



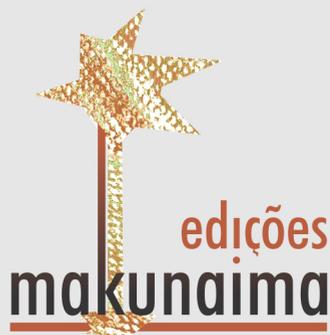
LITERATURA E ARTE NO ANTROPOCENO

CONCEITOS E REPRESENTAÇÕES

Organizadoras

Sonia Torres

Marina Pereira Penteado



edições makunaima

Copyright © 2021: dos autores

Coordenador

José Luís Jobim

Revisão

Sonia Torres

Marina Pereira Penteadado

Diagramação e editoração

Casa Doze Projetos e Edições



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

L776 Literatura e arte no antropoceno [livro eletrônico] : conceitos e representações / Organizadoras Sonia Torres, Marina Pereira Penteadado. – Rio de Janeiro, RJ: Edições Makunaima, 2021.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-87250-22-9

1. Literatura – Estudo e ensino. 2. Artes. I. Torres, Sonia.
II. Penteadado, Marina Pereira.

CDD 800.7

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

LITERATURA E ARTE NO ANTROPOCENO

CONCEITOS E REPRESENTAÇÕES

ORGANIZADORAS

Sonia Torres e Marina Pereira Penteado

Rio de Janeiro

2021



Conselho Consultivo

Alcir Pécora (Universidade de Campinas, Brasil)
Alekmar Luiz dos Santos (NUPILL, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)
Amelia Sanz Cabrerizo (Universidade Complutense de Madrid, Espanha)
Benjamin Abdala Jr. (Universidade de São Paulo, Brasil)
Bethania Mariani (Universidade Federal Fluminense, Brasil)
Cristián Montes (Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Chile)
Eduardo Coutinho (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Guillermo Mariaca (Universidad Mayor de San Andrés, Bolívia)
Horst Nitschack (Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Chile)
Ítalo Moriconi (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)
João Cezar de Castro Rocha (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)
Jorge Fornet (Centro de Investigaciones Literárias – Casa de las Américas, Cuba)
Lívia Reis (Universidade Federal Fluminense, Brasil)
Luiz Gonzaga Marchezan (Universidade Estadual Paulista, Brasil)
Luisa Campuzano (Universidad de La Habana, Cuba)
Luiz Fernando Valente (Brown University, EUA)
Marcelo Villena Alvarado (Universidad Mayor de San Andrés, Bolívia)
Márcia Abreu (Universidade de Campinas, Brasil)
Maria da Glória Bordini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)
Maria Elizabeth Chaves de Mello (Universidade Federal Fluminense, Brasil)
Marisa Lajolo (Universidade de Campinas/Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil)
Marli de Oliveira Fantini Scarpelli (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)
Pablo Rocca (Universidad de la Republica, Uruguai)
Regina Zilberman (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)
Roberto Acízelo de Souza (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)
Roberto Fernández Retamar (Casa de las Américas, Cuba)
Salette de Almeida Cara (Universidade de São Paulo, Brasil)
Sandra Guardini Vasconcelos (Universidade de São Paulo, Brasil)
Silvano Peloso (Universidade de Roma La Sapienza, Itália)
Sonia Neto Salomão (Universidade de Roma La Sapienza, Itália)

INTRODUÇÃO	11
Sonia Torres e Marina Pereira Penteadó	
CONCEITOS E REPRESENTAÇÕES	
<i>Geoconstrutivismo e Antropoceno</i>	
DA TERRAFORMAÇÃO AO IMAGINÁRIO POLÍTICO DA PLANETARIEDADE	18
Manuel Bogalheiro	
<i>Memória e Antropoceno</i>	
FLASHBACK DO PERÍODO PENUMBRAL	36
Sonia Torres	
<i>Fotografia e Antropoceno</i>	
O OLHO DO ANTROPOCENO - Fotografia diante do tempo	52
Ana Maria Mauad	
Marcos de Brum Lopes	
<i>Esgotamento e Antropoceno</i>	
OBSERVAÇÕES EM IMINÊNCIA	68
Mariana Simoni	
<i>Precariedade e Antropoceno</i>	
A CRISE ECOLÓGICA NÃO É UM FILME DE FICÇÃO CIENTÍFICA	81
Lucas Murari	
<i>(Eco)especulação e Antropoceno</i>	
CLI-FI E OUTRAS FORMAS POSSÍVEIS DE ENCARAR A CRISE CLIMÁTICA	94
Marina Pereira Penteadó	

	<i>Feminismos e Antropoceno</i>	
	O ANTROPOCENO COMO CONCEITO	107
	Claudia de Lima Costa	
	<i>Utopia/Distopia e Antropoceno</i>	
	USTOPIAS DO/NO CHTHULUCENO	120
	Ildney Cavalcanti	
	<i>Pós-Humanismo e Antropoceno</i>	
	É ISTO UM HUMANO? Pós-humanismo, transumanismo e Antropoceno	139
	Eduardo Marques de Marks	
	<i>Contaminação e Antropoceno</i>	
	UM ROTEIRO DO MUNDO DA CIÊNCIA ATRAVÉS DO IMAGINÁRIO	156
6	Lúcia de La Rocque	
	Denise Figueira-Oliveira	
	<i>Ancestralidade e Antropoceno</i>	
	LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA	171
	Eloina Prati dos Santos	
	<i>Sustentabilidade e Antropoceno</i>	
	O SALMÃO É O CERNE DA MEMÓRIA SALISH	184
	Lee Maracle	
	Rubelise da Cunha (tradução)	
	<i>Cosmopolítica e Antropoceno</i>	
	O RISCO DE GAIA	200
	Fernando Silva e Silva	

SOBRE OS AUTORES	218
ÍNDICE REMISSIVO	225

Nature is perhaps the most complex word in the language. It is relatively easy to distinguish three areas of meaning: (i) the essential quality and character of something; (ii) the inherent force which directs either the world or human beings or both; (iii) the material world itself, taken as including or not including human beings. Yet it is evident that within (ii) and (iii), though the area of reference is broadly clear, precise meanings are variable and at times even opposed.

Raymond Williams¹

8

I consider ecology to be a “way of seeing.” Ecology is typically used interchangeably with a series of terms that are familiar to all of us – nature, the environment, and so forth. It does not usually include human activity, for which we reserve a whole series of other familiar terms – culture, economy, society, politics. At the same time, most of us now understand that there is no culture, economy, society, or politics that operates independently of biological and geophysical relations; the web of life. This includes the ways that our bodies articulate with other humans and the rest of nature.

Jason Moore²

1 Williams, R. *Keywords: Vocabulary of culture and society*. Revised edition New York: Oxford UP, 1983, p.219.

2 Moore, J. Wall Street Is a Way of Organizing Nature [entrevista a Tom Keefer]. *Upping The Anti: A journal of Theory and Action*, v. 12, p. 39-54, 2011, p. 40.

Without stories of progress, the world has become a terrifying place. The ruin glares at us with the horror of its abandonment. It's not easy to know how to make a life, much less avert planetary destruction. Luckily there is still company, human and not human. We can still explore the overgrown verges of our blasted landscapes – the edges of capitalist discipline, scalability, and abandoned resource plantations. We can still catch the scent of the latent commons – and the elusive autumn aroma.

Ana Tsing³

Nosso presente é o Antropoceno; este e o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora de nosso alcance anular – o que torna tanto mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação.

Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro⁴

9

Our task is to make trouble, to stir up potent response to devastating events, as well as to settle troubled waters and rebuild quiet places [...] I want to stay with the trouble, and the only way I know to do that is in generative joy, terror, and collective thinking.

Donna Haraway⁵

3 Tsing, Anna. *The Mushroom at the End of the World: On the possibility of life in capitalist ruins*. New Jersey: Princeton UP, 2015, p. 282.

4 Danowski, D.; Viveiros de Castro, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre o medo e os fins. Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental Desterro, 2014, p. 16.

5 HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke UP, 2016, p. 1; 31

Introdução

Sonia Torres
Marina PereiraPenteado

Em 2002, o vencedor do Prêmio Nobel em química, Paul Crutzen, sugeriu que o planeta havia entrado em uma nova era geológica, o Antropoceno¹, por conta dos efeitos ambientais resultantes do crescimento da população humana e do desenvolvimento econômico, e o termo, que vinha sendo empregado informalmente por vários geólogos, para denotar o ambiente global contemporâneo, dominado pela atividade humana, ganhou manchetes e se popularizou, sobretudo a partir da criação de um grupo de trabalho, o WGA (*Working Group on the Anthropocene*). A partir da aplicação dos mesmos critérios usados para estabelecer novas eras, o propósito do grupo é avaliar se se justifica a necessidade de estabelecer o novo termo para denominar uma suposta nova idade geológica (cf. Zalasiewicz, 2008, p. 4). Uma proposta sobre o assunto foi votada informalmente, em agosto de 2016, durante o Congresso Internacional de Geologia, realizado na África do Sul. Entre os 35 cientistas do WGA, trinta votaram a favor, três contra e houve duas abstenções. Em 2019, houve nova votação, e 29 dos 34 membros atuais votaram a favor da designação Antropoceno, a nova era que teria começado em meados do século 20, quando a crescente população do planeta acelerou o ritmo da produção industrial, e aumentou o emprego de

11

1 O termo foi cunhado pelo biólogo Eugene F. Stoermer, mas Crutzen o reinventou e popularizou. Segundo o próprio Stoermer, ele começou a empregar o termo “antropoceno” na década de 1980, mas nunca o havia formalizado até ser contatado por Paul Crutzen. (cf. STEFFEN *et al*, 2011, p. 843)

agroquímicos e de combustível fóssil. Ao mesmo tempo, deu-se a primeira explosão atômica, espalhando lixo radioativo pelo globo que, por sua vez, depositou-se nos sedimentos da Terra e no gelo glacial, tornando-se parte do registro geológico.

Para Jan Zalasiewicz, professor da Universidade de Leicester, no Reino Unido, e Presidente do WGA, “há uma realidade subjacente ao conceito do Antropoceno”

[...] — as marcas deixadas pela ação humana na Terra são tantas, tão espalhadas e tão profundas que a definição do Antropoceno seria “inequívoca”. Entre elas, por exemplo, estão os chamados “tecnofósseis”, como os resíduos de plástico, concreto, alumínio elemental e outros materiais artificiais que acabaram nos depósitos sedimentares do planeta e nos oceanos. Outros registros importantes apontados [pelo grupo de trabalho] são a fuligem e as cinzas da queima de combustíveis fósseis que também encontraram lugar nestes sedimentos, além de se acumularem no gelo das regiões polares a partir do século XVII. (Zalasiewicz, *apud* Baima, 2016, s/p)²

12

No exato momento em que redigimos esta Introdução, o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) acaba de divulgar seu Relatório Especial (2021), resultado de dois anos de trabalho de 103 peritos em meio-ambiente de 52 países. Segundo o Secretário Geral das Nações Unidas, António Guterres (2021), o documento é “um código vermelho para a humanidade”. Trata-se do mais amplo estudo científico feito até hoje sobre mudança climática e os solos. Nele está previsto um aquecimento global acima de 1,5 ° C e 2 ° C, até o final do século 21, a menos que haja reduções profundas nas emissões de CO2 e outros gases de efeito

2 O início do Antropoceno ainda é alvo de contenda. Algumas datas sugeridas incluem a invenção da máquina a vapor, por James Watts, em 1784, a emissão de radiação provocada por testes nucleares, na década de 1950, e até mesmo o início das atividades agrícolas, há mais de dez mil anos.

estufa nas próximas décadas. O sumário executivo do relatório alerta para a urgência de se combater o desmatamento, promover recuperação florestal, mudar urgentemente o sistema global de produção de alimentos e frear a degradação das terras do planeta inteiro – enfim, reforça a importância de se adotarem medidas de mitigação e adaptação capazes de reverter a situação climática que evolui a passos largos para a crise climática alarmante que assoma não mais em nosso imaginário sobre um futuro a perder de vista, mas de um futuro a olhos vistos.

Entendemos a crise com que ora nos defrontamos como um convite para pensarmos, juntos, o Antropoceno.

Pensar o Antropoceno implica perceber o mundo em termos não só do sistema terrestre como também dos sistemas globais, os quais integramos e influenciamos, a um mesmo tempo. Pensar o Antropoceno é apontar para a atual centralidade do medo do fim do mundo, que veio para tomar o lugar antes ocupado pelo messianismo no imaginário moderno. Mas de que mundo(s) estamos falando? O fato de nos referirmos à atividade humana como (de)formadora do mundo traz consigo significados ontológicos, epistemológicos e éticos subjacentes da maior importância, na medida em que levanta questões candentes a respeito da sobrevivência, da possibilidade de reforma política e dos futuros que podemos imaginar para a humanidade, no cenário das forças antropogênicas que vimos testemunhando. Não obstante seu emprego predominante e indiscutível imbricamento na área da geologia, o conceito de Antropoceno vem sendo usado com cada vez mais frequência por pesquisadores e profissionais das mais variadas áreas para destacar como a humanidade está mudando nosso planeta e que “mundo(s)” o imaginário do Antropoceno representa.

