dele.

TERCEIRA PARTE

As Terras Pretas de Índio, William James, Bergson: degradação x mutualismo

Eu me sinto agora perfeitamente domesticado neste lugar e com estas pessoas. Nunca houve uma classe de pessoas mais decente do que estas. O velho Urbano, especialmente, por seu refinamento nativo. Não há nem uma gota de nossas amaldiçoadas brutalidade e vulgaridade anglo-saxônicas. Urbano e seus companheiros conversam com tanta beleza e harmonia, em um tom suave, baixo e vagaroso, como se a eternidade estivesse à frente deles.

William James, *Diário brasileiro* (na casa ribeirinha de seu barqueiro cafuzo, próximo a Óbidos)

Nesta terceira e última parte de nosso trabalho, trataremos de fazer funcionar as duas anteriores, juntando a primeira, a Virada Ecológica, de Bergson a D&G, e a segunda, a Geofilosofia e a Ecosofia, com operações da vida real, método intuitivo e *simpático* das Terras Pretas de Índio na Amazônia para a resistência no Antropoceno.

No percurso, iniciaremos com o devir-índio de Bergson (seguindo a pista de Lévi-Strauss) e o devir-floresta de William James. Passaremos pela Expedição do naturalista Louis Agassiz à Amazônia, a qual James participou, quando conheceram as terras pretas e especulou-se, pela primeira vez, serem elas antropogênicas. Os contemporâneos James e Bergson apreciavam intensamente a obra um do outro, se correspondiam e se visitavam. Os devires geofilosóficos de ambos e a coevolução das Terras Pretas de Índio participam do método *simpático* (onde terminaremos a jornada) para compartilhar a vida, vidas compartilhadas. Uma estética eco-geopolítica para respirar e conspirar no Antropoceno.

O pensamento de Bergson fazia Claude Lévi-Strauss lembrar “irresistivelmente aquele dos Índios Sioux”. Lévi-Strauss dedicou todo o último capítulo de seu livro *O totemismo hoje*, de 1962, a Henri Bergson (e também Rousseau) para tratar de seu livro *As duas fontes da moral e da religião*, de 1932, onde Bergson fala do Totemismo sob o prisma do culto aos animais, que vê como uma modalidade do culto aos espíritos. Segundo Lévi-Strauss, Bergson antecipou em 20 anos (às conclusões de Radcliffe-Brown) “a resposta adequada a um problema etnológico ainda não resolvido pelos etnólogos de profissão”⁵⁴⁵. E para sustentar sua tese, transcreveu, uma após outra (“sem transição”), citações de Dorsey, etnólogo entre os Sioux em 1889-90, e de Bergson. Vamos a elas, começando pelo filósofo:

Uma grande corrente de energia criativa se lança na matéria para dela obter o que pode. Na maior parte dos pontos ela parou; estas paradas se traduzem diante de nós por outros tantos aparecimentos de espécies vivas, isto é, de organismos em que nosso olhar, essencialmente analítico e sintético, distingue uma porção de elementos que se coordenam para preencher uma multidão de funções; contudo, o trabalho de organização era somente a própria parada, ato simples, análogo ao rastro do pé que, instantaneamente, faz milhares de grãos de areia se entenderem para formar um desenho.

Bergson, *As duas fontes da moral e da religião*, p. 221.

E agora o etnólogo:

Cada coisa ao se mover, num ou noutro momento, aqui e lá, marca um tempo de parada. O pássaro que voa para num lugar para fazer seu ninho e num outro para repousar. O homem em marcha para quando quer. Assim, o deus parou. O sol, tão brilhante e magnífico, é um lugar onde ele parou. A lua, as estrelas, os ventos, é onde ele esteve. As árvores, os animais são todos seus pontos de parada, e o índio pensa nesses lugares e para eles dirige suas preces, a fim de atingirem o lugar em que o deus parou e obterem ajuda e benção.

Dorsey [citado por Lévi-Strauss em *O totemismo hoje*, p. 102]

Finalmente, o que diz Lévi-Strauss sobre a filosofia Sioux-bergsoniana:

Os dois textos se correspondem tão perfeitamente, que, depois de os lermos, parecerá certo admitir que Bergson pôde compreender o que se oculta por trás do

⁵⁴⁵ Lévi-Strauss, *O totemismo hoje*, p.99.

totemismo, porque seu próprio pensamento estava, sem que ele o soubesse, em sintonia com o de povos totêmicos. O que apresentam, pois, em comum? Parece que o parentesco resulta de um mesmo desejo de apreensão global destes dois aspectos do real que o filósofo chama de *contínuo* e *descontínuo*; de uma mesma recusa de escolher entre os dois; e de um mesmo esforço por fazer deles perspectivas complementares, que convergem para a mesma verdade.

Lévi-Strauss, *O totemismo hoje*, págs. 102-103.

Lévi-Strauss afirma que “a filosofia de Bergson lembra necessariamente a filosofia dos índios sioux” e ainda lança a pergunta: “Se ele soube melhor que os etnólogos, ou antes deles, compreender certos aspectos do totemismo, não será acaso por que seu pensamento tem estranhas analogias com o de vários povos ditos primitivos que vivem ou viveram o totemismo por dentro?”⁵⁴⁶. Lévi-Strauss entendeu, desde então, a Virada Ecológica de Bergson.

O devir-índio de Bergson é assim observado por Lévi-Strauss: “... um filósofo de gabinete, mas que, em certos aspectos, pensa como um selvagem”. O método intuitivo e simpático de co-funcionamento simbiótico, o mutualismo bergsoniano, será tema adiante com as Terras Pretas de Índio. Por enquanto, acompanhemos o devir-floresta de William James, incluindo o contato com estas mesmas terras pretas.

O jovem William James ingressou na Universidade de Harvard em 1861, cinco meses após o início da Guerra Civil, para estudar Química. Por lá, assistiu a uma conferência do suíço Louis Agassiz e foi imediatamente cativado por um dos cientistas mais famosos de sua época. Passou a desejar estudar com ele e abandonou a Química pela História Natural e a Biologia. James sempre foi muito inquieto e em 1864 mudou de curso novamente, pela Medicina. Porém, no ano seguinte, quando Agassiz recrutou voluntários para uma viagem científica ao Brasil, o jovem William se candidatou.

⁵⁴⁶ Lévi-Strauss, *O totemismo hoje*, págs. 101-102.

Agassiz, ainda jovem, por causa de seu incrível conhecimento dos invertebrados, chamava a atenção dos maiores cientistas europeus da época, entre eles, o naturalista prussiano Alexander von Humboldt e o paleontólogo francês Georges Cuvier⁵⁴⁷. Sua contribuição foi ter sido um dos principais descobridores da Era Glacial. Cuvier doou-lhe sua imensa coleção de fósseis marinhos, pouco antes de morrer. Von Humboldt, quando uma empresa de publicações científicas de Agassiz abriu falência, arrumou-lhe um financiamento de pesquisas e conferências em Harvard, onde veio a conhecer James. Em Boston, ficou tão popular por causa de sua rara habilidade de traduzir a linguagem científica de forma acessível que chegou a dar conferências para cinco mil pessoas e conseguiu patrocínio da indústria têxtil de Massachusetts (segundo o historiador Louis Menand, em Boston “...os círculos intelectuais, financeiros e sociais estavam justapostos”). Acabou abrindo as primeiras escolas científicas de Harvard, casando-se com a filha de um milionário local e não voltou à Europa. Apesar de, então, já ultrapassado no circuito científico europeu, Agassiz é considerado o introdutor da educação científica moderna na América do Norte. Um argumento que o fazia adorado entre as multidões era sua habilidade de casar hipóteses científicas, como a Era Glacial, com a religião, ao afirmar que esta era uma técnica de Deus para eliminar as formas de vida existentes, para preparar uma nova Criação. Algo inadmissível para Darwin, que publicou *A Origem das Espécies*, em 1859.

A expedição de Agassiz era apenas para provar que Darwin estava errado. A teoria de Agassiz não era aceita nas universidades europeias porque as glaciações pareciam ocorrer apenas no Hemisfério Norte, o que inviabilizaria a explicação do suíço. Por isso o interesse de descobrir, no Brasil, vestígios de glaciação. Agassiz conseguiu amplo financiamento entre homens de negócios do nordeste americano. O interesse destes, abrir comércio e influência na Amazônia. Finalmente, houve apoio oficial do governo americano em troca de uma espécie de espionagem de Confederados que abandonaram os Estados Unidos após o fim da Guerra Civil. Estes Confederados se estabeleceram em algumas partes do Brasil, incluindo a Amazônia, na região de Santarém. Agassiz deveria também sondar a possibilidade

⁵⁴⁷ Cuvier é citado na inusitada discussão com Challenger e Saint-Hilaire no platô *A Geologia da Moral*, pág. 62 do vol. 1, de *Mil Platôs*. Cuvier é tratado por cientista que “reflete em termos de espaço euclidiano” e “homem de Poder e de Campo de batalha”.

de assentar ex-escravos da América do Norte na Amazônia. Algo que jamais ocorreu.

Quando Agassiz chegou ao Rio de Janeiro, levava várias correspondências do governo americano para Pedro II. Ocorre que o monarca brasileiro era um apaixonado pelas ciências naturais⁵⁴⁸ e deixou-se atrair pela conversa fácil de Agassiz, assim como Harvard e a elite capitalista americana. Presenteou Agassiz com várias espécies raras de peixes, além de apoio da Marinha Brasileira por toda a viagem. A Expedição Thayer, como era conhecida (sobrenome do principal patrocinador), durou 17 meses (entre 1865 e 66) e recolheu 80 mil espécies. De quebra, conseguiu, junto a Pedro II, abrir a navegação do Rio Amazonas para navios comerciantes estrangeiros: o grande objetivo dos patrocinadores de Agassiz. E, claro, provou, antes mesmo de zarpar dos Estados Unidos, que Darwin estava errado e Agassiz, certo.

No livro *The Metaphysical Club*, Louis Menand afirma: “O propósito de *A Origem das Espécies* não era introduzir o conceito de evolução, mas desbancar o conceito de inteligência sobrenatural, a ideia de que o universo é o resultado de uma ideia”⁵⁴⁹. O importante em Darwin não é seu evolucionismo (já comum entre cientistas do século XIX), mas seu materialismo. Todos os seres, incluindo os humanos, eram processos naturais e contingentes. A novidade de Darwin era menos um conceito novo (evolução) e mais um modo diferente de pensar (materialismo). Enquanto Agassiz viajava para a América do Sul apenas para adaptar suas pesquisas às suas teorias concebidas ainda no Hemisfério Norte (em ambos os lados do Atlântico), William James aproveitou a viagem para, pragmaticamente, distanciar-se de Agassiz e aproximar-se daquele que deveria refutar, Darwin e seu materialismo. A principal lição que James aprendeu com Agassiz foi: por um lado este dizia que ciência e política não se misturavam, por outro conversava e municiava os políticos (e religiosos) conservadores da época. James aprendia que

⁵⁴⁸ Pedro II estudava com alguns dos melhores professores universitários europeus: história natural, biologia, astronomia, etc.. Recolheu, pessoalmente, a parte principal do acervo do Museu Nacional, trocando vários itens por curiosidades brasileiras. Era considerado um dos homens mais inteligentes do país, por causa de sua ampla formação.

⁵⁴⁹ Pág. 132.

tudo o que se faz, se faz por algum interesse e é preciso deixar claro quais são os nossos. A Amazônia fez emergir em James um modo diferente de pensar.

Quando a Guerra Civil americana terminou, em 1865, cerca de vinte mil sulistas resolveram trocar os Estados Unidos pelo Brasil atrás de terras baratas e, especialmente, trabalho escravo. A grande maioria se estabeleceu no Estado de São Paulo, mas alguns poucos, liderados pelo Major Lansford Hastings, atraídos por terras praticamente gratuitas, optaram por se estabelecer em Santarém, no meio da floresta amazônica. O Major morreria de febre amarela um ano depois, mas os demais Confederados permaneceram na região, admirados com uma terra extremamente produtiva e diferente de tudo o que conheciam, onde cultivavam cana, tabaco, milho e algodão. As famílias Confederadas descobriram uma terra escura, cor de café preto, rica em matéria orgânica, extremamente favorável ao milho e à cana. A produtividade obtida era superior ao cultivo em solo norte-americano e plantações em outro tipo de solo amazônico, o barro avermelhado.

Sem saber, os Confederados estavam plantando em cima de antigos aldeamentos indígenas. Um dos Confederados, Romulus J. Rhome, que possuía uma fazenda num local chamado de Taperinha⁵⁵⁰, se interessou pela abundância de artefatos encontrados nestas terras pretas e iniciou uma coleção dos mesmos. Rhome entrou em contato com um geólogo americano, Herbert Smith, após alguns anos de coletas. Havia todo tipo de estranhas figuras de barro: urubus, sapos, pássaros, além de todo tipo de vasos⁵⁵¹. Rhome e Smith perceberam, então, uma surpreendente coincidência entre as terras pretas e aldeamentos ameríndios pré-colombianos. As

⁵⁵⁰ Esta fazenda existe até hoje, ainda na mão de descendentes dos Confederados, local de um dos mais importantes sítios arqueológicos da Amazônia, incluindo um riquíssimo sambaqui. Infelizmente, os donos proíbem qualquer tipo de visita ou pesquisa. Chegam a rechaçar violentamente qualquer tipo de insistência. Se alguém ou instituição obtém permissão na Justiça, invariavelmente conseguem derruba-la com recursos imediatos.

⁵⁵¹ A maior parte desta coleção estava no Museu Nacional do Rio de Janeiro, antes do incêndio que destruiu suas instalações. Ainda não se sabe o que sobrou.

características destas terras pretas e seus artefatos chamaram a atenção de geólogos por toda a América do Norte.

Na expedição Thayer havia um outro geólogo, o canadense Charles Frederick Hartt (de quem Smith era discípulo), que auxiliava Agassiz na coleta de espécies enquanto pesquisava os solos. Em Belém, Agassiz e Hartt se encontraram com o naturalista Domingos Soares Ferreira Penna⁵⁵², especialista em cerâmicas marajoaras, normalmente encontradas em terras pretas. Enquanto Hartt pesquisava, assim como James, passou a discordar da teoria da recriação divina de seu chefe e apaixonou-se profundamente por solos amazônicos. Após retornar para a América do Norte, o professor em Cornell passou a preparar uma segunda viagem para a Amazônia. Nesta, voltou a encontrar-se com Domingos Penna e, juntos, pesquisaram as terras pretas de Rhome, em Santarém. O brasileiro pesquisava as cerâmicas tapajônicas (diferentes das marajoaras) enquanto o canadense se interessava mais nos solos.

Hartt foi o primeiro a desconfiar que as terras pretas não era um solo como os outros, mas uma imensa compostagem, uma formação realizada por paleoíndios⁵⁵³. Foi o primeiro a também realizar testes de carbono-14 e datar as peças encontradas nas terras pretas: entre 6000 a.C. e 1000 d.C.⁵⁵⁴. As pesquisas vieram a confirmar as suspeitas de Hartt, Penna e Rhome: as terras pretas eram locais de assentamentos e de povos autóctones da região. Mas a relação de coprodução ameríndia e a fertilidade destes solos foi definitivamente estabelecida por Herbert Smith, aquele com quem Rhome se correspondia e enviava relíquias recolhidas. Smith, em um livro escrito em 1879, *Brazil: the Amazons and the Coast*, dissera que levantou a hipótese a partir de escritos do padre jesuíta Pedro Cristoval de Acuña, de 1639. Neles, o padre dizia que a riqueza daquelas terras se devia à compostagem de milhares de cozinhas por milhares de anos, além do apodrecimento de um sem-

⁵⁵² Estimulado por Agassiz, Domingos Penna fundou o Museu Emílio Goeldi, até hoje uma das maiores referências de pesquisas amazônicas.

⁵⁵³ Paleoíndios é o modo como a arqueóloga paraense Denise Schaan tratava os habitantes pré-colombianos daquelas terras. Trataremos mais sobre o assunto adiante.

⁵⁵⁴ Eduardo Neves (que prefere paleoindígenas), o maior especialista em Arqueologia Amazônica, afirma que os primeiros assentamentos na região datam de dez mil anos atrás. O professor da USP afirma que muito se sabe sobre a origem e o fim da ocupação pré-colombiana, mas pouco sobre o processo no meio. Especialmente sobre a transformação de sociedades coletoras e caçadoras em sociedades hortícolas e sedentárias (além de estratégias vice-versa e intercambiáveis). Estas, as responsáveis pela emergência dos solos férteis das Terras Pretas.

número de folhas de palmeiras utilizadas para serem transformadas em tetos de habitações. O Padre dizia que as vilas, na época, eram tão próximas umas das outras, que se ouvia o barulho de pessoas trabalhando na vizinhança. Smith, então, pensou numa Amazônia atual (século XIX) muito diferente da Amazônia antes da invasão europeia, quando seria habitada por milhões de pessoas (hipótese confirmada por arqueólogos, no século passado) vivendo em pequenas vilas sedentárias, não muito longe uma das outras. A hipótese de Smith: as terras pretas eram o resultado de milênios de compostagem de produtos orgânicos e o carvão de milhares e milhares de cozinhas. Esta hipótese sofreu ataques de dezenas de geólogos ao longos de décadas: alguns defendiam que eram cinzas vulcânicas que viajavam grandes distâncias, outros que os solos eram fundos de lagos secos. Porém, nas últimas décadas, a hipótese de Hartt e Smith foi consagrada por arqueólogos, antropólogos e geólogos de todo o mundo. Contemporaneamente, ampliam-se estes estudos com a importância das terras pretas para a constituição de toda a Floresta Amazônica, incluindo a agência de coprodução destes solos e toda a ecologia amazônica.

Hartt e Smith talvez tivessem interpretado as terras pretas como uma ‘domesticação dos solos e da floresta’. Recentemente, este ponto de vista deve transmutar-se em uma cocriação simbiótica e uma coprodução ecológica da floresta por diversos agentes, não apenas os animais humanos. Uma domesticação recíproca de paisagens. Com esta hipótese mais ou menos estabilizada, cientistas de todo o mundo (incluindo grandes empresas globais de agroindústria) tentam recriar quimicamente este rico solo amazônico, sem conseguir replicar sua fertilidade. Como veremos a seguir, a resposta é geofilosófica: sua emergência deveu-se a uma ético-estética *simpática*, local e contingente.

As várias camadas de terras pretas, mais comumente desenvolvidas entre 2000 a.C. e a chegada dos europeus, sugerem que as mais profundas são as que mais artefatos e matéria orgânica possuem e as mais superficiais eram usadas como solo para agricultura destas sociedades hortícolas e sedentárias. O início da cocriação das Terras Pretas mostra não somente a domesticação do solo pelos paleoíndios, mas também da mandioca domesticando animais humanos. A mandioca não só é uma das grandes responsáveis pela fixação de coletores-caçadores em vilas, como também seus subprodutos são as matérias orgânicas mais presentes na formação desses solos, que, em retorno, propiciam uma agricultura melhor e o

desenvolvimento de novas espécies de mandioca. Participar deste ciclo ecológico de vida é a cocriação simbiótica das Terras Pretas de Índio. Os arqueólogos são praticamente unânimes em afirmar que a mandioca, dois a três mil anos atrás, é a principal responsável pelo crescimento populacional acelerado da época, além do número de vilas por toda a Amazônia.

Os produtos usados como material orgânico na formação das terras pretas são, além da mandioca, restos de peixe e outros animais, palha, excrementos humanos e, importantíssimo, carvão. Carvão derivado de plantas carbonizadas – carvão vegetal - ou o que contemporaneamente é chamado de *biochar*, biocarbono, ou como dizem na permacultura, biomassa carbonizada. O carvão é fundamental para a fertilidade do solo e a fixação do carbono neste. O carbono é peça chave na manutenção e fixação de nutrientes no solo, prevenindo a lixiviação – a dissolução de nutrientes dos solos – um enorme problema na Amazônia, devido às enxurradas permanentes durante o verão amazônico (o período das chuvas). O carvão aumenta significativamente o pH dos solos, além da concentração de fósforo e nitrogênio. As Terras Pretas possuem setenta vezes mais *biochar* do que outros tipos de solos amazônicos.

Há uma diferença de natureza entre as práticas contemporâneas de queimadas na Amazônia e a coprodução das Terras Pretas. As queimadas atuais são simples derrubadas de grande áreas de floresta (normalmente usando o correntão – dois tratores, unidos por uma potente e enorme corrente, que avançam em paralelo, sem deixar qualquer árvore de pé), queimadas extensivas, onde não se controla até onde este fogo avança. A produção de terras pretas era feita com fogo controlado, apenas com rejeitos de cozinha, e provavelmente dentro de grande jaras, de acordo com hipótese de Denise Schaan (falaremos adiante) e outros arqueólogos. As queimadas contemporâneas produzem apenas cinzas e não fixam nutrientes no solo, ao contrário. O método utilizado por povos pré-colombianos produzia carvão (e não cinzas) por causa da falta de oxigênio dentro das jaras próprias para a produção⁵⁵⁵. Então, este carvão era distribuído pelas terras próximas às vilas. Pesquisadores já determinaram que o carvão produzido desta forma pode manter suas características por séculos. Isso explica porque solos da Terras Pretas mantêm sua fertilidade mais

⁵⁵⁵ Lehmann, Johannes, *Slash-and-Char: a Feasible Alternative for Soil Fertility Management in the Central Amazon?*, palestra no 17th World Congress of Soil Science, Bangkok, Tailândia, 2002.

ou menos estável até hoje. As Terras Pretas, desta forma, emergiram como uma *simpatia* simbiótica (como veremos a seguir). Não é pertinente a discussão se as Terras Pretas surgiram de modo intencional, como uma finalidade, mas sim como meio, por um processo intuitivo de cocriação da floresta, de entreajuda. Esta acumulação de material orgânico e carvão à disposição de microorganismos, minhocas e da rizosfera, por séculos, em torno de antigas vilas (que existiam em abundância), além da gestão de sementes e raízes, fez emergir as Terras Pretas e a floresta tropical amazônica. Outro dado que reforça a hipótese do surgimento das terras pretas é a existência de um solo chamado de *terra mulata*, na fronteira com outros solos amazônicos. A terra mulata é mais distante das vilas, com menor quantidade de material orgânico e cacos de barro (provenientes dos potes), mas ainda assim mais fértil que os demais solos amazônicos.

Contemporaneamente, fazendeiros e grileiros buscam terras pretas por toda a Amazônia. São solos muito mais férteis. A fazenda Confederada ainda está lá, muito fértil, mas também usando fertilizantes químicos, como muitos outros sojeiros. Duas explicações básicas: a primeira é que ervas-daninhas amam as terras pretas, proliferam facilmente e com muito mais rapidez do que em qualquer outro solo. Assim, existem fazendeiros que preferem evitar as terras pretas, por causa da fobia das ervas-daninhas, que muitas vezes sufocam suas plantações. A segunda é que sojeiros buscam produtividades cada vez maiores, em intervalos de tempo cada vez menores. Mas os ciclos das chuvas têm mudado bastante, por causa da catástrofe climática, que afeta a Amazônia mais do que qualquer outra região da América do Sul. Há um processo acelerado de savanização, com períodos de chuvas cada vez menores. Alguns pesquisadores, inclusive, acreditam que a savanização é apenas um estágio rumo à desertificação da Amazônia. Quanto à utilização de agrotóxicos em solos amazônicos, a prática costuma revelar que sua ampla presença no Norte do país leva a uma infertilidade crescente de solos após quatro colheitas. Mas os sojeiros não se importam com isso, uma vez que, com o auxílio de madeireiros e grileiros, sempre há novas fronteiras a serem exploradas. Cada vez menos barreiras existem, com a explosão do desmatamento e queimadas. Sojeiros são assim conhecidos porque todos os anos plantam a mesma coisa: soja e somente soja. Os povos autóctones, ao contrário, revezam suas produções e seus solos. A única produção que permanece mais ou menos uniforme é a mandioca, que exige

menos energia, tempo e sacrifícios. Também desgastam menos os solos, ao contrário, contribuem com matérias orgânicas para próximas plantações.

Os ciclos de chuvas cada vez menores levam os agricultores (sojeiros e latifundiários, camponeses ou indígenas) a procurarem cada vez mais as terras pretas, uma vez que elas são mais húmidas que outros solos amazônicos, resistindo melhor às secas. As várzeas, que são inundadas por metade do ano, são até mais húmidas; no entanto, com as mudanças causadas pelas catástrofes climáticas, as enchentes são cada vez mais intensas e destroem potenciais plantações. As várzeas são cada vez menos agriculturáveis e estão mudando modos de vida de ribeirinhos e outros povos autóctones. O Antropoceno já alterou definitivamente o ciclo de vida dos povos amazônicos: seja por causa de secas mais intensas (causadas pelo dramático aumento de temperatura), seja por causa da diminuição do período de chuvas, que, no entanto, são cada vez mais destruidoras. O Antropoceno afeta o coração *simpático* das Terras Pretas de Índio, afetando mortalmente o processo de coprodução. A fertilidade dos solos diminui, a vida se esvai. Não há definição melhor para o Antropoceno.

Ora, uma das grandes questões no problema do clima, no Antropoceno, é sequestrar o carbono da atmosfera. Uma das principais características das Terras Pretas de Índio é sua alta capacidade de sequestrar carbono da atmosfera. As TPI são resistências no Antropoceno para combater a catástrofe climática.

Em 2002, no primeiro Simpósio Mundial das Terras Pretas Amazônicas, que aconteceu em Manaus, o maior cientista de solos amazônicos, o holandês Wim Sombroek, sugeriu um projeto de uma ‘Nova Terra Preta (NTP)’. Para ele, este solo seria forma de absorver carbono e controlar o desastre climático já, então, bastante conhecido entre os cientistas. Além de aumentar a produtividade de pequenos agricultores por todos os trópicos. Universidades, museus, entidades como a Embrapa e corporações de todo o mundo se uniram ao projeto. Quem mais se interessou foi uma empresa americana chamada Eprida. Junto ao Departamento de Energia americano, esta empresa, a partir de intensas pesquisas sobre as Terras Pretas de Índio, colaborou pra desenvolver um processo no qual biomassa produziria combustíveis ricos em hidrogênio. A empresa acreditava que, como subproduto, seria criado carvão para utilização na agricultura, de acordo com o

modelo das Terras Pretas. Através de compostagem, seriam criados biocombustíveis e carvão vegetal que absorveria o carbono na atmosfera. Cientistas calcularam, então, que solos de terras pretas poderiam, potencialmente, absorver 12 por cento das emissões de dióxido de carbono antropogênicas no planeta.

No embate de pontos de vista, há modos diversos de compreender a fotossíntese: Emanuele Coccia trata as plantas como uma conjugação de corpos (agenciamentos maquínicos de corpos, diriam D&G), que unem o sol ao solo, à água e à atmosfera: “...a capacidade que elas têm de transformar a energia solar dispersa pelo cosmos em corpo vivo, a matéria disforme e disparatada do mundo em realidade coerente, ordenada e unitária”. Já a Ciência Régia diria que a fotossíntese remove dióxido de carbono da atmosfera e a transforma em biomassa, simples assim. Se esta biomassa é queimada na ausência de oxigênio (o que paleoíndios realizavam dentro de urnas), num processo chamado de pirólise, as moléculas se transformam em biocombustível e carvão vegetal. Ou seja, o carbono que seria dispersado pela atmosfera durante o processo assume a forma de carvão. Se este carvão é introduzido no solo, ele ali permanece por séculos ou mesmo milênios. O dióxido de carbono que não vai para a atmosfera ainda torna o solo mais fértil. O que os ameríndios realizavam em um processo *simpático* (que veremos a seguir), é sobrecodificado pelo ‘capitalismo verde’ e seus métodos de sustentabilidade. O capitalismo se reterritorializando nas desterritorializações autóctones.

Após os estudos da Eprida e a abertura do Mercado de Carbono, dezenas de outras empresas foram constituídas em todo o mundo tentando seguir a mesma pista, de produção de biocombustíveis e *biochar* para sequestrar carbono e obter lucro. A ONU, desde 2004, tem incentivado estas pesquisas, acreditando que promove, ao mesmo tempo, a agricultura de família e a recuperação de solos degradados. Enquanto o ‘capitalismo sustentável’ floresce, muitos pesquisadores têm alertado que o projeto original da NTP está desvirtuado, sendo pensado cada vez mais para a o agronegócio. O capitalismo tudo alcança.

Porém, os resultados corporativos não conseguem reproduzir a mesma fertilidade obtida pelos ameríndios. A reengenharia verde, que quer dominar a natureza em vez de uma cocriação simbiótica com a floresta, é expressão máxima do capitalismo no Antropoceno: salvar o planeta conservando suas relações de

poder. Ademais, a reengenharia de uma natureza dominada implica em destruir mais florestas para plantações que produzem biocombustíveis, em vez de coevoluir – florestas, solos, animais humanos ou não. Sequestrar carbono para poder produzi-los cada vez mais, enquanto conserva as hierarquias globais. Em vez de solos e florestas serem agentes ativos, como nas Terras Pretas de Índio, são apenas instrumentos passivos no tempo do Antropos Moderno. O *biochar* facilitaria uma visão mais ‘ecológica’ para o agronegócio. Assim, o capitalismo e o Antropoceno (expressos nos latifúndios do agronegócio) provam, mais uma vez, que a questão, para estes, está no objeto final, no caso, as terras pretas, e como esta será manipulada. Para a intuição indígena, a ênfase está no processo, pelo meio, na coevolução entre todos os pontos de vista (solos, florestas, animais, micro-organismos, rios, etc.), transindividuação ecológica. Não se supera o Antropoceno preservando o capitalismo que a tudo absorve e sobrecodifica. Como diria Nietzsche, o Antropos (Moderno) é algo que deve ser superado...

O Antropoceno, o capitalismo e o neoliberalismo têm como característica principal a homogeneização da vida. Uma de suas expressões é o agronegócio, que destrói diferentes paisagens e obriga a todos a consumir apenas soja e milho (que também servem de alimento para gado, porcos e galinhas), além de arroz e trigo (o plantationceno de Malcom Ferdinand). Por mais que tecnologias possam ser apropriadas localmente para diferentes povos, o uso generalizado e unificado pode levar a mais homogeneização, com a produção extensiva de biocombustíveis, que poderia levar a mais liberação de dióxido de carbono (por desmatamento e destruição de paisagens) do que seu sequestro e fixação no solo. Além disso, a solução generalizada do *biochar* por todo o planeta seria ecologicamente viável? Não haveria mais demanda por terras agriculturáveis e assim grilagem e avanço sobre territórios indígenas e quilombolas? Os Modernos buscam a conservação de hierarquias e hegemonias, mais do que uma coevolução local e autóctone.

Se as terras pretas viraram solução tecnológica do capitalismo sustentável no Antropoceno é porque há a crença de que a reengenharia e as tecnologias verdes podem resolver a questão do desastre climático. A Ciência do Estado tem a habilidade de isolar componentes de um fenômeno, decodificar resistências e essencializá-los, para reproduzi-los em qualquer contexto. Manipular e controlar. Mas solos, apesar de maquínicos (agenciamentos), não são fábricas industriais

modernas (máquinas com a guerra como objeto), mas sistemas dinâmicos vivos. E sistemas vivos transformam-se, evoluem e coevoluem, escapam ao domínio e ao controle do animal humano Moderno.

O solo é a pele do planeta. Falou Zaratustra: “a terra tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas chama-se homem”. O homem Moderno (de quem ninguém melhor do que Zaratustra entendeu sua *psiqué*), a tudo quer dominar, manipular e controlar, como objetos à sua disposição. O Antropoceno é exatamente a Era em que o Moderno tenta aprisionar, despotencializar a vida. As Terras Pretas de Índio, no entanto, de acordo com o que sugerem diferentes pesquisas, possui 25 a 90 por cento mais vida microbiológica e bacteriológica do que outros tipos de solos. E por isso sua fertilidade persiste e resiste por mais tempo. A diferença entre solos produzidos por corporações (NTP) e o coproduzido *simpaticamente* (TPI) é ter a vida como parâmetro, como nos ensina Nietzsche: quem potencializa a vida, quem a afirma. “Há coisas que só se pode fazer ou dizer levado por uma baixeza de alma, uma vida rancorosa ou por vingança contra a vida. Às vezes basta um gesto ou uma palavra. São os estilos de vida, sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro”⁵⁵⁶.

Ao contrário da moral supranatural de Agassiz, foi esta colaboração da vida que William James encontrou na Amazônia, uma ética e uma estética no processo da vida.

As variações são muito mais importantes que as semelhanças. Eis uma das conclusões que se pode tirar a partir da teoria de Seleção Natural, desenvolvida pelos naturalistas britânicos Charles Darwin e Alfred Russell Wallace. A Seleção Natural é um processo cego – sem intenção – porque as condições às quais deve-se adaptar um organismo para sobreviver nunca são as mesmas. As condições são variáveis, jamais constantes. E estas variações não surgem por necessidade, mas por acaso e é este que determina sua utilidade para a adaptação em processo. As

⁵⁵⁶ Deleuze, *Conversações*, p. 130.

condições ambientais estão sempre mudando e, assim, a seleção não é planejada nem progressiva. Nenhuma inteligência, divina ou de qualquer procedência, determina previamente o valor relativo das variações; não há um tipo ideal ou essências que conduzam as adaptações.

A Seleção Natural explica as mudanças na natureza. A partir das ideias de Thomas Malthus, tanto Darwin quanto Wallace, de forma independente, concluíram que a evolução é subproduto incidental do processo material, não o seu objetivo. Os organismos não lutam porque devem evolucionar, mas evoluem porque devem lutar. A Seleção Natural não dita as mudanças, é um processo sem inteligência superior. O mundo de Darwin é o mundo do acaso, da mudança e da diferença e não dos universais. E, apesar de chamar seu livro de *A Origem das Espécies*, Darwin considerava o conceito de espécie apenas um termo arbitrário, dado por conveniência. A ênfase deve ser no indivíduo, mas não na sua relação com o tipo ideal da *espécie* (as essências), mas nas suas interações com os outros indivíduos, Darwin, assim, compreendia que as relações são mais importantes que as categorias, as funções, mais que as finalidades fixadas com antecedência e as transições, mais que hierarquias estabelecidas.