Ao propormos um glossário de conceitos e referências cruzadas ligando o Antropoceno à Literatura e à Arte, nosso intuito é sinalizar o momento não somente geológico, mas histórico e cultural que

atravessamos. O ponto de vista da Arte e da Literatura suplementa, ao mesmo tempo, críticas implícitas à narrativa sobre o Antropoceno segundo a qual a humanidade como um todo se vê vítima do paradoxo de seu próprio poder. Essa narrativa sugere que as mudanças planetárias dependem unicamente de soluções apresentadas por especialistas da área tecnocientífica que operam dentro dos sistemas políticos e econômicos vigentes – sem, necessariamente, criticar a separação entre natureza e cultura, ou levantar questões como o fim do excepcionalismo humano e a emergência da atuação em sujeitos (ou objetos) não-humanos, ou mesmo questionar as controvérsias que o uso da informação científica é capaz de gerar.

14 Nossa proposta de pluralizar o Antropoceno visa a refletir as ansiedades em torno de uma diversidade de antro-po-cenas e abrir o escopo para os novos modos de engajamento possibilitados quando o discurso é deslocado de seu habitat usual, a comunidade científica. Nesse sentido, os autores que colaboraram com este projeto buscam contribuir para um imaginário do Antropoceno que provoque reconsiderações sobre nossa nova autoimagem, uma imagem que dê conta não apenas de nossas relações com processos geofísicos e com outros organismos como também redes complexas de interação, em uma escala que ainda não somos capazes de perceber. Isso implica rever as condições políticas, econômicas e sociais que precipitaram a crise examinada aqui.

Sem a pretensão de abrangermos todos os cantos e conceitos mapeáveis, propomos organizar de maneira teórica, mas com funcionalidade prática e didática, alguns dos principais conceitos que permeiam as discussões sobre Antropoceno que circulam no âmbito dos estudos da Literatura e das Artes hoje. Das propostas existentes de adaptação do planeta a nós, de *reconstruir a Terra*, como as **geoconstrutivistas**, cujas soluções tecnológicas para regular as mudanças climáticas vêm sendo desenvolvidas pela geoengenharia, até à proposição **cosmopolítica** de *construir mundos*, pensada

por Isabelle Stengers (2018), que busca especular possibilidades de modos de pensamentos coletivos atentos às práticas e obrigações que englobam esse exercício, reunimos textos de pesquisadores de diferentes universidades brasileiras e estrangeiras que têm se dedicado a estudar o caráter antropogênico das mudanças climáticas e que têm refletido sobre a construção de novos mundos possíveis.

As **(eco)especulações** recentes têm recebido um papel de destaque nos últimos anos – ganhando até mesmo uma nova nomenclatura, *cli-fi* – e surgem como uma lembrança de que podemos imaginar outras formas de habitar o planeta. Através de obras que apresentam espaços-tempos ambíguos quanto à **utopia e distopia** – gêneros que ganharam uma projeção nos últimos anos –, somos impelidos a pensar em outras epistemologias possíveis. Entre reflexões sobre nossa relação de dependência com a tecnologia e sobre nossa necessidade de encontrarmos formas mais harmônicas de viver na Terra – como os debates recentes sobre **pós-humanismo/transumanismo** sugerem –, a arte e a literatura parecem mostrar alternativas às soluções tecnocráticas e nos auxiliarem a prestarmos atenção no fato de que nem todos são responsáveis da mesma forma pelas mudanças climáticas e nem todos serão afetados da mesma maneira também pela situação catastrófica para a qual o sistema capitalista nos empurra.

Tendo isso em vista, não é nada surpreendente que determinadas cosmologias, como as ameríndias, pareçam mais bem-equipadas para a compreensão do problema climático atual, por oferecerem epistemes alternativas à Ocidental eurocentrada, uma vez que por séculos esses povos viram suas terras serem devastadas enquanto seus conhecimentos eram menosprezados pela lógica neoliberal que visa ao lucro acima de tudo – até mesmo da sobrevivência humana no planeta. Nos últimos anos, no entanto, escritores indígenas têm ganhado um espaço no mercado editorial brasileiro e estrangeiro e contribuído para as discussões sobre **sustentabilidade** e **ancestralidade**,

com reflexões que em muito nos ajudam a pensar saídas para o fim aparentemente iminente que se apresenta com a nova era geológica.

A crítica do Antropoceno vinda de filósofas e antropólogas como Donna Haraway (2016) e Anna L. Tsing (2015), também dedicadas a intercalar o conhecimento científico com as produções artísticas para debater as necessidades de “permanecermos com o problema” e de vivermos em meio às “ruínas do capitalismo tardio” – para usarmos os termos delas – nos indicam que os **feminismos** e as críticas feministas do Antropoceno também têm muito a contribuir para o debate a partir de uma proposta de colaboração entre humanos e não-humanos. Além de marcarem a importância de entendermos a crise climática atual a partir de interseções como as de raça e gênero. Proposta que envolve questões éticas que também são caras à literatura e se refletem em outras áreas, como a da **fotografia**, por exemplo, na documentação de situações causadas pela exploração imperialista e colonial que, no entanto, também se desdobra em momentos de encontros e troca de experiências entre sujeitos, como nos mostram os trabalhos de Claudia Andujar, Rosa Gauditano e de Milton Guran e seus encontros com os Yanomamis, Xavantes e Araras da Cachoeira Seca no Pará, respectivamente. Imagens que compõem um dos arquivos do Antropoceno e nos impelem a pensar sobre memória coletiva e as potencialidades humanas de destruição que nos ameaçam de extinção, caso não tenhamos a responsabilidade de guardarmos a **memória** do momento atual de crise climática e aprendermos com ela.

As produções artísticas do Antropoceno – que também incluem a arquitetura e o urbanismo – parecem surgir como espaços ao mesmo tempo de memória e de retomada da imaginação narrativa que possibilitam proposições de outros mundos e formas de viver – e morrer – na Terra. Com potencial reflexivo e transformador, essas produções dialogam diretamente com as discussões da nova era geológica que demandam respostas e soluções para a catástrofe

climática em curso e merecem serem analisadas em relação à essas teorias. Com a constante tematização de cenários de devastação e colapso ecológico, normalmente representados por imagens de **precariedade, esgotamento e contaminação**, surgem possibilidades de imaginar novas formas de viver coletivamente nesse momento de colapso ambiental, que não podemos esquecer, é um dos responsáveis pela pandemia atual de Covid-19.

REFERÊNCIAS

BAIMA, Cesar. Cientistas acreditam que planeta está em nova era geológica: o Antropoceno. *O Globo* [online], 08 jan. 2016. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/ciencia/cientistas-acreditam-que-planeta-esta-em-nova-era-geologica-antropoceno-18431630#ixzz3zZmrbVe0>> Acesso em 01/08/2021.

GUTERRES, António. Relatório do IPCC é um código vermelho para a humanidade. ONU. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2021/08/1759292>> Acesso em 09/08/2021.

17

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke UP, 2016.

IPCC. Relatório *Mudança Climática 2021*. ONU. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/tags/painel-intergovernamental-sobre-mudancas-climaticas>> Acesso em 09/08/2021.

STEFFEN, Will *et al.* The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, n. 369, p. 842–867, 2011. doi:10.1098/rsta.2010.0327. Disponível em: <<http://rsta.royalsocietypublishing.org>> Acesso em 29/03/2021.

TSING, Anna. *The Mushroom at the End of the World: On the possibility of life in capitalist ruins*. New Jersey: Princeton UP, 2015.

ZALASIEWICZ, Jan. *et al.* Are We Now Living in the Anthropocene? *GSA Today*, v. 18, n. 2, p. 4-8, Fev. 2008. doi: 10.1130/GSAT01802A.1

Geoconstrutivismo e Antropoceno

Da terraformação ao imaginário político da planetariedade

Manuel Bogalheiro

É certo que os homens como espécie estão há dezenas de milhares de anos no fim da sua evolução; mas a humanidade, enquanto espécie, está no começo. A técnica organiza para ela uma physis na qual o seu contacto com o cosmos se constitui de forma nova e diferente do que em povos e famílias.

Walter Benjamin (2004, p. 69)

Estamos numa missão: fomos chamados à formação da Terra.

Novalis (1988, p. 57)

18

O impulso demiúrgico e a terraformação

Orbitada por dispositivos humanos, perfurada por cabos transoceânicos, enredada pelas malhas das infra-estruturas cibernéticas, consumida pela extracção de recursos naturais, acidificada e alterada na sua composição químico-climática pela emissão de gases antropogénicos, pressionada tectonicamente pela intensificação exponencial da urbanização, a imagem contemporânea da Terra é indissociável de um totalizante processo de mobilização.¹ Se os indícios mais dis-

¹ As primeiras linhas deste texto podem, em certa medida, ser lidas como uma paráfrase da passagem de Walter Benjamin de um texto de 1928 no qual, ainda sob a herança da Primeira Guerra Mundial, o autor anuncia que doravante não poderíamos pensar a contemporaneidade a não ser sob os pressupostos de um projecto total e técnico de planetarização: “Massas humanas, gases, energias eléctricas foram lançados em campo aberto,

tantes do início deste processo se podem reconhecer, pelo menos, no processo da sedentarização e do desenvolvimento da agricultura, a Modernidade Industrial dos séculos XVIII e XIX terá desencadeado uma convulsão radical nas dinâmicas do metabolismo terrestre ao ponto de a história humana não ser mais destrinchável da história natural. Como o geólogo italiano Antonio Stoppani (*apud* Marsh, 1965, p. 417) assinalou, logo em 1873, a humanidade estava a surgir como uma “nova força telúrica, cujo poder e a universalidade podem ser comparadas às grandes forças da Terra”.² Em certa medida, trata-se aqui de um aspecto paradoxal da Modernidade Ocidental: se por um lado, pelo menos de um ponto de vista epistemológico, se trata de um programa civilizacional apoiado numa matriz cultural que instituiu todo o tipo de divisões entre natureza e cultura, meio-ambiente e humanos, objectos e sujeitos, ciências naturais e ciências sociais, por outro, o culminar desse programa tecno-científico, na medida em que alastra potencialmente os efeitos das suas conquistas técnicas a todos os domínios daquilo a que chamamos natureza, dissolve todas as divisões expondo a hibridez, a impureza e a contaminação originárias de todas as esferas que são palco das interacções entre humanos e não-humanos. Apesar de a marca antropogénica parecer prevalecer sobre aquilo que fora historicamente proposto como um independente fundo natural – sempre colocado à distância, pela metafísica, pela religião ou pela ciência –, o que verdadeiramente está em causa é a emergência científica e cultural de que, num composto miscigenado, as duas realidades estão auto-implicadas. Num livro de 1989, sobre o (figurado) *fim da natureza*, Bill McKibben (1989,

19

correntes de alta frequência atravessaram as paisagens, novos astros apareceram no céu, o espaço aéreo e as profundezas dos mares ressoavam de hélices, e por toda parte se escavavam fossas sacrificiais na terra-mãe. Esse grande assédio feito ao cosmos consumou-se pela primeira vez à escala planetária, isto é, no espírito da técnica.” (Benjamin, 2004, p. 68)

² Todas as citações traduzidas de obras cujo original se encontra em idioma estrangeiro nas referências são de responsabilidade do autor do verbete.

p. xix) assinalara que “os nossos apetites, os nossos hábitos e os nossos desejos podem agora ser lidos em qualquer metro cúbico de ar, em qualquer subida do termómetro”. Mais recentemente, numa formulação próxima, Bruno Latour (2015, p. 114) sublinha que “todas as actividades humanas acabam por se transformar, em parte, em formas geológicas; tudo o que chamávamos de rocha-mãe está a humanizar-se – ou, em todo caso, a trazer vestígios de uma humanidade tempestuosamente remodelada!”

Em traços gerais, este quadro corresponde àquilo que tem vindo a ser tematizado como o Antropoceno. O termo, cunhado pelo cientista Eugene F. Stoermer, a partir da década de oitenta do século passado, e popularizado pelo químico atmosférico Paul Crutzen, na primeira década deste século, refere-se à hipótese de uma nova era geológica na qual o *comportamento natural* da Terra – com os seus ciclos e equilíbrios estáveis – estará a ser violentamente abalado pelos humanos, os quais podem ser vistos como uma “nova força geo-histórica” (Crutzen, 2002, p. 23) cujos imprevisíveis efeitos da sua acção estarão a ser sedimentados nas camadas mais profundas do planeta e no seu envolvente atmosférico. Depois do ameno e equilibrado período geológico do Holoceno, estaremos a entrar numa dita *época do homem*, a época em que os humanos se tornam a força maior, uma força ainda mais poderosa do que a força natural. Na inscrição da actividade humana nas materialidades anónimas do planeta, “já não se trata de uma questão de paisagem, de ocupação da terra ou de impacto local. Doravante, a comparação faz-se ao nível dos fenómenos terrestres” (Latour, 2015, p. 115).³ Dito de outro

3 Latour ilustra esta afirmação com o seguinte: “Com seu aumento no consumo de energia, a civilização humana “funciona” agora, por assim dizer, a dezassete terawatts, vinte e quatro horas por dia, o que acaba por ser comparável ao consumo de energia de vulcões ou tsunamis – obviamente mais violento, mas em curtos períodos de tempo. Certos cálculos chegam a comparar o poder da transformação humana ao das placas tectónicas” (Latour, 2015, p. 115).

modo, questiona-se um certo quadro referencial histórico a partir do qual se poderia pensar e distinguir de forma simples o suporte, a Terra, por um lado, e os seus habitantes humanos, por outro. O que a teoria do Antropoceno subentende é que a acção humana coincide com os limites e com a constituição material e energética do planeta, “tornando-se responsável pela ocupação e pela administração da Terra na sua totalidade” (Sloterdijk, 2016, p. 9), numa “mobilização total que cria diferentes canais de todas as formas de energia (petrolífera, hidráulica, eléctrica, psíquica, sexual, etc.) acima e abaixo da Terra” (Hui, 2020, p. 1). Nos termos do imaginário do planeta, o que historicamente foi dado como um insondável e potente sistema natural passa progressivamente a ser encarado como um gigantesco objecto artificializado e antropomorfizado, um objecto que entra novamente na história como um objecto que, para além de estar a ser afectado em toda a sua escala, está, ele próprio, a ser constituído e *formado* pela acção antropogénica.