O modo de pensar de Darwin e Wallace era completamente diferente do de Agassiz. Este seguia pensando em essências e ideias. Não poderia sequer imaginar que o acaso era causa da ordem e não uma ideia divina. William James, quando embarcara para o Brasil seduzido pelas ideias de Agassiz, já lera, alguns anos antes, o livro de Darwin. Foi a experiência amazônica que transformou o jovem William. A principal missão de James na expedição Thayer era recolher espécies de peixes em diversos rios amazônicos e provar que eles não migravam, eram postos por Deus nos locais onde encontrados. Suas excursões aos Rios Negro, Amazonas, Tapajós, Içá e Trombetas, porém, provaram o contrário. Ao mesmo tempo, as ideias de Agassiz de que a mistura de raças iria corromper os seres humanos por degradação e até infertilidade foram seriamente confrontadas por James na sua vivência brasileira. O país tinha, à época, cerca de dez milhões de habitantes, pouco mais de três milhões de europeus e descendentes, dois milhões de negros e mais de quatro milhões entre mulatos, cafuzos e mestiços (como eram conhecidos os filhos de brancos e indígenas). Com uma população de maioria híbrida, James não sentia a degradação propalada por seu mestre e muito menos a infertilidade sem

comprovação científica alguma. Quanto mais James se afastava de Agassiz, mais se apaixonava pelo Brasil e sua população mestiça.

“Talvez em nenhuma parte do mundo pode estudar-se a mescla de tipos entre os homens de forma tão completa como na Amazônia, onde mamelucos, cafuzos, mulatos, caboclos, negros e brancos estão misturados em uma confusão que a princípio parece inextricável”. Está escrito no diário de Elizabeth Agassiz, mulher do cientista, responsável pelo diário de bordo da expedição. A palavra ‘inextricável’ é chave importantíssima para explicar os afetos envolvidos na excursão. Para os Agassiz o sentido é de degradação, como sinônimo de incurável, muito embaraçado. Para James, o sentido é de conjunção, entrelaçamento, enredamento. Os Agassiz estavam empenhadíssimos em descobrir tipos ideais incomunicáveis, que se encaixam em duas ou três generalizações, como ‘raça branca, negra e indígenas’. A Amazonia deve ter sido, muito mais do que inextricável, inexplicável. Já James, viu beleza e vida na mistura, no enredamento, afastando-se dos tipos universais. A Amazônia aproximou William James de um empirismo radical.

Certa vez, próximo a Tefé, numa expedição rio acima, James descreve:

... encontramos uma grande canoa tripulada somente por mulheres indígenas, sete no total. A patroa, uma pequena anciã, estava sentada no limite do toldo, fumando seu cachimbo. Quando a vimos, a saudamos e nos detivemos por completo. Ainda que falassem português, não pude entender se todos os homens tinham ido à guerra [contra o Paraguai] ou se haviam se escondido por temor de serem enviados para a guerra. Como pode uma população com tais hábitos e objetivos como esta interessar-se na guerra ou ingressar no exército? Me maravilhei, como sempre me sucede, com o tom sereno, fino e cortês do bate-papo entre meus amigos [os indígenas da embarcação de James] e a anciã. É a raça ou as circunstâncias o que faz a esta gente tão refinada e bem educada? Nenhum cavalheiro da Europa tem melhores maneiras e, no entanto, eles são apenas camponeses.

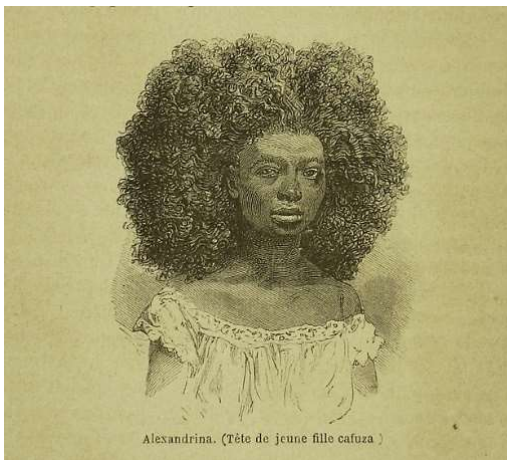
William James, *Notebook Z*⁵⁵⁷.

“É a raça ou as circunstâncias?”. É o pragmatismo geofilosófico emergindo. Não à toa que James e Bergson eram amigos e trocavam uma intensa correspondência, além de comentarem os livros um do outro. Se Bergson é parte fundamental da Virada Ecológica da Filosofia, James a viveu intensamente em um empirismo

⁵⁵⁷ Citado por Louis Menand, *The Metaphysical Club*, p. 136.

radical e amazônico. Apesar de métodos diversos em suas psicologias (a intuição de Bergson e o pragmatismo de James), ambos repartiam uma mesma filosofia: a imanência da vida.

Um devir amazônico do irmão de Henry James. A ele não escapava nenhum devir. William, na adolescência, estudou Artes (antes de mudar-se para as Ciências, depois a Medicina, antes da Psicologia), possuidor que era de ótima técnica de pintura. Sabedor destas habilidades, Agassiz pediu a James que desenhasse uma cafuza, em Tefé. Normalmente Agassiz usava estúdios fotográficos para seus registros, mas estes ficavam em Manaus e Belém. As fotos tinham por objetivo captar tipos mestiços e degradados. A captação, os ângulos e as montagens de cenário favoreciam esta ‘degradação’; pontos de vista jamais são neutros e entregam suas intenções. Impressionado com o cabelo de Alexandrina, como forma clara de degradação do tipo mestiço, Agassiz não queria perder este registro. James fez um desenho de uma Alexandrina magnânima, serena e refinada, tal e qual descrevera a anciã com cachimbo. Se para Agassiz o cabelo de Alexandrina era sinal de degradação (sua esposa definiu-o como “eletrificado”, por Alexandrina não conseguir “domá-lo”- Menand decretou: “eles acharam hierarquia no cabelo”⁵⁵⁸), para James, aquele cabelo o cativou profundamente, desenhou-o⁵⁵⁹ esteticamente belo e uma Alexandrina com semblante altivo.



⁵⁵⁸ Menand, Louis, *The Metaphysical Club*, p. 136.

⁵⁵⁹ Desenho retirado da internet, [Crônica de gente pouco importante VI: Alexandrina, a aprendiz de naturalista - Amazônia Real \(amazoniareal.com.br\)](http://amazoniareal.com.br), texto da professora de história da UFAM, Patrícia Sampaio.

Quando Agassiz retornou a Boston, em agosto de 1866, proferiu uma série de conferências na Academia Nacional de Ciências sob o tema ‘Rastros de Glaciação nos Trópicos’ e elas terminavam com a seguinte frase: “De modo que aqui se encontra o fim da teoria darwiniana”. Porém, durante sua viagem ao Brasil, que durou cerca de um ano e meio, boa parte da comunidade científica americana já havia sido tomada pelo darwinismo. Agassiz, além de perder James para o empirismo amazônico, perdera também sua melhor audiência. O único argumento que lhe rendia apoios era o racial: “se alguém na América do Norte tinha dúvidas sobre a mistura de raças, deveria ir ao Brasil ver de perto a degeneração de um povo”. No diário da Senhora Agassiz, ela escreveu: “O resultado natural de um contato ininterrupto de mestiços entre si é uma classe de homens onde o tipo puro desaparece tão completamente como as boas qualidades, físicas e morais, das raças primitivas, engendrando uma multidão cruzada tão repulsiva como os cães mestiços, que podem ser seus companheiros, e entre os quais é impossível escolher uma espécie que conserve a inteligência, a nobreza e o caráter afetuoso que faz do cachorro de tipo puro o companheiro favorito do homem civilizado”. A Senhora Agassiz, ao mesmo tempo que demonstrava um racismo sulista, mesmo sendo do Norte, escrevia estar chocada com a submissão das mulheres brasileiras. Ocorreu, inclusive, uma grande mudança nos hábitos da Corte carioca, quando Elizabeth participaria de uma palestra de seu marido no Rio de Janeiro: ao saber do fato, Pedro II liberou, pela primeira vez na história do Império, a participação de mulheres (da Corte, claro) na conferência de Agassiz. Porém, ao mesmo tempo que descrevia a melancolia das mulheres cariocas, impressionava-se com a desenvoltura das mulheres no Alto Amazonas, sua independência e sua força “igual a de homens”. Eram pessoas “degradadas”, mas as mulheres eram muito “vigorosas e energéticas”, demonstrando uma ponta de inveja (inconfessa) das verdadeiras Amazonas.

James, no entanto, não era um darwinista cego, mantinha sempre um distanciamento crítico, enquanto psicólogo e filósofo. Ele se recusava a aceitar o evolucionismo como uma lei, como faziam os darwinistas, já naquela época. “James tinha com Darwin a mesma atitude que teve, até o final de sua vida, com Freud: gostava das ideias mas se indignava que as tratassem como a única verdade. Era darwiniano, mas não darwinista. Isso o fazia mais fiel a Darwin que a maioria

dos evolucionistas do século XIX”⁵⁶⁰. Louis Menand aponta uma lição recolhida por James no sucesso obtido por *A Origem das Espécies*: o erro que é em considerar a ciência como uma atividade independente de interesses e preferências pessoais ou da sociedade. Darwin, para se defender do escândalo causado por suas teorias à sua época dizia que cientistas apenas recolhiam fatos. Mas James convivera longamente com Agassiz, em sua expedição, para entender o contrário. Na Amazônia, James compreendeu, para toda a vida, que a investigação científica é informada por gostos, valores e esperanças. O *pluralismo* de James ensinava que sempre há mais de uma maneira de abordar problemas.

James também tinha medo que a hipótese da Seleção Natural pudesse servir como árbitro essencial do mérito e que corroborasse a doutrina da ‘sobrevivência do mais forte’, de Herbert Spencer. Em uma crítica às ideias de Darwin publicadas no *Atlantic Monthly*, James escreveu: “buscar leis no caos parece absurdamente presunçoso”. Mas William, certa vez, disse ao irmão Henry que quanto mais lia Darwin, mais respeitava o peso de suas teorias enquanto criadora de ideias e considerava Agassiz cada vez menos digno.

Se as pesquisas que levaram Darwin à teoria da Seleção Natural foram realizadas na América do Sul (Darwin comparava as florestas tropicais a sonhos – com a vantagem de serem reais⁵⁶¹), as de Wallace aconteceram, mais especificamente, na Amazônia, por onde o naturalista inglês fez uma longa pesquisa e coleta de material por 4 anos, de 1848 a 1852 (em condições bastante adversas, sem qualquer ‘luxo’, muito pelo contrário, ou ajuda oficial do Império brasileiro – como a expedição Thayer). O mesmo local onde Agassiz queria demonstrar seu anti-darwinismo. Por onde Agassiz via provas de glaciações na Amazônia, as pesquisas de William James só encontravam camadas de lama depositadas pelos rios amazônicos em épocas de chuvas. James considerava estas pesquisas geológicas muito monótonas, mas foi

⁵⁶⁰ Menand, *The Metaphysical Club*, p. 141.

⁵⁶¹ *Diários do Beagle*, Darwin, 28/02/1832.

durante as mesmas que o jovem americano se apaixonou pela observação de macacos amazônicos, especificamente os macacos-aranha, os que mais despertavam sua curiosidade. Esta espécie ocorre na Calha Norte brasileira e James observou-a quando explorou o Rio Trombetas. De interesse na biologia dos animais, passou a se interessar por seus comportamentos e emoções. Surgia, ali, o psicólogo William James. Tacitamente, suas cartas mostram a defesa de uma espécie de darwinismo de continuidade das espécies, incluindo emoções e atividades mentais.

Em suas longas observações, James, em seu diário (*Diary I*), chamava os macacos-aranha de seus “melhores amigos” e que estes prestavam tanta atenção nele quanto o contrário e, nestas ocasiões, sentia forçosamente seu “self rasgado” e uma “performance tragicômica de desespero”. James passou a pesquisar as emoções de seus “melhores amigos”, mais que habilidades físicas. “Estou convencido que a ideia vulgar de que macacos são meramente criaturas ridículas é totalmente errada”.

Durante a expedição Thayer, o darwinismo de James aflorou-se não apenas através da observação de primatas, mas também dos animais humanos, onde Agassiz queria demonstrar uma hierarquia de raças e a degradação humana que a miscigenação produziria. Onde Agassiz via degradação, James via, ao contrário, beleza e vitalidade. Nos seus diários, anotou: “O que faz esta gente tão refinada e bem criada?”. Considerava-os gentis e bons companheiros de viagem, jamais vadios, como a hierarquia moral dos Agassiz pretendia classifica-los. Diferentemente, James escreveu que “nenhum Gentleman europeu tem tão boas maneiras” e que brasileiros não tinham “a mínima vulgaridade e brutalidade dos malditos anglo-saxões”. Esta visão sobre os povos autóctones é o que Scott Pratt chamou de “pragmatismo nativo”⁵⁶².

Algo impressionava James mais que os “bilhões de moscas e mosquitos”: apesar da “fertilidade [do solo] do país”, os habitantes da Amazônia viviam sem “suficiente estoque de comida”. Mesmo assim eram generosos e ofereciam muita hospitalidade preparando refeições. E, como um artista, maravilhava-se com uma

⁵⁶² Scott Pratt, *Native Pragmatism*. O livro procura em experiências americanas a base do Pragmatismo e não no pensamento filosófico europeu.

paisagem sublime, “de uma beleza exuberante”. Para ele, a natureza do Brasil era “o paraíso na terra”. James se impressionava demais com a vitalidade da floresta amazônica, a força com que a floresta tudo tomava: “a afluência da natureza... a vegetação que tudo invade”. Ele estava particularmente espantado com a velocidade com que a vegetação tomava conta de tudo, mesmo construções humanas: “o casamento do artificial com o natural”, antecipando um dualismo borrado com uma expressão que usaria para a vida toda: *old Gal*⁵⁶³, a natureza como uma ‘velha’ garota. Enquanto Agassiz transformava a natureza em um simples objeto de estudo científico, James despertava para uma natureza espiritual, fosse com uma psicologia dos macacos-aranha ou com a vitalidade da floresta, “uma desconcertante profusão e confusão da vegetação”.

A Expedição Thayer trazia, assim, a disputa entre dois pontos de vista distintos que emergiam na América do Norte: Agassiz representava a ampliação de instrumentos de controle humanos: a ciência positivista, a tecnologia e a indústria, que tanto contribuíram como fundamento para a expansão americana no continente e depois em todo o mundo. Além da investigação científica, a expedição conseguiu a abertura da navegação estrangeira na Amazônia (até então, proibida) e tratou de interesses sulistas com o Imperador Dom Pedro II sobre a possibilidade de assentar negros norte-americanos na Amazônia. Com financiamento privado, a Thayer tinha claramente interesses capitalísticos empresariais expansionistas. Já James representava uma estética do *wilderness*, que surgia entre aventureiros, artistas e intelectuais americanos no século XIX e XX. No caso de James, um *pragmatismo nativo*, ou seja, um Pragmatismo baseado em experiências nativas nas Américas, fugindo de abordagens colonialistas e exotizantes. A Amazônia, desde sempre, é palco de disputa entre um capitalismo colonialista e modos de vida autóctones, daqueles que vivem com e na terra, que lutam, desde sempre, contra os colonizadores, que simplesmente querem extrair a vida daquela terra. A Expedição Thayer fez exatamente isto: apropriou-se de peixes, fósseis, rochas, do trabalho

⁵⁶³ Por exemplo, carta de William para o irmão Henry, 15/07/1865, de um lugar próximo ao Rio de Janeiro, que ele chama de “*Original Seat of Garden of Eden*”: “... the effect of the atmosphere wh. gives their proportional distance to the diverse planes of the landscape make you admire the old Gal nature”. *The Correspondence of William James*, Vol. 1, p. 10.

gratuito de nativos, além de tirar fotografias de mestiços nus como exemplos de degeneração racial. Assim, apropriando-se de corpo e alma dos locais.

O estúdio fotográfico de Manaus era chamado por Agassiz de Bureau d'Anthropologie, produzindo uma lamentável coleção fotográfica com mestiços, mas especialmente, mestiças. Apesar de consideradas como de raça degradada, a sensualidade das não-brancas desafiava a moral vitoriana daqueles ilustres cientistas do Atlântico Norte. Uma moral masculina, colonialista e que erotizava o corpo nativo. A famosa régua transcendente que Deleuze tanto cita: o branco europeu, masculino, colonizador. Agassiz, constantemente, mostrava sua autoridade (direta ou sobre autoridades locais) para convencer locais a se deixarem fotografar nus. Elizabeth Agassiz, em seu diário, mostrou-se chocada com a “crendice” de mestiços que relutavam em se deixar fotografar, pois acreditavam que a fotografia roubava-lhes a alma ou sua energia vital, podendo levar à morte do fotografado. Não é de se admirar que os mestiços, acuados e assustados, tenham facilitado a percepção de degradação que tanto buscava Agassiz. Em verdade, não era crendice, as fotografias roubavam a energia vital dos fotografados, uma morte ocorria nesta degradação forçada, nesta extração de almas nativas. As fotografias⁵⁶⁴ da Expedição Thayer eram uma colonização virtual branca, machista, racista. Uma operação de extração, degradação e *animo-cida* (assassinato de almas), ao contrário da operação da vida real, mutualista e *simpática* (que passaremos a estudar a partir de agora) dos povos ameríndios amazônicos nas Terras Pretas de Índio.

James, em cartas, mostrava-se sempre enojado com os procedimentos pouco éticos de seu mentor, especialmente nas sessões de fotos. Particularmente com as mulheres. Ao contrário do modo exotizante, dominador e chauvinista com que os demais membros da Expedição Thayer miravam as brasileiras, James respeitava e se apaixonava. Parecia admirado pelas “donzelas brasileiras” a cada vila que aportava. Em uma carta para a irmã Alice, descreveu uma dança de quadrilha (ou Polca, nas palavras dele) com uma “linda menina de esplêndidos longos e macios

⁵⁶⁴ O fotógrafo oficial da expedição era o americano Walter Hunnewell, estudante voluntário, assim como William James. Hunnewell também autorizava, ou não, a entrada das pessoas no Bureau d'Anthropologie. James, em suas anotações, deixa bem claro o mal-estar que sentia ao estar no estúdio, por causa do modo como fotógrafo e demais membros da Thayer se relacionavam com os fotografados. James não descreve o que ali ocorria, mas deixa claro uma relação de subjugação de corpos e mentes dos mestiços que ali passavam.

cabelos negros, com flores brancas de perfume selvagem e melodioso”, na cidade de Óbidos⁵⁶⁵. Contou ter passado uma noite muito feliz, mas não havia jeito de haver comunicação entre ele e Jesuína. E escreve: “Ah, Jesuína, Jesuína, minha rainha da floresta, minha flor dos trópicos, por que eu não consegui me fazer entender para ti?” Desesperou-se por não conseguir compreender nada do que ela dizia e a noite terminou com um James inconformado: “Agora ela se vai pela praia com seus longos cabelos flutuando no ar”. E James, “suspirando com a minha perda”. Em seu diário, posteriormente, anotou em “Lingoa Geral⁵⁶⁶”, a frase que poderia ter-lhe sido útil: “*Serendéra ére mendáre potáre sére seirúma?*”. Na própria tradução de James em seus diários⁵⁶⁷: “*My dear, will you marry me?*”

O devir-nativo de James é um processo notável. Na Amazônia, ao contrário de Agassiz, que via degradação por toda parte, James admirou-se com a cor da “pele marrom dos indígenas, sempre seca e limpa”. James ainda via vantagens na pele indígena, que pouco suava, ao contrário de brancos e negros, que “sempre suam e estão engordurados, enquanto os índios parecem sempre melhores” (Elizabeth Agassiz se impressionou - e zombou - com “o número de banhos que os nativos tomam, no mínimo dois por dia e estão sempre lavando roupa”).

Se há um acontecimento que parece decisivo neste devir-nativo é quando James navegou pelo Rio Içá – que se chama Putumayo ao formar a fronteira entre Peru e Colômbia. Agassiz resolveu não ir e enviou um barco menor sob o comando de James, apenas com índios a seu lado. James descreve, trinta anos depois, aquele mês como “o mais original de sua vida” e que “lembrarei até o dia que morrer”. A tripulação dormia nas praias, havia “confraternização com os índios, um maravilhoso sabor de liberdade e espírito cigano”⁵⁶⁸. Certa vez, James avistou “dois indígenas selvagens [o que hoje chamamos de não-contactados], nus, no limite da floresta”. Quando os colegas de James chamaram os indígenas na “Lingoa Geral”, estes correram floresta adentro. Descreve James: “Isso deu-me uma inesperada e peculiar sensação emocionada ao entrar em contato com estes filhos da natureza”. A emergência de um Pragmatismo nativo, experiência radical. Devir-Índio.

⁵⁶⁵ Alguns historiadores afirmam que o caso ocorreu, na verdade, em Santarém.

⁵⁶⁶ Que no próprio século XIX deu origem ao Nheengatu.

⁵⁶⁷ Que se encontram na Houghton Library, Universidade de Harvard.

⁵⁶⁸ Carta para a família, de 27 de Outubro de 1865.

Devir-floresta. James confessava não ter nenhuma vontade de escrever enquanto estava na Amazônia (“uma perfeita aversão por escrever”) sem explicar o porquê. Nas poucas notas, a grande maioria era de longas e detalhadas descrições sobre os modos de vida dos macacos-aranha. James só foi entender o impacto da Amazônia sobre si, poucos anos depois, quando foi estudar Fisiologia em Cambridge, Berlim e Dresden e acabou se apaixonando por Psicologia e Filosofia (esta última, em Berlim, ao encontrar-se com Dilthey e Schleiermacher). Durante rigorosos invernos, sentiu saudades do sol amazonense e da variedade de cores na floresta (“como se pintadas”). Certa vez, em 1869, escreveu ao irmão Bob: “enquanto o inverno de dezembro no Nordeste [do Atlântico Norte] está furioso, neste exato momento ondas cintilantes e iluminadas estão dançando e flores desabrochando na foz do Amazonas”.

Quase todos os biógrafos e estudiosos da obra de James consideram a viagem ao Brasil como um não-acontecimento. Não tiram desta experiência nada de importante para a sua obra posterior. Não perceberam o devir-outro, os devires de James. Em sua última carta antes da volta, para sua mãe Mary Walsh, escreve: “Basta que eu veja uma laranjeira ou um destes suaves pores do sol para me fazer encolher com a ideia de abrir mão de tudo isso”. Apenas um historiador percebeu a importância da experiência brasileira para James: Daniel Bjork⁵⁶⁹. Essa foi fundamental como base para toda a sua vida intelectual. A ideia de fluxo de pensamentos, de sua psicologia, seria derivada da vivência de James nos rios amazônicos. Para Bjork, James jamais deixou o Brasil.

Como vimos, o primeiro a levantar a hipótese de solo antropogênico para as Terras Pretas de Índio foi o geólogo Charles Hartt (seguido por seu discípulo Herbert Smith), ao pesquisar sítios arqueológicos em fazendas de Confederados, em Santarém, durante a Expedição Thayer, em 1865. Como o objetivo principal da expedição era levantar espécies de peixes, Hartt organizou duas outras expedições

⁵⁶⁹ No livro *William James: the center of his vision*.

nos anos seguintes para desenvolver a tese, finalmente publicada em 1885. Porém, apenas nos anos 20 do século passado, é que o alemão Curt Nimuendajú fez um levantamento da extensão das terras pretas em Santarém, com mais de cinquenta mil hectares entre os rios Tapajós e Curuá-Una, uma região maior do que a atual extensão da cidade de Santarém, que conta atualmente com mais de duzentos mil habitantes.



Apenas a partir da publicação da tese de doutorado do holandês Wim Sombroek (foto acima, em escavações de Terras Pretas de Índio em Santarém) sobre os solos amazônicos, em 1966, que o tema ganhou relevância no mundo científico e passou a ser estudado efetivamente. Desde então, com a comprovação de sua formação antropogênica e suas análises químicas, a principal questão entorno destes solos é se os paleoíndios o produziram por ou sem querer. Se havia uma intenção em sua formação. Muito se tem escrito em todo o mundo (o Brasil, infelizmente, é um dos países que menos pesquisa estas terras, apesar dos esforços – sem recursos - da Universidade Federal do Oeste do Pará, de Santarém, do Museu Goeldi, de Belém, e o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, em Manaus) a respeito. Este é o nosso ponto, nos próximos capítulos: nossa hipótese é de uma coevolução *simpática*, mais do que uma relação inteligível, da Razão, de causas e efeitos, de

intenções e propósitos. Mais do que explorar a terra, uma relação ecológica transindividual com o meio.

Se os estudos sobre as Terras Pretas de Índio ainda são recentes e raros, sabe-se, como afirmamos acima, que foi na Expedição de Agassiz que houve o primeiro contato acadêmico com estes solos. Sabemos, também, que foram os contatos com outras expedições de europeus e colonizadores que destruíram os modos de vida dos paleoíndios e suas relações com a terra. Estes povos eram sedentários e viviam em pequenas vilas, umas muito próximas das outras. Historiadores costumam afirmar que os únicos europeus que conheceram os paleoíndios estavam na Expedição Orellana, em 1541-2. As duas expedições capitaneadas por Orellana (a segunda, entre 1545-6) espalharam vírus letais por toda a extensão do Rio Amazonas, mas foram apenas as duas primeiras. Seguiram-se centenas e centenas de expedições ao longo do ‘longo século XVI’⁵⁷⁰, quando vários impérios europeus tentaram se estabelecer no Baixo Amazonas: franceses, holandeses, ingleses, espanhóis e portugueses lutaram pelo domínio da região. Quando os portugueses destruíram dois fortes holandeses, no Xingu, em 1625, e conquistaram o Tapajós, em 1630, o domínio português passou a ser total e, então, passaram a realizar constantes expedições para capturar e escravizar indígenas. Arqueólogos afirmam que, entre 1524 (especificamente nas regiões da Amazônia Peruana, Equatoriana e Colombiana) e 1650, houve 18 surtos pandêmicos na Amazônia, matando milhões de indígenas⁵⁷¹. No fim do ‘longo século XVI’, ao mesmo tempo que o capitalismo tomava conta do mundo e a colonização das Américas estava consolidada, milhões de Amazônidas tinham morrido e seus modos de vida dizimados. As populações abandonaram suas terras e interiorizaram-se em busca de segurança contra a escravidão portuguesa. A economia-mundo capitalista emergia a poder de pandemias, genocídios, escravidão e extrações. É de se perguntar se o ‘longo século XVI’ já terminou... Quanto às terras pretas, foram abandonadas, e a coevolução da

⁵⁷⁰ A expressão ‘longo século XVI’ é do geo-historiador Fernand Braudel (que foi professor da USP nos anos 30), referindo-se a um período de tempo que iria, aproximadamente, durar entre 1450 e 1650, quando ocorreu o processo histórico que chamamos de Moderno. Immanuel Wallerstein desenvolveu o conceito de sistema-mundo ou economia-mundo capitalista para designar o período que emerge, a partir das ideias de Braudel.

⁵⁷¹ Thomas Myers, *El efecto de las pestes sobre las poblaciones de Amazonia Alta*, citado pelo mesmo em *Amazonian Dark Earths*, p.21. Lembrando que as populações eram sedentárias e viviam em vilas próximas umas das outras.

floresta substituída, no Antropoceno, pelo desmatamento e aniquilamento de todo tipo de vida.

“A realidade, tal como James a vê, é redundante e superabundante”⁵⁷². Assim Bergson trata o pensamento de James em seu texto *Sobre o pragmatismo de William James*. Bergson está contrapondo o Cosmos de James a de outros filósofos. Nestes, encontra um “universo seco”, para satisfazer à Razão. Já o Pluralismo de James aponta “relações flutuantes e coisas fluidas”, a natureza é um “excesso de tudo”. Bergson afirma que o pensamento de James, de quem era excelente e ávido leitor, é fundamental para contrapor-se ao Moderno, onde o Cosmos reduz-se ao mundo humano:

[T]endo atribuído ao pensamento o poder de tudo abarcar, é obrigado a representar-se todas as coisas em termos de pensamento: não pode pedir esclarecimentos às suas aspirações, aos seus desejos, aos seus entusiasmos, acerca de um mundo no qual tudo aquilo que lhe é acessível foi antecipadamente considerado por ele como tradutível em ideias puras. Sua sensibilidade não poderia iluminar sua inteligência, que ele fez ser a própria luz. A maior parte das filosofias encolhe portanto nossa experiência do lado sentimento e vontade, ao mesmo tempo em que a prolonga indefinidamente do lado pensamento. O que James nos pede é que não acrescentemos demais à experiência por meio de vistas hipotéticas, é também que não a mutilemos naquilo que ela tem de sólido. Só estamos inteiramente seguros daquilo que a experiência nos dá; mas devemos aceitar a experiência integralmente e nossos sentimentos fazem parte dela a mesmo título que nossas percepções, a mesmo título, por conseguinte, que as ‘coisas’. Aos olhos de William James, o homem inteiro conta. Conta mesmo muito num mundo que não o esmaga mais com sua imensidão.

Henri Bergson, *O pensamento e o movente*, págs. 248-249.

“Para mim, um mágico”. Assim William James tratou Bergson em um de seus manuscritos. “É como a brisa da manhã ou o canto dos pássaros”. Ao ler a *Introdução à metafísica*, em 1902, viu no texto do francês uma rejeição à Consciência como uma entidade, tal e qual sua grande luta, então. Bergson propõe

⁵⁷² Bergson, Henri, *O pensamento e o movente*, p. 246.

uma “intuição metafísica”, uma “simpatia intelectual que chamamos de intuição”, “um tipo de auscultação intelectual”. É um método de conhecimento onde “se posiciona por dentro do objeto por esforço da intuição”⁵⁷³. Um modo de conhecer que se instala no movimento e adota a vida ela mesma das coisas. James viu em Bergson um brilhante aliado na demolição do dualismo sujeito-objeto na percepção. James finalmente encontrara uma filosofia do processo, da experiência pura, uma experiência radical. Bergson e James passaram a se corresponder e se encontrar (especialmente quando o americano viajava à Europa) para longas discussões de suas filosofias.

A Virada Ecológica iniciada por Bergson, na Filosofia, encontra eco em seu amigo William James, quando o método intuitivo e a *simpatia* bergsoniana conversam diretamente com o empirismo radical, o Pragmatismo do americano. Nas palavras de Bergson: “Aí está certamente a origem, aí está a ideia inspiradora do ‘pragmatismo’ de William James. As verdades que mais nos importa conhecer são, para ele, verdades que foram sentidas e vividas antes de serem pensadas”⁵⁷⁴. Bergson diz que, para o pensamento ordinário, o verdadeiro se apega ao que já existe e o que foi. Já James inaugura uma filosofia onde o verdadeiro “não copia algo que foi ou o que é: anuncia o que será, ou antes, prepara nossa ação sobre aquilo que será. A filosofia tem uma tendência natural a querer que a verdade olhe para trás: em James ela olha para frente”.

O método pragmático alimentou o intuitivo e vice-versa. As Terras Pretas de Índio sedimentaram-se na Virada Ecológica. O devir-nativo, os afetos indígenas e mestiços de James, *afetaram* o vitalismo de Bergson. O devir-floresta jamesiano preparou a filosofia da diferença do francês. A psicologia do americano influenciou as realidades do espírito e da matéria bergsonianas. O empirismo radical de James estava na *simpatia* de Bergson.

⁵⁷³Bergson, *O pensamento e o movente*, p. 187.

⁵⁷⁴ Bergson, *O pensamento e o movente*, p. 250. Neste ponto do texto, Bergson faz uma anotação bastante relevante, seguindo estudo sobre William James de seu professor Émile Boutroux, de 1910: este diz que o verbo *to experience* “que significa não constatar friamente uma coisa que se passa fora de nós, mas ressentir, sentir em si, viver tal e tal maneira de ser...”.

Piotr Kropotkin conceitua sua política cosmológica de *Ajuda Mútua* ou *Entreaajuda*. Aos 19 anos, o príncipe anarquista leu *A Origem das espécies*, que Darwin recém publicara (o objetivo mais explícito da Expedição Thayer era refutar este livro). Apaixonou-se pela biologia e abandonou Moscou para viver entre autóctones Cossacos⁵⁷⁵ (longe do alcance do Estado) e recolher espécies na Sibéria (Darwin em devires siberianos e amazônicos). Entendeu o materialismo de Darwin melhor do que os neodarwinistas neste milênio. Compreendeu que a chave da evolução estava na cooperação, mais do que na competição: não só entre indivíduos (os Cossacos formavam comunidades autônomas de forte tradição de relações cooperativas), mas entre espécies também. A Ajuda Mútua do geógrafo Kropotkin (um geofilósofo *avant la lettre*) deve ser princípio do vivente, um mecanismo de evolução⁵⁷⁶.

Já Darwin chamaria de *Coevolução* (interações evolutivas) em comunidades ecológicas. Lynn Margulis chama de *Simbiose*. D&G, de *Mecanosfera*, *Rizoma*, *Agenciamentos*, *Evolução paralela* (no caso da vespa e da orquídea), etc., etc.. E Bergson, na sua Virada Ecológica, de *Simpatia*. A *simpatia* é uma operação vital, que nos leva para o interior da vida, uma vida comum. Uma cosmopolítica para o Antropoceno. Aqueles que sobrevivem às condições mais inóspitas, degradadas, insalubres, poluídas, irrespiráveis, intoxicadas (em resumo, o Antropoceno) não serão os mais fortes, como quer nos obrigar a pensar o capitalismo neoliberal, mas aqueles que cooperam. O Antropoceno é a guerra contra a vida; a ajuda mútua, a coevolução, a simbiose, o rizoma, a simpatia, são modos de resistência da vida.

⁵⁷⁵ O termo Cossaco vem do ucraniano Kozak, derivado do turco kazak, que quer dizer andarilho, nômade, homem livre.

⁵⁷⁶ Seu livro *A Ajuda mútua: um fator da evolução* é virada ecológica do anarquismo.

Resistência da vida nas ruínas do capitalismo

Nothing comes without its world.