Se as ondas embatem contra as praias, erodindo dunas e destruindo casas, não é devido ao extraordinário poder da Mãe Natureza. É o extraordinário poder da Mãe Natureza alterado pelo extraordinário poder do homem que, no espaço de um século, superou os processos que, lentamente, evoluíram e mudaram de acordo com o seu próprio ritmo desde que a Terra nasceu (McKibben 1989, p. 3)

21

Poder-se-á então considerar que nesta *conquista integral* da Terra se estará perante um processo de *construtivismo* da Terra ou, como tem vindo a ser referido, perante um processo de geoconstrutivismo. O termo – ambíguo, com eventuais contradições, mas de proporções épicas e embebido do espírito da excepcionalidade humana – pode começar por ser analisado a partir de dois sentidos. Por um lado, encerra em si um sentido retrospectivo, relativo ao passado recente da humanidade e aos modos técnicos como esta tem intervindo no ecossistema terrestre, explorando-o, *moldando-o*

e *construindo-o* à sua própria imagem, não deixando de, nessa evolução, interferir nos equilíbrios naturais e comprometer as condições de sustentabilidade ecológica do planeta. Por outro lado, no sentido prospectivo, e perante as ameaças e os efeitos colaterais e nocivos dessa acção, o geoconstrutivismo é proposto como um plano para *reparar* e, no limite, *reprogramar* e *reconstruir* a Terra, ou seja, como uma intervenção tecnológica à escala planetária para reconstituir as condições da habitabilidade humana e terrestre, condições que, progressivamente, passam a ser objecto de uma monitorização informatizada, operacionalizada por diferentes tipos de ferramentas de geoengenharia e de *design* ambiental. Neste segundo sentido, afirma-se “a reivindicação de que a Terra, e de tudo o que ela contém – ecossistemas e organismos, humanos e não-humanos –, pode e deve ser reconstruída e inteiramente refeita” (Neyrat, 2016, p. 2). Seja no sentido retrospectivo, seja no sentido prospectivo, o programa do geoconstrutivismo plasma em si um outro conceito que, popularizado desde o início da conquista espacial, aplicar-se-á no presente à própria Terra: o conceito de terraformação.

A terraformação refere-se ao processo que ocorreu nos últimos séculos na forma da urbanização⁴ e àquilo que deve agora ser planeado e conduzido como iniciativa de design planetário dos próximos séculos. O termo terraformação refere-se geralmente à transformação dos ecossistemas de outros planetas ou de outras luas para os tornar capazes de suportar vida semelhante à da Terra, mas as consequências ecológicas iminentes daquilo a que chamamos Antropoceno sugerem que nas próximas décadas,

4 Bratton condensa na expressão “urbanização” a moderna ocupação e transformação tecnológica do planeta. Com formação em design e arquitectura, Bratton coloca-se do lado dos geoconstrutivistas, propondo um modelo de computação à escala planetária para monitorizar e intervir na crise ecológica, mas também para redesenhar e reorganizar territorialmente o planeta numa época pós-Estado-Nação. Uma parte significativa das suas propostas têm sido apresentadas e discutidas no Strelka Institute em Moscovo.

precisaremos de terraformar a própria Terra se quisermos que permaneça um hospedeiro viável para sua própria vida (Bratton, 2019, p. 5).

Em suma, o geoconstrutivismo, perspectivado enquanto processo de terraformação, é relativo tanto à acção que os humanos têm imposto sobre a Terra como às novas acções que terão que pôr em prática por causa dos efeitos colaterais das acções precedentes. Não será por acaso que no seu famoso editorial para a revista *Nature*, intitulado “Geology of Mankind”, Paul Crutzen (2002, p. 23) tanto assinale os efeitos nocivos para os ecossistemas terrestres das emissões antropogénicas de dióxido de carbono, intensificadas e aceleradas desde a invenção da máquina a vapor em 1784, como proponha, como solução, “projectos de geoengenharia em grande escala” para “optimizar” artificialmente o clima.⁵ Perante o cenário de crise ecológica, é sobretudo este segundo sentido do geoconstrutivismo – o da *reparação*, do *plano de contingência* ou a *opção de último recurso* – que se tem tornado dominante: “paradoxalmente, a natureza pode precisar de um considerável nível de manipulação humana para sobreviver enquanto natureza nesta nova época.” (Preston, 2019, p. 194). O alcance deste segundo sentido do geoconstrutivismo pode ser reflectido de acordo com duas perspectivas: a primeira, científica ou empírica, plasma-se naquilo que se generalizou como geoengenharia ou engenharia climática; a segunda, cultural ou histórica, plasma-se naquilo que implica uma reconsideração do projecto da Modernidade.

23

No que toca à primeira, a geoengenharia – ou a manipulação deliberada em larga escala do ambiente planetário, com vista à neutralização dos efeitos colaterais indesejados de outras actividades humanas (Royal Society, 2009) – está a ser posta em prática através

⁵ Crutzen objectiva esta estratégia com um modelo para envio de toneladas de enxofre para a atmosfera, com o objectivo de constituir um “escudo” apto a resfriar o planeta (cf. Crutzen, 2006).

daquilo que podem ser considerados dois grandes campos de acção: a gestão de radiação solar e a remoção de dióxido de carbono (IPCC, 2011). Nestes dois campos, identificam-se variadas aplicações: semeação artificial de nuvens ou *cloud seeding*; extracção de carbono dos oceanos e armazenamento permanente em profundas formações rochosas; extracção de carbono da atmosfera e construção de árvores sintéticas; alojamento de detritos tóxicos em órbita espacial; constituição de uma atmosfera artificial através da fabricação de escudos químicos que filtram a radiação solar e são capazes de refrigerar o planeta, construção de espelhos que redistribuem a radiação por zonas do globo. As designações disciplinares variam entre engenharia climática, engenharia ambiental ou engenharia solar. (Morton, 2015). Alguns autores acrescentam ainda a estes campos a biologia de síntese (Buck, 2019) – a criação de organismos em laboratório – no sentido da reconstituição artificial de ecossistemas particulares, reenquadrando a geoengenharia no espectro expandido de tecnologias emergentes como a genética, a robótica ou a nanotecnologia.

Deslumbrantes pela sua sofisticação tecnológica, controversas pelo nível de intervenção ou manipulação que implicam, as soluções destas aplicações não geram consenso. Num relatório produzido pela Royal Society (2009, p. 57) podemos ler que “os métodos da geoengenharia podem providenciar um complemento útil à mitigação dos efeitos do aquecimento global caso se demonstre que são seguros e economicamente viáveis”. Dada a magnitude tecnológica de tais soluções, está assim em curso um debate ético e político, visando tanto a exequibilidade, a eficiência e os custos destes projectos, como a imprevisibilidade dos seus efeitos e os riscos ambientais que podem inadvertidamente causar ou agravar. Os mais críticos sustentam que se trata de responder ao problema ecológico com aquilo que, justamente, está na base do problema: o desenfreado e totalizante complexo de produção tecnológica que passa a expandir o seu domínio à atmosfera, ao ponto de a capitalizar e de a mercantilizar a

partir de estratégias hegemónicas e imperialistas:

Em vez de simples tecnologias emergentes, tanto a geoengenharia solar quanto a remoção de carbono são práticas que combinam aspectos de infraestrutura [tecnológica] e de intervenção social. Não devemos classificá-los apenas no campo da tecnologia, no qual apenas especialistas participam; devemos vê-los como projectos, programas e práticas sobre os quais a sociedade civil deve decidir de modo a formá-los de acordo com modalidades significativamente democráticas” (Buck, 2019, p. 97).

Sob o plano dessa crítica, reside também a suspeita de que na estratégia da geoengenharia está implícita a posição de que é preferível a recriação ou a manipulação dos ambientes naturais, sem alterar o quadro económico-político, do que uma consciencialização ética que possa mitigar ou regular a produção antropogénica e os seus efeitos nefastos.

No que toca ao segundo aspecto, e do ponto de vista cultural, independente da sofisticação tecnológica implicada em cada uma destas soluções, parece ser inegável a sua associação a imaginários de risco, de crise ou, até, de circunstâncias apocalípticas. A ideia de natureza, numa espécie de ciclo vicioso, parece não poder mais ser vista sem que esteja em colapso ou em reconstituição. A hipótese do *design total* da Terra, implicada na engenharia geoconstrutivista, sugere, então, um certo recomeço ou aquilo a que podemos chamar uma pós-história da civilização tecnológica, isto é, um novo estádio no qual as tensões e as resistências da histórica dialéctica natural/artificial fossem resolvidas através de um processo planetário de *desnaturalização da natureza* ou de *reformatação anaturalista*.

Com a hipermodernidade geoconstrutivista, é a *própria ideia de natureza* que desaparece à medida que é substituída por entidades artificiais cujo objectivo é integrar, digerir e reprogramar toda a alteridade natural. (...) Neste sentido, o *anaturalismo* aparece claramente como a condição de possibilidade ontológica das tec-

nologias cujo objectivo é substituir a natureza. O objectivo destas tecnologias de substituição não é apenas *conquistar* a natureza, mas *refazê-la*, substituindo-a pela sua própria potência. (Neyrat 2016, p. 16, grifos meus).

À luz desta leitura, o programa da Modernidade cumprir-se-ia efectivamente quando os humanos deixassem de ser reféns das formas obstinadas e das energias indomáveis da *primeira natureza* – com a sua efectividade própria, explorável num ou noutra ponto, mas inacessível no seu todo – e passassem a criar, eles próprios, uma segunda natureza sintética, com formas, matérias e energias inéditas. O Homem, enfim, assumir-se-ia como o grande agente demiúrgico.⁶ Nesta transição, estaríamos perante a passagem de exploradores da natureza a engenheiros telúricos que, voluntariamente ou não, empreenderam uma alteração holística dos processos globais que definem o meio ambiente, alterando e refazendo a composição material e a dinâmica energética dos solos, do mar ou da atmosfera. Para Peter Sloterdijk, é esta a marca decisiva do culminar da Modernidade: *a Natureza a fazer*.

Sempre que a ideia de obra grandiosa e competência perfeita se torna poderosa, os seres humanos passam a pretender chegar ao lado activo da Natureza e a apropriar-se de partes da competência criativa que anteriormente era monopólio da *natura naturans* – o útero absoluto, ou seja, a Terra. (Sloterdijk, 2007, p. 118)

Nesta fase pós-histórica – e os próprios princípios da teoria do Antropoceno podem ser lidos de acordo com esta perspectiva, na medida em que é a própria história humana a integrar a história natural – o Homem estaria pronto para se assumir como responsável principal pelo “projecto paisagístico planetário” e pela “arquitectura de interiores da biosfera” (Sloterdijk 2007, p. 121). Se, por um lado,

⁶ “Existe uma antiqúissima linhagem de fantasmas prototécnicos devotados à emancipação do Homem enquanto criatura sempre criada, gerada e nascida, e que tem como objetivo colocá-lo do outro lado da criação, até ao forno das criações, até ao gerador centro do Mundo.” (Sloterdijk, 2007, p. 116)

nesta versão contemporânea do criacionismo ecoam as fantasias da recriação e do controlo do prometido, mas perdido, jardim mítico, por outro, a última imagem desta evolução abandonará a simbologia visual da Terra azul ou da natureza verde para se revestir da formalidade abstracta e codificada dos gráficos vectoriais, dos quadrantes algorítmicos e de todo o tipo de estatísticas informatizadas.⁷ Um novo objecto aparece, projectado à distância, a partir de um ponto de vista exterior e sobre o qual um certo tipo de acção, de planeamento ou de política pode ser investido de forma holística: o planeta inteiro, processado tecnicamente, dividido e matrizado, transformado em máquina pilotável. Lewis Mumford, antecipava já em 1934 – politizando o tema e sintetizando a história da técnica – o remate desta tendência:

A nossa época está a passar do estado primitivo do homem, marcado pela invenção de ferramentas e armas com o propósito de alcançar o domínio sobre as forças da natureza, para uma condição radicalmente diferente, na qual ele terá não apenas conquistado a natureza, mas se terá destacado, tanto quanto possível, do seu habitat orgânico. Com a nova “megatécnica”, a minoria dominante criará uma estrutura *superplanetária* uniforme, envolvente e projetada para ser operacionalizada automaticamente (Mumford, 1966, p. 3).