Donna Haraway, *Feminism Technoscience*

Tudo o que tratamos até aqui (a Virada Ecológica, conceitos de Geofilosofia e Ecosofia) foi uma espécie de composição para melhor compreensão da Geofilosofia como uma operação da vida real ou como coevolução, mutualismo, simbiose. Antes de nos debruçarmos no tema das Terras Pretas de Índio convém nos determos, neste capítulo, em alguns conceitos desenvolvidos recentemente por pensadoras contemporâneas que têm se dedicado à combinação transversal da filosofia com a antropologia e a biologia - uma construção de ecologia geofilosófica – no Antropoceno. Destacamos por vizinhança com nosso tema, em especial, Anna Lowenhaupt Tsing e María Puig de la Bellacasa. Acreditamos que seus pensamentos nos ajudarão no percurso rumo às Terras Pretas de Índio, em uma compostagem ontológica, para a criação de mundos e o cuidado para suas manutenções.

Anna Tsing estuda especialmente as reações não projetadas de não humanos às infraestruturas humanas. No Antropoceno (ou, como gosta de descrever Tsing, nas ruínas do capitalismo), nada - e ninguém - escapa das transformações industriais e coloniais humanas. Não há como fugir aos efeitos disparados, letais e não projetados, incluindo os comportamentos de coisas não vivas, tais como a radioatividade, o dióxido de carbono e o lixo plástico. Tem razão Tsing: quanto mais planejam engenheiros, administradores, economistas e investidores, mais os efeitos não planejados emergem (por mais que controlem grandes domínios de ação e por mais que estes planejadores não estejam preocupados com tais efeitos). Vida em ruínas. Assim a antropóloga trata do Antropoceno:

A linha do tempo mais convincente do Antropoceno não começa com a espécie, mas sim com o advento do capitalismo moderno, que tem causado a destruição em larga escala de paisagens e ecologias. Esta linha do tempo, no entanto, torna o ‘*anthropo*’ ainda mais problemático. Imaginar o humano a partir da ascensão do capitalismo nos vincula a ideias de progresso e à difusão de técnicas de alienação que transformam tanto os humanos quanto outros seres em recursos. Tais técnicas têm segregado humanos e policiado identidades, ofuscando a sobrevivência colaborativa. O conceito do Antropoceno tanto evoca esse conjunto de aspirações, que poderíamos chamar de prepotência do humano moderno, como alimenta a esperança de que poderíamos nos desvencilhar dessa confusão. Será possível viver dentro desse regime ditado pelo humano e ainda assim superá-lo?

Anna Tsing, *The mushroom at the end of the world*, p. 19.

É o que Anna Tsing chama de “socialidade mais que humana”, se referindo às relações não projetadas entre humanos e não humanos. Tsing empenha-se, em especial, em estudar tais relações no Antropoceno, quando a infraestrutura humana multiplica reações não projetadas ao infinito. No seu aclamado livro *The mushroom at the end of the world*⁵⁷⁷, ela nos fala das grandes transformações paisagísticas no Antropoceno e dos caminhos do cogumelo Matsutake, espécie de fungo micorrízico, que forma relações simbióticas com raízes de árvores trocando água e nutrientes por carboidratos. Várias florestas degradadas do mundo (especialmente em ambientes subtropicais) dependem destes fungos micorrizas para o seu renascimento. Mas, além dos micorrizas, existem os fungos patogênicos, que estão sendo fortalecidos pelas transformações de paisagens do Antropoceno (aqui ela trata, em especial, de *plantations* – o que chamamos de monocultura extensiva do agronegócio – e do transporte involuntário de longas distâncias de organismos vivos). Estes fungos patogênicos tornam-se, no Antropoceno, máquinas mortíferas responsáveis por muitas extinções (o livro é de 2015, portanto anterior à pandemia causada pelo vírus Covid-19, mas é possível traçar algumas analogias). Claro, os fungos micorrizas e patogênicos servem de exemplos e, para Tsing, de desafios à separação da natureza e da cultura no pensamento ocidental.

O mais importante para Tsing, no entanto, é chamar a atenção para a capacidade dos não humanos de responder às práticas humanas de maneiras totalmente

⁵⁷⁷ O livro foi traduzido recentemente pela editora N-1 sob o título *O cogumelo no fim do mundo*, porém, nossa pesquisa foi feita no texto original.

indiferentes à vontade humana ou pretendidas pelos planejamentos humanos. Estas respostas não são frutos de intenções humanas. É uma ecologia feral, ou seja, vida feroz, por não responder conforme os apelos humanos (Tsing raramente faz distinção entre modernos e amodernos, apesar de, certamente, em seu livro aqui mencionado, muitas vezes qualificar o pensamento ocidental).

Há, portanto, vida que responde ferozmente aos programas humanos, tira proveito das práticas humanas sem atender a qualquer apelo humanista que afirma a hegemonia da consciência humana. Este humanismo, aliás, para Tsing, é parte do problema, do sonho do controle humano, o Antropoceno (também caracterizado como “perturbação humana”). Assim, Tsing irá definir *paisagem* de uma forma que vai nos interessar nos estudos das Terras Pretas de Índio: não como espaço de fundo das pinturas renascentistas (em diante) europeias ou como objetificação de perspectivas colonialistas; mas como campo de socialidades mais que humanas. Paisagens são construções fluidas constituídas por padrões de atividades humanas e não humanas⁵⁷⁸. Um encontro destas atividades e também uma espécie de arquivo de atos humanos e não humanos do passado. Uma cartografia de experiências de vidas, condições atmosféricas e climáticas, memórias e desejos. Como vimos em Guattari, uma ecologia do virtual, uma cartografia de fluxos vitais. Ou, como realizaram os Munduruku na autodemarcação de seu território no sudoeste do Pará, na margem direita do Rio Tapajós, um etnomapeamento (mapas com os locais mais importantes para os indígenas, englobando não apenas recursos naturais e culturais, mas também locais sagrados, memórias e histórias contadas pelos anciãos e perspectivas de não humanos relatadas por xamãs).

Paisagem, conforme o estudo das Terras Pretas de Índio nos indica, são relações que engendram ecossistemas onde os agentes mudam seus meios para torna-los mais habitáveis (conforme o conceito de habitabilidade de Tsing). Todos transformam seus habitats, é o que chamamos de Sistema Terra. As minhocas perturbam os solos e reciclam seus componentes. As cianobactérias reciclam a atmosfera criando o oxigênio. A evolução se faz no constante devir de ecossistemas.

⁵⁷⁸ A definição mais precisa, no livro *The mushroom at the end of the world*, está na nota 3 do capítulo 11, *A vida na floresta*, onde Tsing escreve: “Minhas paisagens são lugares para assembleias irregulares, isto é, para discussões que incluem participantes humanos e não humanos.

É a coevolução darwiniana onde a evolução de organismos moldam a evolução de outros organismos e vice-versa. Não há evolução autônoma, apenas, para mais uma vez usar conceitos de Tsing, “paisagens multiespécies”. Um exemplo é o fogo, que molda paisagens: animais humanos controlam o fogo e animais e vegetais que prosperam em paisagens assim perturbadas desenvolvem-se em paisagens alteradas (é o caso das Terras Pretas e o fogo controlado, com algumas espécies favorecidas no novo ecossistema). Paisagens surgem em processos históricos e resultantes multiespécies. No capítulo 13, *Resurgence*, de *The mushroom at the end of the world*, Tsing chega a afirmar que “o ideal de perfeição estética nos distanciam da história”⁵⁷⁹, para combater aqueles que defendem florestas pristinas, virgens e intocáveis. Os animais humanos claramente fazem parte das relações multiespécies.

Tsing também vai afirmar que assim como povos colonizados puderam entrar nos estudos de historiadores no fim do século XX, o Antropoceno impelirá não humanos a fazerem parte da história. Ou seja, estudar a vida em ruínas é entender as mudanças históricas causadas por não humanos junto à “diversidade contaminada” difundida em meio à perturbação humana. Tsing consegue perceber um devir criativo em meio à destruição ambiental, imperialismo e colonialismo. Ela pode enxergar beleza nesta diversidade contaminada, uma beleza por muitas vezes *naïf*, mas, especialmente, parece querer que entendamos que esta é a terra que temos enquanto parceira possível – a terra que somos.

Estas “paisagens” (como poderíamos conceituar também as Terras Pretas indígenas, a seguir) são colaborações interespecíficas – humanas e não humanas, lugares de vida multiespécie, biodiversidade construída por seres humanos e não humanos. Manejo é um conceito que podemos extrair do trabalho de Tsing: as paisagens são todas frutos de manejo enquanto conjunto de práticas cotidianas multiespécies. Todas as ecologias são “perturbadas”: podem ser “lentas”, ou seja, colaborações interespecíficas incluindo o humano (as TPI), como podem ser ecossistemas antropogênicos acelerados, como a perturbação humana do Antropoceno.

⁵⁷⁹ Pág. 187.

A partir do trabalho de Tsing e Puig de la Bellacasa (o conceito não está dado no trabalho de ambas), chamo de *manejo* o conjunto de práticas cotidianas de todos os atores em processo que fazem emergir uma biodiversidade enquanto meio em devir. É o manejo enquanto práxis que faz emergir, por exemplo, as Terras Pretas de Índio (que, desta forma, não seria apenas dos indígenas, mas também dos microrganismos, solos, fungos, vegetais, animais, rios, chuvas, etc.).

Um exemplo de manejo contemporâneo é o Manejo do Pirarucu em rios da Panamazônia. O pirarucu é um peixe que esteve à beira da extinção, nos anos 90 do século passado, devido à depleção de estoques biológicos por sobrepesca, mas passou a ser ‘manejado’ por indígenas e ribeirinhos em ambientes lacustres, o que assegurou a sobrevivência da espécie enquanto garante a autonomia de coletividades autóctones. Muitos coletivos surgiram por toda a Amazônia entorno da pesca do pirarucu⁵⁸⁰. O peixe foi ator central na organização de associações entre comunidades indígenas e ribeirinhas. O pirarucu, ademais, foi o grande responsável pela nutrição de proteínas dos povos amazônicos nos últimos 10 mil anos. Assim, os coletivos, na verdade, englobam animais humanos e não humanos e o manejo é uma relação multiespécie mutualística.

Assim como as Terras Pretas são uma diversidade biocultural transversal que revela a história da formação da floresta amazônica, o manejo do pirarucu é biocultura que demonstra a colaboração amazônica entre peixes e populações autóctones, coletividades multiespécies (assim como no caso das TPI). Há uma diferença, no entanto, entre o exemplo do manejo do pirarucu e o das Terras Pretas de Índio. Contemporaneamente, as cadeias colaborativas do manejo do pirarucu

⁵⁸⁰ Tive a honra e o prazer de realizar um documentário sobre o manejo do pirarucu nos rios Jutai e Solimões, próximo à fronteira do Brasil com Peru e Colômbia. A experiência comum entre ribeirinhos e indígenas da etnia Kokama fez surgir a ACJ, a Associação de Comunidades do Rio Jutai, um rio no sudoeste do Estado do Amazonas. A ACJ congrega cerca de 43 comunidades dos Rios Jutai e Solimões, mais de duas mil famílias e cerca de 12 mil pessoas. Através da pesca do pirarucu manejado (protegido da extinção, com época do defeso respeitada e distribuição de cotas de pesca para cada comunidade a partir de cálculos do Ibama), estas comunidade asseguram sua autonomia, preservam a floresta (necessitam dela em pé para a alimentação dos peixes em alagamentos) e protegem o pirarucu, além de evitar a entrada de desmatadores, garimpeiros e tráfico internacional em suas terras e rios. É de fundamental importância assinalar que os cálculos de cotas do peixe a ser pescado (para não haver depleção de estoques) é um feliz encontro entre saberes locais (contagem dos peixes, conhecimento de seus hábitos) e conhecimento científico (Ibama, Institutos e Universidades), o que garante uma paisagem de práticas cotidianas ecológicas por manejos multiespécies.

estão sempre em contato com a economia capitalista, pressionadas por elas, em disputas permanentes, tirando vantagens e apanhando na maioria das vezes; já o processo das Terras Pretas praticamente desapareceu assim que tomou contato com economias ocidentais e o colonialismo capitalista.

Anna Tsing, porém, preferiria contar esta história com outros conceitos: para a antropóloga americana, plantas e animais são parte de um regime humano de perturbação, uma história contaminada. E, para ela, o capitalismo contamina (no sentido de perturbar) não apenas integridades culturais como também paisagens biológicas. Assim, a ecologia seria uma espécie de memória da exploração (na Amazônia e em todo o mundo, colônia ou metrópole), diversidade biocultural contaminada, é o que nós temos, por agora ou por fim.

Contaminação e perturbação, para Tsing, não carregam julgamento de valor (bom ou ruim), são praticamente sinônimos de relação, é parte animada, onde a vida prospera e só assim a vida pode prosperar. Só assim sobrevivemos. Somos partes de mutualismos multiespécies. Simbiose, para Tsing, assim, é uma colaboração, se dá por toda a parte, é justamente isso o que faz a terra ser habitável, por todos os terráqueos. Mas a simbiose não é automática, muitas vezes relações são brutais e hierárquicas. A competição enquanto ideologia neoliberal que o diga.

Quando o mutualismo se desenvolve, é um pequeno milagre e nada pode ser dado como certo. Isso raramente é planejado. A simbiose se desenvolve em uma inesperada conjuntura histórica; ela emerge da situação, à medida em que as partes não planejadas estabelecem novas coordenações. É o “algo a mais” que torna isso possível. Capacidades inesperadas se desenvolvem. Isso tem sido fundamental na evolução das simbioses biológicas. Somos todos “algo a mais” de bactérias, que brincaram com diversas formas de sobrevivência e se saíram bem como extensões simbióticas multicelulares.

Anna Tsing, conferência na Association of Social Anthropologists, 2015.

A conjuntura histórica moderna fez surgir o Antropoceno e a diminuição da habitabilidade da terra (de toda e qualquer espécie), reduzida cada vez mais a recursos para processos capitalistas e acumulação de poucos, muito poucos, e os efeitos colaterais letais. O Antropoceno é quando esquecemos de que “Somos seres

dentro de teias ecológicas e não fora delas. Paisagens multiespécies são necessárias para sermos humanos”⁵⁸¹. Paisagens são agora uma reunião multiespécie, “práticas das possibilidades de convivência”. E poderíamos inferir, então, a partir do conceito de paisagem em Tsing, que simbioses são práticas de habitabilidade e paisagens são assembleias⁵⁸² trabalhando em coordenações dentro de sua dinâmica histórica.

[S]e queremos saber o que torna os lugares habitáveis devemos estudar as assembleias polifônicas, os entrelaçamentos dos modos de vida. Assembleias são performances de habitabilidade. (...) Appreciar a polifonia, ao contrário da apreciação das harmonias e ritmos unificados do rock, do pop ou da música clássica, exige escutar ao mesmo tempo as linhas da melodia e sua junção em momentos inesperados de harmonia e dissonância. Da mesma forma, para se apreciar uma assembleia é preciso prestar atenção nos seus modos distintos de ser, ao mesmo tempo em que se observa como estes se encontram em combinações esporádicas, mas consequentes. Além disso, em contraste com a previsibilidade, de uma peça de música escrita, que pode ser repetida uma e outra vez, a polifonia da assembleia muda à medida que as condições mudam.

Anna Tsing, *The mushroom at the end of the world*, págs. 157-8.

Essas condições que se transformam são chamadas de *perturbações* por Tsing (no capítulo intitulado *A vida da floresta* fica bem claro que não tem nada a ver com degradação). “A perturbação é uma mudança nas condições ambientais que gera uma mudança expressiva em um ecossistema”⁵⁸³. Incêndios (antropogênicos ou não) e inundações são certamente perturbações. Humanos e não humanos certamente causam perturbações que podem destruir e renovar ecologias. Tsing parece antecipar o que trataremos no próximo capítulo sobre Terras Pretas de Índio quando escreve “A perturbação abre o terreno para encontros transformadores, tornando possíveis novas assembleias na paisagem”. Perturbações e novas assembleias formam a dinâmica de uma paisagem. A antropóloga poderá concluir que todas as paisagens são perturbadas e que a perturbação é um fato ordinário.

⁵⁸¹ Tsing, Anna, conferência na Association of Social Anthropologists, 2015, University of Exeter.

⁵⁸² O conceito de *assembleia* (*assemblage*) parece ser diferente entre Tsing e Deleuze & Guattari, uma vez que, para a antropóloga, a assembleia reúne apenas seres – humanos ou não, enquanto para os franceses *agencement* pode comportar ideias, instituições, etc.. No entanto, na nota 8 à página 292 de *The mushroom at the end of the world*, Tsing diz que seu conceito se aproxima ao dos franceses. Na mesma nota, ela afirma que sua *assemblage* conversa com a Teoria Ator-Rede de Bruno Latour, mas “sem assumir uma estrutura interativa”.

⁵⁸³ Tsing, Anna, *The mushroom at the end of the world*, p. 160.

“Assembleias são cenas para se examinar a habitabilidade – a possibilidade da vida comum em uma terra perturbada por humanos. Viver precariamente é sempre uma aventura”. A precariedade, para Tsing, é a condição contemporânea ou, de outro modo, o Antropoceno é o momento propício para se revelar a precariedade e a indeterminação da vida.

A precariedade é a condição de estarmos vulneráveis aos outros. Os encontros imprevisíveis nos transformam; não estamos no controle, nem de nós mesmos. Incapazes de contar com uma estrutura estável de comunidade, somos jogados em agenciamentos instáveis, que nos refazem e também transformam nossos outros. Não podemos confiar no *status quo*; tudo está em fluxo, incluindo nossa capacidade de sobreviver. Pensar a partir da precariedade muda a análise social. Um mundo precário é um mundo sem teleologia. A indeterminação – a natureza não planejada do tempo – é assustadora, mas pensar a partir da precariedade evidencia que a indeterminação também torna a vida possível.

Tsing, *The mushroom at the end of the world*, p.20.

A vida é possível apenas em assembleias. “No processo, cada organismo modifica o mundo de todos. As bactérias criaram nossa atmosfera de oxigênio e as plantas ajudam a mantê-la. As plantas conseguem viver na terra porque os fungos produzem solo a partir da digestão das rochas”. As assembleias, assim, não se limitam a reunir formas de vida, mas as criam. “A perturbação realinha as possibilidades para um encontro transformador acontecer. Manchas de paisagem emergem a partir de perturbações. Assim, a precariedade é encenada em uma socialidade mais-que-humana”⁵⁸⁴. As Terras Pretas de Índio, assim como o Manejo do Pirarucu são perturbações que visam o aumento da diversidade e o funcionamento saudável dos ecossistemas. “Alguns tipos de ecossistemas... florescem a partir de atividades humanas”. Atividades humanas podem fazer parte da floresta da mesma forma que atividades não humanas. É o cruzamento de diversos projetos de fazer-mundo.

[P]rodutos da atividade de muitos agentes, humanos e não humanos, que de forma concomitante tecem mundos. O design é evidente no ecossistema da paisagem.

⁵⁸⁴ Tsing, *The mushroom at the end of the world*, p. 152.

Mas nenhum dos agentes planejou esse efeito. Os humanos se juntam a outras espécies na criação de paisagens de design não intencional. Enquanto local para dramas mais-que-humanos, as paisagens são ferramentas radicais para descentralizar a arrogância humana [*human hubris*]. As paisagens não são apenas cenários para a ação histórica: ela são ativas. Observar paisagens em formação mostra humanos se articulando com outros seres vivos no processo de modelar mundos.

Tsing, *The mushroom at the end of the world*, p. 152.

A questão passa, então, a ser a “arrogância humana”, a *hubris* humana. *Hubris* é um conceito grego normalmente traduzido para o português como desmedida, descomedimento, que demonstrava o descaso dos humanos para com os Deuses, mas também o descaso com os outros, com outrem. Ora, nada mais próximo do conceito de Antropoceno do que a *hubris*, quando os humanos ultrapassam as medidas, desafiam os deuses, demonstram excessiva confiança e orgulho exagerado em si, seus atos e conhecimentos, quando acreditam dominar a natureza e usa-la ao seu bel prazer. E não interessa o quanto transformamos e transformaremos o universo, sempre teremos uma solução superior, que podemos moldar e desenvolver. *Hubris*, desta forma, também está totalmente ligada ao conceito de progresso, que Anna Tsing assim qualifica: “O progresso era fantástico; havia sempre algo de melhor adiante. Ele nos deu as causas políticas ‘progressistas’ com as quais eu cresci. Eu mal consigo pensar sobre justiça sem a noção de progresso. O problema é que o progresso deixou de fazer sentido”⁵⁸⁵. O Antropoceno é quando o progresso deixa de fazer sentido, quando o pior está adiante.

A arrogância humana é sintoma do antropocentrismo (que nos leva ao Antropoceno). Como já nos ensinara Félix Guattari com suas três ecologias, há junto de uma luta ambiental, outra social e ainda uma psíquica. É aqui que é travada a luta contra o antropocentrismo. Não há qualquer questão ambiental que não se depare com o antropocentrismo. Conforme a tese principal do professor australiano de Ética Pública Clive Hamilton, em seu livro *Defiant Earth*, só evitaremos o pior superando o antropocentrismo e sua forma mais bem acabada junto ao *homo economicus*, o apego ao crescimento econômico que tanto interfere no Sistema Terra.

⁵⁸⁵ Tsing, *The mushroom at the end of the world*, págs. 24-5.

Durante todo o século XX, biólogos materialistas darwinistas (biólogos do desenvolvimento) - ao contrário do neo-darwinismo, que pregava a unidade autônoma de indivíduos que competem - estudaram, descobriram que organismos individuais não são autônomos. Muito pelo contrário, todos os organismos necessitam de outros para se desenvolverem: da mesma ou de outras espécies. Os biólogos cada vez mais comprovam a tese de Kropotkin, de que há mutualismo por toda parte. A simbiose é uma característica básica do processo evolutivo (ou como chamava Darwin: coevolução). Indivíduos não são unidades autônomas preexistentes, emergem de relações. Nunca fomos unidades autônomas, como mostraram os autores da Virada Ecológica (especialmente Simondon). Somos parceiros simbióticos de bactérias e certamente domesticado por elas (para ferir o orgulho e a arrogância antropocêntrica...). Talvez um materialismo darwinista e geofilosófico possa afirmar que a evolução não seleciona indivíduos, mas relações.

Os organismos tornam-se apenas em relação, numa simbiose biológica. O exemplo clássico é o de fungos e raízes vegetais que se transformam mutuamente em colaboração e transferem nutrientes entre várias árvores distantes: é a conhecida rede de Hartig, muito comum em florestas (estima-se que 80 por cento das plantas se associem com fungos micorrízicos). Ou melhor, pode-se dizer que florestas emergem em conexões fungos e raízes, além de outros agentes envolvidos. Paisagens, para retomar Tsing, são históricos de relações. A floresta é a emergência de tais relações multiespécies, incluindo os animais humanos.

O caso amazônico das Terras Pretas de Índio é claro: a floresta produziu ameríndios tanto quanto ameríndios produziram a floresta. Suas histórias se entrecruzaram, uma habitabilidade comum e colaborativa emergiu. Os ameríndios fazem parte da paisagem multiespécie tanto quanto o solo preto, os rios, animais e vegetais. Coevolução simbiótica. E o regime de perturbações mútuas (roças antropogênicas, árvores que caem, enchentes de rios, barrancos que caem, alagamentos, encontros com animais, etc.) formam assembleias florestais e assim é necessário ouvir todas as vozes e constituir uma cosmopolítica, o que os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima chamariam (por vizinhança) de *perspectivismo ameríndio*.

É a habitabilidade de Tsing, paisagens em devir. A floresta, assim, é uma assembleia cosmopolítica de pontos de vista, simbioses, coordenações, perturbações e temporalidades. Paisagens são ações cosmopolíticas, o resultado de perspectivas de todos os agentes da floresta, das bactérias aos rios. Uma assembleia cosmopolítica nada mais é do que a criação de possibilidades de viver uns para os outros, em fluxo. É o que fazem peixes e nativos, fogo e vegetais, fungos e raízes, solos e ameríndios. As Terras Pretas de Índio são, assim, uma assembleia cosmopolítica, coevolução, paisagem em devir. Mais do que uma assembleia multiespécie (conforme Tsing), uma assembleia multiagentes: é sua interação, suas relações, que formam a floresta e o Sistema Terra.

A Floresta Amazônica, que nos interessa mais aqui no estudo geofilosófico das Terras Pretas de Índio, é o resultado de perturbações (para testar o conceito de Tsing) realizadas por animais humanos (tais como uso controlado do fogo, cultivo de roças, manejo de solos e compostagem) e também por não humanos, como regime de chuvas, cheias dos rios e simbioses entre animais e vegetais. Além de subterrâneas entre minhocas e solos, fungos e raízes, bactérias e rochas. Todos estes agentes coevoluem, desenvolvem-se (prosperam, conforme Tsing) transformando-se e transformando uns aos outros o tempo todo (o devir-floresta).

Os solos transformados transformam as relações entre todos os amazônidas (agentes da floresta) humanos e não humanos. O tempo da floresta é este ciclo de transformação das transformações, a diferença. Mas uma diferença – nas Terras Pretas de Índio – por mutualismos, sincronia de afectos, *simpatia*. Só há desenvolvimento conjunto, só há evolução em coevolução.

A negação desta coevolução se dá na *plantation*, que Anna Tsing estuda em detalhes o caso do Brasil Colônia, no terceiro capítulo de *The mushroom at the end of the world*:

Em suas plantações de cana-de açúcar dos séculos dezesseis e dezessete no Brasil, por exemplo, os fazendeiros portugueses se depararam com uma fórmula de expansão fluida. Eles criaram um projeto com elementos autônomos e intercambiáveis da seguinte maneira: exterminar pessoas e plantas locais; preparar a terra agora vazia e ainda não cercada; e trazer mão de obra e plantas para cultivo que fossem exóticas e isoláveis. Este modelo paisagístico de escalabilidade tornou-

se uma inspiração para a posterior industrialização e modernização⁵⁸⁶. (...) Transportada para o Novo Mundo, a cana estabelecia poucas relações interespecíes. Em comparação com outras plantas, a cana apresentava uma característica autossuficiente e indisponível ao encontro. (...) a exploração da cana pelos portugueses juntou-se ao seu poder recém-adquirido de trazer pessoas escravizadas da África. Como trabalhadores de cana no Novo Mundo, os africanos escravizados eram vantajosos para os interesses dos produtores: eles não tinham laços sociais locais e, portanto, não contavam com rotas estabelecidas para a fuga. Como a própria cana, que não possuía um histórico de relações com espécies companheiras ou doenças no Novo Mundo, os escravizados estavam isolados. Eles tendiam a se tornar autocontidos e, portanto, padronizáveis como mão de obra abstrata. As plantações foram organizadas para fomentar a alienação e melhorar o controle.

Tsing, *The mushroom at the end of the world*, págs. 38-9.

O conceito de *alienação* é central em Tsing. Como registro, na nota 5 do *Prólogo*, ela afirma ampliar o conceito marxista de alienação onde há separação entre o trabalhador e os processos produtivos e entre aquele e os demais trabalhadores: “Eu amplio o uso desse termo para considerar a separação de humanos e não humanos dos seus modos de vida”. Vamos a ele, em suas próprias palavras.

Embora eu me recuse a reduzir a economia à ecologia, e vice-versa, há uma conexão entre economia e ambiente que parece importante apresentar de antemão: a história humana da concentração de riqueza por meio da transformação de humanos e não humanos em recursos para investimento. Esta história inspirou investidores a imbuir de alienação as pessoas e coisas, isto é, promover uma visão de que elas poderiam se manter autônomas, como se os entrelaçamentos de vida não importassem. Por meio da alienação, pessoas e coisas se tornam ativos móveis; elas podem ser removidas dos mundos onde vivem e transportadas por longas distâncias para serem negociadas e trocadas por outros ativos em outros mundos de vida, em outros lugares. (...) A alienação desfaz os entrelaçamentos dos espaços onde vivemos. O sonho da alienação inspira a modificação da paisagem, na qual se isola apenas aquele recurso que se considera importante; tudo o mais se torna ervas daninhas ou descarte. Aqui, cultivar os entrelaçamentos presentes em espaços vitais pode parecer ineficiente e talvez arcaico. Quando aquele recurso específico já não pode mais ser produzido, o lugar é abandonado. A madeira foi cortada; o petróleo acabou; o solo das plantações já não sustenta mais as lavouras. A busca por ativos é retomada em outro lugar. Assim, a simplificação em prol da alienação produz ruínas, espaços de abandono exauridos pela produção de recursos.

Tsing, *The mushroom at the end of the world*, págs. 5-6.

⁵⁸⁶ Tsing indica alguns autores de onde ela tirou estas ideias: os historiadores Sidney Mintz, G.H. Galloway, Jill Casid e Jonathan Sauer.

Portanto, alienação é promover uma visão de isolamento das coisas, transformando-as apenas em recursos, não entender, não perceber e não conhecer o entrelaçamento de vida, ou o que ela chama de “mundos de vida”, *life worlds*. E assim podemos retornar à *plantation*, como política de *alienação*.

As plantações de cana-de-açúcar se expandiram e se espalharam pelas regiões quentes do mundo. Seus componentes contingentes (plantio clonal, trabalho forçado, território conquistado e, portanto, aberto) mostraram como a alienação, a intercambialidade e a expansão poderiam levar à obtenção de lucros sem precedentes. Essa fórmula moldou os sonhos que passamos a chamar de progresso e modernidade. (...) as plantações de cana-de-açúcar serviram de modelo para as fábricas da era industrial; ao estilo das plantações, as fábricas incluíram em seu projeto o elemento da alienação. O sucesso da expansão por meio da escalabilidade moldou o processo de modernização capitalista. Ao perceber cada vez mais o mundo através das lentes da *plantation*, os investidores conceberam todos os tipos de novas mercadorias. Logo eles propuseram que tudo na Terra – e além – poderia ser escalável e, portanto, passível de ser comercializado nos valores de mercado.

Tsing, *The mushroom at the end of the world*, págs. 39-40.

Seguramente foi o primeiro caso de ‘brasilianização’ do mundo. E o Brasil tem sido, em toda a sua história, exemplo desta alienação pela *plantation*. A soja transgênica talvez seja o caso mais recente. Mas há um caso que gostaria de me ater por ter sido um experimento realizado na Amazônia: Fordlândia. Este foi um projeto em que o empresário americano Henry Ford adquiriu em 1927 vastíssima área às margens do Rio Tapajós, nos atuais municípios de Aveiro e Belterra, próximos a Santarém, no Pará, para produzir látex para suas fábricas americanas. No acordo entre Brasil e Henry Ford, este adquiria as terras por um custo baixíssimo e ficava isento de pagamento de taxas de exportação, seja de látex, borracha ou qualquer outro produto que ele viesse a explorar em suas terras.

Seguindo a lógica de *plantation* e sua política de alienação e escalabilidade, Fordlândia destruiu toda a floresta em sua área e plantou seringueiras para a extração do látex. Henry Ford e seus gerentes não escutaram os agentes nativos, solos, povos autóctones, vegetação, o Tapajós, animais, fungos e microrganismos. Destruíram paisagens, habitabilidades de um ecossistema e suas relações. Substituíram tudo por apenas seringueiras, segunda a lógica industrial moderna e sua alienação.

Ocorre que a terra amazônica, por causa das tempestades permanentes que varrem os nutrientes do solo, tem baixa produtividade onde não houve (ou não há) o manejo dos ameríndios (as Terras Pretas de Índio). Um fator que pareceu irrelevante para a indústria americana. Assim, eles plantaram seringueiras como se fossem uma *plantation*, árvores uma ao lado da outra, como se fosse cana-de-açúcar. Ora, a seringueira se dá na Amazônia, como toda a vegetação amazônica, com enorme espaçamento, uma árvore aqui, outra a centenas de metros de distância, etc., onde prevalece o mais alto índice de biodiversidade do mundo: paisagens multiespécies, onde cada uma é cercada por várias outras diferentes. Isso é uma estratégia de vida na floresta úmida. Sua habitabilidade, sua coevolução.

Pois bem, a *plantation* de seringueiras foi dizimada por pragas com muita facilidade, uma vez que **todas** as árvores da mesma espécie estavam umas coladas as outras. A ‘festa’ foi realizada especialmente pelo fungo *Microcyclus*. Perturbações modernas costumam ser grandes desastres ecológicos - a destruição da floresta para substituição de uma *plantation* – e seguidas de novos desastres, como a morte de centenas de milhares de seringueiras. Foram duas pragas seguidas: o desmatamento e a morte dos seringais.

Além disso, o seringal substituiu modos de vidas nativos impondo regimes fordistas à população local (tudo com acordos firmados pelo Governo do Pará). Não foram poucas as revoltas contra sirenes, horário de trabalho imposto, relógio de ponto, regras de conduta e etiquetas. Mas especialmente contra a alimentação forçada: hamburgueres. Os paraenses e os migrantes nordestinos odiavam aquele prato. A revolta mais famosa foi a chamada *quebra-panelas*: em 1930, revoltados pelo fato de só comerem hamburgueres e a truculência dos americanos em não escutá-los, exigiram uma alimentação com peixes e mandioca. Os americanos tiveram que se esconder na floresta até a chegada do Exército Brasileiro, imediatamente convocado. A ordem só foi reestabelecida depois de um acordo onde os americanos cediam em parte às reivindicações – acordo mediado pelo Exército.

Casas com camas de dormir em vez de redes eram frequentemente abandonadas. E ninguém entendia o porquê de crachás em meio a uma coletividade. Pior: enquanto os americanos ficavam horrorizados com a recusa do uso dos crachás, não percebiam que, na verdade, a revolta era por culpa de uma cultura de trabalho

altamente hierarquizada, onde apenas os gerentes americanos podiam ter a palavra. Não havia diálogo, apenas ordens.

Porém, os gerentes americanos não ouviram a voz da comunidade multiespécie e quando se deram conta já haviam perdido todo o seringal. O projeto foi definitivamente abandonado em 1945, com um prejuízo calculado pela Ford em 20 milhões de dólares. Para a biodiversidade da região, incalculável. Mas, nas ruínas do capitalismo, a floresta conseguiu se reerguer ao longo do século XX, enquanto famílias de descendentes de trabalhadores de Fordlândia passaram a sobreviver de extrativismos locais e pesca, morando ainda na região de Aveiro e Belterra para aproveitar-se da infraestrutura deixada para trás, como casas, oficinas, galpões, caixa d'água e um hospital (tudo trazido dos Estados Unidos). Mas, sobretudo, um porto para grandes embarcações.