27

A política da planetariedade

Se o imaginário da Terra como objecto automático e pilotável, um sistema operativo, surge geralmente associado ao geoconstrutivismo mais recente, é essa mesma figuração que, por via de Buckminster Fuller, se transforma numa imagem icónica da contracul-

⁷ Em *A Vast Machine* (2010), Paul Edwards faz uma extensa análise desta *informatização da Terra*, mostrando como, à margem do programa geoconstrutivista, os modelos computacionais de monitorização e de padronização que lhe servem de base são também um recurso fundamental para provar empiricamente o fenómeno do aquecimento global.

tura ecológica dos anos 1960 e 1970, à qual não foram indiferentes as primeiras imagens exteriores da Terra captadas pelas Missões Apollo. O arquitecto, designer e inventor norte-americano publica, em 1969, *Operating Manual for Spaceship Earth*, um ensaio com um horizonte político, a sustentabilidade e a gestão dos recursos planetários, e com uma metáfora fulgurante: os humanos são todos tripulantes de uma nave espacial com as suas engrenagens e o seu funcionamento próprios, a Terra. É na peripécia desta hipótese que reside o problema: não foi dado aos humanos um manual de instruções para pilotarem a nave de que são passageiros e, em caso de acidente, não há saídas de emergência. O desafio é, portanto, encontrar a melhor forma, compreensiva e antecipadora, de saber como conduzir, gerir e preservar a nave.⁸

28 Influenciada pela teoria geral dos sistemas de Ludwig von Bertalanffy e pela cibernética⁹ de Norbert Wiener, a perspectiva de Fuller relativiza as posições substancialistas dos seres autónomos e auto-determinados, inclusivamente os humanos, para atribuir o primado às interacções reticulares e não-lineares e à complexidade meta-sistémica que compõem o ecossistema planetário num tecido dinâmico e não verdadeiramente antecipável que integra entes humanos e não humanos, viventes e não viventes. A desejada pilotagem da nave está assim longe de se resumir a uma concepção meramente

8 “Não temos visto a nossa *Nave Espacial Terra* como uma máquina projetada integralmente que, para ter um sucesso duradouro, deve ser compreendida e atendida na sua totalidade. (...) Em todo o caso, há um facto importante e notável a respeito da *Nave Espacial Terra*: nenhum livro de instruções veio com ela. Assim, como o manual de instruções está em falta, estamos a aprender como podemos antecipar com segurança as consequências de um número crescente de maneiras alternativas de estender a nossa sobrevivência e o nosso crescimento de um modo satisfatório – tanto em termos físicos como metafísicos” (Fuller, 2019, p. 60 – 61).

9 O termo cibernética vem do grego *kybernētiké*, vocábulo cuja semântica mais directa aponta para governar e, em segundo sentido, não menos pertinente neste contexto, para o piloto ou para aquele que conduz o navio.

mecanicista ou a uma gramática de comandos que possa ser estabilizada, perpetuada e instrumentalizada sob a lógica histórica que atribui o primado a um mestre sobre um objecto dominado. Se, como em qualquer leitura cibernética, se coloca nesta perspectiva o problema do controlo – perante a entropia e as sequências de *feedback loops* desencadeadas na condução de um processo –, Fuller parece insistir no carácter parcial e entrópico das acções e das leis humanas, isto é, na margem de indeterminação e de contingência que assolará sempre qualquer plano posto em prática. Em última instância, não apenas não serão totalmente previsíveis os efeitos do projecto geoconstrutivista, como as suas aplicações tecnológicas estarão sempre ameaçadas pela dinâmica relacional do sistema planetário. *A Nave Espacial Terra*, mais do que uma máquina consentável, modificável ou optimizável, revelará, acima de tudo, a sua alteridade radical, uma alteridade que, no limite, não é totalmente acessível nem *construível*. Se o plano sugerido passa por um trabalho colectivo e multidisciplinar numa aproximação auto-didáctica a essa alteridade, na última passagem do seu livro, Fuller alude, a partir de um ponto de vista metafísico, ao universo para lá do humano, cujas leis, apesar de tudo, não são domináveis: as leis sinérgicas que a evolução planetária reflecte não são “leis feitas pelo homem, são as leis infinitamente generosas da integridade intelectual que governa o universo” (Fuller, 2019 p. 138).

29

A alteridade da Terra assoma como qualquer coisa que não estava no plano. O planeta é afectado pelas acções antropogénicas, mas, numa espécie de contragolpe, responde através das suas próprias forças, metamorfoseando-se para, no pior dos cenários, visar as próprias condições de habitabilidade terrestre dos humanos. É a contingência desta ameaça latente que, de alguma forma, não está contida na figura da globalização, categoria que também abarca o planeta inteiro, mas que apenas dá conta dos processos económicos, financeiros e tecnológicos de abolição de fronteiras para a livre

circulação de humanos, de capital e de materiais, universalizando uma visão cultural local e impondo o mesmo sistema de trocas de forma homogénea, apesar das especificidades culturais ignoradas e das assimetrias sociais não resolvidas. Os princípios da globalização, tais como os do geoconstrutivismo, não preveem, ou procuram anular, a resistência, as especificidades e a alteridade do objecto que tomam como recurso explorável ou como modelo manipulável. Uma dialéctica emerge neste quadro: entre a ideia de globalização e a ideia de planetariedade ou, por outras palavras, entre a ideia de globo e a ideia de planeta.

O globo existe nos nossos computadores. Ninguém vive lá. Tal permite-nos pensar que podemos ter como objectivo controlá-lo. O planeta está do lado da alteridade, pertence a outro sistema; e, ainda assim, nós habitamo-lo, por empréstimo. (...) Quando invoco o [conceito de] planeta, penso no esforço necessário para imaginar a (im)possibilidade dessa intuição não deduzida. (...) Se nos imaginarmos como sujeitos planetários em vez de agentes globais, criaturas planetárias em vez de entidades globais, a alteridade permanece como qualquer coisa que não deriva de nós; não é a nossa negação dialéctica, é qualquer coisa que nos contém ao mesmo tempo que nos afasta. (Spivak, 2003, p. 73)

30

A viragem da ideia de globalização para a ideia de planetariedade¹⁰ implica uma viragem de uma concepção totalizante,

¹⁰ A categoria da planetariedade corresponderá menos a uma figura descritiva do que a uma visão ética e estética do planeta. No limite, pelo seu carácter especulativo, não será uma categoria verdadeiramente pensável ou conceptualizável. De acordo com Gayatri Spivak (2003, p. 73), “pensar nisso [na planetariedade] já é transgredir, pois, apesar das nossas investidas naquilo que metaforizamos, diferentemente, como espaço externo e interno, o que está acima e além de nosso próprio alcance não é contínuo connosco, pois não é, na verdade, especificamente descontínuo”. A categoria começa por surgir no campo da literatura comparada. Para além do texto citado de Spivak, podem ser destacados os textos de Masao Iyoshi

homogenizante, hegemónica, humanista e geoconstrutivista para uma outra que, mesmo que especulativa, possa dar visibilidade às materialidades, aos processos de formação específicos dos ecossistemas terrestres e aos modos próprios de existência das suas espécies, sob a ética da diferença, da alteridade e da relacionalidade. Nesta possível viragem, reconhece-se a condição de que durante o *tempo profundo*, que remonta a milhões de anos antes do advento da humanidade, a Terra teve a sua própria história, com os seus enredos, as suas formas de expressão e os seus acontecimentos próprios – apesar de não verdadeiramente figuráveis –, sendo uma história tão imprevisível quanto a história humana o é.¹¹ A atenção dada à ancestralidade da Terra, às suas materialidades profundas ou às dinâmicas reticulares inter-espécies, reenquadra as actividades da própria espécie humana, expondo a natureza contingente dos pressupostos antropocêntricos e tornando possível, para o melhor e para o pior, imaginar a Terra *depois, ou para além, dos humanos*. Entre a globalização e a planetariedade joga-se, assim, um outro dualismo: entre a Terra que pensamos habitar, projectada de fora, figurada, mitologizada e politizada, e a própria Terra habitada, a de dentro, com as suas convulsões, indiferente aos desígnios humanos, a Terra que, portanto, tudo antecede, antes de ter nome ou dela se formar qualquer imagem.¹²

31

“Turn to the Planet: Literature, Diversity, and Totality” (2001) ou de Min Hyoung Song “Becoming Planetary”, onde podemos ler “a globalização associa-se a um *nomos* que divide, restringe, hierarquiza e criminaliza. (...) A planetariedade, por sua vez, pode ser pensada como uma ordem diferente de conexão, uma inter-relação que corre ao longo de superfícies lisas, compreende multidões e manifesta movimento.” (Song, 2011, p. 568). Para mais extensões do conceito, consultar o volume colectivo *The Planetary Turn: Relationality and Geoaesthetics in the Twenty-First Century* (2015).
 11 Veja-se, a este título, a obra “Medium Earth” (2013) do colectivo britânico The Otolith Group.

12 Cf. verbetes “Memória e Antropoceno” e “Cosmopolítica e Antropoce-

O geoconstrutivismo pressupõe uma dissolução deste dualismo, fazendo da natureza geológica natureza humana numa recursividade conceptual e tecnológica. Não deixará, apesar disso, ou por isso mesmo, de se inscrever na milenar história da batalha pela Terra e pela disputa do seu domínio através de incontáveis formas de exploração e de apropriação. Na medida em que procura *dar uma forma ao mundo*, o geoconstrutivismo emerge como uma estratégia contemporânea que procura dar conta do *nomos* da Terra, conceito cuja raiz etimológica tanto significa *pastorear* como *dividir* e que, num sentido expandido, é relativo às formas de ordenação e de administração territoriais nas quais a lei é legitimada como sendo fundada na própria *physis*. (Schmitt, 2006). O problema do geoconstrutivismo não residirá tanto nas suas intervenções particulares, nem no modo como a técnica pode ser colocada ao serviço de soluções sustentáveis, mas no modo como alimenta a narrativa da conquista total da Terra que aspira anular, sob a ilusão do seu domínio absoluto, a sua alteridade e contingências radicais.

32

Na época do Antropoceno, talvez se possa ler com outra amplitude a passagem de Walter Benjamin (2004, p. 69) na qual afirma que “a técnica não é dominação da natureza: é a dominação da relação entre a natureza e a humanidade”. A riqueza e o problema dessa relação é que nela as *leis* nunca estão concluídas nem os planos petrificados. A batalha que actualmente se joga na Terra, apesar dos riscos que estão implicados, dá visibilidade a uma multiplicidade de actantes que, numa co-produtividade geral, sem consensos e sem plano verdadeiramente definido, e a par das “sociedades humanas”, compõem um campo complexo e inter-relacional: níveis de CO₂, nível do mar, computadores, microrganismos, antibióticos, vírus, algoritmos, gás metano, alimentos transgénicos, etc. Nesse teatro vivo, a *relação entre natureza e humanidade* é constantemente re-

no”, neste volume.

articulada sem que disponhamos de uma imagem verdadeiramente total ou final para a captar. Perante este cenário – o de “uma Terra demasiado real para cumprir o papel de uma transcendência tradicional, mas também demasiado transcendente para um dia se tornar posse de um poder imperial único” (Sloterdijk, 2018) – o programa do geoconstrutivismo, entre as suas ambivalências e contradições, oferece-se, apesar de tudo, como uma oportunidade para repensar a política geral da Terra nos termos de uma efectiva *geo-política*, ou seja, uma política que não visa apenas o domínio, a exploração ou a *construção* do planeta, mas que se constitui como uma política *para e de acordo* com a própria dimensão natural da Terra. Esses podem ser os termos a partir dos quais um novo imaginário planetário, tão estético quanto justo, pode emergir.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. [1928]. Para o Planetário. In: BENJAMIN, W. *Imagens de Pensamento*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 68-69.
- BRATTON, Benjamin. *The Terraforming*. Strelka Press, 2019.
- BUCK, Holly Jean. *After Geoengineering: Climate Tragedy, Repair, and Restoration*. Londres: Verso Books, 2019.
- CRUTZEN, Paul. Albedo enhancement by stratospheric sulfur injections: A contribution to resolve a policy dilemma? *Climatic Change*, v. 77, n. 3-4, p. 211-219, 2006.
- CRUTZEN, Paul. Geology of Mankind. In: *Nature*, v. 415, p. 23, 2002.
- EDWARDS, Paul N. *A Vast Machine – Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming*. Cambridge, Massachussets: The MIT Press, 2010.
- ELIAS, Amy, J.; MORARU, Christian, orgs. *The Planetary Turn: Relationality and Geoaesthetics in the Twenty-First Century*. Northwestern University Press, 2015.

FULLER, R. Buckminster. [1969]. *Operating Manual for Spaceship Earth*. Zurich: Lars Muller Publishers, 2019.

HUI, Yuk. For a Planetary Thinking. In: *E-flux Journal #114*, 2020. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/114/366703/for-a-planetary-thinking/>> Acesso em 27/07/2021.

INTERGOVERNAMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). *Expert meeting on geoengineering* (Meeting Report), 2011. Acesso para download:<https://archive.ipcc.ch/pdf/supporting-material/EM_GeoE_Meeting_Report_final.pdf>

IYOSHI, Masao. Turn to the Planet: Literature, Diversity, and Totality. In: *Comparative Literature*, v. 53, n. 4, 2001, p. 283-297.

LATOUR, Bruno. [2015]. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge, Massachusetts: Polity, 2017.

MARSH, George Marsh. [1874] *The Earth as Modified by Human Action*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1965.

McKIBBEN, Bill. *The End of Nature*. Nova York: Random House, 1989.

MORTON, Oliver. *The Planet Remade: How geo-engineering could change the world*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

34 MUMFORD, Lewis. [1934] *The Myth of the Machine – Technics and Human Development*. Nova York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1966.

NEYRAT, Frédéric. *La Part Inconstructible de la Terre – Critique du géo-constructivisme*. Paris: Seuil, 2016.

NOVALIS. *Polén*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.

OTOLITH GROUP, THE. Medium Earth. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/video/351092/the-otolith-group-nbsp-medium-earth/>> Acesso em 27/07/2021.

PRESTON, Christopher. *The Synthetic Age: Outdesigning Evolution, Resurrecting Species, and Reengineering Our World*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2019.

ROYAL SOCIETY. *Geoengineering the climate: Science, governance and uncertainty* (Report). Londres: Royal Society, 2009. Acesso para download:https://royalsociety.org/~media/royal_society_content/policy/publications/2009/8693.pdf

SCHMITT, Carl. [1950] *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum*. Tradução de G. L. Ulmen. Telos Press Publishing, 2006.

SLOTTERDIJK, Peter. A Natureza por fazer – O tema decisivo da época moderna. Tradução de Mariana Sousa Moreira. In: *Crítica do Contemporâneo* (Ed. CARDOSO, Rui Mota). Porto: Fundação Serralves, 2007.

SLOTTERDIJK, Peter. El Antropoceno: una situación procesal al margen de la historia de la Tierra? Tradução de Isidoro Guerra. In: SLOTTERDIJK, P. *Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela, 2018.

SONG, Min Hyung. Becoming Planetary. *American Literary History*, v. 23, n. 3 – *The Twenty First Century American Novel*. Oxford University Press, 2011, p. 555 – 573.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. Nova York: Columbia University Press, 2003.

Memória e Antropoceno

Flashback do Período Penumbral

Sonia Torres

Perhaps it is time to remember the future, rather than only worry about the future of memory.

Andreas Huyssen (2000a, p. 38)

36 Em finais do século passado, Andreas Huyssen alertava para a centralidade crescente do tema da memória, e como ele permearia as mais diversas áreas académicas. Huyssen liga o interesse crescente pela memória a nossa crescente inabilidade para imaginar o futuro – dificuldade que pode ser atribuída, por sua vez, à dissolução efetiva das grandes narrativas que haviam dado suporte ao pensamento utópico do século 20. Assim, a “sedução pela memória” (Huyssen, 2000b) veio no bojo do medo do “fim da história” (Fukuyama, 1992). Uma das características da modernidade tardia é, certamente, a falta de entusiasmo em relação ao futuro que tínhamos na alta modernidade. Tanto assim que representações futuristas do passado têm um ar retrô, e mesmo irreal, no presente. Ao mesmo tempo, é inegável, no mundo pós-grandes narrativas, marcado pela perda ontológica, mnemônica, ideológica e ambiental, o olhar voltado (ainda que com trepidação) para o futuro. Obras como *Archaeologies of the Future*, de Fredric Jameson (2005), e *The Future as Cultural Fact*, de Arjun Appadurai (2013), pontuam essa mirada. Da mesma forma, cerca de dez anos após as observações de Huyssen, a palavra “futuro” começa a fazer aparições mais frequentes em pesquisas sobre memória – cito *Memory and the Future* (Gutman et al., 2010) e *The Future of*

Memory (Crownshaw *et al*, 2010) –, sugerindo que a exortação com que Huyssen (2000a, p. 38) encerra seu artigo “Present Pasts”, usada acima como epígrafe, tenha, finalmente, encontrado ressonância.

Por mais paradoxal que pareça, o futuro e a memória são inextricáveis, posto que relembramos, construímos arquivos, com a mirada para o futuro. No âmbito da literatura e do cinema, vários autores voltam-se para as narrativas futuroológicas ou especulativas, que projetam um futuro frequentemente distópico¹ – refletindo os anseios representados pelo medo de perda do arquivo. As distopias futuristas são tradicionalmente lidas como alertas sobre um futuro sombrio. No entanto, Jameson reorienta a própria história para o futuro, quando escreve que o impacto da narrativa futuroológica está no fato de nos enxergamos como o passado (i.e., a memória coletiva) daquele futuro sendo narrado.

É importante registrar, ainda, o diálogo da ciência ambiental com a memória; e de ambas com a arte e literatura. Em conformidade com esta observação, vemos que boa parte da produção artística e literária na atualidade tematiza cenários caracterizados pelo colapso socioeconômico e ecológico – frequentemente representando desastre ou catástrofe, escassez, contágio e contaminação² (muitas vezes, todos ao mesmo tempo). Podem ser histórias de resiliência ou adaptação climática ou ecológica, ou de resistência de grupos contra corporocracias gananciosas. Podem ser obras de artes plásticas e visuais que lançam um olhar para as transformações ambientais destrutivas e o estado de abandono e descaso com nosso entorno e com a natureza. São obras que iluminam diferentes imaginários sobre a natureza e a relação antropos-Terra, mas grande parte delas aponta para antro-po-cenas futuras que dramatizam o momento fatal

37

1 Cf. verbetes “Utopia/Distopia e Antropoceno” e “(Eco)especulação e Antropoceno”, neste volume.

2 Cf. os verbetes “Contaminação e Antropoceno” e “Esgotamento e Antropoceno”, neste volume.

em que a força antropogênica chega ao limite, “[a]o ponto de virada em que o pano-de-fundo da ação humana, aparentemente lenta e eterna, transforma-se com uma velocidade que só pode significar desastre para os seres humanos” (Chakrabarty, 2009, p. 205, trad. livre) – nos levando a experimentar, através da projeção de uma memória futura, de uma “semântica antecipatória” (Castree, 2013), a força geopolítica que é o humano; e também a questionar o papel da ciência, da tecnologia e do mercado nos eventos atuais que levarão a situações limite.

38 Nesse sentido, o conceito de Antropoceno passa a funcionar dentro de um quadro de referências transcontextual, através do qual diferentes disciplinas podem engajar-se na crítica ambiental, mas também social, política e discursiva. Ao mesmo tempo, a memória passa a ser estudada sob a lente da ciência, e não apenas das humanidades e ciências sociais. O Antropoceno afeta os objetos da memória, a escala das lembranças e o humanismo subjacente aos estudos da memória. Dentro dessa dimensão e escala, opto por introduzir, juntamente com estudiosos como Crownshaw (2017) e Colebrook (2017), a noção de memória planetária. A memória planetária é caracterizada pelo Antropoceno e, por extensão, por inscrições deixadas pela atuação humana. Vivemos num momento em que o cultural se encontra tão imbricado no natural que qualquer noção do registro objetivo da Terra, sem interferência humana, não se sustenta. Eis o desafio arquivístico: a própria história da ciência não escapa às narrativas culturais, já amalgamadas à história da própria Terra – não como “era” ou “substrato”, mas como extensão geológica da atividade humana. Assim, o Antropoceno muda radicalmente os parâmetros dos estudos da memória. Bond (2017, p. 860) propõe a adoção de uma perspectiva mais próxima do que Nixon (2011, p. 39) chama de “memória socioambiental”. Nesse sentido – seguindo as pistas de Latour (2014) –, o conceito de Antropoceno deve ser entendido num contexto em que o mundo se tornou um

vasto laboratório, onde múltiplos atores geológicos e futuros múltiplos (embora incertos) são possíveis. Nesse contexto, observamos o impulso rumo a uma nova práxis, tanto prática quanto estética. São necessárias novas ferramentas, para acessarmos os arquivos do laboratório em que estamos inseridos.

O ponto de origem da história planetária que podemos marcar como sendo o início do Antropoceno ainda é alvo de contenda. Algumas datas sugeridas incluem a invenção da máquina a vapor, por James Watts, em 1784, a emissão de radiação provocada por testes nucleares, na década de 1950, e até mesmo o início das atividades agrícolas, há mais de dez mil anos. Seja como for, a busca pela origem do Antropoceno sinaliza a crença na história humana como estrato, como depósito passível de rastreamento. O fato é que o Antropoceno é, ao mesmo tempo, traço, inscrição, registro, cicatriz, arquivo..., todas palavras que remetem tanto à memória quanto ao esquecimento: memória imortal do ser humano enquanto estrato do registro geológico maior do planeta; e arquivo ameaçado de apagamento. A perspectiva fornecida pelo arquivo futuro será vital para a compreensão de nossa época. Como ficará registrado o impacto do ser humano como arquivo ou memória, na narrativa maior da Terra? Qual será nosso legado derradeiro? De devastação e (auto)destruição sem retorno, ou de adaptação e resiliência³? Quem (ou o quê) guardará (narrará?) o arquivo dessa memória coletiva? Emprego o conceito de memória coletiva intencionalmente (e problematicamente), pois, como nos lembra Claire Colebrook (2017, p. 1021), embora o Antropoceno diga respeito a uma parcela da humanidade envolvida com a história de agricultura intensiva, industrialização, consumo de combustível fóssil, alteração da biomassa e poluição, a alteração da composição terrestre no nível do biosistema afetará toda a humanidade.

39

3 cf. verbete “Geoconstrutivismo e Antropoceno”, neste volume.

Pensar no Antropoceno é reconhecer que a reconfiguração do planeta se dará, a um mesmo tempo, pela interferência do ser humano (com seu passado industrial, nuclear, colonizador e saqueador) e por futuros dramaticamente expandidos. Se nos pareceria, então, que o Antropoceno é uma expansão ou dilação da memória, que nos leva para além das formas de inscrição de autoria humana e de eventos com intenção humana, em direção a uma ‘memória’ em que teremos sido um agente de uma mudança de era somente reconhecida por nós após o evento. (Colebrook, 2017, p. 507, trad. livre)

Desde já nos deparamos com a vulnerabilidade do arquivo. Em *Mal de arquivo*, Derrida (2001, p. 35), ao discutir a lógica e a semântica do arquivo, percebe-o como uma infinidade de camadas superpostas – nos remetendo, no contexto do arquivo do Antropoceno, às várias camadas geológicas da Terra. Assim, o espectro da vida humana como apenas mais uma camada no registro geológico nos ronda, causando inquietude. Como observa Colebrook (2014, p. 24), a premissa do próprio conceito de Antropoceno é de que haverá um tempo, após o fim da humanidade, quando, por conta de nosso impacto profundo no planeta, nossa existência será percebida como um estrato geológico distinto⁴: “...postular o Antropoceno depende de olharmos para o nosso próprio mundo, imaginando como será quando ele tiver se tornado passado” (Colebrook, 2014, p. 24, trad. livre). Então, em última instância, o arquivo traz uma indecidibilidade, que é a própria possibilidade de ele não vir a ser ‘lido’. Se viermos a nos tornar mero ‘evento geológico’, em que espaço ficará inscrita nossa memória? Eis o ponto de encontro entre as vertentes geológica e geopolítica da narrativa: um arquivo em que fique registrada a memória da presença humana, com seus ‘picos de progresso’, a

4 Remeto o leitor à matéria “Plástico produzido por humanos vai virar camada geológica, diz estudo”, de Rachel Nuwer (NYT). *Folha de São Paulo*, Cad. Ciência, 05/08/2014.

partir da revolução industrial, e que trouxe a ascendência de ideias como segurança, prosperidade e liberdade às custas da instrumentação da natureza e a partir do desenvolvimento de uma economia ‘moderna’ de carbono e energia fóssil (cf. Chakrabarty, 2009).

Derrida aponta ainda para dois outros termos ligados aos arquivos (*arkhê*): *arkhêion* – a residência dos magistrados, local onde os documentos oficiais eram guardados; e *archon*, o magistrado, aquele que detinha o poder arcôntico, de “procedimento e precedência”, na interpretação das leis. Derrida define, assim, o surgimento dos arquivos atrelando-o ao caráter inegavelmente político que os permeia: “Para serem assim guardados, [...] eram necessários ao mesmo tempo um guardião e uma localização. [...] Foi assim, nesta domiciliação, nesta obtenção consensual de domicílio, que os arquivos nasceram [...]” (Derrida, 2001, p.13). Nas palavras da escritora da nação Stó:lõ do Canadá, Lee Maracle, “tanto o relembrador quanto o historiador atribuem um nível de importância ao evento e suas partes constitutivas, e criam os processos necessários (documentos, resíduos, discussões) a fim de lembrá-lo, examiná-lo e entendê-lo”.⁵ Nesse processo/procedimento, é crucial que a capacidade do guardião seja reconhecida, e que “o relembrador [seja] capaz de conectar os eventos rememorados a outros fenômenos, eventos e habitats.”⁶

41

Eis o ponto de encontro entre a vertente geopolítica e a vertente cultural da narrativa. Se viermos a sobreviver como espécie, a quem caberá narrar as profundas mudanças ecológicas ocorridas por conta de nossa interferência no planeta? Haverá arcontes no futuro? Haverá um domicílio para esses arquivos? Ou cai por terra nossa imaginada relação íntima entre humanidade e narrativa?