Adiante, em mais uma perturbação antrópica, com a construção nos anos 70 da Rodovia Cuiabá-Santarém, por causa da infraestrutura existente – especialmente o porto - e uma população de cerca de mil moradores, fazendeiros de soja tomaram conta do local transformando mais uma vez a paisagem de Fordlândia. Mais uma vez por causa de uma *plantation*. Mais uma vez solo e condições locais não eram favoráveis. Porém, desta vez, os sojeiros contam com a ajuda da tecnologia: fungicidas, agrotóxicos, pesticidas e fertilizantes, além de um exército de pesquisadores e agrônomos a serviço do agronegócio. As safras não atingem os índices de produtividade do Sul e Centro-Oeste, mas resta sempre a *alienação*. Como disse Tsing, acima, sobre a alienação que desfaz entrelaçamentos dos espaços onde vivemos: “o solo das plantações já não sustenta mais as lavouras. A busca por ativos é retomada em outro lugar. Assim, a simplificação em prol da alienação produz ruínas, espaços de abandono exauridos pela produção de recursos”. Se o solo está exaurido, há sempre uma floresta próxima a ser devastada. Sempre: até não haver mais.

As Terras Pretas de Índio, o Manejo do Pirarucu, entre outras *simpatias* amazônicas, expressam que o importante é o entrelaçamento de mundos e modos de vida. *Simpatia* (veremos adiante) como coordenações e conexões simbióticas, multiespécies trabalhando juntas para criar condições de vida, tempos sincrônicos. Não se abandona um lugar, como fazem os modernos. Você é o lugar, o

entrelaçamento é o lugar, são as relações que constroem um espaço. Somos todos paisagens. Se ruínas do capitalismo são espaços exauridos, *alienados*, as TPI, os rios, são espaços de convivência multiespécies, multiagentes. O Antropoceno é a época do exaurimento, do esvaziamento de “mundos de vida”. O Antropoceno não é, Tsing nos ensina, sinônimo de perturbações antropogênicas. Elas já ocorriam por toda parte e toda a história do Holoceno. O Antropoceno é a quebra das coordenações interespécies e intra-espécie, dos entrelaçamentos de mundos, das conexões simbióticas. Se só uma espécie deve dominar (e nela, apenas alguns), o que acontece é a proliferação de mortes.

O planeta é como nossos intestinos: precisamos de uma assembleia multiespécies para sobrevivermos. Sem coordenações interespécies e intra-espécie, sem uma cosmopolítica *simpática* (conforme acontece em nossos estômagos) não sobreviveremos.

A belga Maria Puig de la Bellacasa tem como objetivo, em suas pesquisas, conectar um materialismo feminista da ética e da política do cuidado (*care*) com ontologias mais do que humanas e práticas ecológicas. Este materialismo feminista emerge em ações práticas ético-afetivas do cotidiano para organizar problemas vitais da interdependência da existência. *Cuidado*, para Puig de la Bellacasa, não é algo moralista (normativo) ou egoísta, que só cuida do que é seu, nem busca um mundo harmonioso e dócil, mas uma força relacional que procura um conhecimento atencioso (como veremos, há aqui uma potência dialógica com o conceito de *simpatia* em Bergson). O *conhecimento atencioso* é exatamente o que a racionalidade moderna ocidental evitou ao longo de sua história do pensamento, desde Descartes e o que a Virada Ecológica experimentou a partir do perspectivismo de Nietzsche. É este *conhecimento atencioso* multiespécies o que os ameríndios praticaram ao longo de milênios na co-construção da Floresta Amazônica.

Políticas do cuidado, para Puig de la Bellacasa, é “tudo o que fazemos para manter, continuar e restaurar nossos mundos para que possamos viver neles da melhor forma possível”⁵⁸⁷. Tal e qual as *três ecologias* de Guattari, estes mundos incluem o meio ambiente, nossos corpos, nossas relações e nossas subjetividades. Estes mundos precisam ser entrelaçados em uma complexa teia para sustentar (ou cuidar) a vida. Sendo que a heterogeneidade necessária para a vida não se faz cuidando egoisticamente apenas de si (não há aqui qualquer menção, aproximação ou crítica aos estoicos, cínicos, epicuristas, Pierre Hadot ou Foucault), mas reconhecendo a inescapável interdependência multiespécies de todos os mundos. Puig de la Bellacasa afirma que “...nas dobras do tempo das tecnociências com as naturezaculturas (*naturecultures*), as vidas e destinos de tantas espécies e entidades neste planeta estão inevitavelmente entrelaçados”.

Puig de la Bellacasa acentua, o tempo todo, que o *cuidado* é fundamental para o entrelaçamento da vida, tema que ela afirma retirar de éticas feministas (ela destaca especialmente Donna Haraway, Eva Feder Kittay e Joan Tronto) a partir de noções de interconectividade e interdependência. Este entrelaçamento da vida seria uma forma de construir mundos diferentes da patriarcal moderna que valoriza distanciamentos, racionalidades e a independência da agência individual (algo mais exacerbado no liberalismo e superavaliado no neoliberalismo). A interdependência seria um estado ontológico onde humanos e não humanos vivem, convivem de forma inextricável.

O *cuidado* é um trabalho concreto de manutenção (*maintenance*) com implicações ético-afetivas, política vital em mundos interconectados. Não é uma ética individual, mas de entrelaçamentos, que emerge das relações e não o contrário, como poderia sugerir o trabalho de manutenção em uma sociedade industrial e capitalista, onde o cuidado se dá individualmente, para aquilo que lhe é propriedade. Para a modernidade patriarcal, o cuidado não envolve afetos, apenas intenções morais (obrigações normativas) e razões legais ligadas à propriedade (avaliações e julgamentos). A política ético-afetiva do cuidado feminista é de enredamento, surge das relações multiespécies.

⁵⁸⁷Puig de la Bellacasa, Maria, *Matters of care*, p. 3.

Entre obrigações morais e políticas ético-afetivas, o cuidado precisa ser feito de forma impura, sem objetividades e neutralidades. É preciso se envolver no trabalho de manutenção, rejeitar o cuidado moral, abstrato, para por mãos à obra, se conectar, cuidar como uma ética da vida, cuidar como luta pelo melhor dos mundos possíveis. “O *cuidar* é tão fundamental para o tecido da vida que é uma preocupação permanente de luta e terreno de constante apropriação normativa”⁵⁸⁸.

[A] reciprocidade do cuidado raramente é bilateral, a teia viva do cuidado não é mantida por indivíduos dando e recebendo de volta novamente mas por uma força coletiva disseminada. Assim concebida, a complexidade da circulação do cuidado sente-se cada vez mais espalhada por toda parte quando pensamos como ela é sustentada em mundos mais que humanos. O cuidado é uma força distribuída por uma multiplicidade de agências e materiais e apoia nossos mundos como uma densa malha de obrigações relacionais.

Puig de la Bellacasa, Maria, *Matters of care*, p. 20.

O cuidado, assim, para de la Bellacasa, é o fundamento do próprio tecido existencial interspécies. É, para a autora, motivo de grande preocupação a escalada da ideologia neoliberal no mundo contemporâneo, onde o cuidado passa a ser uma moralidade individualizada: só nos preocupamos com nós mesmos, nossas coisas, nossos modos de vida, nossas saúdes mentais e físicas (no máximo, nos preocupamos com nossas famílias atomizadas). Pior, o cuidado passou a ser confundido com sentimento de segurança, algo extremamente comum, por exemplo, no Brasil, onde o neoliberalismo encontrou fértil terreno em meio a uma sociedade com poucas leis de proteção social. Cuidado, em sociedades como o Brasil, resume-se a “aliviar o sofrimento” (políticas como o Auxílio Brasil, por exemplo), o que de la Bellacasa chamaria de “cuidado paternalístico”, típico em sociedades neoliberais e patriarcais. “[O] significado político do cuidado como subversão ao complexo científico industrial-militar”. O cuidado seria uma forma de enfrentar o modo dominante de produção de conhecimento tecno-científico: “... confrontar e perturbar as dinâmicas destrutivas do conhecimento científico que separam o cérebro, a mão, o intelecto e a prática do ‘coração’”⁵⁸⁹.

⁵⁸⁸ Puig de la Bellacasa, *Matters of care*, p. 8.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 15.

Assim, de la Bellacasa traça como tarefa urgente *reclaiming care*, reivindicar, reclamar, restituir, recuperar, um cuidado entrelaçado, comum. Poderíamos acrescentar que, no Antropoceno, *reclaiming care* é política fundamental para o Sistema Terra. “Certamente *to reclaim* às vezes significa reapropriar-se de um terreno tóxico, um campo de dominação, fazendo-o novamente fértil [*capable of nurturing*]; as sementes transformadoras que queremos semear”⁵⁹⁰. *Reclaiming care* é cosmopolítica de mundos mais que humanos.

Para Puig de la Bellacasa, através do cuidado, mundos ganham senso de interdependência. E também modifica modos de conhecimento e especialmente envolvimentos ético-afetivos, uma ontologia do cuidado⁵⁹¹. O cuidado exigiria uma nova forma de se relacionar com a materialidade das coisas mais que humanas, diferentemente da representação, despolitizada e distanciada, novos processos de pensar e conhecer. O cuidado deve servir como substituto à distância epistemológica entre o conhecimento e ‘o mundo’, entre sujeito e objeto, entre ciência e política. Assim, Puig de la Bellacasa favorece o *tocar*, o tátil (o háptico, *haptic*) em vez da visão distanciada da filosofia moderna, desde Descartes (uma epistemologia do conhecimento como visão e representação). O *tocar* como deturpação da proeminência da visão enquanto distância do conhecimento e da crítica, enquanto ética local *versus* a moral distanciada.

Tocar, ou o háptico, poderia ser o universo sensorial que mais bem explora as ambivalências de se conceber o conhecimento do cuidado como uma intensificação do envolvimento e da proximidade. Tocar é também uma metáfora sensorial que mais bem expõe escrúpulos [*qualms*] entorno da materialidade do pensamento e seus efeitos inferenciais: nós pensamos, logo, nós tocamos [*we think, therefore we touch*]. Mas este desbravar o toque é uma tentativa de ser em si um exercício cuidadoso sobre potencialidades especulativas de visões hápticas. (...) Nesta direção, o toque expressa um sentido de relacionalidade [*relationality*] material-incorporada que aparentemente evita abstrações e destacamentos que têm sido associados com epistemologias dominantes do conhecimento-como-visão.

Puig de la Bellacasa, Maria, *Matters of care*, p. 20.

⁵⁹⁰ Puig de la Bellacasa, *Matters of care*, p. 11.

⁵⁹¹ Além desta *ontologia do cuidado*, podemos lembrar as *geontologias* de Elizabeth Povinelli, uma *metafísica da atenção*, onde não faz sentido uma separação entre vivo e não vivo. Mais uma vez, um relacionismo, um enredamento de mundos.

Agora, podemos relacionar a Geofilosofia à ontologia do cuidado através das Terras Pretas de Índio enquanto uma relação ameríndios-solo, como uma teia que sustenta a vida, um cuidado entrelaçado entre todos os seres da floresta. E esta relacionalidade não se dará com um conhecimento distanciado e abstrato, mas no tocar, na visão háptica, no envolvimento multiespécies (ou, como veremos com Bergson e Deleuze a seguir, *simpatia*).

A invasão das Américas, especialmente na experiência inovadora das *plantations* de cana-de-açúcar dos portugueses, transformou os solos em recursos isolados, ou como vimos com Tsing, a alienação dos solos na *plantation* desfez o entrelaçamento da vida. Portanto, a autodemarcação de Terras Indígenas é algo fundamental para autonomia destes, mas também para o cuidado com a terra e multiespécies, para o entrelaçamento que sustenta a vida, para a vida. Autonomia não como ideia neoliberal de isolamento. Autonomia indígena significa entrelaçamento de vida. A própria autodemarcação é em si uma experiência sensorial háptica, política ético-afetiva de relacionamento com ancestrais.

A autodemarcação é também *reclaim*, pelo envolvimento do cuidado contra o esgotamento de solos alienados. *Reclaim* por solos férteis, entrelaçamento de vida. Solos são mundos vivos, mais que humanos, em que animais humanos fazem parte. No Antropoceno, um dos processos mais adiantados no planeta é a degradação dos solos, infertilidade da terra, desertificação por toda parte. É, literalmente, o fim do enredamento da vida, o fim da vida. O pensamento moderno desenvolvido a partir das *plantations* é o de tratar fertilidade dos solos aliado à demanda de produção. O produtivismo e o pensamento economicista trataram os solos de forma negligenciada, com fertilidade automática ou necessitando de complementos tecnológicos como fertilizantes e agrotóxicos. Se isso tornava os solos mais inférteis ao longo do tempo, jamais foi problema de uma geração para seus descendentes.

Solos são meios ecológicos (paisagens para Tsing) que precisam urgentemente de cuidados, ou melhor, de *cuidado*. Agora. Mas com novas temporalidades interdependentes, as dos solos e multiespécies, não a do pensamento de inovação tecnológica permanente que visa o aumento perene de produtividades que destroem

relações vitais. O cuidado é afeto que se constrói contra temporalidades antropocêntricas e antropocênicas.

[U]ma noção feminista do cuidado desloca moralidades biopolíticas, permitindo-nos visualizar *alterbiopolíticas* como ética de empoderamento coletivo que bota o cuidado no coração da busca das lutas cotidianas para o florescimento esperançoso de *todos* os seres, de *bios* compreendido como uma comunidade mais do que humana.

Puig de la Bellacasa, *Matters of care*, p. 22.

O cuidado visa ultrapassar as relações de exploração que envolvem humanos e estes com não humanos. Uma ética da interdependência, mais do que subjugação do outro e do não humano: uma *alterbiopolítica*.

A sociedade contra o Antropoceno ou o devir todo mundo

O agenciamento é o co-funcionamento, é a ‘simpatia’, a simbiose. Acreditem em minha simpatia. A simpatia não é um sentimento vago de estima ou participação espiritual, ao contrário, é o esforço ou a penetração dos corpos, ódio ou amor, pois também o ódio é uma mistura, ele é um corpo, ele só é bom quando se mistura com o que odeia. A simpatia são corpos que se amam ou se odeiam...

Deleuze & Parnet, *Diálogos*

Antes de concluirmos o presente trabalho, é necessário aprofundar o conceito de Terras Pretas de Índio. Assim, poderemos, a seguir, trazer este conceito para dialogar com a Geofilosofia enquanto “operação da vida real”⁵⁹² (*simpatia*, como veremos adiante), com a Ecologia do Virtual (devires que existem em você, apesar de você), e com o transindividual, individuações simultâneas enquanto individuação do meio. Anna Tsing poderia também dizer que as Terras Pretas de Índio são uma perturbação simbiótica de paisagens moldadas pelo uso em ritmos polifônicos. E Maria Puig de la Bellacasa diria que esta é uma alterbiopolítica do cuidado, relações de interdependência multiespécies.

As Terras Pretas de Índio são uma coevolução dos indígenas com a floresta amazônica e todo o ecossistema amazônico (relação de mutualismo), em contraste com a dominação da natureza pelos modernos⁵⁹³, ou ocidentais, no Antropoceno (relação parasita-hospedeiro). Na prática, as Terras Pretas de Índio⁵⁹⁴ transformam uma terra pouco fértil (por causa das chuvas tropicais, que levam todos os nutrientes) em ecossistema favorável à roça e mesmo ao crescimento da própria floresta tropical. Ao contrário do cerrado brasileiro, onde a Embrapa⁵⁹⁵ conseguiu

⁵⁹² D&G, *Mil Platôs*, v.5, p. 39.

⁵⁹³ A bifurcação da natureza de Whitehead.

⁵⁹⁴ Convém lembrar, mais uma vez, que Terras Pretas de Índio é o termo consagrado pela literatura arqueológica e científica porém, *Índio* é o modo como o colonizador trata o *indígena*.

⁵⁹⁵ Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, órgão vinculado ao Ministério da Agricultura, criado em 1973 pelo General Emílio Garrastazu Médici, então Presidente da República, com o objetivo de desenvolver tecnologias para o progresso da agricultura e pecuária brasileiras.

desenvolver tecnologia para controlar o solo daquele bioma⁵⁹⁶, na Amazônia, jamais os pesquisadores conseguiram aumentar a produtividade do solo: obtém-se três a quatro safras de soja com as tecnologias disponíveis, mas depois o solo torna-se completamente improdutivo, o que pode ser associado à savanização (e posteriormente desertificação) causada pelo desmatamento. Ora, o que a Embrapa não conseguiu (nem mesmo as grandes corporações multinacionais de *agrobusiness*, tais como Syngenta, Monsanto e Bayer), os paleoíndios⁵⁹⁷ desenvolveram por toda a Amazônia, por milênios.

Anna Tsing diz algo parecido (no livro *The mushroom at the end of the world*) sobre as florestas *satoyama* no Japão, onde florescem os cogumelos *matsutake*. Nunca ninguém conseguiu produzir os caríssimos e apreciadíssimos cogumelos *matsutake*, mas eles sempre surgem em matas com perturbações camponesas, perturbações não-intencionais (*simpáticas*). Apesar do investimento de grandes fortunas, jamais os japoneses (ou ninguém no mundo, especialmente os Estados Unidos) conseguiram cultivar os *matsutake* em laboratório ou *plantations*. São paisagens em processo. Mesmo em florestas negligenciadas (ou seja, para Tsing, sem qualquer perturbação humana), os famosos cogumelos não aparecem. Para Tsing, os *matsutake* emergem apenas em relações sociais mais que humanas ou outras-que-humanas (mesmo incluindo aqui perturbações humanas).

Todo o conhecimento científico dos ‘modernos’ contra a ‘operação da vida real’ e suas avaliações sensíveis (ou simpáticas, como desenvolveremos em breve). Ambas são ações antropogênicas. Porém, uma é do tipo relação estática forma-matéria – ou hilemórfica, em Simondon - (controle de energia) e outra do tipo relação dinâmica material-forças (fluxo de energia)⁵⁹⁸. Uma nos traz ao dado, ao

⁵⁹⁶Pelo ponto de vista desenvolvimentista, com excelentes resultados, onde os grãos produzidos ali conquistam cada vez mais mercados externos graças à sua produtividade. O pesquisador da Embrapa Cerrados, Djalma Martinhão, explica que até o final do século passado, os solos naturalmente férteis do sul do país eram os de maior rendimento por hectare. Porém, com pesquisas que garantiram a correção da acidez e adubação, os terrenos cerradeiros, que são pobres em fertilidade, superaram a produtividade da região sul do país. Fonte: Laura de Paula em revistasafra.com.br: *Cerrado é campeão de produtividade na agricultura*, de 11/09/2013.

⁵⁹⁷ É este o termo consagrado como arqueólogos tratam os habitantes da Amazônia pré-colombiana, antes do contato com o colonizador; colonização esta que destruiu formas de vida coevolutivas com as TPI. Ver, por exemplo, Denise Schaan, *Sacred Geographies of Ancient Amazonia: historical ecology of social complexity*. Já Eduardo Neves usa *paleoindígenas*. Manteremos a forma consagrada apesar de preferir esta última.

⁵⁹⁸ Respectivamente, Deleuze e Guattari chamariam de ciência-régia e ciência menor. Ver *Mil Platôs*, vol.5, págs. 29-30.

Estado; a outra, ao virtual, à potência criadora do novo, de novos mundos. Uma nos leva ao Antropoceno e à catástrofe por vir (ou nos trouxe a ela), a outra, à Gaia (*Gea, Geo*), ao encontro de novas conexões com os fluxos da vida (imanência geofilosófica).

Poderíamos imediatamente afirmar que os paleoíndios são *meio* na floresta equatorial, auto-organização deste bioma. Paleoíndios são como abelhas, peixes, pássaros ou pequenos roedores a espalhar sementes pela Amazônia⁵⁹⁹ - o devir todo mundo. Já os colonizadores impõem princípios de organização exteriores, sempre com uma finalidade: origens e fins em oposição ao *meio ambiente* (as *plantations* de Tsing), explorar até a morte (desertificação) aquele solo. Mas vamos desenvolver o que são as TPI⁶⁰⁰, para entender esta auto-organização do e pelo *meio* em oposição à hetero-organização⁶⁰¹ colonizadora.

Os paleoíndios ‘alteraram’ suas paisagens por milênios (há registros de três mil anos atrás, mas podem ser mais antigos) através de suas expressões de existência (um economista falaria, aqui, atividades de subsistência). Enriqueceram solos (ao invés da atividade moderna de enriquecer *através* dos solos pelo *agrobusiness* ou mineração), dispersaram sementes de palmeiras e frutas, domesticaram (algo como uma simbiose) plantas. Enfim, modificaram o *meio ambiente* (e eram modificados por este) enquanto desenvolviam populações (individações), coevolução. Assim, através de relações com o ambiente, emergiam sociedades complexas trans-específicas, não apenas humanas, mas de plantas e animais, quando transindividações ocorriam por relações simbióticas, co-evolutivas. Indivíduos e seus meios individuando-se simultaneamente: sendo o homem (e demais animais, rios, solo, etc.) indivíduo e a floresta seu meio e vice-versa. O ser atravessando indivíduos, transindividual.

⁵⁹⁹ A questão da liberdade, da intenção ou da escolha merece pouco destaque aqui: a cutia, por exemplo, único animal a conseguir quebrar o ouriço da castanha, além do homem (há controvérsia, alguns ribeirinhos, indígenas e quilombolas relatam que espécies de macacos também conseguem com uma técnica refinada de enchimento do ouriço com sopros de ar e posterior arremesso contra a árvore), consome poucas castanhas e enterra as que sobram em locais distantes cerca de um quilômetro da árvore-mãe. Ela retorna em épocas de escassez para se alimentar. Algumas castanhas florescem: a floresta pelo *meio*, transindividação das cutias, dos homens, das castanheiras, da floresta, do solo amazônico.

⁶⁰⁰ Para uma explicação detalhada da formação das TPI, ver, por exemplo, a *Introdução* de *Sob os tempos do equinócio*, de Eduardo Neves.

⁶⁰¹ Nunes, Rodrigo, PUC-Rio, 22/05/2017 (comunicação oral).

Os paleoíndios depositavam os materiais orgânicos decorrentes de suas práticas diárias⁶⁰² (restos de alimentos, objetos quebrados, excrementos, etc.) nas proximidades dos assentamentos⁶⁰³. E são destes depósitos (de anos e anos) de material orgânico – uma espécie de compostagem generalizada - que emergem as TPI, formando ciclos de vida: ali a floresta se regenera com mais potência e para ali retornarão as futuras gerações não apenas de paleoíndios⁶⁰⁴, mas também de ameríndios⁶⁰⁵. Modificando o solo por onde se pisa, se constrói um modo de vida, transformando a floresta pelo meio, devir-floresta do humano e devir-humano da floresta. Os ameríndios entendem-se como fazendo parte desta transindividuação de solo (TPI), floresta e antepassados: eles são aquele solo, aquele solo são eles. Eles são filhos da floresta, assim como a floresta é filha de seus antepassados, num eterno retorno imanente. Importante sublinhar que não havia intencionalidade na criação das TPI, elas são expressão de um modo de vida, mais que intenção.

Por séculos cientistas e viajantes disseminaram informações sobre a Amazônia que apenas a partir do meio do século XX começaram a ser contestadas. Algumas das mais perniciosas davam conta de que a mata era virgem, não havia vestígios de indígenas por imensos territórios ou que a baixa fertilidade do solo amazônico⁶⁰⁶

⁶⁰² O que os modernos chamariam de lixo descartado. Mas aqui, já vemos, o verbo ‘descartar’ está totalmente fora de propósito. Por isso mesmo, a palavra lixo é extemporânea.

⁶⁰³ Ver Denise Schaan, *Sacred Geographies of Ancient Amazonia: historical ecology of social complexity*.

⁶⁰⁴ Apesar de intensamente debatido, o conceito de paleoíndio em contraponto ao de ameríndio (apesar da clara continuidade) serve como marcador temporal e modos de vida: os paleoíndios constituíam sociedades sedentárias e muitas vezes hierarquizadas, com assentamentos de até duas mil pessoas. Já os ameríndios seriam aqueles que enfrentaram e resistiram aos colonizadores. Ora, essa divisão seria como dividir humanos em pré-históricos e civilizados. Portanto, para nós, pela continuidade de modo de vida em vários aspectos, só mantemos a divisão como marco temporal ou, ainda melhor, pela divisão em sociedades que não conheceram um colonizador e aquelas que tiveram contato, direto ou apenas por conhecimento, com o ocidental moderno.

⁶⁰⁵ As TPI são hoje uma das maiores provas de que um determinado território foi habitado por indígenas anteriormente. Assim, na luta pelo reconhecimento de suas terras, as TPI são importantes armas contra a lei do colonizador. Recentemente, como exemplo, as pesquisas da arqueóloga Bruna Rocha (Universidade Federal do Oeste do Pará) foram utilizadas na autodemarcação da terra indígena Munduruku, Sawré Muybu. Ou seja, aqui estamos usando o conceito de indígena como marcando uma continuidade entre o paleoíndio e o ameríndio. Isso fica muito claro quando um ameríndio encontra (ou melhor, reencontra) TPI: logo sublinha que antepassados estiveram por ali, portanto, uma terra sagrada, pois parentes estão ali enterrados.

⁶⁰⁶ Aqui estamos falando especialmente da *terra firme*, a parte não alagável do solo amazônico. Já a parte alagável é conhecida localmente como *várzea*, as margens dos rios, que passam boa parte do ano submersas devido às chuvas nas cabeceiras destes. As TPI estão em terra firme. O solo das várzeas é muito mais rico em comparação com as terras firmes. Porém, como já dissemos, passa quase metade do ano submerso. Por outro lado, a várzea é fundamental para a

impedia o desenvolvimento de sociedades complexas. Ora, as TPI vieram comprovar que esta complexificação de sociedades amazônicas era imanente com o desenvolvimento da floresta, de modo que não é possível separar natureza de sociedade. É a imanência e sua expressão que fizeram emergir a floresta e sociedades complexas. Assim, ao se relacionarem ativamente com os solos, paleoíndios ocuparam largos territórios e emergiram simultaneamente floresta (o que desmente a teoria da mata virgem⁶⁰⁷) e sociedades complexas (o que, mais uma vez, desmente o modelo binário natureza X cultura). Em resumo: estas sociedades emergem do solo modificado. Assim como a floresta, tal e qual a conhecemos hoje. As TPI, estes solos antropizados, emergem da relação entre sociedades e floresta. Um sistema auto-organizado (mas vejamos, por exemplo, a importância fundamental do fósforo do Saara, explicado a seguir).

Como as TPI diferenciam-se dos demais solos amazônicos ao potencializar a agricultura? Por possuir um pH mais alto, permitir uma estabilidade de material orgânico e estabelecer maior concentração de fósforo⁶⁰⁸ – entre outros nutrientes – disponível para o desenvolvimento de plantas e grandes árvores. Finalmente, a maior característica deste solo é a grande concentração de carvão vegetal (mais conhecido entre cientistas como *biochar*), que retém e deixa disponível para seres vivos grandes quantidades de carbono. No Antropoceno, devemos considerar a altíssima capacidade de sequestro de carbono das TPI e manutenção deste elemento no solo. Há que se destacar ainda que as TPI são formadas também por materiais culturais, as cerâmicas (mais, adiante). Solos que expressam naturezacultura⁶⁰⁹.

alimentação e reprodução da vida aquática e mesmo para as florestas, uma vez que também os peixes espalham sementes das árvores por toda a Amazônia.

⁶⁰⁷ Esta é uma teoria polêmica, até hoje, entre ambientalistas. Alguns deles preferem manter a ‘virgindade’ da mata como estratégia, por quererem mantê-la intocada. Isso, porém, causa sérios problemas para indígenas, quilombolas e ribeirinhos que, em muitas reservas florestais são proibidos até de caçar e pescar em territórios ocupados por ancestrais há centenas de anos ou mesmo milênios. Ver por exemplo, *Não tem essa lei no mundo, rapaz!*, de Daniela Alarcon e Maurício Torres, disponível na internet.

⁶⁰⁸ É importante aqui recordar a relação entre o Deserto do Saara e a Floresta Amazônica. Ventos levam anualmente cerca de vinte e oito milhões de toneladas de poeira de leste a oeste sobre o Atlântico, o que ajuda decisivamente na fertilidade do solo amazônico por causa do fósforo aí contido. Enquanto agrotóxicos esterilizam a terra em duas ou três colheitas apenas, o deserto africano é decisivo para este complexo sistema em constante mudança ao sabor dos ventos – coadaptação. O problema de integrar o Deserto do Saara ao sistema amazônico é de não termos jamais um sistema fechado (como queria Nietzsche com seu campo de forças) a não ser integrando todo o Universo.

⁶⁰⁹ Conceito proposto por Donna Haraway para superar a bifurcação Moderna da natureza.

Muitos pesquisadores costumam predicar as TPI como uma domesticação de paisagem⁶¹⁰ (*landscape domestication*). Seriam as TPI apenas um acúmulo de rejeitos orgânicos de populações sedentárias ou há uma série de relações co-evolutivas a serem consideradas (uma domesticação mútua)? Os cientistas discutem este tema há mais de cinquenta anos. Interessante apontar que, segundo o arqueólogo da USP, Eduardo Neves, como já dito, conhecemos bastante sobre a origem e o fim de civilizações pré-colombianas, porém, não conhecemos quase nada sobre o processo ocorrido durante este período de dez mil anos⁶¹¹. Os indígenas, hoje, além de caçadores e coletores (ver pág. 269), praticam uma agricultura de subsistência de fundamental importância para a diversidade de sementes. E sempre buscam as TPI para desenvolver suas culturas e construir suas aldeias, ou seja, uma domesticação mútua, co-funcionamento.

Ora, as TPI são fundamentais para muitas comunidades amazônicas ainda hoje (não apenas indígenas, mas também quilombolas e ribeirinhos – estes se ocupam mais das várzeas, mas não deixam de entender as TPI, que identificam pelos cacos de cerâmica de vasos encontrados, como uma região rica em árvores frutíferas e conseqüentemente de uma diversificada fauna). E se o Antropoceno é catástrofe que afeta a todos, as mudanças climáticas têm afetado de forma cada vez mais pronunciada as comunidades amazônidas. As chuvas não mantêm os ciclos usuais, a quantidade destas também se altera fundamentalmente. O fenômeno *El Niño* tem, inclusive, causado períodos de secas prolongados⁶¹², algo inédito na Amazônia. Além, claro, de alterar os ciclos dos rios, suas cheias e a vida aquática. A infertilidade do solo tem aumentado a tal ponto que algumas comunidades já se

⁶¹⁰ Por exemplo, Charles Clement, que desenvolve suas pesquisas no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Já o antropólogo americano David Rindos, no seminal livro *The origins of agriculture*, afirma que não houve intencionalidade alguma do homem do neolítico na ‘domesticação’ da agricultura. No máximo uma domesticação mútua. Uma seleção de benefício imediato em variações incontroláveis de paisagens (como meios).

⁶¹¹ Dez mil anos é o período usado por Eduardo Neves, um dos mais respeitados arqueólogos do planeta; ver a introdução de *Sob os tempos do equinócio*. Outros arqueólogos e historiadores acreditam num processo de onze mil anos e outros em até de treze mil anos.

⁶¹² Neste século, o período de seca ganhou de 10 a 25 dias a mais do que o período normal no século passado. Em Mato Grosso, no ano passado, as chuvas chegaram com 45 dias de atraso, o que tem prejudicado enormemente o agronegócio. Mas enquanto povos autóctones relacionam facilmente esta seca ao desmatamento, o agronegócio nega esta relação. A lógica desenvolvimentista impede: quanto mais desenvolvimento, mais desmatamento. E se o desmatamento trouxe a seca, trará junto o fim do desenvolvimento, mas agora associado a um deserto. O desenvolvimentismo é um negacionismo. O negacionismo é um desenvolvimentismo por outros meios.

organizam⁶¹³ para adquirir adubos (orgânicos ou não). Com a utilização de fertilizantes e herbicidas, os solos não apenas diminuem a produtividade ao longo dos anos, como também diminuem a capacidade de sequestrar e reter carbono. E se pouca catástrofe é bobagem, a ameaça das queimadas, grileiros, madeireiros e garimpeiros deixarem de ser ilegais para passarem a ser incentivados enquanto política governamental é mais do que uma hipótese, é política praticada. E ainda há a retomada dos grandes projetos de empreendimentos, como hidrelétricas, estradas, portos e mineração que apontam decisivamente para o fim da floresta e de toda e qualquer vida numa mórbida co-involução, uma necropolítica do fim, um transdesaparecimento simultâneo. Finalmente, o desmantelamento recente do arcabouço jurídico das terras indígenas e quilombolas joga estas comunidades na dependência direta de fazendeiros e garimpeiros.

A questão que surge imediatamente é a de modos de vida em confronto: de um lado, o hegemônico, ocidental moderno, onde, de acordo com a bifurcação da natureza⁶¹⁴ operada pelo dualismo cartesiano (*res extensa*, *res cogitans*), trata desta como objeto isolado, reificado, à disposição de um sujeito soberano e, de outro, um modo de vida em interação permanente, transindividual, onde os ritmos de vida são complementares. Não estamos aqui confrontando o modo de vida ocidental com suas cidades (e longas redes de troca) às pequenas aldeias indígenas, quilombos e comunidades ribeirinhas (que seriam, se reificadas, tidas como absolutamente auto-sustentáveis ou com mínimas cadeias de trocas). Os paleoíndios, que habitavam a Amazônia há treze mil anos, formavam grandes comunidades organizadas em complexas redes políticas e comerciais⁶¹⁵. Estas possuíam sistemas sofisticados de

⁶¹³ A explosão da demanda mundial pelo açaí e a pressão pela produção do vinho do açaí (seu caldo) tem feito com que algumas comunidades que extraíam o fruto desta palmeira apenas para consumo ou pequenas trocas passem a substituir áreas de florestas apenas por palmeiras e comecem a utilizar fertilizantes. Muitas vezes, estas áreas são adquiridas – ou griladas – por um único proprietário, que explora o trabalho de toda uma comunidade (especialmente em assentamentos do INCRA).

⁶¹⁴ Conceito de Whitehead, ver *O conceito de natureza*.

⁶¹⁵ Alf Hornborg, *Regional integration and ecology in prehistoric Amazonia: toward a system perspective*. In: *The world system and the earth system: global socioenvironmental change and sustainability since the Neolithic*, Alf Hornborg & Carole Crumley. Hornborg afirma aqui que os Arawak mantinham grandes comunidades que manejavam a floresta e controlavam longas redes de comércio entre as atuais Bolívia e Guianas, além das Antilhas. Sofreram com o monumental genocídio europeu desde a chegada de Colombo, a quem receberam com grande hospitalidade. Hornborg esteve no Brasil recentemente para o Colóquio *Os mil nomes de Gaia*, onde deu a palestra: *Does the Anthropocene Imply the End of Cult/Nat and Subj/Obj Distinctions?*

produção com manejo de floresta, incluindo controle de lagos. Historiadores chegam a afirmar que estas redes sustentavam até dez milhões de pessoas na região amazônica.

As áreas densamente habitadas deixaram uma infinidade de cacos (termo usado contemporaneamente pelas populações autóctones para descrever pedaços de cerâmica), o que hoje é fundamental para demonstrar a presença ancestral de indígenas e garantir o direito desses à posse da terra. O que foi em uma época fundamental para a coevolução de plantas e animais, hoje o é pela sobrevivência política de indígenas e, no Antropoceno, uma resistência da vida. Uma desterritorialização da terra, uma sobrecodificação da resistência.

Se as cerâmicas são todas expressões singulares (informadas em suas decorações) de cada um dos povos amazônicos (portanto, cada população que se individuasse tinha uma técnica e modos de produção diferentes), a onipresença de solos de TPI por toda sua extensão⁶¹⁶ mostra que a prática era comum no norte do continente. As TPI são expressões terranas⁶¹⁷ de populações de paleoíndios em coevolução com a floresta⁶¹⁸. Essa expressão terrana é, acima de tudo, uma expressão política, por mostrar num sistema de co-adaptação complexo, comunidades que encontram um manejo co-evolutivo do solo (com uma agricultura comunitária duradoura) ao mesmo tempo que recuperam áreas degradadas e ainda sequestram gases de efeito estufa. Pelo outro lado, encontramos uma civilização de colonizadores que utilizam um modelo predatório de extração de mercadorias que

⁶¹⁶ Pela teoria dos agenciamentos (DeLanda, a partir de Deleuze), é exatamente o contrário da geografia tradicional, que entende ver TPI por todo o espaço da Amazônia: são justamente as TPI que fazem emergir a Amazônia.

⁶¹⁷ Aqui como uma tentativa de tradução do francês *terroir* (não possui tradução em outras línguas ocidentais), que engloba a relação entre o solo e o ambiente. Terrano, termo utilizado por Déborah Danowski na tradução de *earthbound* de Bruno Latour, pode ser um conceito a ser testado através da relação com a terra e o clima.

⁶¹⁸ O termo usado pelo americano William Balée - da Universidade de Tulane, talvez o maior especialista no assunto por ser também, além de antropólogo (ele se destaca por um trabalho junto aos Kaapor da Amazônia maranhense), um etnobotânico (realiza pesquisas para o Jardim Botânico de Nova Iorque e o Museu Emílio Goeldi de Belém), é *cultural forest*. Não adotaremos este termo por acreditar que, fora do contexto de Balée, ele poderia sugerir ainda uma dicotomia natureza-cultura. Entendemos uma importância política entre ecologistas, ambientalistas, biólogos e botânicos que querem proibir a presença de humanos, indígenas ou não, em reservas florestais. Esta ainda é uma posição bastante comum nas Américas e utilizada politicamente pelos Estados na demarcação – ou não – de terras indígenas. Balée é também conhecido por seus notáveis estudos de ecologia histórica, destacando-se as TPI.

visa uma mais-valia natural⁶¹⁹ (além da já extraída da força de trabalho) para ser empregada em outras terras, outros mares.

Há aqui o surgimento de duas relações espaço-temporais bastante distintas: para a civilização predadora, a extração deve ser rápida, no menor tempo possível, na maior extensão de terra possível e com a utilização energética mais barata possível: seja ela o trabalho (quase sempre semi-escravizado ou escravizado) de populações locais ou destruindo recursos naturais (o caso mais comum, além do desmatamento, a construção de hidrelétricas nos rios amazônicos). O resultado é a degradação de solos, rios e florestas, além de produção de gases de efeito estufa (hidrelétricas e especialmente o gado bovino). As métricas, as medidas, aqui, são as oficiais da acumulação de capital, são impostas de fora para dentro - transcendentais.

Já para as populações indígenas⁶²⁰, essas relações espaço-temporais se dão de dentro para fora, em desdobramento, imanentes, construindo métricas (topologia) enquanto constroem espaços e tempos. Como dizem Deleuze e Guattari em *Acerca do Retorno*, *Mil Platôs*:

Do caos nascem os Meios e os Ritmos... Cada meio é vibratório, isto é, um bloco de espaço-tempo constituído pela repetição periódica do componente... uma medida, regular ou não, supõe uma forma codificada cuja unidade medidora pode variar, mas num meio não comunicante, enquanto que o ritmo é o Desigual ou o Incomensurável, sempre em transcodificação. A medida é dogmática, mas o ritmo é crítico, ele liga os instantes críticos, ou se liga na passagem de um meio para

⁶¹⁹ Uma aproximação com o conceito utilizado por Jason Moore de *cheap nature*.

⁶²⁰ Aqui usamos *indígena* como relativo a uma população autóctone que se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador. Portanto, falamos de ameríndios, mas também de quilombolas, que se estabeleceram em áreas não ocupadas por colonizadores – o mais longe possível de serem alcançados por estes – e ribeirinhos, que, em sua quase totalidade, romperam relações com um sistema de acumulação primitiva e de dependência na colonização por um modo de vida que privilegiava a subsistência (melhor seria dizer que privilegiavam a existência), mesmo que aí ainda houvesse uma rede de trocas de longa extensão como o ciclo da borracha na Amazônia. Ribeirinhos expressam um modo de vida bastante diferente de colonizadores e até de colonos, trazidos pela ditadura brasileira dos anos sessenta aos oitenta para ocupar a Amazônia, uma terra que os militares julgavam desabitadas e a mercê de potências internacionais, além, claro, de auxiliar no mapeamento de recursos naturais desconhecidos, especialmente minerais. Porém, os conceitos se complexificam com a expulsão de indígenas, quilombolas, ribeirinhos e até colonos de suas terras. Muitos deles irão se misturar em movimentos de ocupação de terras ou nas favelas das periferias das grandes cidades (as capitais, além de Santarém, Altamira e Marabá). Surgem novos agenciamentos e até movimentos de *reclaim* (no sentido dado por Stengers), de autodenominação ou autoreconhecimento por parte de indígenas que se identificam como tais e lutam pela posse da terra de seus ancestrais. Ver, por exemplo, o laudo de Eduardo Viveiros de Castro para a ação do Ministério Público Federal de Santarém, no Pará, a respeito da Terra Indígena Maró.

outro. Ele não opera num espaço-tempo homogêneo, mas com blocos heterogêneos. Ele muda de direção... É a diferença que é rítmica, e não a repetição que, no entanto, a produz; essa repetição produtiva não tinha nada a ver com uma medida reprodutora.

Deleuze&Guattari, *Mil Platôs, Acerca do Ritornelo*, págs. 124-6.

Ora, o meio (*milieu* no original) é um bloco espaço-temporal; é, pois, muito interessante para nossa pesquisa, Deleuze e Guattari juntarem o meio ao ritmo: a medida (o metro) é apenas reprodução, repetição vazia. Já a diferença é rítmica e cada *milieu* é produzido pela repetição de blocos espaço-temporais, repetições produtivas, que introduzem a diferença. O ritmo é a resposta do *milieu* ao caos. O espaço e o tempo da civilização ocidental possuem uma forma, são representados, são humanizados. Já os espaços e tempos construídos de dentro para fora, imanentes, são o que os autores chamam de ritmo⁶²¹.

Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo. É a emergência de matérias de expressão (qualidades) que vai definir o território. Tomemos um exemplo como o da cor, dos pássaros ou dos peixes (...) Ela devém expressiva... quando adquire uma constância temporal e um alcance espacial que fazem dela uma marca territorial ou, melhor dizendo, territorializante: uma assinatura. (...) A territorialização é o ato do ritmo devindo expressivo, ou dos componentes de meios devindo qualitativos. A marcação de um território é dimensional, mas não é uma medida, é um ritmo. Ela conserva o caráter mais geral do ritmo, o de inscrever-se num outro plano que o das ações. Mas, agora, esses dois planos distinguem-se como o das expressões territorializantes e o das funções territorializadas. (...) Podemos chamar de Arte esse devir, essa emergência? O território seria o efeito da arte. (...) O expressivo é primeiro em relação ao possessivo, as qualidades expressivas ou matérias de expressão são forçosamente apropriativas, e constituem um ter mais profundo que o ser⁶²².

Deleuze&Guattari, *Acerca do Ritornelo*, págs. 127-9.

O Antropoceno torna mais visíveis contornos de modos de vida como expressão – a estrutura da imanência. Expressão como agenciamento de afetos no processo de dar sentido (traçar um plano) às multiplicidades. Vida inteligente que no futuro vier a pesquisar geologicamente nossa época encontrará como traços característicos materiais radiativos letais e plástico, muito plástico, que representa muito bem

⁶²¹ *Acerca do Ritornelo*, pág. 126.

⁶²² Deleuze e Guattari fazem referência, neste ponto, a Gabriel Tarde.

nossa dependência aos combustíveis fósseis. Eis a expressão máxima da civilização ocidental. Já os indígenas, enquanto traços geológicos, deixam sua expressão máxima nas Terras Pretas, que deu origem a uma imensa floresta, um sistema complexo em coevolução (que não haverá mais quando vida inteligente, no futuro, pesquisar nossa época – haverá, com sorte, savana, mas, pelas previsões do IPCC, deserto). Se as TPI são expressões de co-funcionamento no Holoceno, no Antropoceno elas são expressões (pura imanência) de autonomia e resistência.

A seguir, para uma melhor aproximação do conceito de *simpatia*, devemos antes conjugar as TPI e a Geofilosofia.

A Geofilosofia de afectos e fluxos de conteúdos e expressões encaminha-nos para (além de uma ontologia das misturas contra uma epistemologia narcísica) uma ético-política de uma sociedade contra o Antropoceno⁶²³. Aqueles que coproduziram as Terras Pretas de Índio estavam não apenas lutando contra a instalação de um Estado, que sempre esteve próximo, como também contra a instalação do Antropoceno, que poderia estar por perto – e estava⁶²⁴. A coprodução amazônica onde não se sabe quem é o produtor e o que é o produto (coevolução de relações heterogêneas). Devir-imperceptível, “...o fim imanente do devir, sua fórmula cósmica”.

Se o devir-mulher é o primeiro *quantum*, ou segmento molecular, e depois os devires-animais que se encadeiam na sequência, em direção a que precipitam-se todos eles? Sem dúvida alguma, em direção a um devir-imperceptível. O imperceptível é o fim imanente do devir, sua fórmula cósmica. (...) Devir-imperceptível quer dizer muitas coisas. (...) Diríamos primeiro: ser como todo mundo. (...) Se é tão difícil ser ‘como’ todo mundo, é porque há uma questão de devir. Não é todo mundo que se torna como todo mundo, que faz de todo mundo um devir. (...) Pois todo mundo é o conjunto molar, mas *devir todo mundo* é outro

⁶²³ D’après Pierre Clastres e seu inspirador livro *A sociedade contra o Estado*.

⁶²⁴ Especialmente se concordarmos com Lewis & Maslin, de que o Antropoceno começou com o genocídio dos ameríndios.

caso, que põe em jogo o cosmo com seus componentes moleculares, Devir todo mundo é fazer mundo, fazer um mundo.

D&G, *Mil Platôs*, v. 4, págs. 76-77.

Dito de outra forma: “... conjugando, continuando com outras linhas, outras peças que se faz um mundo”⁶²⁵. As TPI são máquinas de guerra contra o Antropoceno, sendo a máquina de guerra a forma de expressão do nomadismo. Se o Estado sempre supõe uma relação com o fora do qual ele se apropria, coloniza, escraviza, extrai corpos e expressões, tira a capacidade dos corpos, o Antropoceno é a última expressão do Estado, mesmo que o fora agora sejam dados, afectos ou o espaço sideral. Onde o capitalismo é uma máquina de extração que não pode parar: até a última molécula, sonho ou *bite*.

As TPI sempre foram linha de fuga dos aparelhos de captura do Estado, linhas de abolição do *tempo do fim* – o Antropoceno. “Definimos a máquina de guerra como um agenciamento linear que se constrói sobre a linha de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente esta combinação máquina de guerra-espaço liso”⁶²⁶. A sociedade contra o Antropoceno das TPI é uma composição, um agenciamento ameríndio e todos os outros agentes da floresta, uma Geofilosofia rizomática.

Já no platô de introdução de *Mil Platôs, Rizoma*, D&G dizem que o ‘mapa’ dos índios americanos, com suas “fronteiras movediças e deslocadas”, “onde até as árvores fazem rizoma”⁶²⁷, é formado, não por arborescências, mas por rizomas. Ou seja, por multiplicidades, que se definem pelo fora, ou seja, mudam de natureza ao se conectarem a outras. Eis as TPI, uma floresta-rizoma que se define em suas conexões, em suas correlações com o fora, “faz proliferar o conjunto”. Neste mesmo platô, encontramos a melhor definição geofilosófica para TPI (com a ajuda de Carlos Castañeda⁶²⁸, inserida no texto):

⁶²⁵ D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 76.

⁶²⁶ Deleuze, *Conversações*, p. 47.

⁶²⁷ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, p. 40.

⁶²⁸ Carlos Castañeda, *L’Herbe du diable et la petite fumée*, p. 160. Portanto, aqui há uma versão traduzida do inglês para o francês (para o texto original de D&G) e retraduzida para o português. O livro possui edição brasileira sob o título *A erva do diabo*.

Sabedoria das plantas: inclusive quando elas são de raízes, há sempre um fora onde elas fazem rizoma com algo – com o vento, com um animal, com o homem (e também um aspecto pelo qual os próprios animais fazem rizoma, e os homens etc.) “A embriaguez como *irrupção* triunfal da planta em nós.” Seguir sempre o rizoma por ruptura, alongar, prolongar, revezar a linha de fuga, fazê-la variar, até produzir a linha mais abstrata e a mais tortuosa, com *n* dimensões, com direções rompidas. Conjuguar os fluxos desterritorializados. Seguir as plantas (...) Escrever, fazer rizoma, aumentar seu território por desterritorialização, estender a linha de fuga até o ponto em que ela cubra todo o plano de consistência em uma máquina abstrata. “Primeiro, caminhe até tua primeira planta e lá observe atentamente como escoar a água de torrente a partir deste ponto. A chuva deve ter transportado os grãos para longe. Siga as valas que a água escavou, e assim conhecerá a direção do escoamento. Busque então a planta que, nesta direção, encontra-se o mais afastado da tua. Todas aquelas que crescem entre estas duas são para ti. Mais tarde, quando estas últimas derem por sua vez grãos, tu poderás, seguindo o curso das águas, a partir de cada uma destas plantas, aumentar teu território”.

D&G, *Mil Platôs*, v. 1, págs. 28-29.

Seguir as plantas⁶²⁹. O método de Castañeda, eis o que Bergson chamaria de *simpatia* (e logo trataremos deste conceito). As TPI são este fazer rizoma “com o vento, com um animal, com o homem”. O Fora como as TPI (multiplicidades), topologia rizomática, lutando contra o necro-extrativismo do Estado. Contra a arborescência colonizadora e ocidental: “É curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, mas também a gnosiologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia...: o fundamento-raiz, *Grund*, *roots* e *foundations*. O Ocidente tem uma relação privilegiada com a floresta e com o desmatamento; os campos conquistados no lugar da floresta são povoados de plantas de grãos, objeto de uma cultura de linhagens, incidindo sobre a espécie e de tipo arborescente...”⁶³⁰. O “pensamento ocidental” é a antítese das TPI, uma vez que o Ocidente é ele mesmo esta arborescência colonizadora, o desmatamento. E o desmatamento, sabemos e sofremos todos, é também um desenraizamento, onde surge a arborescência filosófica, contra a Geofilosofia rizomática: “Trancendência, doença propriamente europeia”.

⁶²⁹ Há um livro todo dedicado ao assunto, parece ter se inspirado nesta passagem. É um dos mais brilhantes livros de filosofia contemporânea, do filósofo italiano Emanuele Coccia, *A vida das plantas*, com um subtítulo que poderia ser também de *Mil Platôs: uma metafísica da mistura*. Na pág. 15, Coccia diz: “Se é às plantas que devemos perguntar o que é o mundo, é porque são elas que ‘fazem mundo’”. Adiante, na pág. 16: “A vida das plantas é uma cosmogonia em ato, a gênese constante de nosso cosmos.”

⁶³⁰ D&G, *Mil Platôs*, v. 1, págs. 38-39.

A sociedade contra o Antropoceno, agenciamento ameríndio que muda de natureza à medida que aumenta suas conexões, é devir-imperceptível, mas, nos ensina Rodrigo Nunes, não como passividade ou indiferença.

O que eu gostaria de sugerir, contudo, é que devemos interpretar o conceito no sentido exatamente inverso: ao invés de uma exortação à inação, o devir-imperceptível pode nos oferecer critérios para pensar como agir e/ou liderar *melhor*.

Nesse sentido, a primeira coisa a salientar é que o conceito se refere a um tipo de ação ou esforço deliberado, não a um mero ‘seguir o fluxo’. Busca-se o devir-imperceptível *ativamente* (...)

Essa concepção de ação não é apenas mais aberta, ou menos dada a derivas autoritárias; ela também envolve mais atenção às condições da ação, e deste modo tende a ser mais flexível tanto em termos de conseguir estabelecer diálogo quanto de saber antecipar e reagir a mudanças no ambiente. Por mais etéreo que o conceito possa soar, pode-se dizer que o devir-imperceptível, se o compreendemos desta maneira, implica em tornar-se *mais realista* a respeito de si mesmo e dos verdadeiros potenciais e limites de um processo.

Rodrigo Nunes, *Anônimo, vanguarda, imperceptível*, In: *Revista Serrote*, 11/2016.

Eis uma Geofilosofia: abolir as dicotomias entre teoria e prática⁶³¹ e entre sujeito e objeto⁶³² (“saber antecipar e reagir a mudanças no ambiente”, o que aproxima do conceito de simpatia, que veremos adiante). E uma ético-política da ação, “devir todo mundo é fazer mundo”, como vimos com D&G. Onde Nunes destaca uma prolífica relação em uma anotação de Frédéric Gros sobre o curso de Foucault no Collège de France de 1981-1982, a respeito do cuidado de si e os estoicos: “o cuidado de si não é, portanto, um convite à inação, mas justo o contrário: aquilo que nos incita a agir bem, que nos constitui como sujeitos verdadeiros de nossos atos. Ao invés de ser aquilo que nos isola do mundo, é aquilo que nos permite situarmos-nos corretamente nele”⁶³³. O Antropoceno é produzido pelo homem que se isola do mundo, enquanto as TPI, uma sociedade do cuidado de si, da *áskesis* estoica, dos ascetismo religioso, do exercício espiritual, da simpatia bergsoniana – mas

⁶³¹ Como vimos em Zourabichvili.

⁶³² D&G, *O que é a filosofia?*, p. 26.

⁶³³ Tradução de Rodrigo Nunes sobre a *Situation du Cours (Herméneutique du sujet)*, editado pela Gallimard/Seuil, em 2001, p. 518.

sobretudo da ontologia das misturas de plantas e índios - que nos permite situar-nos corretamente no mundo.

E se estamos de volta aos estoicos, a primeira lição destes sempre foi viver conforme a natureza (assim como ensinava Diógenes, o Cínico), que somos força entre outras forças, ou seja, que somos corpos entre corpos, mistura de corpos (simpatia, conforme Deleuze e Parnet, “penetração dos corpos”), que temos uma relação íntima com a ordem do mundo. Uma cartografia dos afectos, ou, como diriam os estoicos, estar à altura dos acontecimentos, ser digno do que nos acontece (mais uma vez, o *amor fati* de Nietzsche). Ser digno ao que nos acontece não é inação, passividade (conforme Nunes), mas resistência, ir ao encontro dos acontecimentos, estar preparado para a afirmação, jamais a negação, afirmar as diferenças enquanto imanência: colar no devir e resistir à colonização da transcendência e à transcendência da colonização.

Colar no devir como devir-imperceptível estoico, manter uma relação íntima com a ordem do mundo, conjugar-se:

O Cosmo como máquina abstrata e cada mundo como agenciamento concreto que o efetua. Reduzir-se a uma ou várias linhas abstratas, que vão continuar e conjugar-se com outras, para produzir imediatamente, diretamente, *um* mundo, no qual é o mundo que entra em devir e nós devimos todo mundo.

D&G, *Mil Platôs*, v. 4, p. 77.

Este conjugar-se pode ainda parecer uma ação de sujeito na direção de um objeto, um individualismo teológico e hierárquico. Deleuze, porém, nos esclarece perfeitamente como esta relação se dá, seja nos seus textos sobre arte (especialmente *Proust e os signos*: “signo implica em si a heterogeneidade como relação”⁶³⁴, o signo como relação amorosa ou “até mesmo inconfessáveis”⁶³⁵), seja em suas demais monografias, especialmente *Diferença e Repetição*. Nesta, a relação com a água desenvolvida durante o aprendizado da natação é surpreendente

⁶³⁴ Em *Diferença e repetição*, Deleuze escreve algo parecido: “O signo compreende a heterogeneidade”, p. 48. Esta questão do signo e as relações heterogêneas, tem uma semelhança monumental com o conceito de *semiosis*, de Peirce, algo que merece uma análise mais aprofundada no futuro. Se alguém já o fez, perdão pelo desconhecimento.

⁶³⁵ Deleuze, *Proust e os signos*, p. 21.

e fundamental para entender este conjugar-se: é como se a natureza fosse nossa mestra, nos dando as mãos (simpatia) e emitisse signos no heterogêneo (“o signo envolve um outro ‘objeto’ nos limites do objeto portador e encarna uma potência da natureza ou do espírito”⁶³⁶), não ensina numa aula discursiva do tipo “faça como eu”, mas conjugando-se, dando as mãos silenciosamente, “faça comigo”: simpatia.

Nada aprendemos com aquele que nos diz: faça como eu. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem ‘faça comigo’ e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo. Em outros termos, não há ideomotricidade, mas somente sensório-motricidade. Quando o corpo *conjuga*⁶³⁷ seus pontos notáveis com os da onda, ele estabelece o princípio de uma repetição, que não é a do Mesmo, mas que compreende o Outro, que compreende a diferença e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta esta diferença pelo espaço repetitivo assim constituído. Aprender é constituir este *espaço de encontro com os signos*, espaço em que os pontos relevantes se retomam uns nos outros e em que a repetição se forma ao mesmo tempo em que se disfarça.

Deleuze, *Diferença e repetição*, págs. 48-49.

Assim, aprender a nadar, é o ponto que buscamos, é conjugar-se com os signos da água. Para aprender a nadar, de nada adianta “fazer como” (Deleuze dirá que estamos no reino da representação, “falso movimento do abstrato”⁶³⁸, sabemos representar, mas não sabemos nadar), é preciso mergulhar, se conjugar, entrar em sintonia com a água, fazer *com* em vez de fazer como. Deleuze ainda avisa (certamente influenciado por Proust e seus estudos para *Proust e os signos*) que “toda educação [é] alguma coisa amorosa, mas também mortal”. Só se aprende a nadar amando a água e todo amor envolve risco de morte. Ser digno ao acontecimento, já vimos, demanda estar nele por inteiro (de corpo inteiro), relações amorosas. De corpo inteiro porque as capacidades de um corpo aumentam e diminuem de acordo com as forças adquiridas nesta relação.

Acreditamos que este “espaço de encontro com os signos” (destacado acima) é o espaço heterogêneo coletivo que constitui conexão e composição entre o humano e o não-humano – devir-imperceptível. As plantas, por exemplo, possuem a capacidade de realizar fotossíntese pelo modo em que conjugam-se, conectam seus

⁶³⁶ Idem, *Diferença e repetição*, p. 48.

⁶³⁷ Destaques meus.

⁶³⁸ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 49.

corpos com outros corpos (o solo, a água, o sol)⁶³⁹. A capacidade de ação onto-ético-político (humana e não-humana) está nesta composição complexa: é na combinação com outros corpos que afectos são produzidos e aumentam ou diminuem a capacidade de um corpo para agir. Ainda parece uma ação demasiado humana, um sujeito ativo e um objeto passivo (conforme o humanismo nos ensina)? Deleuze, agora com Guattari (a partir de Simondon), mais uma vez:

... às propriedades essenciais que na matéria decorrem da essência formal é preciso acrescentar *afectos variáveis intensivos*, e que ora resultam da operação, ora ao contrário a tornam possível: por exemplo, uma madeira mais ou menos porosa, mais ou menos elástica e resistente. De qualquer modo, trata-se de seguir a madeira, e de seguir na madeira, conectando operações e uma materialidade, em vez de impor uma forma a uma matéria: mais que a uma matéria submetida a leis, vai-se na direção de uma materialidade que possui um *nomos*. Mais que a uma forma capaz de impor propriedades à matéria, vai-se na direção de traços materiais de expressão que constituem afectos.

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 96.

A crítica de Simondon ao hilemorfismo transforma-se em um espaço coletivo onto-político conectando o materialismo de D&G com a máquina de guerra⁶⁴⁰. A ação jamais é exclusivamente humana, individual, de um sujeito transcendente e no topo de uma hierarquia ontológica. Deve-se sublinhar aqui “os traços materiais de expressão que constituem afectos” (que substituem aqui os signos deleuzo-proustianos) e o fato de a matéria não ser mais submetida a leis (demasiadamente humanas), mas de ela possuir um *nomos*, não se impõem mais propriedades à matéria, conjuga-se, constituem-se afectos.

A matéria é agora uma dimensão ativa (desaba a hierarquia ontológica...). “... considerar uma matéria, um objeto, um ser como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados (...). Alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, o médico, sensível aos signos da doença (...). Tudo o que

⁶³⁹ Emanuele Coccia transforma em filosofia a vida das plantas: “Transformam tudo o que tocam em vida, fazem da matéria, do ar, da luz solar o que será para o resto dos seres vivos um espaço de habitação, um mundo. A autotrofia é o nome dado a esse poder de Midas que permite transformar em alimento tudo o que se toca e tudo o que se é – não é simplesmente uma forma radical de autonomia alimentar, é sobretudo a capacidade que elas têm de transformar a energia solar dispersa pelo cosmos em corpo vivo, a matéria disforme e disparatada do mundo em realidade coerente, ordenada e unitária”, pág. 15 de *A vida das plantas*.

⁶⁴⁰ O título deste platô é *Tratado de monadologia: a máquina de guerra*.

nos ensina algo emite signos⁶⁴¹. Traços materiais de expressão que constituem afectos.

Os signos são específicos e constituem a matéria desse ou daquele mundo (...) A unidade de todos os mundos está em que eles formam sistemas de signos emitidos por pessoas, objetos, matérias; não se descobre nenhuma verdade, não se aprende nada, se não por decifração e interpretação. Mas a pluralidade dos mundos consiste no fato de que estes signos não são do mesmo tipo, não aparecem da mesma maneira, não podem ser decifrados do mesmo modo, não mantêm com o seu sentido uma relação idêntica.

Deleuze, *Proust e os signos*, págs. 4-5.

Voltemos ao conceito de *phylum maquínico*, já analisado anteriormente. Através dele, como já falamos, D&G estão menos interessados em divisões estanques e mais no entre-estratos, uma “materialidade desestratificante”. O *phylum* maquínico é matéria-fluxo, que não se presta ao modelo hilemórfico, que não aceita ser submetida a propriedades essenciais, mas é matéria-movimento, “afectos variáveis intensivos”⁶⁴².

Voltamos sempre a essa definição: o *phylum maquínico* é a materialidade, natural ou artificial, e os dois ao mesmo tempo, a matéria em movimento, em fluxo, em variação, como portadora de singularidades e traços de expressão. Daí decorrem consequências evidentes: essa matéria-fluxo só pode ser *seguida*. Sem dúvida, essa operação que consiste em seguir pode ser realizada num mesmo lugar: um artesão que aplaina segue a madeira, e as fibras da madeira, sem mudar de lugar. (...) O artesão será, pois, definido como aquele que está determinado a seguir um fluxo de matéria, um *phylum maquínico*. É o itinerante, o ambulante. Seguir o fluxo da matéria é itinerar, é ambular. É a intuição em ato.

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, págs. 97-98.

Sobre intuição, falaremos a seguir. Antes, porém, é preciso ressaltar a diferença entre o homem moderno que domina matéria e a pressupõe inerte, e os ameríndios que desenvolveram as TPI: para estes, há o fluxo, a matéria-fluxo, é *itinerar*, ambular, seguir o ciclo da vida (“essa operação que consiste em seguir pode ser realizada num mesmo lugar”). Entender a terra, os mundos da floresta, em seus

⁶⁴¹ Deleuze, *Proust e os signos*, p. 4.

⁶⁴² D&G, *Mil Platôs*, v. 5, p. 96.

traços de expressão e, desta forma, co-criar simbioticamente um devir “sem mudar de lugar”, devir-imperceptível, “não espantar os devires”⁶⁴³.

D&G certamente estão conversando com a ciência do século XX – signos, matéria-fluxo (cibernética, termodinâmica, teorias da complexidade e da comunicação), mas especialmente com a semiótica inaugurada por Peirce e desenvolvida em outros caminhos por Bateson e Uexküll⁶⁴⁴, uma biosemiótica, conforme Thomas Sebeok⁶⁴⁵. Sendo esta um projeto científico interdisciplinar⁶⁴⁶ baseado no reconhecimento de que a vida é fundamentalmente um processo semiótico. Na perspectiva biosemiótica, a vida consiste de semiosis, ou seja, processo relacional de signos e sua função no processo geo-químico-biológico da vida. O surgimento da vida seria concomitante com a emergência da semiosis⁶⁴⁷, as relações entre signos. A relação entre células, por exemplo, não poderia ser reduzida apenas a interações químicas, assim como a relação entre dois seres humanos não poderia ser reduzida apenas a troca linguísticas, sem que tratássemos em ambos os casos de semiosis (D&G invocariam aqui, já que falamos de biosemiótica, a lagosta – aliás, uma dupla-articulação de Bateson - e os agenciamentos maquínicos de corpos e os agenciamentos coletivos de enunciação).

Esta dimensão ativa da matéria pode ser observada por toda a ontologia deleuziana: seja em sua semiótica, em sua teoria da expressão ou até mesmo na primeira síntese do tempo de *Diferença e repetição*, quando fala do *habitus* (no sentido de Peirce, de que a natureza se forma de hábitos – ou mais diretamente de Hume e Bergson, onde o *hábito* é central), a contração e a contemplação (“só existimos contemplando, isto é, contraindo aquilo de que procedemos... contemplar é extrair”⁶⁴⁸): “somos água, terra, luz e ar contraídos (...). Tudo isto forma um rico

⁶⁴³ Deleuze, *Conversações*, p. 176. A frase completa, pois ideia linda demais: “Por isso sou pouco inclinado às viagens; é preciso não se mexer demais para não espantar os devires”.

⁶⁴⁴ Além destes, não há como não mencionar nesta conversa James Lovelock e Lynn Margulys com a hipótese de Gaia, uma vez que, nesta, a atmosfera, a hidrosfera e a litosfera interagem mutuamente com a biosfera da terra, todas componentes de uma unidade de autopoiesis, um sistema homeostático. Todos os seres vivos fazem parte de um sistema ecológico simbiótico.

⁶⁴⁵ Sebeok, *Global Semiotics*, p.31. Sebeok foi um linguista húngaro naturalizado americano, um dos grandes especialistas em semiótica, especialmente em semiosis.

⁶⁴⁶ Estamos juntando um filósofo (Peirce), um biólogo (Uexküll) e um antropólogo (Bateson), além de um linguista (Sebeok) para enfatizar o apagamento da bifurcação entre natureza e cultura.

⁶⁴⁷ Sebeok também chama de *semiosfera*.

⁶⁴⁸ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 117. Note-se que há uma diferença entre a extração contemplativa, que ativa a capacidade dos corpos, ativação de mundos, e a extração capitalista,

domínio de *signos*, envolvendo sempre o heterogêneo e animando o comportamento, pois cada contração, cada síntese passiva é constituída de um signo...”. Este hábito, a contração e a contemplação fariam parte de uma semiosfera: movimentos, sons, cores, formas, ondas, toques, aromas, etc. são parte dos signos da vida. E já que tratamos das TPI e suas florestas, Emanuele Coccia, em seu *A vida das plantas*, chama de contemplação cósmica, esta relação entre a vida e o mundo:

A planta encarna o laço mais íntimo e mais elementar que a vida pode estabelecer com o mundo. O inverso também é verdadeiro: ela é o observatório mais puro para contemplar o mundo em sua totalidade. Sob o sol ou sob as nuvens, misturando-se à água e ao vento, sua vida é uma interminável contemplação cósmica, sem dissociar os objetos e as substâncias, ou, dito de outra forma, aceitando todas as nuances, até se fundir com o mundo, até coincidir com sua substância. Nunca poderemos compreender uma planta sem ter compreendido o que é o mundo.

Emanuele Coccia, *A vida das plantas*, p. 13.

Afastado desta contemplação cósmica, a ideia de matéria passiva é permanente no homem moderno. Para Jane Bennett, em *Vibrant matter*, ignorar como os humores humanos são alterados pelos ácidos ômega-3, por exemplo, é ignorar os poderes da matéria; o contrário é entender uma vitalidade material⁶⁴⁹. E, para formar a ideia de *matéria vibrante* (nome do livro), devemos invocar conceitos de Espinosa a Deleuze, passando por Darwin, entre outros. Para ela, esta ideia de matéria ativa é um projeto político urgente para destruir a *hubris* humana de instrumentalização da matéria morta e “fantasias de consumo e conquista que destroem a terra”⁶⁵⁰. As TPI são exatamente vitalidade material, máquina de guerra contra a colonização, contra o Estado (muito antes do embate direto), em que ocorre uma semiosis a partir da contração de contemplações, onde uma semiosfera interage com a biosfera, a hidrosfera, a litosfera e a atmosfera. Mas os ameríndios entendem a matéria (equivocação controlada) como vida ativa, e não como algo a ser conquistado e passivo, como os modernos impõem. Uma contemplação cósmica “até se fundir com o mundo”.

meramente destrutiva, que tira a capacidade dos corpos, onde, no Antropoceno, esta extração é a aniquilação de todos os mundos.