Quer a memória planetária do futuro seja representada como de extinção iminente de nossa espécie, quer como de resiliência,

5 Cf. o verbete “Sustentabilidade e Antropoceno”, neste volume.

6 Idem.

adaptação e sustentabilidade, podemos imaginar o arconte como tendo o papel de nos preparar para nos reconciliarmos com nossa finitude como espécie biológica; ou de guardar a vida humana, incutindo no humano do presente a consciência da importância da atuação e responsabilidade – uma ética para o futuro, por assim dizer. Há uma vertente da especulação futuroológica que lança mão de um artifício mediador, através da introdução de um arconte historiador ou cientista cuja narrativa relembra nosso momento presente pela perspectiva futura – em geral distópica, pós-humana⁷ e marcada por mudanças climáticas intensas. Digno de nota nesse gênero de memória antecipatória é que o deslizamento para o terreno da especulação vem frequentemente atrelado ao deslizamento entre os campos de estudos. Como explicam Naomi Oreskes e Erik Conway (2014), na Introdução a sua obra *The Collapse of Western Civilization*,

42

[o]s escritores de ficção científica constroem um futuro imaginário; os historiadores buscam reconstruir o passado. Ao fim e ao cabo, ambos estão buscando compreender o presente. Neste ensaio, mesclamos os dois gêneros, visando a imaginar um historiador no futuro, com a mirada para o passado que é nosso presente e (possível) futuro. (Oreskes e Conway, 2014, p. ix, trad. livre)

The Collapse of Western Civilization é uma ficção configurada como um ensaio escrito por um historiador vivendo na China, no ano 2393. Sua missão de arconte é passar em revista três séculos de arquivos do conhecimento Ocidental, com vistas a entender por que nossa civilização não reagiu às mudanças climáticas a tempo, escolhendo ignorar as evidências; e por quê as tentativas de comunicação, por parte da comunidade científica, fracassaram de forma tão retumbante –

7 Cf. verbete “Pós-humanismo e Antropoceno”, neste volume.

A ocasião é o tricentenário do fim da cultura ocidental (1540-2093); o dilema sendo tratado é como nós – os filhos do Iluminismo – deixamos de agir, em face de informação robusta sobre a mudança climática e do conhecimento acerca de acontecimentos nocivos prestes a serem desencadeados. (Oreskes e Conway, 2014, p. ix, trad. livre)

O historiador do futuro narra o declínio e a queda do Ocidente – que culmina ao final do Período da Penumbra (1988-2093) –, recordando séculos de tormentos, como enchentes, secas, pandemias, levantes e tumultos, migração massiva e o fim da humanidade em dois continentes (África e Austrália). Os arquivos desse guardião da memória contam, ainda, com mapas dos Países Baixos, Bangladesh, Nova York e Flórida, demonstrando como, no ano 2300, essas regiões foram submersas com a subida do nível do mar. Mas talvez o mais interessante seja como ele busca uma explicação para essa tragédia humana, e termina por atribuí-la à segunda Era das Trevas que se abate sobre a civilização ocidental, na forma de ignorância e negacionismo. O glossário de termos arcaicos, anexado ao final de sua narrativa, descreve o Período da Penumbra da seguinte forma:

A sombra do anti-intelectualismo que recaiu sobre as nações outrora iluminadas e tecnocientíficas do mundo ocidental, durante a segunda metade do século vinte, as impediu de agir baseadas no conhecimento científico disponível à época, condenando seus sucessores à inundação e desertificação dos séculos 21 e 22. (Oreskes e Conway, 2014, p. 59-60, trad. livre)

Cabe lembrar que o ano de 1988, citado pelo arconte do futuro como marcando o início do Período Penumbra, é paradigmático, pois foi o ano da criação do IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*), no âmbito da Organização das Nações Unidas. O objetivo do IPCC, que hoje conta com 195 países inscritos e reúne inúmeros pesquisadores da comunidade científica internacional, é produzir conhecimento científico sobre o aquecimento global e ela-

44 borar avaliações e estratégias para enfrentar os impactos da mudança climática. O IPCC gozou de pouca visibilidade, até 2007, quando foi publicado seu Quarto Relatório de Avaliação (AR4), que, ao chamar a atenção para a gravidade da mudança climática, causou grande impacto na comunidade global. Organizações autointituladas “céticos do clima” não tardaram a se manifestar, e o negacionismo passou a ter projeção crescente.⁸ Os “mercadores da dúvida” começaram a agir nos anos 1990, quando se consolidavam as pesquisas sobre o papel do dióxido de carbono e outros gases de origem humana no agravamento do efeito estufa. O termo empregado aqui é tradução de *Merchants of Doubt*, título do livro sobre o negacionismo climático, também de autoria de Naomi Oreskes e Erik M. Conway (2010).⁹ Essa corrente ideológica anticiência (que inclui, frequentemente, movimentos antivacina e até terraplanistas) ignora, convenientemente, o consenso que confirma o aquecimento climático entre mais de 97% dos especialistas em clima.¹⁰ Mas o consenso incomoda vários setores: as empresas de petróleo, o agronegócio, o garimpo, a indústria madeireira... Com vistas a minar o consenso científico, essas empresas passaram a adotar a estratégia de semear a dúvida, mascarando o consenso entre climatologistas em “controvérsia”.

Nesse sentido, o arquivo de nosso presente que se desenrola no futuro imaginado de *The Collapse of Western Civilization* sugere

8 Remeto o leitor ao blog Skeptical Science (SkS). Criado em 2007 pelo cartunista e *web developer* australiano John Cook, o blog publica artigos sobre eventos correntes ligados à mudança climática, além de manter uma base de dados com artigos que analisam o mérito de argumentos que se opõe ao *mainstream* científico sobre mudança climática.

9 A obra, inclusive, inspirou um documentário homônimo. Cf. *Merchants of Doubt*, dir. Robert Kenner, 2014.

10 No levantamento realizado em 2019, James Powell (2019) concluiu que, dentre os mais de 11 mil artigos científicos publicados sobre mudança climática entre janeiro e julho de 2019, não havia um único sequer que contestasse que o planeta está ficando mais quente por causa dos gases de efeito estufa lançados na atmosfera por atividades humanas.

re um possível enfraquecimento entre conhecimento e poder, em face de uma indústria de negacionismo potente, alimentada pela lógica do mercado. Essa observação pode ser corroborada quando o historiador discute correntes filosóficas do passado, e revisita o baconianismo:

Essa filosofia postulava que, através da experiência, da observação e da experimentação, podia-se juntar conhecimento confiável acerca do mundo natural, e que tal conhecimento *traria poder a quem o tivesse*. A experiência justificava a primeira parte dessa filosofia (já recontamos aqui como os cientistas do século 20 previam as consequências da mudança climática), mas a segunda parte – sobre o conhecimento traduzir-se em poder – mostrou-se menos acurada. Apesar de terem sido gastos bilhões de dólares em pesquisa climática, durante o final do século 20 e início do século 21, o conhecimento resultante teve pouco impacto sobre as políticas econômicas e tecnológicas cruciais que impulsionaram o emprego de combustíveis fósseis. (Oreskes e Conway, 2014, p. 35-36 – trad. livre, grifos meus)

45

Assim, em vez de ter-se o conhecimento como poder, tem-se o negacionismo no poder.¹¹ O peso do fundamentalismo de mercado (também conhecido como neoliberalismo), no qual boa parte da sociedade ocidental tinha uma fé quase religiosa (Oreskes e Conway, 2014, p. 37) fora esmagador e, em 2025, levou à condenação e prisão de vários cientistas, considerados ‘alarmistas’, nos EUA, através

11 Há, evidentemente, a ampla discussão de Foucault (2004; 2007) sobre a relação íntima entre saber e poder, que não cabe no escopo deste verbete. O conceito de poder está sendo empregado aqui conforme sua definição mais geral; i.e., por um lado, a capacidade de se impor um modelo de pensamento ou episteme a determinado grupo social; e, por outro, a possibilidade de agir, de produzir efeitos ou resistências. Segundo Bobbio (1995, p. 933), o poder pode ser entendido, entre outras definições, como “poder social”. Este tipo de poder diz respeito à relação que se estabelece entre indivíduos ou grupo sociais. Dentro destas relações, os indivíduos são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos do poder social.

do *National Stability Protection Act*, por estarem, alegadamente, ameaçando a segurança e bem-estar do povo com seus alardes e, supostamente, impedindo o desenvolvimento econômico necessário para lidar com a mudança climática. A censura aos cientistas demonstra a força da ditadura do mercado e o tamanho da ganância pelo lucro, traduzidos pelo historiador como “hostilidade neoliberal pelo planejamento e uma crença excessivamente confiante no poder dos mercados de responder aos problemas sociais, à medida que aparecessem”. (Oreskes e Conway, 2014, p. 46, trad. livre). Tal hostilidade pode ser relacionada à forte tendência à neoliberalização, a partir de finais dos anos 1980, quando a política climática passa a ressignificar o aquecimento global, antes tido como ameaça à vida humana e agora visto como ameaça para o crescimento econômico. (cf. Harvey, 2005; Oels, 2005). Ou seja, subjacente a essa política encontra-se a desregulamentação, i.e., o ato de retirar do controle ou da proteção do estado aspectos relativos ao meio-ambiente, subsumindo a natureza à iniciativa privada, tornando-a, assim, refém dos investidores (cf. Harvey, 2005).

As perdas sociais, culturais, econômicas e demográficas, a partir de meados do século 20, foram as maiores jamais registradas na história humana, segundo os registros guardados pelo arconte. Os artistas foram os primeiros a notar a tendência a ignorar os sinais, lembra ele – como o compositor canadense Leonard Cohen, que escreveu “*We asked for signs. The signs were sent*” (Oreskes e Conway, 2014, p. 45), ou o artista transdisciplinar Dario Robleto, cujas peças, lembrando relicários, feitas de materiais inesperados – discos de vinil derretidos, ossos de dinossauros, meteoritos, vidro produzido por explosões atômicas –, formam um inventário, em camadas, do passado coletivo da humanidade.¹² Mas talvez o mais interessante sejam as aspas empregadas pelo historiador, quando menciona a

12 Remeto o leitor interessado na arte instigante de Robleto à sua página na galeria online Artsy.

“ficção” científica de nosso presente – “A mais duradora obra literária dessa época é a celebrada trilogia de ‘ficção’ científica de Kim Stanley Robinson [...]” (Oreskes e Conway, 2014, p. 13, trad. livre).

Ao entremear os avisos dos cientistas com a semântica anticipatória dos artistas, esse arconte póstumo constrói uma memória que não nos deixa esquecer que a arte é profética. Mas para quem o arconte espera preservar o mundo permanece uma incógnita. Para qual humanidade do (seu?) presente ele faz sua “paleoanálise da síntese do fracasso”¹³? É digna de nota a correlação entre o aviso que nos chega, através do arconte do futuro, o chinês na obra de Oreskes e Conway, e a ‘presciência’ nas mitologias ameríndias, que assumem uma inquietante concretude ecológica – ou, nas palavras de Latour (2013a, p. 455), um “[r]etorno gradual às antigas cosmologias e às suas inquietudes, ao nos darmos conta, subitamente, de que não são assim tão infundadas” (trad. livre). Ironicamente, a julgar pelo arconte futuroológico da narrativa de Oreskes e Conway, na modernidade tardia a hegemonia do discurso científico cai por terra, não para retornar a formas milenares de conhecimento, mas para dar lugar a discursos anticientíficos e fundamentalistas e à neoliberalização da natureza.

47

O que nos traz ao desabamento do céu.

Viveiros de Castro (2014, p. 104-105) nos conta que os Yanomami associam as atividades garimpeiras (e demais tipos de exploração) em seu território ao enfraquecimento e apodrecimento da camada terrestre, bem como à liberação de exalações patogênicas que disseminam epidemias e extinções biológicas. Eles preveem o desencadeamento de uma vingança sobrenatural contra a ignorância dos Brancos, com terríveis secas e inundações em diversos pontos

13 De acordo com a entrada no glossário de termos arcaicos: *synthetic-failure paleoanalysis – The discipline of understanding past failure, specifically by understanding the interactions (or synthesis) of social, physical, and biological systems.*

do planeta, que trarão a aniquilação da ‘civilização’. Em seu livro *A queda do céu*, o xamã (versão ameríndia da figura do *archon*) David Kopenawa admoesta a civilização que sufoca o “mundo floresta” (natureza), em sua vertigem eco-suicida. Admite ser possível, contudo, que daqui a muito tempo, outra humanidade sobrevenha, mas os atuais “Branco comedores de terra” irão desaparecer juntamente com os indígenas. (cf. Kopenawa e Albert, 2010, p. 334).

48 É impossível ignorar o paralelismo entre sua narrativa e a do historiador chinês – ambos não-ocidentais, ambos arcontes, ambos narrando o fim da civilização ocidental. Mas quando os apocalipses se cruzam, na narrativa de Kopenawa e outros arcontes, com informações sobre a catástrofe climática em curso – a dessincronização dos ritmos sazonais e dos ciclos hidrológicos, a destruição violenta de biomas, pelos programas de ‘aceleração do crescimento’ promovidos por nações reféns do capitalismo global –, nos damos conta que “[a] revolução já aconteceu... os eventos com que temos que lidar não estão no futuro, mas em grande parte no passado [...] O que quer que façamos, a ameaça permanecerá conosco por séculos, ou milênios”. (Latour, 2013b, 109). Como bem nos lembra Isabelle Stengers (2015), vivemos no tempo da catástrofe. Como fazer resistência à barbárie por vir? As narrativas dos arcontes apresentadas aqui sugerem a urgência de uma prática cosmopolítica¹⁴, conforme proposta por Stengers (2018): o reconhecimento de que talvez não conheçamos todos os mundos possíveis. Isso implica deixarmos de pensar em ‘humano’ como a evolução do ser primitivo para o homem (e o emprego do gênero é proposital) dotado da razão ocidental e, a partir de tal reconhecimento, buscar convergências, sem hierarquias, sem subsumir outras ontologias e epistemes ao projeto da razão ocidental, que nega os predicados da humanidade (seres ‘culturais’, capazes de discernimento e atuação política) aos

14 Cf. verbete “Cosmopolítica e Antropoceno, neste volume.

humanos de outros grupos (seres ‘naturais’, vistos exclusivamente como desprovidos de senciência e incapazes de atuação política).

É difícil evocarmos uma imagem de “um mundo sem nós”, em que a vida segue e de onde estamos ausentes. Trata-se de um pensamento encapsulado na noção da excepcionalidade humana. O arquivo do Antropoceno pode ser entendido como uma narrativa com duas vertentes: uma em que a humanidade narra o início de seu próprio fim; e outra que narra as tentativas de sustar, controlar ou mesmo de ignorar o fim. Quem terá controle sobre o fim? O fim será para todos? O Antropoceno expõe a violência inscrita nessa ‘memória coletiva’ planetária desde sempre desumana, porque desigual, em sua suposta ‘humanidade’.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, N. et al. *Dicionário de política*. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

BOND, L. et al. Planetary Memory in Contemporary American Fiction. *Textual Practice*, v. 31, n. 5, p. 853-866, 2017.

CASTREE, N. Representing the Anthropocene: Who Will Get to Speak for Everything and How? Jon Murdoch Memorial Lecture. Geography and Planning, Cardiff University. Publicado em 30 out. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3Ks3nGYTVIY>> Acesso em 23/06/2019.

CHAKRABARTY, D. The Climate of History: Four theses. *Critical Inquiry*, v. 35, p. 197-222, (Winter) 2009.

COLEBROOK, C. The Time of Planetary Memory. *Textual Practice*, v. 31, n. 5, p. 1017-1024, 2017.

COLEBROOK, C. *Death of the Posthuman*. Essays on extinction, v. 1. Anne Arbor, Michigan: Open Humanities Press, 2014.

CROWNSHAW, R. Climate Change Fiction and the Future of Memory. *Resilience: A Journal of the Environmental Humanities*, v. 4, n. 2-3, p. 127-146, 2017.

CROWNSHAW, R. et al, eds. *The Future of Memory*. New York; Oxford: Berghahn, 2010.

DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 24 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FUKUYAMA, F. *The End of History and The Last Man*. New York: Free Press, 1992.

GUTMAN, Y. et al, eds. *Memory and the Future: Transnational politics, ethics and society*. London: Palgrave Macmillan, 2010.

HUYSSSEN, A. Present Pasts: Media, politics, amnesia. *Public Culture*, v. 12, n. 1, p. 21-38, 2000a.

50 HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Trad. Sergio Alcides; seleção de textos Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000b.

JAMESON, F. *Archaeologies of the Future*. New York; London: Verso Books, 2005.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LATOUR, B. Anthropology at the time of the Anthropocene – a personal view of what is to be studied. American Association of Anthropologists, Washington, Dec. 2014 (draft for comments). Disponível em: <www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAAWashington> Acesso em 20/07/2016.

LATOUR, B. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Trans. Catherine Porter. Cambridge, Mass.; London: Harvard UP, 2013a.

LATOUR, B. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature. The Gifford Lectures on Natural Religion*. Edinburgh 18-28 Feb. 2013b.

Disponível em: <https://eportfolios.macaulay.cuny.edu/wakefield15/files/2015/01/LATOUR-GIFFORDSIX_LECTURES_1.pdf> Acesso em 20/07/2016.

NIXON, R. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2011.

NUWER, R. (NYT) *Folha de São Paulo* [online], Cad. Ciência, 05/08/2014. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2014/08/1495261-plastico-produzido-por-humanos-vai-virarcama-geologica-diz-estudo.shtml>> Acesso em 26/07/2020.

OELS, A. Rendering climate change governable: From biopower to advanced liberal government. *Journal of Environmental Policy & Planning*, v. 7, p. 185-207, 2005.

ORESKES, N.; CONWAY, E. M. *The Collapse of Western Civilization: A view from the future*. New York: Columbia UP, 2014.

ORESKES, N. *Merchants of Doubt*. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2011.

PAINEL INTERGOVERNAMENTAL DE MUDANÇAS CLIMÁTICAS. Disponível em: <<https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/07/SPM-Portuguese-version.pdf>> Acesso em 17/07/2020.

POWELL, J. Scientists Reach 100% Consensus on Anthropogenic Global Warming. *Bulletin of Science, Technology & Society*, v. 37, n. 4, p. 183-184, 2017.

ROBLETO, Dario. Página do artista disponível em: <<https://www.artsy.net/artist/dario-robleto>> Acesso em 15/07/2021.

SKEPTICAL SCIENCE. Disponível em: <<https://www.skepticalscience.com/>> Acesso em: 28/08/2020.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. Trad. Raquel Camargo e Stelio Marras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, 2018.

STENGERS, I. *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Trans. Andrew Goffey. Open Humanities Press; Meson Press, 2015.

Fotografia e Antropoceno

O olho do Antropoceno - Fotografia diante do tempo

Ana Maria Mauad
Marcos de Brum Lopes

Na segunda metade do século XVIII, um conjunto de fatores interagiram intensamente, de forma que podemos considerá-los como componentes de um processo histórico. Na intersecção de várias áreas da vida social, como a ciência, a arte, a religião, a filosofia e a história, tais fatores se conjugaram na elaboração de possíveis relações entre a fotografia e o Antropoceno.

52 Durante o Setecentos se estabeleceu definitivamente a noção de *tempo geológico* ou *tempo profundo*, a partir de tradições especulativas antigas, como o epicurismo, reavaliadas no presente daquele século. Nomes como os dos geólogos Abraham Gottlob Werner (1749-1817) e Charles Lyell (1797-1875) impactaram fortemente o campo científico, filosófico e religioso, defendendo que o planeta Terra tinha muito mais do que alguns poucos milhares de anos (Foster, 2005, p. 168-171). O ser humano, coroamento da criação divina narrada no Gênesis, corresponderia a uma ínfima parte do gigantesco fluxo temporal que se abria diante dos especialistas.

Durante o mesmo período, ou seja, no final do século XVIII, os humanos iniciaram o depósito de uma fina camada de carbono sobre a crosta terrestre, que hoje pode ser identificada em lagos profundos e no gelo do Ártico (Morton, 2015, p. 185). Isso não estava no horizonte consciente dos humanos de então. Foram as atividades industriais por eles conduzidas que, a partir do acelerado desenvolvimento depois de 1780, promoveram acúmulo gradativo

do carbono na superfície do planeta. Segundo a proposição de Paul Crutzen (2002), iniciava-se, assim, o Antropoceno: uma era em que a presença e a atividade humanas impactam diretamente no comportamento do planeta. A significância do Antropoceno pode ser medida qualitativamente em comparação com a descoberta do tempo geológico. Se toda a presença humana na Terra se tornou um grão de areia no tempo profundo, uma fração desta presença (de 1780 em diante) teria promovido mudanças tais que nos possibilitariam nomeá-la uma nova era.

Enquanto tudo isso ocorria na passagem do Setecentos para o Oitocentos, experimentadores, artistas e cientistas buscavam fixar, em suportes variados, a imagem formada no fundo de uma câmara escura. A ciência óptica ia de par com as experiências com compostos químicos. Por uma convergência de fatores sociais e culturais, surge um “desejo ardente” (Daguerre *apud* Batchen, 2004, p. 7) não só de reproduzir fielmente a natureza, mas de arquivá-la para contemplação e conhecimento, vale dizer, para transmiti-la de um lugar para outro (Kittler, 2016, p. 163). Assim como surge um novo tempo terreal por meio da Geologia, a fotografia gradativamente inaugura a percepção do que, potencialmente, sempre estivera ali, mas nunca pode ser visualizado. Detalhes imperceptíveis a olho nu, movimentos congelados do trotar dos cavalos, reprodução fiel do invisível oriental, dos distantes Novo e Novíssimo Mundos. A fotografia recria a relação espaço-temporal com o planeta e, inclusive, do planeta com o espaço e seus mistérios, como o testifica a primeira fotografia de um buraco negro, divulgada em 2019¹.

53

1 A capacidade humana de verbalizar um fenômeno visual, sobretudo um nunca antes fotografado e pouco compreendido, como é o caso dos buracos negros, demonstra que a fotografia não somente registra, mas participa ativamente da construção visual – e mental – do conhecimento humano sobre o universo. Para um exemplo deste tipo científico de *ekphrasis*, ver a entrevista do astrônomo Michael Merrifield (2019) para o canal *Sixty Symbols*, da Universidade de Nottingham, antes e depois

A consolidação do tempo geológico, o desenvolvimento do capitalismo acelerado pela Revolução Industrial e a invenção da fotografia teriam um impacto decisivo na obra de um dos principais pensadores do século XIX: Karl Marx. Sua filosofia enraizada no materialismo, que considerou criticamente o humano como unidade indissociável de elementos naturais e sociais, recorreu com alguma frequência ao fenômeno óptico do reflexo, em menções explícitas e alusões indiretas à câmara escura. Assim, imagens invertidas do aparato metaforizam as aparições ideológicas das relações sociais sob o capitalismo (Marx, 2007, p. 94). A crítica equivocada ao pensamento religioso é uma “imagem invertida (...), simples reflexo no interior da fantasia religiosa” (Marx, 2007, p. 240). A câmara escura também lança um desafio ao próprio entendimento idealista “do movimento da sociedade capitalista”, quando Marx pretende pôr de pé a dialética invertida de Hegel. (Marx, 2013, p. 98)

54 Aqui já percebemos como a imagem fotográfica foi se imiscuindo no pensar moderno. Como uma aparição vestida de matéria, é impossível não a associar ao processo capitalista, que tende a transformar tudo em mercadoria. (Coleman e James, 2021) Imagem tornada figura, fetiche com valor de troca, símbolo objetificado, objeto semiotizado. Sua presença circulante, tal qual moeda, acomodou-se bem ao contexto oitocentista. Mas a crescente politização dos agentes históricos, distribuídos em classes e organizados em grupos políticos, distribuiu também os usos e as funções da imagem técnica, segundo os embates ideológicos. As várias concepções e nascimentos da fotografia deram-se concomitantemente ao início do Antropoceno. Qualquer imagem técnica documentaria essa nova era? As fotografias podem salvar o mundo ou simplesmente registrar a sua destruição? Estaria a fotografia fadada a reproduzir as relações capitalistas? Ou poderia atuar como uma arma de classe, como sugeriu Henry Tracol, em 1933?

da divulgação da foto do buraco negro.

Pensadores como Walter Benjamin (1882-1940) e Siegfried Krakauer (1889-1966) dispuseram-se a criticar e historiar a imagem técnica, para nela acharem as suas condições de possibilidades disruptivas. Benjamin escreve entre 1931 e 1936 a “Pequena história da fotografia” e “A obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica” (Benjamin, 1994). Krakauer (1960) produz uma teoria do filme em que aborda “a redenção da realidade física, e nela explora as abordagens que melhor caberiam ao fotógrafo como agente da imagem.

As três décadas entre os ensaios de Benjamin e a teoria de Krakauer são significativas em, pelo menos, dois sentidos. Como testemunhas do último grande embate global, elas compreendem a divisão do mundo entre as grandes potências bélicas e refundam as tensões Oriente X Ocidente. A fotografia mediou, assim, duas imagens diferentes do humano: o *self-made man* capitalista, tendo os EUA como paradigma; e *el hombre nuevo* socialista, com a Revolução Cubana oferecendo ao mundo uma outra via social e a famosa imagem de Che Guevara, talvez a fotografia mais reproduzida e resignificada de todo o Antropoceno. O embate ideológico em questão nos faria repensar, inclusive, a terminologia. Não compreenderíamos melhor a nossa era se assumíssemos o nosso papel de agentes do Capitaloceno? (Haraway, 2016; Iglesias-Ríos, 2019)

55

O conceito de Capitaloceno vem sendo proposto como alternativa ao de Antropoceno, em função da articulação entre a atividade humana, os ecossistemas e as relações sociais próprias do sistema capitalista. Ricardo Iglesias-Ríos (2019, p. 327) define o Capitaloceno como “a era da barbárie” e da “destruição ambiental”. Essa era coincide com a intensificação das atividades industriais antropogênicas, que deram início ao Antropoceno. Tanto para Iglesias-Ríos, como para Donna Haraway (2016), uma abordagem crítica dos últimos 250 anos deve identificar a evolução do capitalismo como o motor de popa das transformações ecossistêmicas do planeta. Em outras palavras, Antropoceno seria um termo pouco politizado, enquanto

Capitaloceno nomearia propriamente uma era em que as relações sociais desiguais e conflitivas entre capital e trabalho promovem modificações perceptíveis no comportamento climático, biológico, geológico e social da Terra.