⁶⁴⁹ Bennett, Jane, *Vibrant matter*, prefácio.

⁶⁵⁰ *Ibidem*. Tradução minha.

Estes traços de expressão que constituem afectos, esta conjugação, esta semiosis, são traduzidos por uma operação sentir-saber que podemos chamar, a partir de Bergson, de *simpatia*, ou o que ele mesmo também chamava de *intuição*. Em um ensaio para a revista *Revue de métaphysique et de morale*, de 1903, Bergson diz que intuição é o transporte para o interior dos objetos, uma *simpatia*, para coincidir com o que há de único neste (vitalidade material). E não seria um sentimento exclusivo para humanos, mas compartilhado com demais animais, plantas e coisas. A simpatia, para Bergson, “informa de dentro”⁶⁵¹, exprime “sob uma forma concreta a relação”, uma “intuição antes vivida do que representada”. A inteligência está para a matéria inerte assim como a simpatia está para a vida.

O instinto é simpatia. Se essa simpatia pudesse estender seu escopo e também refletir sobre si mesma, dar-nos-ia a chave das operações vitais – assim como a inteligência, desenvolvida e corrigida, nos introduz na matéria. Pois, nunca é demais repeti-lo, a inteligência e o instinto estão voltados em dois sentidos opostos, aquela para a matéria inerte, este para a vida. A inteligência, por intermédio da ciência que é obra sua, franquear-nos-á cada vez mais completamente o segredo das operações físicas; da vida, ela só nos traz e, aliás, só pretende nos trazer, uma tradução em termos de inércia. Dá a volta toda, tomando, de fora, o maior número possível de vistas desse objeto, que ela atrai para o seu terreno, em vez de entrar no dele. Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tomado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente.

Bergson, *A evolução criadora*, p. 191.

A simpatia joga-nos no interior do devir, um devir-imperceptível e inalcançável pelo tempo cronológico. “É para o interior do devir que nos teríamos transportado por um esforço de simpatia. Não nos teríamos mais perguntado (...) que configuração um sistema assumirá (...); é o escoamento do tempo, é o próprio fluxo do real que teríamos procurado seguir. (...) E, desde então consideraríamos sob um novo aspecto a vida que encontramos na superfície de nosso planeta, vida dirigida no mesmo sentido que a do universo...”⁶⁵². A simpatia e a intuição de Bergson, uma operação sentir-saber que encontra a imanência. A vida contra o Antropoceno, se a

⁶⁵¹ Bergson, *A evolução criadora*, p. 188. A tradução – brilhante – de Bento Prado Neto está ligeiramente modificada.

⁶⁵² *A evolução criadora*, págs. 369-370. Importante ressaltar que não há por parte de Bergson uma negação da ciência, mas uma crítica à inteligência como sistema hegemônico e homogeneizador do pensamento. Ao contrário, a tarefa de Bergson sempre foi constituir uma metafísica à altura da ciência de sua época.

vida for criação, como quer Bergson e Deleuze, o Antropoceno é exatamente o contrário ao homogeneizar pensamentos, modos de vida e até o meio ambiente, impedindo a criação heterogênea. A *simpatia* oferece a “chave das operações vitais”, enquanto as operações físicas da inteligência moderna buscam encurralar a matéria inerte.

Uma lição bastante conhecida de Bergson é a de que as coisas se interpenetram reciprocamente (o exemplo mais famoso, o açúcar e a água de *A Evolução criadora*)⁶⁵³. As coisas, em Bergson, são penetradas pelo tempo (e não cercadas) e assim não podem ser totalmente estáveis, a solidez é suspensa continuamente. Para ele, não existem coisas produzidas, mas apenas em processo de produção, estados jamais fixos mas em processo de mudança. Não entender isso é não entender a vida. O homem moderno, o homem do Antropoceno, é aquele que crê na estabilidade e não na interpenetração das coisas e nos processos de mudança. Ele atua olhando para trás, como se toda criação fosse um ato de manter estabilidades, *status quo*. Ao tentar manter a realidade como ele a imagina, cria sempre o que manterá sua forma de vida; expande sua visão de mundo para todos, como se fosse superior, a única válida, a única. Já os ameríndios das TPI (ou o que poderia definir melhor ainda, os ameríndios que emergem da Terra, o Preto como expressão da relação terra-ameríndios) se jogam nos processos de mudança, são parte destes – *são estes*, criam sempre o diferente, como se a vida dependesse desta instabilidade, da heterogeneidade; operações vitais. Um dos textos que mais bem acolhe esta mistura bergsoniana-ameríndia⁶⁵⁴ em uma brilhante passagem é *A vida das plantas* (mais TPI não pode ser) do italiano Emanuele Coccia:

Se tudo está em tudo é porque no mundo tudo deve poder circular, se transmitir, se traduzir. A impenetrabilidade que frequentemente se imaginou ser a forma paradigmática do espaço não passa de uma ilusão: ali onde há um obstáculo à transmissão e à interpenetração, produz-se um novo plano que permite aos corpos reverter a inerência de um ao outro numa interpenetração recíproca. Tudo no mundo produz mistura e se produz na mistura. Tudo entra e sai de toda parte: o mundo é abertura, liberdade de circulação absoluta, não lado a lado, mas *através* dos corpos e dos outros. Viver, experienciar ou estar-no-mundo, significa também

⁶⁵³ O materialismo pós-deleuziano está repleto de exemplos, a começar pelo próprio Deleuze, no texto de Deleuze e Parnet que abrimos este capítulo, a “penetração dos corpos”, ou de Emanuele Coccia e sua metafísica da mistura (que citaremos a seguir); pensamentos bergsonianos e, claro, estoicos.

⁶⁵⁴ Além da influência de D&G e dos estoicos.

se fazer atravessar por toda coisa. Sair de si é sempre entrar em alguma coisa do outro, em suas formas e em sua aura; voltar para dentro de si significa sempre se preparar para encontrar todo tipo de formas, de objetos, de imagens, as mesmas que Agostinho se espantava de encontrar na memória, produtora de mistura e esplêndida evidência dessa compenetração total.

A ciência e a filosofia se dedicaram a classificar e definir a essência das coisas e do vivente, suas formas e sua atividade, mas permanecem cegas quanto à sua *mundanidade*, isto é, sua *natureza*, que consiste na capacidade de entrar em toda outra coisa e de serem atravessados por ela.

Emanuelle Coccia, *A vida das plantas*, p. 70.

Agostinho ainda se espantava com a “compenetração total” na memória produtora das coisas. Já os europeus modernos (Agostinho era africano) serão perfeitamente definidos por Davi Kopenawa quando diz que o homem branco somente sonha consigo mesmo⁶⁵⁵, ou seja, não há espaço na memória para algo que não seja si mesmo, não há interpenetração, mundanidade, misturas. Por isso, Guattari fala de uma *ecosofia mental* em *As três ecologias*:

A ecosofia mental, por sua vez, será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa, com os ‘mistérios’ da vida e da morte. Ela será levada a procurar antídotos para a uniformização midiática e telemática, o conformismo das modas, as manipulações da opinião pela publicidade, pelas sondagens etc. (...) O sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em aprender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem enganchar em nada dos Territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relações aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes.

Félix Guattari, *As três ecologias*, págs. 16-17.

Kopenawa realizou uma das melhores cartografias da psique moderna que se tem notícia. Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro consideram, em *Há mundo por vir?*, “...algo de profundamente pertinente do ponto de vista psicanalítico no diagnóstico de Kopenawa – sua *Traumdeutung* relativa aos brancos é de fazer inveja a qualquer pensador freudo-marxista...”⁶⁵⁶ (Guattari, ainda em *As três ecologias*, diz que as melhores psicanálises foram de Goethe, Proust, Joyce,

⁶⁵⁵ “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos”. Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu*, p. 390.

⁶⁵⁶ Danowski & Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, p. 99.

Artaud e Beckett, “mais do que de Freud, Jung, Lacan... a *Traumdeutung* de Freud pode ser considerada um extraordinário romance moderno”⁶⁵⁷). Danowski e Viveiros de Castro assim sublinham a cartografia de Kopenawa:

“*Os brancos dormem muito*, mas só sonham consigo mesmos.” Este é, talvez, o juízo mais cruel e preciso jamais enunciado sobre a *característica antropológica* dos “*Branços*” – daqueles que Latour chamaria de “Modernos” ou, mais perversamente, de “Humanos”. A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos iria assim de par com sua autofascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos – e sua avareza “fetichista” tão ridícula quanto incurável. Os Brancos, em suma, sonham com o que *não tem sentido*.

Danowski & Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, p. 99.

O sentido xamânico encontra-se exatamente nas misturas, nos processos, uma Geofilosofia da mundanidade (os brancos ‘não se misturam...’). Brian Massumi⁶⁵⁸ diz que é preciso ter olhos *amodernos*. Os modernos só veem matéria inerte e formas finais imutáveis onde os olhos amodernos, nas mesmas paisagens, veem apenas mudanças. Massumi fala das catedrais góticas europeias, onde um moderno vê “formas estáticas, estruturas apoiadas e adornos e ornamentos”, um amoderno vê mudanças em excesso, vibrações de estruturas ainda se auto formatando, a impressão de uma sensação ainda sendo vivida, “de uma só vez imanente ao transbordamento da forma se fazendo”. É preciso mudar nossa visão⁶⁵⁹ para sentir as mudanças onde os modernos só veem formas. Uma visão amoderna, xamânica. O moderno é aquele que possui uma estética e uma ética estáticas, que não vibram, que não percebem nem favorecem variações potenciais. Descartam os excessos em uma ética asséptica e uma estética limpinha. O amoderno não vê formas, mas forças se formando. Assim como as TPI, que jamais são uma forma final, um objetivo a ser alcançado, um objeto a ser manipulado, uma forma definitiva, mas forças vibrando, vidas em co-criação, lances de dados sobre lances de dados. Massumi,

⁶⁵⁷ Guattari, *As três ecologias*, p. 18.

⁶⁵⁸ Massumi cunhou o termo para falar da visão gótica de John Ruskin enquanto crítico de arte no prefácio do livro *The sympathy of things: Ruskin and the ecology of design*, que trata da estética gótica na arquitetura, de Lars Spuybroek. As traduções são minhas e assumidamente precárias devido à densidade do estilo habitual de Massumi.

⁶⁵⁹ Já havíamos citado anteriormente o conceito de Deleuze, em *A Dobra*, p. 43, de *arquitetura da visão*.

usando as ideias de Ruskin, acrescenta: “Esta é a beleza do Gótico: a beleza da força-da-forma acenando para mais movimentos de variação, excessivamente, exuberantemente, pressagiando cada vez mais vitalidade – um chamado selvagem. Esta é a *selvageria* que Ruskin atribui ao movimento de mudanças do Gótico: a *abstrata* selvageria, com potencial para mais, das linhas figurais, imanentemente transbordando sua configuração atual. Esta é a beleza vital: a beleza intempestiva daquilo que não vai parar em pé no seu lugar – mesmo que esteja ali há séculos. Uma beleza que não será domesticada, mesmo pela história”⁶⁶⁰.

Esta beleza vital, esta selvageria que não será domesticada nem mesmo pela história, este chamado selvagem é a visão amoderna, a simpatia que nos falavam Bergson e Deleuze na *virada ecológica*. É quando o sentimento e o pensamento estão juntos e vivos, e não separados e petrificados pela razão moderna. Simpatia é a “abstrata selvageria”⁶⁶¹, mistura de corpos.

Massumi viu na estética Gótica de Ruskin um poderoso instrumento contra os modernos, a partir de uma visão amoderna. Acreditamos que na mesma motivação que Massumi encontrou no Gótico de Ruskin, Deleuze agenciou-se na estética Barroca de Leibniz: perceber uma visão amoderna nas mônadas leibnizianas. O mesmo excesso estético que percebemos no gótico poderá ser encontrado no Barroco. “O barroco remete não a uma essência, mas sobretudo a uma função operatória, a um traço. Não para de fazer dobras. (...) Mas ele curva e recurva as dobras, leva-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra. O traço do barroco é a dobra que vai ao infinito”⁶⁶². O Barroco também é assim: nos olhos dos modernos encontramos uma Arte Sacra estática. Mas nos olhos amodernos podem-se ver as dobras que “vão ao infinito”⁶⁶³, forças em combate, em formação. Ou como diria Deleuze em *A Dobra*, “O múltiplo não é só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras”.

Esta visão amoderna, na estética deleuziana do Barroco, é aquela que “enumera a natureza e decifra a alma, que veja nas redobras da matéria e leia nas dobras da

⁶⁶⁰ No prefácio de Massumi, p. xxii.

⁶⁶¹ Poderíamos, talvez, conceituar com a *Antropofagia* de Oswald de Andrade, esta “abstrata selvageria”, esta visão amoderna, a simpatia. Um interessante oxímoro, do modernismo brasileiro da *Antropofagia*, *amoderna*.

⁶⁶² Deleuze, *A Dobra: Leibniz e o barroco*, p. 13.

⁶⁶³ Leibniz, *Monadologia*, § 61.

alma”⁶⁶⁴. Como a citação acima de D&G em *Mil Platôs* de conjugar-se na madeira para seguir “traços materiais de expressão que constituem afectos”, em *A Dobra*, Deleuze fala das veias do mármore: “... ora as veias são as redobras de matéria que rodeiam os viventes agarrados na massa, de modo que a placa de mármore é como um lago ondulante cheio de peixes, ora as veias são as ideias inatas na alma, como as figuras dobradas ou as estátuas em potência presas no bloco de mármore. A matéria é marmoreada e a alma é marmoreada...”. O Barroco de Leibniz e Deleuze parece-se, de certa forma, com o Gótico de Ruskin: “... a constituição de uma forma de turbilhão que se nutre sempre de novas turbulências... a tendência da matéria para transbordar o espaço, para conciliar-se com o fluído...”⁶⁶⁵.

Estas dobras até o infinito (“sempre uma dobra na dobra, como uma caverna na caverna”) são sempre determinadas pela “circunvizinhança consistente ou conspirativa”⁶⁶⁶. E aqui, mais uma vez, nos encontramos com o que estamos tratando por simpatia, a partir de Bergson e Deleuze. Uma interdependência, a circunvizinhança monádica, esta simpatia é uma estética, uma ética e uma política para o Antropoceno. Respirar e conspirar. Não haverá mais política possível de indivíduos independentes e seus representantes. Somente uma política de redes⁶⁶⁷, onde a atuação se dá no campo de forças, com todas as conexões heterogêneas - quem nos afeta e de quem somos dependentes, quem nos ensina a viver, aqueles que nos fazem existir ou correm risco de não existir mais por culpa nossa - é possível a partir do Antropoceno. Toda ação é uma interação com o meio ambiente (a individuação simondoniana), assim, tratamos de uma ética quando falamos nas TPI. A floresta como uma ética e uma estética contra o Antropoceno. “A desdobra não é o contrário da dobra, mas segue a dobra até outra dobra”⁶⁶⁸, a política torna-se um sistema de interações complexas.

Expressando o mundo inteiro, cada mônada o inclui sob a forma de uma infinidade de pequenas percepções, pequenas solicitações, pequenas molabilidades: a

⁶⁶⁴ Deleuze, *A Dobra*, p. 14.

⁶⁶⁵ Neste trecho, Deleuze está iniciando a descrição da casa barroca, p. 15.

⁶⁶⁶ Deleuze, *A Dobra*, p. 18.

⁶⁶⁷ A ideia, aqui, claramente se apoia no Parlamento das Coisas de Bruno Latour. Onde ‘as coisas’ não possuem representantes, mas testemunhas que dão vozes a estes seres, objetos e hiper-objetos.

⁶⁶⁸ Deleuze, *A Dobra*, p. 18.

presença do mundo em mim, meu ser-para o mundo, é ‘inquietação’⁶⁶⁹ (estar à espreita). *Produzo um acordo/acorde* toda vez que posso estabelecer, num conjunto de infinitamente pequenos, relações diferenciais que tornarão possível uma integração do conjunto, isto é, uma percepção clara e distinta.

Deleuze, *A Dobra*, p. 224.

A política - o acordo, a simpatia – vira acorde, música barroca, estética geofilosófica de expressão monádica do mundo. Como a etimologia da palavra Simpatia (do grego *sympatheia*) já indica, *syn* – junto – e *pathos* – sentimento, tratamos de uma ético-política e a capacidade de um coletivo heterogêneo, de um agenciamento maquínico, de sentir e conjugar temporalidades diferentes. É a capacidade que os agentes possuem de se colocar no interior de um objeto (se colocar no lugar de – como um perspectivismo), sincronizar consciências (e todas as coisas possuem este interior). Este relacionismo não é apenas entre humanos, ou humanos e os demais seres vivos, mas também entre os seres vivos, e estes e as coisas, e estas entre elas. Mas, deixando mais claro, simpatia é um sentimento e não um conhecimento, por ser um processo e não uma inteligência. Como diz Bergson em *A evolução criadora*, a simpatia é o instinto desinteressado – ou intuição⁶⁷⁰, é retornar ao ritmo da composição. Simpatia é uma cosmopolítica no sentido de Stengers: “a ‘proposição cosmopolítica’ poderia de fato ter afinidades com um personagem conceitual que o filósofo Gilles Deleuze fez existir com uma força tamanha que me marcou: o idiota. (...) [É] aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada (...) [E resiste] porque ‘algo de mais importante’”⁶⁷¹. A simpatia é uma cosmopolítica da desaceleração (e, por que não, também do decrescimento).

E quando a Ciência Régia não dá mais conta das pequenas coisas (mas podem ser também grandes problemas transcendentais), a sabedoria minoritária dá lugar às *simpatias populares*: buscar um amor, curar uma doença da qual já se está desenganado, trazer de volta alguém que se gosta, ter sorte no próximo ano, ganhar dinheiro, achar um objeto perdido, etc.. Não se trata de uma engenharia complicada

⁶⁶⁹ Muito interessante encontrar esta palavra na descrição de Deleuze a respeito das mônadas barrocas. Inquietação é, para Ruskin, um sentimento estético, a natureza mesmo do Gótico, uma profunda reflexão a respeito do que cada um faz.

⁶⁷⁰ Bergson, *A evolução criadora*, p. 191.

⁶⁷¹ Stengers, *A proposição cosmopolítica*, p. 444.

ou algo que está nos livros, mas entrar nos ritmos das coisas, com fé. Compor com o mundo. Expressar uma paixão em pequenos rituais e ser correspondido, sentir o sentido do mundo enquanto o mundo sincroniza-se com o agente. As *simpatias populares* ensinam o que é uma Geofilosofia, afinal, não é um sentimento de alguém por algo, mas uma relação, um compromisso mútuo. Não é uma subjetividade, mas uma sincronização. Não quebre a simpatia! Cuidado, não aja sozinho, há sempre riscos envolvidos! Ou você perderá a sincronia com o mundo e este não te sentirá mais. Os Estoicos (especialmente Crisipo) – sempre eles - diziam que o universo era uma simpatia cósmica.

Sejam as simpatias populares brasileiras ou a simpatia cósmica estoica, estamos falando de sincronização por experiência mútua, ‘cartografando’ os ritmos da terra, sem impor desejos de um ou alguns, mas sentindo-junto, *syn-patheia*. E como o outro está sempre se transformando, se movendo, é preciso sincronizar durações, desacelerar, modular atenção mútua, para mover-se-junto. O paradigma moderno do desenvolvimento, do progresso, do crescimento, sempre foi a imposição do tempo e do desejo de uma civilização – a Ocidental – sobre os demais povos, seres vivos e objetos. Assim, não há simpatia, mas apenas uma *pathos-logia* do niilismo capitalista medido em gráficos de *hockey-stick* no Antropoceno.

Uma simpatia é como uma dança onde os dançarinos agem e reagem em sincronia, sem que aja imposição, mas entrelaçamento de ritmos e movimentos. Se os movimentos se tornam mais complexos, só há um modo de a dança prosseguir: simpatia. Dançar não é copiar movimentos ou seguir ordens (lembremo-nos das lições de natação de Deleuze), mas modular atenção mútua, agir conforme os atos do outro, enquanto este age conforme os atos de um, sentindo-junto. Simpatia é existir junto. Resistir pelo outro. As TPI são resistência pelo outro, antepassados resistindo por futuras gerações, solo e demais agentes existindo em sincronia.

E não esqueçamos de Simondon, que tanto contribuiu para a virada simpático-ecológica no pensamento. Se Simondon não usa o conceito de *simpatia*, vamos aproximá-lo do que ele chama de *afetividade*, relações que constituem o centro da individualidade, no processo de individuação, uma conexão entre a relação do indivíduo consigo mesmo e sua relação com o mundo. Esta relação se dá sob tensão (o que serve para tirar da palavra simpatia uma camada angelical), onde a

afetividade põe em relação algo que o indivíduo leva consigo, mas que transforma-se na experiência com algo exterior ao que se é. Em termos simondonianos, a afetividade implica uma relação entre o ser individuado e uma parte da realidade pré-individual não individuada que todo indivíduo leva consigo. A vida afetiva, assim, é uma relação com aquilo que não é da ordem do indivíduo, mas do devir (o que aproxima Simondon, mais uma vez, de Deleuze). Não sendo da ordem do indivíduo-substância, a afetividade torna-se vizinha da simpatia.

Deleuze, em *Bergsonismo*, livro escrito em 1966, portanto anterior à parceria com Guattari, não nutria muita ‘simpatia’ pelo conceito de *simpatia*, apesar do grande apreço que Bergson tinha pelo conceito, como demonstra *A Evolução criadora*. Deleuze menciona o conceito apenas uma vez no capítulo *A intuição como método*⁶⁷² e mesmo assim sem muita importância. Imagino que, para Deleuze, a simpatia remetesse a certa interioridade das relações, algo que ele tanto havia lutado contra em um livro anterior, *Empirismo e subjetividade*. Deleuze sempre preferiu, ao longo de toda a sua obra, destacar as *afecções recíprocas* da *Ética III*, de Espinosa, como relações de exterioridade. Porém, em um livro publicado com Claire Parnet, posterior ao encontro com Guattari, *Diálogos*, de 1977, Deleuze reabilita o conceito de simpatia de uma forma que não implica em uma interioridade de relações, assim, não prejudicando um conceito tão caro a Deleuze, a saber, o de heterogeneidade. Agora Deleuze já trabalha com o conceito de agenciamento. E aqui são os agenciamentos a partir de agenciamentos. Se não, vejamos:

O escritor inventa agenciamentos a partir de agenciamentos que o inventaram, ele faz passar uma multiplicidade para a outra. O difícil é fazer com que todos os elementos de um conjunto não homogêneo conspiram, fazê-los funcionar juntos. As estruturas estão ligadas a condições de homogeneidade, mas não os agenciamentos. O agenciamento é o co-funcionamento, é a ‘simpatia’, a simbiose. Acreditem em minha simpatia. A simpatia não é um sentimento vago de estima ou de participação espiritual, ao contrário, é o esforço ou a penetração dos corpos, ódio ou amor, pois também o ódio é uma mistura, ele é um corpo, ele só é bom quando se mistura com o que odeia. A simpatia são corpos que se amam ou se odeiam, e a cada vez populações em jogo, nesses corpos ou sobre esses corpos. Os corpos podem ser físicos, biológicos, psíquicos, sociais, verbais, são sempre corpos ou *corpus*.

Parnet, Claire & Deleuze, *Diálogos*, págs. 65-66.

⁶⁷² Deleuze, *Bergsonismo*, p. 5.

Está nascendo, com a virada ecológica, um novo materialismo, o da simbiose, o das misturas, o do agenciamento, mas também o da simpatia. As TPI são simbiose, é simpatia. Bergson volta a se encontrar com os Estoicos e com Espinosa, através do conceito de agenciamento de D&G. O agenciamento é heterogêneo (enquanto estruturas são homogêneas), “é co-funcionamento, é simpatia, é simbiose”. O difícil é fazer que elementos heterogêneos “conspirem”, que funcionem juntos. No Antropoceno, para respirar, é preciso conspirar, uma ética das misturas. É preciso desacelerar para debelar o aceleracionismo capitalista. Não “há mundo por vir” sem afecções recíprocas, sem simpatia; não há respiração sem conspiração. A simpatia como um projeto cosmopolítico para o Antropoceno. “[É] preciso falar *com*, escrever *com*. Com o mundo, com uma porção de mundo, com pessoas. De modo algum uma conversa, mas uma conspiração, um choque de amor ou de ódio”⁶⁷³.

Etimologicamente, *con-spirare* é soprar junto. Respirar junto. Sentir-junto, mover-se-junto, funcionar-junto, existir-junto, soprar-junto. Resistir-junto ao individualismo antropocênico, para poder respirar. A luta, a conspiração, no Antropoceno, é a mais primordial: respirar. “A respiração da terra”⁶⁷⁴. E uma conspiração não apenas de humanos ou mesmo de seres vivos, “fazê-los funcionar juntos”. Somente em uma ecologia *simpática* funcionaremos juntos. Ou não iremos respirar.

“A simpatia não é um sentimento vago..., é o esforço ou a penetração dos corpos, ódio ou amor...”. A simpatia é sentimento, como o ódio e o amor, que te leva para dentro de algo (uma espécie de xamanismo ou perspectivismo), que te põe em comovimento, que te faz mesmo variar e devir. E te faz meio ambiente (ou em meio ao ambiente). Deleuze não diria que a simpatia (assim como o amor e o ódio para os Pré-Socráticos) é estruturante (que prefere as homogeneidades), mas que, por ativar heterogeneidades, é ‘agenciante’, ativa agenciamentos. É o que te joga em agenciamentos, mas também o que te faz deixá-los, quando não há mais simpatia. Simpatizar, de um certo ângulo, é problematizar e, portanto, te leva ao pensamento. É preciso conectar-se ao outro para problematizar. Um processo que se inicia por afecções recíprocas e que termina no pensamento, ou seja, começa com a simpatia

⁶⁷³ Deleuze & Parnet, *Diálogos*, p. 66.

⁶⁷⁴ D&G, *Mil Platôs*, v.4, p. 163.

e desagua na intuição (se seguirmos o método de Bergson). E neste processo, nesta conspiração, uma vida compartilhada, como as TPI amazônicas, imanentes. Ao contrário das monoculturas coloniais (ou o agronegócio neocolonial), que é inteligência de um sujeito transcendente, que acredita ser a vida somente dos e para os humanos (apenas alguns), as TPI são misturas de corpos, vida compartilhada, co-funcionamento, simpatia, simbiose.

Assim, através da fórmula estoica da mistura de corpos, fica esclarecido, antes de prosseguirmos, que a simpatia não é sentimento subjetivo, não somos donos desse sentimento, eles pertencem ao agenciamento, às relações. Mais uma vez, não falamos de alguém sentir algo, mas de um sentir-junto, um viver-junto, que nasce da relação, uma afecção recíproca, uma simpatia nasce na relação e não de uma psicologia individualista. Simpatia, muitas vezes, é interpretada como um sentimento de carinho, um cuidado cristianizado, de alguém que tem o poder e o dever de ajudar o próximo. Porém, este carinho, este cuidado tem de ser pensado de forma recíproca, como os povos andinos se relacionam com *Pachamama*, cuidados com a Mãe-Terra que cuida de você, carinho da Mãe-Terra que recebe seu carinho. É na e da relação que emerge a simpatia. Não há moral nem razão humanitária nesta relação; simpatia não é um sentimento dirigido de alguém para algo, mas que brota de uma relação. Ao ocupar-se o ponto de vista do outro, uma relação ética e estética. No estilo inigualável de Bergson e seu método intuitivo:

Nosso olho percebe os traços do ser vivo, mas justapostos uns aos outros e não organizados entre si. Escapa-lhe a intenção da vida, o movimento simples que corre através das linhas, que as liga uma às outras e lhes dá uma significação. É essa intenção que o artista visa recuperar, recolocando-se no interior do objeto por uma espécie de simpatia, desfazendo por um esforço de intuição, a barreira que o espaço interpõe entre ele e o modelo.

Bergson, *Evolução Criadora*, p. 192.

Ocupar um ponto de vista é uma simpatia despersonalizada, numa cartografia desumanizada, mas da vida. Se o agronegócio destrói florestas para transforma-las em plantações de eucalipto ou dendê, temos aqui uma relação de dominação sobre o solo e populações locais onde a matéria é matéria-prima, inerte e com métrica de valor econômico. Já as TPI emergem de uma relação de misturas de corpos,

matérias em transformação constante, temporalidades heterogêneas onde a simpatia é método de colocar-se no interior do objeto, ocupar uma perspectiva. As TPI, o indígena e a floresta brotam da e na relação. Um cuida dos outros. Co-funcionam, simbiose, simpatia.

Ocupar uma perspectiva tal e qual as colunas de grandes templos gregos⁶⁷⁵, que possuem diâmetros maiores no alto e assim compensam uma deformação que seria produzida pelo ponto de vista de um observador no chão. Sem essa compensação, veríamos uma coluna com diâmetro maior na base. Platão chamava, em *O sofista*, esta arte de produzir imagens de *simulacro*. Simulacros seriam estas coisas que trazem consigo perspectivas, algo abominável para um homem verídico. Simulacros (o falso) fazem nascer pontos de vista na relação com o espectador, uma perspectiva interna, própria, da diferença.

Um artista jamais deve se contentar com uma imagem representacional em sua obra, ficar apenas com a perspectiva externa⁶⁷⁶. É com simpatia que se ocupa uma perspectiva interna, se devém-outro. É com algo totalmente diferente do que se espera que um ator se transforma em um grande intérprete, é quando vive-junto em seu papel. Voltando ao Gótico, todos os ornamentos (dobradiças, maçanetas, etc.) são relações (e não imposições) com portas, janelas, paredes, etc.. Simpatia é um relacionismo estético com todos os seres vivos e coisas, uma ecologia do carinho, do amor, do ódio (não significa que todos os nossos sentimentos são obras de arte... mas que o método da intuição é estético - poderia ser geofilosófico se considerarmos uma cartografia das afecções⁶⁷⁷).

No aparelho sensório-motor bergsoniano, uma relação é sentida e, assim, as relações são ‘simpáticas’. A modernidade negará isso veementemente, com o sujeito transcendental. Contemporaneamente, vemos surgir com bastante insistência o conceito (do abominável *marketing* – Deleuze tinha horror da captura da ideia de conceito por este ou qualquer outro ramo empresarial) de empatia. Como

⁶⁷⁵ Castro, Emanuel, *O perspectivismo em Deleuze*, págs. 56-57.

⁶⁷⁶ As cópias, diferentemente dos simulacros, possuem perspectiva externa. Ver *O perspectivismo em Deleuze*, p. 57. Deleuze, em seu Curso Cinema em Vincennes 10/01/84, iguala a perspectiva externa à não-perspectiva do homem que busca A Verdade, contrapondo à potência do falso (Nietzsche) no simulacro. Lembrando que os livros sobre Cinema de Deleuze são baseados numa ontologia das imagens bergsoniana.

⁶⁷⁷ Ver Dorota Golanska, *Affective connections: towards a new materialist politics of sympathy*, p. 47.

se o conceito de empatia recuperasse o tempo perdido do distanciamento voluntário e voluntarioso do homem burguês ocidental, branco e heteronormativo. Como se *ter empatia* nos redimisse de todos os *pecados* cometidos no e pelo Antropoceno. Empatia pelos animais, pelas árvores e até com humanos diferentes da régua ocidental de medir. Empatia é uma pálida tentativa do Ocidental Moderno, formado em *business management*, de se negar como causa da catástrofe planetária. Esta empatia é justamente um sintoma de que o colapso do clima já se instalou (a Intrusão de Gaia), não há mais saída, ‘mas a culpa não é minha’. Empatia, no sentido apropriado pelo *marketing*, não tem nada a ver com o sentido ético-político-estético de Bergson⁶⁷⁸. Simpatia é uma ecologia das relações, uma simbiose; empatia⁶⁷⁹ é uma redenção psicológica dos pecados, um afastar-se individualista da catástrofe depois de já consumada.

Para envolver melhor esta dissonância entre uma ecologia de relações e o afastamento individualista da catástrofe, nada melhor do que tratarmos do “lixo ocidental”⁶⁸⁰ ou o lixo promovido pelo modo de produção capitalista baseado no hiperconsumo em comparação com o biocarvão que sequestra dióxido de carbono da atmosfera coproduzido no processo de formação das TPI. O capitalismo produz o lixo como fundamento do mundo (Economia), as TPI, a terra simbiótica da Terra (ecologia).

A humanidade produz cerca de dois bilhões de toneladas de lixo por ano⁶⁸¹. Segundo a ONU, 99% dos produtos são descartados em seis meses e seria necessário um outro planeta Terra apenas para absorver o lixo produzido. Os

⁶⁷⁸ Seria apropriado, em algum outro momento, estudar o impacto que a internet e as redes sociais causaram para o conceito de intuição e de simpatia. Marshall McLuhan afirmava, três décadas antes, que passamos a nos relacionar com o mundo apenas através de imagens (especialmente a tv), e que estas imagens são frios produtos da mídia, é a estética do instantâneo. Não nos preocupamos verdadeiramente com estas imagens, não vivemos-junto, não sentimos-junto (trazendo para o sentido aqui usado). Quanto mais cruas e cruéis estas imagens, mais nos distanciamos delas, quase em negação. Será que na rede de relações que é a internet, justamente agora perdemos completamente este enredamento com o mundo? Ou a internet pode apontar um caminho para que sejamos ‘simpáticos’ ao menos agora?

⁶⁷⁹ Malcolm Ferdinand chama de “simpatia sem vínculo” em *Uma ecologia decolonial*, p. 29.

⁶⁸⁰ “Porque vocês não sabem do lixo ocidental”, *Para Lennon e McCartney*, letra de Fernando Brant e Lô e Márcio Broges, interpretação de Milton Nascimento.

⁶⁸¹ Dados produzidos pela ONU e divulgados em 1/10/2018 em nacoesunidas.org. A pandemia dos anos 20 e 21, porém, causaram a produção uma quantidade muito maior de embalagens do que o monstruoso volume produzido até então. Muitos oceanógrafos se espantaram com o crescimento exponencial de lixo nos oceanos neste biênio. Assim, os números da ONU já são bastante defasados.

problemas de saúde gerados e a poluição do meio ambiente crescem exponencialmente, dia a dia. Não compreender o dinamismo do Sistema Terra (o que nós chamamos aqui de *simpatia*) é responder à pergunta nietzscheana de ‘o que quer quem quer negligenciar a dinâmica terrestre?’; o estranho caso de não falar sobre o assunto e assim este desaparece ou deixa de aparecer: lixo, poluição do ar, morte dos rios, colapso hídrico, desertificação, catástrofe climática... Falemos apenas em crescimento econômico, progresso, desenvolvimento, as palavras mágicas que ‘limpam’ nosso mundo.

Quando falamos em lixo, gostaríamos de expandir o conceito para além de produtos descartados (uma catástrofe gravíssima, já ocorrida, por exemplo, com a poluição do plástico jogado fora no meio ambiente⁶⁸² que já acumula 8,3 bilhões de toneladas produzidas entre 1952 e 2017 e mais 12 bilhões de toneladas serão produzidas até 2050, cujos polímeros estão em toda parte, em todos os corpos, em toda a biosfera, atmosfera, hidrosfera e litosfera causando mortes e doenças por milhares de anos) e falar da poluição atmosférica (o dióxido de carbono como lixo) e da intoxicação dos corpos. A transformação de nossos corpos em lixo, numa Era onde não é o ponto de vista que ativa o sujeito⁶⁸³, mas o lixo que despotencializa e homogeneiza os corpos, num processo de zumbificação através, não de tóxicos, mas da intoxicação⁶⁸⁴. Se não, vejamos: se já é difícil falar de aquecimento global ou crise hídrica, imagina discutir a quantidade de metais que bebemos em nossa água (sem falar em agrotóxicos, pesticidas e antibióticos) ou os perturbadores endócrinos que estão no ar que respiramos.

⁶⁸² Um estudo divulgado na *Science* de 19/07/2017, portanto há mais de seis anos, de autoria de Roland Geyer (sciencemag.org), sob o título de *Production, use, and fate of all plastics ever made*, chama a Terra de ‘planeta de plástico’. Plasticoceno também é uma forma comum de falar sobre o nosso tempo.

⁶⁸³ “Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: ‘o ponto de vista cria o objeto’ – o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista –, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista”. (Eduardo Viveiros de Castro, *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, p. 236).

“É esse o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em face a um sujeito definido previamente; ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista”. (Gilles Deleuze, *A Dobra. Leibniz e o barroco*, p. 39).

⁶⁸⁴ Ver Castro, Emanuel, em texto não publicado, produzido para o Mestrado sob o título de: *Toxicoceno ou o alguém-homem: vida degradada*.

A zoóloga Theodora Colborn⁶⁸⁵ cunhou o conceito ‘perturbadores endócrinos’⁶⁸⁶ para a indução química de alterações no desenvolvimento funcional e sexual de animais (inclusive os humanos). E escreveu um livro, *Our Stolen future*, para demonstrar as alterações genéticas que estamos passando de geração para geração. O que nossa contaminação química generalizada está fazendo conosco e as próximas gerações (Colborn falava de animais, mas o raciocínio pode e deve ser estendido para todo o ecossistema). O Homem produz 150 mil substâncias químicas, só três mil delas foram testadas com resultados positivos ou negativos (neste caso, danoso à saúde humana). Se negativos, não significa imediatamente que a substância foi banida, longe disso. Por exemplo, das 50 substâncias químicas mais consumidas no Brasil, 24 são proibidas na Europa. Outro: o Bisphenol A, composto presente em centenas de produtos de plástico (sendo o caso mais conhecido, o das mamadeiras), não é proibido no Brasil nem em vários países europeus. O amianto, outro exemplo, recebeu o primeiro alerta de ser cancerígeno de alta periculosidade, em 1899. E só foi proibido na França em 1997. Em 1930, produzíamos um milhão de toneladas de substâncias químicas. Atualmente 500 milhões de toneladas, sendo 250 milhões em plásticos e 150 milhões em pesticidas. Onde estão estes perturbadores endócrinos? Alimentos, produtos têxteis, cimento, eletrônicos, etc.. As nanopartículas de plástico estão em toda parte: água, terra, ar. Não há como escapar das substâncias antropogênicas, eis o Toxicoceno, eis o Antropoceno⁶⁸⁷.

Todo o sistema neuro-imuno-endócrino-hormonal dos seres vivos está contaminado. Mas não paramos por aí, tem mais. A reprodução da espécie (os seres hiper-transformados que espantam o devir) também está comprometida. As substâncias químicas que consumimos (edulcorantes, aditivos, pesticidas, etc.) nos levam a uma verdadeira epidemia metabólica. Nosso modo de vida (e aqui o

⁶⁸⁵ Theo Colborn, como era conhecida, foi professora na Universidade da Flórida e Diretora de *Wildlife and Contaminants* no WWF. Em 1991 juntou 21 cientistas de todo o mundo, com os mais diversos *backgrounds*, para uma série de conferências que ficaram conhecidas como *Wingspread*. Em 2003 criou uma fundação chamada *The Endocrine Disruption Exchange (TEDX)* para entender como a exposição ambiental a perturbadores endócrinos interfere na saúde. Morreu em 2014, aos 87 anos.

⁶⁸⁶ O termo original em inglês é *Endocrine disruptors*. Os países latinos costumam usar ‘perturbadores endócrinos’. No Brasil, só encontrei o termo ‘disfunção endócrina’, mas não o substantivo correspondente.

⁶⁸⁷ Ver *Toxicoceno ou o aquém-homem: vida degradada*.

trabalho é parte fundamental) ecologicamente irresponsável (ou melhor, ecocida) nos leva a mutações epigenéticas (anomalias celulares, modificações menstruais, má-formação dos órgãos sexuais, disfunções de desenvolvimento e sexuais). Do pós-guerra até hoje, diminuiu em 50% o volume de espermatozoides humanos, isso por causa da exposição a agentes químicos. Se a velocidade de diminuição deste volume permanecer a mesma (o que não deve ocorrer, por causa de adaptações) nos próximos anos, o volume de espermatozoides saudáveis tende a zero, em 2050. A contaminação química ambiental levará à extinção da espécie humana. O desenvolvimento moderno (exploração da terra) não é simpatia (sentir-pensar a Terra).

Se é a experiência o que nos molda (epigenética), a vida degradada nos constrói. Ou seja, o genético de hoje foi o epigenético de ontem (transmissão de experiência). Nós somos hoje a experiência de gerações passadas. Nós somos hoje a saúde de gerações passadas. Acima de tudo: nós somos hoje a relação que nossos antepassados tiveram com o meio ambiente. Desta forma, as próximas gerações serão exatamente a forma como nós nos relacionamos com o ecossistema, hoje. Como dizem os indígenas: nós pegamos o mundo emprestado das futuras gerações, temos a obrigação de devolvê-lo o melhor que pudermos. Assim como nossos antepassados (o dos indígenas) fizeram conosco. E o que deixaremos não é o Produto Interno Bruto, nem mesmo uma ‘vida melhor’, mas doenças crônicas, saúde degradada, contaminação ambiental generalizada, extinção. O nosso consumo é transgeracional: consumimos o futuro. Nosso modo de vida é o fim da linha. Já as TPI são empréstimos, das futuras gerações, generoso e simpático.

O Toxicoceno (o Antropoceno) é a vida degradada, doença ambiental. Toda doença é ambiental (saúde sendo a relação com o ambiente – a Grande Saúde de Nietzsche) e nosso modo de vida, ecocida, epigeneticamente extingue o futuro da vida na Terra. Talvez sobrem apenas os seres hiper-transformados que espantam os devires⁶⁸⁸. O lixo que fazemos (ou simplesmente o que fazemos) - o produto de nossas relações e práticas contemporâneas - ameaçam a continuação física de todo tipo de vida. A ameaça é ignorada devido à ilusão moderna de que o sujeito transcendental (o que é igual a seu ego) irá sobreviver, de alguma forma, à morte

⁶⁸⁸ Ver *Toxicoceno ou o aquém-homem: vida degradada*.

biológica. Assim, o lixo que descartamos por aí não parece ameaçar o tempo sem fim do pensamento humano. O confronto do tempo que já se foi (biológico) com a eternidade (do ego moderno).

Jan Zalasiewicz, geólogo da Universidade de Leicester, diz no seminal livro *The Earth after us: what legacy will humans leave in the rocks?* que a terra simplesmente irá enterrar-nos e junto todo traço de nossa existência. No longo prazo, todos estaremos mortos, desaparecidos sem traço algum e tudo o que foi construído será demolido e também desaparecerá.

A superfície da terra não é lugar para preservar a história profunda. A superfície da futura Terra, cem milhões de anos à frente, não preservará evidência da atividade humana contemporânea. Pode-se ser bastante categórico sobre isso. Qualquer que seja o arranjo de oceanos e continentes, ou qualquer que seja o estado quente ou frio que existirá então, a superfície da Terra terá limpado totalmente os traços humanos.

Jan Zalasiewicz, *The Earth after us*, p. 14.

A Nova Geofilosofia (como vimos no quinto capítulo) se baseia, diagonalmente, nos estudos climatológicos e geológicos contemporâneos. Com a catástrofe ocorrida, não é de se espantar com uma espécie de *Black Metal Deleuze & Guattari*. Ou, como escreve Woodard: “O enterro ecológico do presente descartado para salvar a abstrata vitalidade da consciência humana nega o poder da matéria e da terra para propagar novas formas de vida, fazendo quarentena da putrefação paralela do nosso ser atual assim como as verdades da putrefação, necrose, e decadência (radioativa), tudo mexido em uma temporalidade antropicamente corrupta”⁶⁸⁹.

Enquanto os modernos e contemporâneos degradam a vida produzindo lixo (e uma dose de niilismo com os Novos Geofilósofos) e engolindo perturbadores endócrinos, as TPI produziam biocarvão e terras pretas através de compostagem em simbiose com a floresta que co-evoluía. O processo geológico estratigráfico de nossa época mostrará, por um lado, produtos tóxicos e radioativos e, por outro, quem sabe, vestígios de uma terra onde os ameríndios promoveram uma das últimas

⁶⁸⁹ Woodard, *On an ungrounded earth*, p. 68.

chances de um processo de vida. Ambos produções naturais (no sentido schellinguiano da produtividade terrestre), porém, aquele promoveu por fim um desenvolvimentismo que armou a terra para a sua autodestruição (*patético*), enquanto esta generosamente fez emergir processos criativos e co-evolutivos para um meio, meio ambiente (*simpático*). Os ameríndios já tinham percebido o que Zalasiewicz diria milênios depois: “Nosso planeta é muito ativo, sua superfície muito energética, muito abrasiva, muito corrosiva”⁶⁹⁰. Os modernos tentaram domá-la. Já os ameríndios, namorá-la.

Talvez, o mais lindo texto já produzido no Ocidente sobre a relação entre a terra e seus filhos tenha sido o *Tratado de nomadologia* de D&G, em *Mil Platôs*⁶⁹¹ sobre partilhar O ou partilhar-se NO espaço:

A vida de nômade é *intermezzo*. (...) [P]or mais que o trajeto nômade siga pistas ou caminhos costumeiros, não tem a função do caminho sedentário, que consiste em *distribuir aos homens um espaço fechado*, atribuindo a cada um sua parte, e regulando a comunicação entre as partes. O trajeto nômade faz o contrário, *distribui os homens (ou os animais) num espaço aberto*, indefinido, não comunicante. (...) [O] espaço sedentário é estriado, por muros, cercados e caminhos entre os cercados, enquanto o espaço nômade é liso, marcado apenas por ‘traços’ que se apagam e se deslocam com o trajeto. Mesmo as lamínulas do deserto deslizam umas sobre as outras produzindo um som inimitável. O nômade se distribui num espaço liso, ele ocupa, habita, mantém esse espaço, e aí reside seu princípio territorial. Por isso é falso definir o nômade pelo movimento. (...) É nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz *depois*, como no migrante, nem em *outra coisa*, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). (...) O nômade habita esses lugares, permanece nesses lugares, e ele próprio os faz crescer, no sentido em que se constata que o nômade cria o deserto tanto quanto é criado por ele.

D&G, *Mil Platôs*, v. 5, págs. 53-56.

Não há simpatia quando uma relação é “mediatizada”. Quando há, é porque o *ameríndio cria a floresta tanto quanto é criado por ela* (TPI). A simpatia é uma desterritorialização que constitui a relação com a terra, “se reterritorializa na própria desterritorialização”. Ian Whyte, professor de geografia na Lancaster University e autor do *Dictionary of environmental history*, no verbete *desertification*, demonstra,

⁶⁹⁰ Zalasiewicz, *The Earth after us*, p. 15.

⁶⁹¹ Sem esquecer, jamais, texto parecido em *Diferença e repetição*, na p. 68, já transcrito aqui anteriormente.

sem o saber, esta cocriação entre terra e pastores nômades (no caso descrito). Ele demonstra como a desertificação explodiu na África a partir da política ecológica das administrações coloniais francesas⁶⁹². Que políticas? A sedentarização forçada de pastores nômades para mais bem controlá-los, determinar suas atividades econômicas e, finalmente, cumprir uma missão civilizatória (afinal, nômades não são civilizados). A implantação de uma monocultura voltada para o mercado europeu em detrimento de culturas de subsistência é um dos principais fatores do extenso aumento de área desertificada na África.

Desertificação é um termo emotivo que passou a ser usado de forma generalizada a partir dos anos 70, ligado a uma seca dramática no Sahel do oeste africano e as primeiras imagens de satélites. Envolveu causas naturais assim como processos humanos e pode ser considerado como a expansão de condições tais como um deserto e paisagens em áreas que estas não deveriam ocorrer climatologicamente. O processo envolvido inclui a remoção de vegetação, erosão de solos, o excessivo uso de água, péssima administração de terras, pastos em excesso, limpar e queimar vegetação para dar lugar a agricultura e coletar madeira para produzir carvão e combustível. Suas causas incluem crescimento populacional e a conversão de sociedades de pastores nômades em modos de vida sedentários com foco em monoculturas para a venda em vez de culturas de subsistência.

Ian Whyte, *Dictionary of environmental history*, p. 143.

Ou: o sedentarismo civilizatório e colonialista destruindo modos de vida nômades. No mesmo verbete, Whyte diz que especialistas acreditam que um-terço de todo o solo terrestre pode sofrer processo de desertificação nos próximos anos. Em números populacionais, em 2001, isso significava que mais de um bilhão de pessoas, em 110 países, estavam ameaçadas. A fronteira sul do Deserto do Saara pode ganhar até cerca de 200 quilômetros por ano. Jamais, em toda a história do planeta, a desertificação se deu de forma tão violenta e rápida. Por causa da civilização colonialista e sua expressão temporal, o Antropoceno.

⁶⁹² Existem estudos sendo feitos no Norte e Nordeste brasileiros que vão na mesma direção: a desertificação do semiárido nordestino e a savanização (com possível desertificação que se seguiria) na Amazônia, a partir de políticas de colonização interna em conjunto com o aquecimento global. Ver, por exemplo, Carlos Nobre, *A Amazônia se aproxima do ponto de ruptura*, *Nationalgeographicbrasil.com*, 8/01/2019. Para o semiárido: *Processos de desertificação do Semiárido brasileiro*, *embrapa.br*.

A ‘mediatização’ (assim como a representação) isola uma imagem fora de uma teia de relações - e as coisas só existem nesta rede de relações. A simpatia só emerge neste enredamento. A simpatia não existe nas coisas ou sobre elas, mas nas relações, são forças em ação. Assim, simpatia não é afecto que ocorre ontologicamente no mundo moderno, uma vez que, epistemologicamente, os humanos estão de um lado e as coisas de outro, isoladas e mediatizadas. A simpatia é exatamente a força de individuação de tudo atuando em tudo, corpos sobre corpos, em simbiose, em rede. Simpatia são as coisas todas desenhando umas às outras, emaranhado de afectos. Simpatia, assim, são os afectos enquanto os corpos moldam-se uns aos outros. Nas palavras de Simondon, em vez de um hilemorfismo (forma e matéria) em que os termos estão separados e isolados, a simpatia é uma transindividuação como um sistema energético em evolução, com forças e potências distribuindo a energia dos agentes.

A representação, a lei mediatizada que isola, é “a lei separada, distante, despótica, a lei do Estado”, como nos ensina Pierre Clastres em *A sociedade contra o Estado*⁶⁹³. “[N]unca o afirmaremos com suficiente ênfase, é para conjurar essa lei, lei que institui e garante a desigualdade, é contra a lei do Estado que se coloca a lei primitiva. As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem Estado, *sociedades contra o Estado*. A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: “Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso””. Se a simpatia é um relacionismo contra o Estado, as TPI são a sociedade da floresta contra o Antropoceno. E Clastres vai dizer que “o domínio absoluto da natureza” (o que chamaríamos de Antropoceno) é “o nosso mundo e seu insano projeto cartesiano cujas consequências ecológicas mal começamos a medir”⁶⁹⁴. Simpatia: “Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso”.

O Antropoceno, como vimos, é o espaço de confronto entre temporalidades totalmente distintas: de um lado o desenvolvimentismo extrativista dos modernos,

⁶⁹³ P. 204.

⁶⁹⁴ Pierre Clatres, *A sociedade contra o Estado*, p. 209. Lembrando que o livro é de 1974.

de outro a Resistência Terrana. O Antropoceno é, finalmente, uma Cronotanatognose, o estudo que determina o tempo transcorrido entre a morte e o exame necroscópico. No caso, entre nosso modo de vida tanatológico (hiper-consumista) e a geologia dos efeitos dos plásticos, pesticidas, agrotóxicos, gases de efeito estufa, etc., na morte da biosfera, da hidrosfera, da atmosfera, da terra. Se os geólogos ainda não decidiram se o Antropoceno oficialmente começou, os geofilósofos vos dizem: o homem morreu, que partam os desprezadores da vida⁶⁹⁵.

O sentido da terra, a simpatia ecológica, a Geofilosofia são pensamentos do fora que não são originários na interioridade, na subjetividade ou no Estado, mas emergem da atmosfera, do clima, da geologia, da geografia, das matas, dos rios.

É um ultimato: viver neste planeta é uma decisão ético-política que devemos fazer neste preciso instante. Conspirar para respirar. A respiração da terra.

⁶⁹⁵ *D'après o Prólogo de Zaratustra.*

Conclusão: devir autóctone, devir-solo

Pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena.

Eduardo Viveiros de Castro, *Os Involuntários da pátria*.

Nos Estados Imperiais, a desterritorialização é de transcendência: ela tende a se fazer em altura, verticalmente, segundo um componente celeste da terra. (...) Na cidade [grega], ao contrário, a desterritorialização é de imanência: ela libera um Autóctone, isto é, uma potência da terra...

Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?*

A palavra autóctone aparece com letra maiúscula nas primeiras frases do capítulo *Geofilosofia* de *O que é a filosofia?*. Autóctone, para os autores, é uma potência da terra, meio de imanência. Para os gregos antigos, autóctone é aquele que nasceu DA terra, de Gaia, mais forte do que apenas nascido na terra. Etimologicamente, esta palavra de origem grega significa, de acordo com Rodolphe Gasché, seguindo Nicole Loreaux, aquele que nasce, emerge da terra: a junção de *auto*, que Gasché traduz por *self*, seria aqui, como prefixo, algo como *de alguém*, *por alguém*, com *khton*, terra, solo, território⁶⁹⁶. Autóctone é o indígena, o nativo, ou, o que os gregos fizeram significar ao longo de séculos de colonização do Mediterrâneo, exatamente o oposto de colonizador.

Aqui a Geofilosofia de D&G se encontra com *Os involuntários da pátria* de Eduardo Viveiros de Castro. Nesta aula pública⁶⁹⁷, Viveiros de Castro esclarece que indígena é aquele que é gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra

⁶⁹⁶ Gasché, *Geophilosophy*, p. 27. O autor segue Nicole Loreaux citando o livro *The invention of Athens: the funeral oration in the classical city*. No original: *L'Invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, livro utilizado por D&G como apoio para o capítulo *Geofilosofia*, assim como textos de Marcel Detienne.

⁶⁹⁷ Proferida em 20/04/2016, na Cinelândia, Rio de Janeiro, por ocasião do ato Abril Indígena. A aula pública foi transformada em livro-panfleto da Editora N-1.

em que vive⁶⁹⁸. E a mesma oposição entre indígena (ou autóctone) e colonizador, seja em latim, grego, português ou nas 250 línguas indígenas ainda vivas no território brasileiro, aparece em outro continente, em outra época, no Mediterrâneo há três mil anos ou na floresta amazônica atual:

Eles [o colono, o ‘agroboy’, o corretor da bolsa de valores] são “brasileiros”, algo muito diferente de ser “indígena”. Ser brasileiro é pensar e agir e se considerar (e talvez ser considerado) como “cidadão”, isto é, como uma pessoa definida, registrada, vigiada, controlada, assistida — em suma, pesada, contada e medida por um Estado-nação territorial, o “Brasil”. Ser brasileiro é ser (ou dever-ser) cidadão, em outras palavras, súdito de um Estado soberano, isto é, transcendente. Essa condição de súdito (um dos eufemismos de súdito é “sujeito [de direitos]”) não tem absolutamente nada a ver com a relação indígena vital, originária, com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se faz a vida junto com seus parentes e amigos. Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma população controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto.

Viveiros de Castro, *Os involuntários da pátria*, aula pública, 2016.

A imanência e a transcendência, o indígena e o colonizador. O autóctone é a potência da terra, meio de imanência. O indígena, o autóctone, é aquele que co-evolui com a terra, transindividuação, troca de energias e forças em simbiose, são as Terras Pretas de Índio. “A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra”⁶⁹⁹. O autóctone é também o *self* da terra.

E a explicação de D&G para a filosofia ter surgido na Grécia é exatamente por ser esta “território do filósofo ou a terra da filosofia”⁷⁰⁰. O que caracteriza a pólis são *philia*, *doxa* e *autochton* ou amizade, opinião e imanência. O autóctone é aquele que é indígena, nativo, local, não transcende o território (mas desterritorializa-se

⁶⁹⁸ No livro-panfleto há uma nota onde diz que a palavra indígena vem do latim *indigēna* e o Dicionário Houaiss classifica de “relativo a ou população autóctone de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador”.

⁶⁹⁹ Viveiros de Castro, *Os involuntários da pátria*, aula pública. O autor desenvolve o raciocínio mostrando que “... a separação entre as pessoas e seus corpos...” é uma operação indispensável para um Estado, uma “desposseção corporal radical”.

⁷⁰⁰ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 103.

nele). Neste sentido, “a filosofia é uma geofilosofia... para afirmar a potência de um ‘meio’ (o que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera ambiente”⁷⁰¹. Tudo aquilo que o moderno colonizador procurará não ser, a começar pela transcendência de suas leis universais, quando o Antropoceno é a separação mais radical do meio, a destruição do ambiente, da atmosfera ambiente. E sua filosofia transcendente é a “...língua oficial de um puro Estado”⁷⁰². Contra a Geofilosofia, “... o pensamento transcendental opera como um dispositivo de aniquilação ontológica”⁷⁰³.

A Geofilosofia é uma filosofia autóctone e imanentista. Em devir (daí a importância da intuição e da simpatia para inserir-se no fluxo em vez da *stasis*). E o princípio de sua razão, nos ensinam D&G, “... é um princípio de razão contingente, e se anuncia: não há boa razão senão contingente, não há história universal senão da contingência”⁷⁰⁴. A Geofilosofia, deste modo, não conhece origens, não desenvolve-se historicamente, mas devém, emerge, co-funciona, imanente ao seu meio.

Já o pensamento moderno baseia-se na ideia teo-teleológica de progresso, como origem, uma ideia de fim, de finalidade. E um dos textos mais elucidativos a este respeito é o do antropólogo Mauro Almeida:

O progresso se alimenta de reservas de baixa entropia de plantas, animais e escravos humanos para aumentar a energia disponível para classes dominantes e sustentar cidades e impérios. Desde a Revolução Industrial, reservas de carvão, petróleo e gás – reservas de vida fóssil – têm servido como um gigantesco Exército de Reserva de escravos energéticos para alimentar o ritmo celerado de acumulação de energia em banquetes de baixa entropia – exportando entropia-lixo para o resto do planeta. Notem que podemos também dizer: o progresso como aumento de energia *per capita* se apoiou até hoje na canibalização de Gaia. O Antropoceno é o lixo deixado pelo banquete canibal.

Mauro Almeida, *Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com a entropia*.⁷⁰⁵

⁷⁰¹ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 115.

⁷⁰² Deleuze & Parnet, *Diálogos*, p. 20.

⁷⁰³ Marco Antônio Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 21.

⁷⁰⁴ D&G, *O que é a filosofia?*, p. 113.

⁷⁰⁵ Conferência pronunciada no Colóquio *Os mil nomes de Gaia*, em 2014.

O Antropoceno nada mais é do que o lixo produzido pelo progresso, “... para aumentar a energia disponível para classes dominantes e sustentar cidades e impérios”. O Antropoceno é, nas palavras de Marco Antônio Valentim, “a despolitização das relações cósmicas e a consequente chancela do etnoecocídio”⁷⁰⁶. Enquanto o autóctone é o que descende da terra, o meio de imanência (Geofilosofia), o Antropoceno é a “canibalização de Gaia”. São dimensões espaço-temporais e percepções totalmente diversas, outra natureza.

Se o Antropoceno é a experiência acelerada de durações, as TPI são um outro ritmo, uma outra temporalidade, uma outra relação com o meio, que cultiva *simpatia* com as dinâmicas intensivas do mundo não-humano. Espaços, lugares e acontecimentos não se solidificam apenas em matéria estável ou coisas, mas são também meios ativos que tem o seu próprio tempo. Se o Antropoceno é a Época, o tempo do *Anthropos*, as TPI nos mostram como deveríamos tratar uma ecologia pós-humana: uma multiplicidade de tempos, durações e dinâmicas.

Ecologia, assim, deixa de ser uma palavra que denota uma coisa ou a reunião de várias coisas, mas uma operação, um relacionismo. Como as TPI, ecologias são produtivas: potencialidades, emergência de saber e criação. São também espaços políticos heterogêneos, uma vez que capacidades para a ação são constituídas em *simpatia* (comunhão) com elementos não-humanos. Uma conjunção coletiva mais do que plural, heterogênea, na medida em que corpos se unem em composições complexas (D&G diriam corpos maquínicos) de sol, água, solo, microorganismos, plantas, animais. Os afectos surgem nesta composição heterogênea (como nos lembra Brian Massumi por toda a parte) e a política se manifesta de forma espinosana, no aumento ou diminuição da capacidade de ação de um corpo. O Antropoceno é o fim da política, uma vez que não há mais composição, desaparecem os afectos, só há o igual, o mesmo, o *Anthropos*, e destes, apenas o majoritário. A simpatia é uma política, como já mostramos com D&G: “... trata-se de seguir a madeira, e de seguir na madeira (...) em vez de impor uma forma a uma matéria: mais que a uma matéria submetida a leis (...) Mais que a uma forma capaz de impor propriedades à matéria, vai-se na direção de traços materiais de expressão que constituem afectos”⁷⁰⁷. O Antropoceno, como o fim da política, é “impor uma

⁷⁰⁶ Marco Antônio Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 24.

⁷⁰⁷ D&G, *Mil Platôs*, v.5, p. 96.

forma a uma matéria”, enquanto uma ecologia política, tal e qual as TPI, vai “na direção de traços materiais de expressão que constituem afectos”.

A política dos afectos (*simpatia*) mostra que a matéria possui dimensão ativa, tem a capacidade de *informar* e guiar as ações de todos os agentes em co-criação (co-ação). Uma ecologia transindividual de coevolução entre sol, água, solo, microbiota, plantas, animais. A ação entre humanos e não humanos será sempre política, a não ser, como no Antropoceno, que queiramos crer que a capacidade de ação e transformação é somente do humano dominando a matéria. O espaço político não é exclusivo dos cidadãos ou mesmo dos humanos, mas um coletivo heterogêneo. Mesmo a capacidade de ser afetado de um corpo, não o transforma em passivo ou incapacitado de ação, mas ativo e capaz numa ecologia política maquínica. As TPI são expressão de uma concepção deleuzo-guattariana da heterogeneidade da vida⁷⁰⁸. Eis uma Geofilosofia contra o Antropoceno: um corpo jamais é separável de seus agenciamentos e seu meio.

Um espaço político ou uma comunidade política nunca poderá deixar de envolver uma ecologia não-humana, o *milieu*. Desta forma, a primeira reação será deixar de ver a relação entre o homem e a matéria como apolítica. Há exploração toda vez que o homem Moderno lida com seu meio, ou, nas palavras de Jason Moore, mais uma vez, *cheap nature*. As TPI sempre foram uma política dos afectos dos ameríndios amazônicos, uma *simpatia*. *O que pode o corpo* amazônico no agenciamento TPI? “A terra dá e a terra quer”, diz o quilombola Nego Bispo.

A teoria dos agenciamentos de D&G (aprofundada por DeLanda e Massumi, entre outros) destrói a centralidade do sujeito substituindo-o por corpos heterogêneos e as ações por co-ações, *sim-bioses* (ou *sim-patias*). “Não há juízo algum na simpatia, mas conveniências entre corpos de toda natureza (...) É isso agenciar: estar no meio, sobre a linha de encontro de um mundo interior e de um mundo exterior”⁷⁰⁹. E Deleuze & Parnet explicam, a seguir, citando *Sexus*, de Henry Miller, o que é “estar no meio”: “O essencial é tornar-se perfeitamente inútil, se

⁷⁰⁸ É urgente dizer que, não só aqui mas em todo o texto, deve ser aplicada a equivocação controlada, conceito fundamental da antropologia de Eduardo Viveiros de Castro. A Geofilosofia luta o mesmo combate, lado a lado com este conceito antropológico, na medida em que deveria haver uma contaminação (as heterogeneidades de D&G) e agenciamento de aparelhos conceituais de diversas ontologias e epistemologias.

⁷⁰⁹ Deleuze & Parnet, *Diálogos*, p. 66.

absorver na corrente comum, tornar-se novamente peixe e não bancar os monstros; o único proveito, dizia cá comigo, que posso tirar do ato de escrever, é o de ver desaparecer com isso as vidraças que me separam do mundo”. “É a simpatia, agenciar”. Devir todo mundo. “[A] única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma ‘simpatia’”. Política enquanto “circulação de afetos: o que pode um conjunto de corpos”.

A Geofilosofia, enquanto geografia das relações, percebe o Antropoceno como uma prática política de descapacitação dos corpos, de despotencialização da vida. Já as TPI são um espaço cosmopolítico heterogêneo que faz emergir um potencial de transformação quando revela uma ecologia de relações entre humanos e não-humanos, solos, microorganismos, rios, vegetais, animais, história e espíritos. Um espaço (para humanos e não humanos) onde massacres, extermínios, genocídios, etnocídios, injustiças, escravidão, exploração, poluição, degradação e extinções são atualizados em resistência e luta por autonomia (para humanos e não humanos)⁷¹⁰. A floresta como espaço contra o Estado, o Antropoceno e a proliferação da morte. As TPI e a floresta enquanto espaços cosmopolíticos onde emergem capacidade e potência de ação coletiva.

Claro está, as TPI são apenas um exemplo entre tantos outros de expressividades autóctones por todo o planeta ao longo dos milênios. Um exemplo entre infinitas ontologias, epistemologias e filosofias nativas que compartilham uma ecologia de co-funcionamento, que co-cria o meio da vida. Redes complexas de reciprocidade.

Os povos autóctones, descendentes da terra, humanos e não-humanos, são aqueles que aumentam a capacidade de manter a vida e a potência de gerar nova vida. As TPI são exatamente isso, uma relação humanos e não-humanos com a terra que aumenta a chance de criar vida. Já o Antropoceno é a dominação universal do homem, uma falsa sensação de aumento de capacidade exclusivamente humana através do declínio de todos os outros elementos (“acumulação de energia em banquetes de baixa entropia”). Através de um modo de vida de exploração e colonização (onde mesmo entre os homens são poucos os que se beneficiam), há uma produção de combustíveis fósseis, fertilizantes, plásticos e toda a forma de bens de consumo onde a ideologia do consumismo leva os Modernos a crerem que

⁷¹⁰ Relembremos que as TPI, hoje, são fundamentais para a demarcação de Terras Indígenas.

estão aumentando sua capacidade de viver, quando na verdade estão construindo uma potência de morte na destruição de todo e qualquer modo de vida (incluindo o de todos os humanos). Poluição, intoxicação, aquecimento global, degradação dos solos, morte dos rios, etc.: o falso aumento de potência de alguns poucos gera o declínio do poder de viver de todos, humanos ou não-humanos, até a extinção completa da capacidade de gerar vida ou ao menos de diversificar a potência da vida (não esqueçamos Povinelli e a relação potente entre vida e não vida).

Chamaríamos de um devir autóctone (processos de transformações subjetivas locais de modos de existência) da filosofia, de acordo com Nietzsche e D&G, a Geofilosofia, uma epistemologia indígena⁷¹¹ cuja ecologia ético-política expressa-se nos afectos das TPI ou outras expressões de relações entre os filhos e a mãe-Terra. A ontologia ameríndia, dos autóctones de toda parte, sempre foi um *expressivismo* (sendo a Geofilosofia uma aparição tardia, entre os pré-Socráticos). Expressões que favorecem a vida e não relações de dominação, de morte, de onde emergem o Estado, o capitalismo e o Antropoceno. Este devir autóctone, enquanto criação de novos modos de vida locais, enquanto uma ecologia ético-política, é o que os ameríndios coproduzem (*sympoiesis*) com a floresta (TPI); é o que os terreiros e os terranos devem cocriar com *simpatia*, como resistência ao Antropoceno, um pós-humanismo contra o Estado e o capitalismo.

Vandana Shiva pergunta em *Soil, not oil*: “Sem solo fértil, o que é a vida?” E completa como se concordasse que as TPI são a resposta ao Antropoceno: “é nosso envolvimento com um solo vivo que dará alternativas sustentáveis para a crise tripla do clima, da energia e da comida”⁷¹². Uma das mais potentes forças autóctones desta terra, Vandana Shiva acredita que somente com uma transição do óleo para o solo haverá “uma mudança multidimensional em termos econômicos, políticos e culturais”. Um devir autóctone. Mas como diz Isabelle Stengers em *Reclaiming animism*, os modernos são aqueles que empurraram o animismo para os ‘outros’ (os não modernos). Os modernos são aqueles que dominam um mundo surdo, mudo, sem alma; estamos sozinhos num mundo que deve ser conhecido, apropriado e explorado por nós. Stengers rejeita uma retomada do animismo, como sendo nostálgico; mas convida-nos a criar novos agenciamentos para que possamos

⁷¹¹ Não custa lembrar, mais uma vez, o conceito de equivocação controlada.

⁷¹² Vandana Shiva, *Soil, not oil: environmental justice in a time of climate crisis*, p. 6.

novamente aumentar nossa capacidade de afetar e ser afetado, além de “sentir, pensar e imaginar”⁷¹³. Uma espécie de *simpatia animista*. É como o relato de D&G em *O que é a filosofia?*, quando os autóctones gregos, expulsos pelos persas (“o povo autóctone, que perdeu seu território”), “não via mais no mar um limite de seu território ou um obstáculo a sua empresa, mas um banho de imanência ampliada”⁷¹⁴, se desterritorializam no mar para em seguida se reterritorializarem nos fractais da geografia grega. “O sertão vai virar mar”⁷¹⁵ e o mar vai virar sertão, como “imanência ampliada” autóctone. A colonização e o etnocídio indígena sugerem um devir autóctone, onde povos nativos lutam pela autodemarcação de suas terras e autonomia, depois de expulsos e, longe de suas terras, proibidos de expressarem seus modos de vida. O retorno como uma “imanência ampliada”⁷¹⁶. A Geofilosofia é uma “descolonização do pensamento” (Viveiros de Castro).

Ou seja, criar um agenciamento eco-ético-político entre humanos, não humanos e os solos onde possa surgir uma nova terra, um novo povo (devir autóctone) e abolir relações eco-sociais destrutivas que degeneram os solos, a biosfera, a atmosfera, a hidrosfera. A rizosfera deleuzo-guattariana. Solos férteis são a base de justiças climáticas e sociais. A terra e a Terra.

Essas comunidades (como as TPI) entre solo, animais humanos e não humanos, plantas e micro-organismos, possuem uma conexão com o solo e a terra que intensificam um senso ecológico com o meio; onde o transindividual simondoniano poderia ser também chamado de *transanimacional*, uma transanimação material-espiritual. Em tal comunidade (como as TPI), a pergunta ‘quem anima o quê’ permanece aberta. Não é à toa que os ameríndios sentiam (*simpatia* - afectos) que uma co-criação eco-poiética com os solos amazônicos era o modo de aumentarem

⁷¹³ Isabelle Stengers, *Reclaiming animism*, *e-flux*, 36. www.e-flux.com/journal/36.

⁷¹⁴ D&G, *O que é a filosofia?*, págs. 106-7.

⁷¹⁵ “O sertão vai virar mar” é profecia de Antônio Conselheiro quando fundou o Arraial de Canudos em 1833. Uma Geofilosofia glaucoberiana, um devir autóctone.

⁷¹⁶ Em uma outra oportunidade, espero poder relatar a experiência dos índios Kaxuyana, Tunayana, Hixkariyana e Kahuyana, levados de suas terras na Calha Norte (pela Igreja Católica) para as Terras Tiriyo e Parque Tumucumaque, na fronteira com o Suriname e Guiana Francesa, em 1968, porque estavam sendo dizimados pela gripe. No Tumucumaque houve uma grande troca de práticas culturais, linguísticas e de familiares entre estes povos e os Tiriyo. A partir do século XXI, os anciãos resolveram retornar para suas terras nos afluentes do Rio Trombetas, fundando pequenas aldeias por toda a parte. É muito interessante notar a formação familiar em cada aldeia, além das línguas faladas. Existem dinâmicas singulares, emergências de misturas de povos diferentes, em experiências de “imanência ampliada”. Há, inclusive, aldeias matriarcais que irromperam destes agenciamentos.

suas potências; suas e do mundo por vir. Muito diferente de degradar solos (já que não animados) e negar um mundo por vir.

Os primeiros grupos humanos na região [amazônica] viveram em um ambiente mais semelhante às matas de cerrado atuais que à floresta amazônica. Esses grupos nômades, de tamanho reduzido, iniciaram processos de modificação do ambiente com o uso do fogo e geraram ‘ilhas de recursos’, feições fitogeográficas resultantes de restos vegetais e de sementes concentradas em seus acampamentos e trilhas, a exemplo do que foi verificado com os caçadores-coletores Nukak, na Amazônia colombiana.

Bruna da Rocha & Vinícius de Oliveira, *Floresta virgem?*, p. 395.

O que os arqueólogos Bruna da Rocha e Vinícius Oliveira⁷¹⁷ (assim como dezenas de outros arqueólogos por todo o mundo) defendem é que os nômades da Amazônia realizaram processos de modificação do meio, uma fitogeografia, agindo por *simpatia*, contra o Estado, extemporaneamente contra o Antropoceno. O fogo do Antropoceno destrói e produz savana e deserto; o das TPI realiza compostagem e co-produz a floresta tropical. A pedo-filósofa (filósofa de solos, *pedon* é solo em grego clássico) Maria Puig de la Bellacasa (que tratamos anteriormente com *Políticas do cuidado*), chama de “bioinfraestrutura” exatamente o solo que não vemos, ou que não queremos ver, por desconexão total com a terra (e a Terra), apesar de nossas vidas serem inimagináveis sem um solo (invisibilizamos o solo terrestre enquanto empreendedores bilionários e tecnocientistas miram o solo da lua ou de marte). Para Puig de la Bellacasa, o modo como concebemos (conceitos e visões) o solo determinará o modo como cuidamos da terra (da Terra). A filósofa não trata das TPI, mas certamente veria nelas uma concepção radical em confronto com a visão moderna em conformidade com uma sociedade da apropriação, exploração e consumo. Um solo, para nós humanos modernos, serve para uma agroindústria da monocultura, para a exploração mineral, para a degradação e destino final de todo lixo por nós produzido e rejeitado. Ao contrário de um solo com valor intrínseco, mundos para além do uso exploratório do colonizador.

Quem também, ao fim de sua vida, aderiu ao conceito de *solo* foi o antropólogo Bruno Latour. Em artigo publicado em 2020 sob o título de *Europe is a soil – not a*

⁷¹⁷ Ambos professores da UFOPA. Este texto faz parte da coletânea *Ocekadi*, organizado por Maurício Torres, Brent Millikan e Daniela Alarcon.

*machine*⁷¹⁸, Latour defende a Europa não como uma máquina institucional ou sistema administrativo (portanto, um Estado), mas um solo, uma terra, um acontecimento, algo material com quem os europeus mantêm relações. Ou seja, um solo com quem europeus mantenham ligações afetivas vitais. Para ele, é fundamental reafirmar – ou re-afirmar - (*reclaim*) a chamada (*call*) do pertencimento (*belong*) a uma terra. Ligações vitais com um solo em vez da tradicional nostalgia de uma ligação identitária com uma nação. Latour, ele explica, quer fugir de duas abstrações imaginárias, a globalização e a proteção isolada e idealizada do Estado-Nação. O conceito de solo, portanto, para Latour, combate, ao mesmo tempo, estas abstrações, através de uma ligação vital com o solo, a mãe-terra. Um conceito político, mas também eco-político, em sua luta contra o Antropoceno.

Não por acaso, no e por causa do Antropoceno, cientistas de todo o mundo estão denunciando uma queda acentuada no número de minhocas no planeta⁷¹⁹, por causa de fertilizantes e da acidificação da terra. Cientistas também já descobriram que a presença de partículas de microplásticos no solo (e eles estão em 99% dos solos da terra) detém a reprodução das minhocas⁷²⁰. Minhocas são fundamentais para um solo fértil e saudável. Onde cabe repetir a pergunta fundamental de Vandana Shiva: “Sem solo fértil, o que é a vida?”.

Entre as mais produtivas denúncias, destacamos a do antropólogo belga Germain Meulemans, que fez sua etnografia num laboratório francês que estudava solos e lá desenvolveu uma teoria sobre solos vivos⁷²¹. Um solo não seria um substrato material, mas um composto vivo que se expressa em seu entrelaçamento de organismos que vivem nesta mistura ou com ela, como os humanos (o antropólogo não cita as TPI). Meulemans chama estes organismos de “engenheiros do ecossistema” e especialmente as minhocas são descritas como “colaboradoras”.

⁷¹⁸ Publicado em fevereiro de 2020 na *Common Market Law Review*, n. 57.

⁷¹⁹ Ver, por exemplo, www.dw.com/en/earthworm-numbers-dwindle-threatening-soil-health/a-37325923, entre centenas de artigos jornalísticos e acadêmicos.

⁷²⁰ Ver, por exemplo, www.theguardian.com/environment/2019/sep/12/worms-fail-to-thrive-in-soil-containing-microplastics-study.

⁷²¹ Parte do seu trabalho foi publicado na revista *Theory, Culture and Society*, sob o título *Wormy Collaborations in Practices of Soil Construction*, em janeiro de 2020.

Esta individuação dos solos, seu crescimento, recebe conceito importado da biologia, *pedogenesis*, como um fluxo de transformação deste composto. Eis as TPI.

Os solos sempre foram vistos pelos ocidentais apenas como uma paisagem, um fundo para a história humana. O primeiro ocidental a compreender um processo na constituição de solos e a importância das minhocas no mesmo foi, provavelmente, Darwin, em 1881⁷²². Darwin observou que as minhocas eram centrais para o desenvolvimento dos solos e que a vida delas era uma transformação permanente dos solos. Ora, uma ecologia, um co-funcionamento, uma co-criação dos “engenheiros do ecossistema”. Biólogos contemporâneos chamam as minhocas de ‘reis dos solos’ porque, dizem eles, elas modificam profundamente a física e a química dos solos (através de seus intestinos). Somos todos dobras do solo e um solo é uma dobra resultante de uma mistura de partículas e o processo de digestão de uma série de organismos (entre eles, as minhocas). E no processo maquínico acrescentem-se as plantas que unem virtualmente a energia do sol aos solos e o complexo fitogeográfico. Como diz Meulemans, os solos estão “na fronteira entre o *biotikos* e o *a-biotikos*, agregados tipicamente irreduzíveis à biologia ou à geologia”⁷²³. Talvez os nativos que colaboraram com as minhocas na construção das TPI (que a esta altura deveríamos chamar de TPIM) não conhecessem esta distinção entre biologia e geologia e exatamente por isso sua cosmovisão permitisse esta *pedogenesis sim-pática*.

Enquanto os autóctones humanos controlavam queimadas no processo fitogeográfico, faziam compostagem e distribuíam e trocavam sementes (entre outras ações), as minhocas (em suas coevoluções) descompactavam o solo criando poros pelos quais é possível criar contato entre material sólido, ar e água. Em conjunto, humanos, minhocas (mas também bactérias e fungos) criaram uma camada de humus por uma boa parte da Amazônia: hoje chamada de Terras Pretas

⁷²² O livro chama-se *The formation of vegetable mould, through the action of worms, with observations on their habits*. Ele foi citado por Jane Bennett em *Vibrant Matter*, p. 96. Bennett diz que “minhocas participam de agenciamentos heterogêneos nas quais agências não possuem um *locus* único, nem um cérebro central, mas são distribuídas através de um enxame de várias e variegadas materialidades vibrantes”. (Tradução minha). Minhocas não são fúteis nem passivas, mas produtoras e co-criadoras cruciais.

⁷²³ Meulemans, *Wormy collaborations in practices of soil construction*, p. 100. Tradução minha. Povinelli e suas geontologias seguramente conversariam intensamente com Meulemans.

de Índio⁷²⁴. O que o encontro indígenas e minhocas (além de fungos e bactérias, sol e solos) produziu foi um agenciamento entre a atmosfera, a hidrosfera e a geosfera, onde a *pedogenesis* fez emergir as TPI, que promoveu uma intensa potencialização da vida (a Calha Norte, por exemplo, é considerada a região de maior biodiversidade do planeta e o oeste da Amazônia possui o maior número de espécies endêmicas do planeta). Talvez devêssemos chamar as TPI de devir-solo: vejamos a bela descrição de Meulemans para compreendermos este fluxo-solo:

Em um simples pedaço de solo, pode-se ver minerais, matéria orgânica, água, minhocas cavando seu caminho e digerindo partículas do solo, micro-organismos degradando matéria orgânica, plantas bombando água e suas raízes explorando toda cavidade de pedras e seixos. Tudo isso num emaranhado de relações intra-ativas, nas quais elas estão transformando cada uma em uma outra coisa. Os processos de crescimento [de todos estes atores] não são apenas coisas que ocorrem ao solo – juntos, eles SÃO o solo.

Meulemans, *Wormy Collaborations in practices of soil construction*, p. 101.

Este processo de crescimento descrito por Meulemans aqui é absurdamente vizinho do processo de individuação de Simondon. Ou da concrecência, de Whitehead, de crescer *com*, de formar *junto*, associar-se coletivamente⁷²⁵. E também do conceito de *sympoiesis* de Donna Haraway, onde ela mostra que o processo de formação da vida é sempre um *fazer-com*⁷²⁶. Conceito inspirado em Lynn Margulis e a *sympiogenesis*, onde esta mostra que toda evolução é uma coevolução⁷²⁷. Ou a *simpatia* de Bergson e Deleuze. A Ecosofia de Guattari e a Geofilosofia de D&G. As TPI e a *pedogenesis* também tratam de pedras, sedimentos, lama e toda sorte de materiais. O autóctone, a potência da terra: o solo, as minhocas, os indígenas, estão todos engajados no lindo propósito de viverem suas vidas⁷²⁸. Se possível aumentando a potência da vida (as minhocas e os ameríndios enriquecendo os solos e as florestas, a terra e a Terra), não dominando

⁷²⁴ Se já havíamos chamado a atenção de que o termo *índio* em TPI mostrava ser o conceito criado em universidades europeias e americanas, a falta dos não humanos mostra a perspectiva humanista das ciências ocidentais.

⁷²⁵ Whitehead, *Process and reality*, p. 7: “...o processo, ou a concrecência, de qualquer entidade atual envolve outras entidades atuais entre seus componentes”.

⁷²⁶ Donna Haraway, *Staying with the trouble*, p. 58.

⁷²⁷ Falamos deste conceito quando tratávamos de bioagenciamentos com John Protevi.

⁷²⁸ Os solos também estão no processo de viver a vida; são agenciamentos se fazendo, estão em processo permanente de individuação, como já visto.

e colonizando com a *hubris* do homem ocidental na Época do Antropoceno (destruindo a terra e a Terra), mas apenas expressando fluxos, todos em um processo comum, vivendo.

O Antropoceno é a degeneração da potência da vida. As TPI, as minhocas e os indígenas, enquanto digerem, enquanto vivem, rearranjam os modos de vida, as novas comunidades, aumentam a capacidade de viver. Solos, humanos e não humanos, meios associados uns dos outros, dobras, desdobras e redobras uns dos outros, movem-se em fluxo. Devir autóctone, devir-solo.

O Antropoceno nos aponta para um mundo a ser dominado (ou dominado), subjugado, explorado e exaurido; um planeta de matérias passivas, à nossa total disposição. A *simpatia*, a *sympoiesis*, a transindividuação, a Geofilosofia, o solo, as minhocas, as TPI, nos apontam para uma coevolução onde vivemos juntos e colaboramos em um mundo animado, o ar, a água, a terra. Lembremos dos pré-Socráticos em uma Geofilosofia contra os dualismos do biótico e do abiótico, o inanimado e o animado; e de D&G contra o dualismo do orgânico e o não-orgânico. Para além do planeta degradado do Antropoceno, dos solos degenerados, do ar tóxico, dos corpos intoxicados, das águas poluídas; uma cosmopolítica expressando a potência da vida, “resistir à morte”; vida que emergirá numa colaboração *simpática* entre sol e solos, terreiros e terranos.

A nova terra e o povo por vir, que D&G tanto invocam em *O que é a filosofia?*⁷²⁹, formam uma complexa ecologia não-humanista, transvalorando todos os valores e criando novos conceitos e novos modos de vida. Onde o devir é sempre duplo (o enredamento):

É uma questão de devir. (...) Torna-se índio, não para se tornar, talvez ‘para que’ o índio, que é índio, se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar a sua agonia. Pensamos e escrevemos para os animais. Tornamo-nos animal, para que o animal

⁷²⁹ Especialmente no capítulo *Geofilosofia*.

também se torne outra coisa. A agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento, não por piedade, mas como a zona de troca entre o homem e o animal, em que algo de um passa ao outro. É a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia. O devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra. O filósofo deve tornar-se não filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia. (...) Um povo só pode ser criado em sofrimentos abomináveis, e tampouco pode cuidar de arte ou de filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm também sua soma inimaginável de sofrimento que faz pressentir o advento de um povo. Eles têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente.

D&G, *O que é a filosofia?*, p. 132.

Resistir à morte, resistir ao presente, resistir ao Antropoceno. Como nas Terras Pretas de Índio, em que o Índio torna-se Terras Pretas, para que as Terras Pretas tornem-se Índio. “Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa”. É como o encontro na mata “em que algo de um passa ao outro”⁷³⁰. O devir duplo (*simpatia*), onde não existem hierarquias de valor entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, é uma ecologia geofilosófica contra o Antropoceno, uma resistência da vida.

No Antropoceno, na homogeneização de tudo, na sujeição da vida pelo *Anthropos*, o que nos resta é a resistência, conspirar, para respirar. A Geofilosofia é uma atitude diante da vida. A Geofilosofia é esta atitude diante da maior das ameaças à vida: o Antropoceno. “Só temos a simpatia para lutar... Mas a simpatia não é nada, é um corpo a corpo, odiar o que ameaça e infecta a vida, amar lá onde ela prolifera”⁷³¹.

⁷³⁰ Não uma captura, mas um devir xamânico.

⁷³¹ Deleuze & Parnet, *Diálogos*, p. 66.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi – **A queda do céu**. São Paulo:

Companhia das Letras, 2015.

ALLIEZ, Eric – **The signature of the world: What is Deleuze**

and Guattari's Philosophy? Nova Iorque: Continuum, 2004.

ALMEIDA, Mauro – **Caipora e outros conflitos ontológicos**. R@U, 5:7-

28.

----- **Metafísicas do fim do mundo e encontros**

pragmáticos com a entropia. Colóquio *Os mil nomes de Gaia*, 2014.

ANDERS, Günther – **Le temps de la fin**. Paris, L'Herne, 2007.

ARENDT, Hannah – **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

ARISTÓTELES – **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

BADIOU, Alain – **O clamor do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BALÉE, William – **Cultural forests of the Amazon**. Alabama: University

Alabama Press, 2013.

----- **Time and complexity in historical ecology**. Nova

Iorque: Columbia University Press, 2006.

BELL, Jeffrey – **Deleuze and Guattari's What is philosophy?** Edinburgh:

Edinburgh University Press, 2016.

BENNETT, Jane – *Vibrant matter*. Durham: Duke University Press, 2010.

BERGSON, Henri – **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes,

2005.

----- **As duas fontes da moral e da religião**. Lisboa:

Edições 70, 2019.

----- **Matéria e memória.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BISPO, Nego – **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu/Piseagrama,
2023.

BLANCHOT, Maurice – **O livro por vir.** São Paulo: Martins Fontes, 2018.

BJORK, Daniel – **William James: the center of his vision.** Nova Iorque:
Columbia University Press, 1988.

BONTA, Mark & PROTEVI, John – **Deleuze and Geophilosophy.**
Edinburgo: Edinburgh University Press, 2006.

BRASSIER, Ray – **Nihil unbound: enlightenment and extinction.** Nova
Iorque: Palgrave MacMillan, 2007.

BREHIER, Émile – **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo.** Belo
Horizonte: Autêntica, 2012.

CASANOVA, Marco Antônio – **O instante extraordinário.** Rio de Janeiro:
GEN, 2012.

CASTRO, Emanuel – **O Perspectivismo em Deleuze.** Dissertação de
Mestrado, Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2015

----- **Toxicoceno ou o aquém-homem: vida degradada.**
Texto não publicado, 2014.

CHAKRABARTY, Dipesh – **Postcolonial studies and the challenge of
climate change.** In: **New Literary History**, 43:1, págs. 1-18.

----- **Quatro teses.** In: **Sopro 91.**
Culturaebarbarie.org.

CHATEAU, Jean-Yves – **Le vocabulaire de Simondon.** Paris: Ellipses,

2008.

CHISHOLM, Diane – **Rhizome, ecology, geophilosophy**. In: **Rhizomes15**

CLARK, Nigel – **Geo-Politics and the Disaster of the Anthropocene**. In:

The Sociological Review, 62:S1, págs. 19-37, 2014.

CLASTRES, Pierre – **Arqueologia da violência**. São Paulo: CosacNaif,

2011.

----- **A sociedade contra o Estado**. São Paulo:

CosacNaif, 2008.

COCCIA, Emanuele – **A vida das plantas: uma metafísica da mistura**.

Desterro: Cultura e Barbárie, 2018.

COMBES, Muriel – **Une philosophie du transindividuel**. Paris: Dittmar,

2014.

CONLEY, Verena – **Ecopolitics: environment in poststructuralism**

Thought. Nova Iorque: Routledge, 2007.

CROCE, Paul – **Young William James thinking** – Baltimore: Johns

Hopkins University Press, 2018.

CRUTZEN, Paul & STOERMER, Eugene – **‘The “Anthropocene”**’, In:

Global Change News Letter, 2000.

DANOWSKI, Déborah – **Negacionismos**. São Paulo: N-1, 2018.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – **Há mundo**

por vir? – Florianópolis: Cultura e Barbárie & ISA, 2014.

DARWIN, Charles – **A origem das espécies**. São Paulo: UBU, 2018.

DeLANDA, Manuel – **Assemblage theory**. Edinburgh: Edinburgh

University Press, 2016.

- **A thousand years of nonlinear history.** Nova
Iorque: Zone Books, 2000.
- **Intensive Science and Virtual Philosophy.** Versão
Kindle: Bloomsbury, 2013.
- DELEUZE, Gilles – **A Dobra. Leibniz e o barroco.** São Paulo: Editora
Papyrus, 2011.
- **A Ilha deserta.** São Paulo: Iluminuras, 2004.
- **A imagem-tempo.** São Paulo: Brasiliense, 1990.
- **Bergsonismo.** São Paulo: Editora 34, 2012.
- **Conversações.** São Paulo: Editora 34, 2013.
- **Crítica e Clínica.** São Paulo: Editora 34, 2013.
- **Diferença e Repetição.** São Paulo: Editora Graal,
2009.
- **Empirismo e subjetividade.** Editora 34, São Paulo,
2012.
- **Espinosa: filosofia prática.** São Paulo: Escuta, 2002.
- **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 2011.
- **Lógica da sensação.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- **Lógica do sentido.** São Paulo: Perspectiva, 2015.
- **Nietzsche e a Filosofia.** Porto: Rés-Editora, 2001.
- **Proust e os signos.** Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix – **O Anti-Édipo.** São Paulo: Editora
34, 2014.
- **Kafka: por uma literatura menor.**
Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018.
- **Mil Platôs.** São Paulo: Editora 34,

2012.

----- ***O que é a filosofia?*** São Paulo:

Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire – **Diálogos**. São Paulo: Editora

Escuta, 1998.

DIAS, Rosa – **Leituras de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

DOSSE, François – **Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada**.

Porto Alegre: Artmed, 2010.

----- **Vers une géophilosophie**. In: **Géographie et cultures**,
100, 2016.

ESPINOSA, **Ética**. Belo Horizonte, Autêntica, 2007.

FAUSTO, Juliana – **Terranos e poetas: o ‘povo de Gaia’ como ‘povo que falta’**. In: **Revista Landa**, v. 2, n. 1, UFSC, 2013.

FERDINAND, Malcolm – **Uma ecologia decolonial**. São Paulo: Ubu, 2022.

FLAXMAN, Gregory – **Gilles Deleuze and the fabulation of philosophy**.

Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.

FOUCAULT, MICHEL – **Ditos & Escritos**, v. II. Rio de Janeiro: Forense,
2000.

----- **A história da sexualidade 1: A vontade de saber**.

Rio de Janeiro: Graal, 2013.

----- **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições
Gaal, 2009.

GARCIA DOS SANTOS, Laymert – **Rumo a uma nova terra**. In: **Revista Ecopolítica**. São Paulo, 2013.

GASCHÉ, Rodolphe – **Geophilosophy**. Evanston: Northwestern University
Press, 2014.

GENOSKO, Gary – **The Deleuze and Guattari Dictionary**. Londres:

Bloomsbury, 2014.

GIL, José – **Nietzsche/Deleuze: jogo e música**. Rio de Janeiro: Forense,
2008.

GRANT, Iain Hamilton – **Philosophies of nature after Schelling**. Londres:
Continuum, 2008.

- GOLANSKA, Dorota – **Affective connections: towards a new materialist Politics of Sympathy**. Londres: Rowman, 2017.
- GUATTARI, Félix – **As três ecologias**. Campinas: Editora Papirus, 2012.
- **Caosmose**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- **Qu'est-ce que l'écologie?** Paris: Lignes, 2013.
- GÜNTZEL, Stephan – **Nietzsche's geophilosophy**. In: **Journal of Nietzsche Studies**, Spring, 2003.
- HAMILTON, Clive – **Defiant Earth**. Cambridge: Polity, 2017.
- HARAWAY, Donna – **Feminism technoscience**. Nova Iorque: Routledge, 1997.
- **Staying with the trouble**. Durham: Duke University Press, 2016.
- **The companion species manifesto**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HEIDEGGER, Martin – **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- HERZOGENRATH, Bernd – **An [un]likely alliance**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- HOFFMEYER, Jesper – **Biosemiotics**. Londres: University of Scranton Press, 2008.
- JAMES, William – **Writings**. Nova Iorque: The Library of America, 1987.
- KAWA, Nicholas – **Amazonia in the Anthropocene**. Austin: University of Texas Press, 2016.
- KOHN, Eduardo – **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. Los Angeles: University of California Press, 2013.
- KROPOTKIN, Piotr – **L'entraide: un facteur de l'évolution**. Paris: Ecosociété, 2005.
- LATOUR, Bruno – **Jamais fomos modernos**. São Paulo, Editora 34, 2009.
- **Europe is a soil – not a machine**. Common Market Law Review. N. 57, 2020. www.bruno-latour.fr.
- LEIBNIZ, Gottfried – **Monadologia**. São Paulo: Editora Hedra, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude – **O totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975.

- LEVY, Tatiana Salem – **A experiência do fora**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LEWIS, Simon & MASLIN, Mark – **The Human Planet**. Londres: Yale University Press, 2018.
- LOCKE, John – **An essay concerning human understanding**. Londres: Penguin, 2009 (edição digital da digireads.com).
- LUCRÉCIO – **Da natureza das coisas**. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.
- MACHEREY, Pierre – **Avec Spinoza**. Paris: PUF, 1991.
- MANNING, Erin & MASSUMI, Brian – **Thought in the act: passages in ecology of experience**. Minneapolis: Uni. of Minnesota Press, 2014.
- MARGULIS, Lynn – **Symbiotic Planet**. Nova Iorque: Basic Books, 1998.
- MARTON, Scarlet – **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores Humanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- MASCIANDARO, Nicola – **Anti-cosmosis: black Mahapralaya**, In: **Hideous Gnosis: Black Metal Theory**. Lexington: blogspot, 2019.
- **Becoming spice**. In: **Collapse VI**. Falmouth: Urbanomic, 2010.
- MEILLASSOUX, Quentin – **After finitude: An essay on the necessity of Contingency**. Londres: Continuum, 2009.
- MENAND, Louis – **The Metaphysical Club**. New York: Farrar, 2001.
- MEULEMANS, Germain – **Wormy collaborations in practices of soil Constructions**. In: **Theory, Culture and Society**, Vol.37, N. 1, 2020.
- MOULFI, Mohamed – **Geophilosophy and revolution in Gilles Deleuze**. In: **D&G's philosophy of freedom**. Nova Iorque: Routledge, 2019.
- MOORE, Jason – **Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital**. Nova Iorque: Verso, 2015.
- MORTON, Timothy – **Hyperobjects**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- **The ecological thought**. Boston: Harvard University Press, 2012.
- MYERS, Thomas – **Amazonian Dark Earths**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

- NEGARESTANI, Reza – **Cyclonopedia: complicity with anonymous Materials**. Melbourne: re.press, 2008.
- NEVES, Eduardo – **Sob os tempos do equinócio**. São Paulo, Ubu, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich – **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- **Assim falou Zaratustra (1998)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- **Assim falou Zaratustra (2011)**. São Paulo: Companhia das Letras.
- **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- **Fragmentos Póstumos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- **Segunda consideração intempestiva**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.
- NUNES, Rodrigo – **Anônimo, vanguarda, imperceptível**. In: **Revista Serrote**, novembro/2016.
- **‘Bacurau’ não é sobre o presente, mas o futuro**. In: **El País**, 6/10/2019.
- PARMÊNIDES – **Sobre a Natureza**. In: **Os Pensadores, Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PEARSON, Keith Ansell – **Deleuze and philosophy: the difference Engineer**. Londres: Routledge, 1997.
- PELBART, Peter Pal – **O tempo não-reconciliado. Imagens do tempo**

- em Deleuze.** São Paulo: Perspectiva, 2004.
- PICA, Pierre & LECOMTE, Alain - **Theoretical implications of study of numbers in Mundurucu**, In: Philosophical Psychology, vol. 21/08.
- PINHEIRO, Ulysses – **Contingência e a análise infinita em Leibniz**. In: **Kriterion**, número 104, dez/2001, págs. 72-96.
- POVINELLI, Elizabeth – **Geontologias**. São Paulo: Ubu, 2023.
- PRATT, Scott – **Native pragmatism**. Indianapolis: Indiana U. Press, 2002.
- PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle – **A nova aliança**. Brasília: Editora UNB, 1997.
- PROTEVI, John – **Life, war, Earth: Deleuze and the sciences**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- PUIG DE LA BELLACASA, Maria – **Matters of care**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- **Re-animating soils**. The sociological Review Monographs. Vol. 6, 2019.
- RINDOS, David – **Las origenes de la agricultura**. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- ROLNIK, Suely – **Cartografia sentimental: transformações Contemporâneas do desejo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- ROFFE, Jon & STARK, Hannah – **Deleuze and the Non/Human**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2015.
- RUFINO, Luiz – **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- RUSKIN, John – **A lâmpada da memória**. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.
- RUYER, Raymond – **Neofinalism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- SALDANHA, Arun – **Geophilosophy, Geocommunism: is there life after Man?** In: **Posthumous Life**. Nova Iorque, Columbia U. Press, 2017.
- **Some principles of geocommunism**.
www.academia.edu.
- **Space after Deleuze**. Londres: Bloomsbury, 2017.

SAUVAGNARGUES, Anne – **Artmachines**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

----- **Deleuze: De l'animal à l'art**. In: **La Philosophie de Deleuze**. Paris: PUF, 2004.

----- **Deleuze et l'art**. Paris: PUF, 2006.

SEBEOK, Thomas – **Global Semiotics**. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

SERVIGNE, Pablo & CHAPPELLE, Gauthier – **L'entraide, l'autre loi de la Jungle**. Paris: Les Liens qui Libèrent, 2019.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume – **Cartographie et territoires, L'Espace Géographique, v. 3, t. 39**, 2010.

----- **Politique et état: Essai sur le Matérialisme historico-machinique**. Paris: PUF, 2013.

SIMONDON, Gilbert – **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Paris: Millon, 2013.

----- **La individuación a la luz de las nociones de forma y de información**. Buenos Aires: Cactus, 2014.

SCHAAN, Denise - **Sacred Geographies of Ancient Amazonia**. Londres: Routledge, 2016.

SHAPIRO, Gary – **Nietzsche on geophilosophy and geoaesthetics**. In: *A Companion to Nietzsche*. Hong Kong: Wiley-Blackwell, 2009.

SHIVA, Vandana – **Oil, not soil: environmental justice in an age of climate crisis**. Berkeley: South End Press, 2008.

SIMAS, Luiz Antônio – **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SLOTERDIJK, Peter – **Esferas III, Espumas**. Madri: Siruela, 2009.

SPUYBROEK, Lars – **The sympathy of things: Ruskin and the ecology of Design**. Londres: Bloomsbury, 2011.

STENGERS, Isabelle – **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que vem aí**. São Paulo: CosacNaif, 2009.

----- **A proposição cosmopolítica**. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, número 69, págs. 442-464**, 2018.

----- **Reclaiming animism.** www.e-flux.com/journal/36.

2012.

TARDE, Gabriel – **Fragmento de história futura.** Desterro: Cultura e Barbárie, 2013.

TORRES, Maurício & ALARCON, Daniela – **Não tem essa lei no mundo, rapaz!** Altamira: ISA, 2014.

TORRES, Maurício, ALARCON, Daniela & MILLIKAN, Brent – **Ocekadi.** Brasília: International Rivers, 2016.

TSING, Anna – **The mushroom at the end of the world.** New Jersey: Princeton University Press, 2015.

----- **Viver nas ruínas.** Brasília: IEB, 2019.

VALENTIM, Marco Antônio – **Extramundandade e sobrenatureza.** Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIEIRA, Maria Cristina Amorim – **Sobre o sentido da terra,** In: **Leituras de Zaratustra.** Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

VINCE, Gaia – **Adventures in the Anthropocene: a journey to the heart of the planet we made.** Londres: Milkweed Editions, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: CosacNaif, 2011.

----- **Os Involuntários da Pátria.** São Paulo: Editora N-1, 2016.

----- **Metafísicas canibais.** São Paulo: CosacNaif & N-1, 2015.

----- **The relative native.** Chicago: Hau Books, 2015.

WHYTE, Ian – **A dictionary of environmental history.** Londres: Tauris, 2013.

WHITEHEAD, Alfred North – **O conceito de natureza.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

----- **Process and reality.** Nova Iorque: The Free Press, 1985.

WOODARD, Ben – **On an ungrounded earth: towards a new**

Geophilosophy. Nova Iorque: Punctum Books, 2013.

ZALASIEWICZ, Jan – **The Earth after us: What legacy will humans leave in the rocks?** Nova Iorque: Oxford University Press: 2008.

ZOURABICHVILI, François – **Deleuze: uma filosofia do acontecimento.** São Paulo: Editora 34, 2016.

----- **O Vocabulário de Deleuze.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.