O segundo sentido importante desses anos do século XX é que eles foram fortemente marcados por dois grandes fenômenos luminosos. Diferentemente da descoberta da fotografia, as duas reações físico-químicas de 1945 deixaram um rastro de destruição e morte. A ciência que trouxe à consciência nossa insignificância temporal em escala geológica, que alavancou a curta era em que nós passamos a pesar na balança da sobrevivência planetária, ofereceu também a condição potencial de erradicação do humano em pleno Antropoceno. E a fotografia, esta mídia nascida para tudo registrar, provou sua dependência da operação humana, da reação afetiva, da paralisação mental diante da catástrofe.

56 As fotografias de ‘Little Boy’ e de ‘Fatman’, os nomes dados às duas bombas que destruíram, respectivamente, Hiroshima e Nagasaki no ano de 1945, durante a 2ª Guerra Mundial, podem ser vistas como portais para um outro tempo. As fotos dos cogumelos gigantes de fumaça formados pela explosão das bombas foram feitas pelos militares estadunidenses que ocupavam o avião ‘Enola Gay’, mas as fotos que abriram o portal do tempo foram produzidas pelos fotógrafos japoneses Yoshito Matsushige (1913-2005), morador de Hiroshima, e Yosuke Yamahata (1917-1966), fotógrafo da marinha imperial, em Nagasaki. O relato dos dois fotógrafos nos confronta com aquilo que não se consegue mostrar. A casa de Yoshito Matsushige, que era fotógrafo do jornal local *Chugoku*, localizava-se a 2700 metros do ponto de impacto da bomba. Então às 8:15 do dia 6 de agosto de 1945, ele seguiria para registrar a explosão, conseguindo somente cinco fotografias feitas com sua câmera Mamiya 6: um grupo de estudantes jovens ainda vivos, com os corpos queimados e roupas rasgadas, na ponte Miyuki. “Tive que esperar 20 minutos

até ter forças para fotografá-los. Quando eu e outros fotógrafos chegamos ao epicentro, fomos incapazes de registrar qualquer imagem, tão dramático era tudo o que víamos. Hoje, eu me arrependo de não tê-lo feito”, disse Christine Cibert (2005). Em Nagasaki o cenário se adequava ao enredo da tragédia. No dia 9 de agosto, Yosuke Yamahata parte para Nagasaki. Ele tirou 119 fotos com sua Leica: o maior registro fotográfico da cidade nos momentos que seguiram ao bombardeio. Suas fotografias foram publicadas nos grandes jornais japoneses no final de agosto, mas somente em 29 de setembro de 1952, a revista “Time” as publicaria nos Estados Unidos, depois de anos censuradas.

Os desafios éticos colocados pela prática fotográfica diante do tempo acelerado pela ação humana conformam uma trama de experiências históricas próprias do período que podemos identificar como Antropoceno. A tensão provocada pela imagem síntese das explosões das bombas atômicas dimensiona o ambiente em que ainda vivemos. Como chegamos até aqui? Sem uma resposta definitiva seguimos um percurso que envolve o fascínio da imagem objetiva e se capilariza por uma teia de experiências plurais com a imagem fotográfica.

57

A partir dos anos 1960, observa-se a produção exponencial de fotografias em que a humanidade se apresentava em condições-limite: nos campos de batalha de guerras fratricidas alimentadas pelos complexos industrial-militares; na documentação da pobreza e da fome, resultante da exploração imperialista e das revoluções que se insurgem contra o colonialismo. A fotografia se confirma como o olho da história, pois organiza um mundo que, embora ganhe uma imagem planetária, se afasta de um destino manifesto comum.

O programa visual colocado em prática pela fotografia moderna e industrial atualizou a visada renascentista ao incorporar a velocidade instantânea da imagem técnica à sua economia visual. Ele redefine a noção de testemunho. André Rouillé (2009, p. 61) o chama

de fotografia-documento, um programa que produz o “verdadeiro fotográfico”, um instrumento de domínio de um mundo infinito, mas real e acessível. Essa prática se desdobrou em outras várias. Na imprensa, encapsulando acontecimentos em notícias; no foto-jornalismo independente, ampliando o espectro visual ao incorporar a imagem da alteridade; na fotografia humanitária, que se dedica ao registro documental da ação de instituições transnacionais nos programas de apoio às populações em situações-limite; na fotografia engajada dos movimentos sociais, feministas, pacifistas, ecológicos, identitários, que se estenderam sobre demandas de cidadania.

58 A fotografia torna-se o olho do Antropoceno, resultado do investimento humano em dominar a natureza físico-química da imagem. A prática fotográfica, no regime analógico, possibilitou a reprodução fiel do mundo visível, oferecendo aos nossos sentidos a imagem completa do planeta Terra. Das viagens de balão e fotografias aéreas às imagens espaciais, a imagem do mundo ganharia forma em nossa imaginação. Das fotografias de paisagens nos cânones românticos às imagens da destruição do planeta e das grandes aglomerações humanas; dos daguerreótipos, peças únicas e de consumo exclusivo, à produção exponencial de imagens, toda a existência da fotografia esteve pautada pelo capitalismo e a sua resiliência como modelo civilizatório, responsável por uma nova era para o planeta que pode ser terminal.

Aqui cabe uma inflexão para avaliar, na economia visual analógica que orientou a prática fotográfica no século XX, os momentos em que a fotografia promoveu encontros entre sujeitos e suas experiências. Vale, por isso, aproximar o olhar às situações específicas em que a fotografia compareceu ao encontro marcado com o planeta. Tomemos três trajetórias: a fotógrafa Claudia Andujar e sua luta junto aos Ianomâmis; a fotógrafa Rosa Gauditano e seu trabalho documental com os Xavantes; e Milton Guran e o encontro com os Araras de Cachoeira Seca no Pará.

Nascida na Suíça em 1931, Claudia Andujar chega ao Brasil no final dos anos 1950, e passa a morar em São Paulo. Filha de pai judeu e mãe católica, viveu a experiência da 2ª Guerra Mundial bem de perto. As imagens fotográficas de Andujar são concebidas tanto como expressão da experiência visual em relação ao mundo social, quanto o lugar onde emerge um olhar público para a questão indígena. Por meio do engajamento a uma causa, a fotografia de Andujar define a dimensão política da sua arte e conclama o público a uma imersão crítica no mundo visível. Em sua prática fotográfica se observa um determinado aspecto da noção de utopia, aquele que se refere à intersubjetividade (Chauí, 2008). Neste aspecto são consideradas as formas pelas quais se estabelecem mediações entre sujeitos pertencentes a universos culturais bem distintos. Entre elas, notadamente, a produção de imagens capazes de criar pontes entre mundos.

A partir dos anos 2000, fechando um período de mais de vinte anos em que Claudia Andujar abriu mão de ‘ser fotógrafa’ para coordenar a criação do Parque Nacional Ianomâmi, ela se volta para o passado num trabalho de memória: memória-arquivo, memória-ato, memória-arte. Nessas três modalidades, recorre ao exercício da bricolagem de imagens para fundir os tempos da sua trajetória, e assim continuar a viver. O percurso da memória-arquivo permite à fotógrafa produzir a exposição “A vulnerabilidade do ser” e a publicação, em 2005, do livro homônimo. Um investimento biográfico, mas coletivo, pois conta com praticamente todos os seus companheiros de luta, sobretudo, os Ianomâmis, principalmente Davi Kopenawa. O segundo percurso, memória-ato, orienta a fotógrafa, novamente, ao encontro do outro, por meio das várias entrevistas em que confirma a potência da ação política em defesa dos Ianomâmis e sua terra. Por fim, o percurso memória-arte envolve os outros dois, indicando uma diretriz para o futuro. Esse percurso é marcado pelos investimentos que passa a fazer com as imagens do seu arquivo, que resultaram, em

2015, na inauguração da Galeria Claudia Andujar, em Inhotim (Minas Gerais), dedicada ao trabalho da fotógrafa com os Ianomâmis.

A memória-arte elabora um universo de imagens criado por meio de recursos intertextuais, numa trama que entretetece o relato histórico com a fabulação do maravilhoso, nos rituais xamânicos e da mitologia oral. No trabalho de Claudia Andujar, a intertextualidade assume sua dimensão de prática social, pois resulta da fusão de experiências vividas por seres distintos; de interpolação temporal, que reúne o presente precário da foto à eternidade dos espíritos; e, por fim, de superação formal de uma e outra forma expressiva, pois não é mais relato oral, tampouco fotografia, mas um território, um espaço e um lugar, enfim, um *topos* de imaginação e criação, onde se realiza a busca do outro em si (Mauad, 2013).

60 A trajetória profissional da fotógrafa paulista Rosa Gauditano (1955-) inicia-se no final dos anos 1970 e início dos 1980, cuja geração tinha como característica o engajamento às causas sociais e o compromisso com a defesa da redemocratização no Brasil (Mauad, 2008). Uma experiência fotográfica, apoiada no exercício crítico da política, orientaria seu olhar na elaboração de imagens dos povos originários que atuam como uma das partes ativas do que Ariella Azoulay (2008; 2012) chama de “contrato civil da fotografia”.

Em 1989, aos 34 anos, com carreira consolidada em São Paulo, Rosa Gauditano torna-se uma fotógrafa independente atuando em sua agência *Fotograma*. A revista *Ícaro*, publicação de bordo da Varig, apoiou a ida de Rosa para fotografar o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, na cidade de Altamira no Pará, entre 20 e 25 de fevereiro de 1989, o ponto de partida para um envolvimento profundo com as comunidades indígenas. O I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu aconteceu em meio à comoção mundial, causada pelo assassinato do seringueiro e ativista ecológico Chico Mendes, o que potencializou a atenção da imprensa internacional para o evento. Logo no início do ano de 1989, a imprensa já noticiava que

o encontro de Altamira seria o primeiro de uma série que os indígenas realizariam com o objetivo de articular sua participação na discussão dos projetos que afetavam suas terras e a preservação do meio ambiente. “Somos contra as barragens, porque a Amazônia é o nosso supermercado. É de lá que tiramos o nosso alimento. Queremos saber se vamos perder isso”, explicou Paulo Paiakan, liderança indígena (*Jornal do Brasil*, 1989, p. 12).

Esse encontro reuniu 500 indígenas e os principais líderes de oito povos originários. Um evento promovido pelo povo Kaiapó, liderado pelo cacique Paulo Paiakan, que contou com a presença de representantes da Eletronorte, do governo Sarney, das organizações ecológicas nacionais e internacionais, representantes da Comissão Indigenista Missionária (CIMI), Comissão Pró-Índio (CPI), entre outros, e com grande cobertura da imprensa nacional e internacional. A repercussão internacional do evento, inclusive com a vinda do cantor inglês Sting e entidades não governamentais de várias partes do mundo, gerou reação imediata dos diferentes defensores do modelo de desenvolvimento que se delineava no processo de redemocratização.² Um modelo contraditório, visto que defende um progresso para todos, apoiado em matriz energética ecológica e humanamente insustentáveis (vide as tragédias da Samarco em 2016 e da Vale do Rio Doce em 2019) e na dependência do mercado de *commodities*, promovida pela burguesia latifundiária e monocultora. Um modelo cujos porta-vozes defendem a soberania do povo

61

2 A cobertura jornalística do evento, nos principais jornais nacionais da época, com destaque para o *Jornal do Brasil* e para a *Folha de São Paulo*, apresenta as narrativas em disputa: de um lado, as nações indígenas apoiadas pelas organizações não governamentais definindo uma agenda em defesa do meio-ambiente e, do outro, políticos conservadores apoiados em discurso nacionalista e empresários apegados à matriz extrativista colocavam-se ao lado de um modelo intervencionista de desenvolvimento. Vale a consulta pela hemeroteca digital da Biblioteca Nacional da entrevista de Sting para Ricardo Lessa no *Jornal do Brasil* em 12/04/1989.

brasileiro, mas que, de fato, é sustentado pelas grandes corporações internacionais (Monsanto, Nestlé etc.). Entretanto, o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas do Xingu foi um acontecimento excepcional, por definir um novo campo de possibilidades para a ação dos povos indígenas e de seus aliados, entre eles, a fotógrafa Rosa Gauditano. Depois de sua experiência em Altamira, em 1989, Rosa dedicou-se a estudar os povos indígenas e a criar pautas para poder fotografá-los. Nesse local, também teve a possibilidade de conhecer o líder Kaiapó Ailton Krenak, a quem recorreu para ampliar sua rede de contatos entre as comunidades indígenas. Entre 1989 e 1998, Rosa fotografou oito povos indígenas: Ianomâmi (RR), Xavante (MT), Kaiapó (PA), Guarani M'Byá (SP), Pankararu (PE), Karajá (TO), Tucano (AM) e Arara (AM), resultando no livro *Índios: primeiros habitantes* (Gauditano, 1998). Em parceria com Ailton Krenak, atuando como fotógrafa do Núcleo de Cultura Indígena, aproximou-se dos Xavante, grupo que acompanharia por mais de 62 vinte anos, fotografando os ciclos do ritual Darini, de quinze em quinze anos: “É! Quando eles falaram para mim: ‘A gente quer que você faça umas fotos pra gente’. ‘Ah, gente, tudo bem! Eu faço!’. Eu não tinha ideia [risos] que era durante quinze anos e eles não me explicaram nada” (Gauditano, 2018).

Rosa cumpriu a promessa com dois livros: um, para ser distribuído nas escolas sobre a cultura Xavante, e o outro, o livro de fotografia *Raízes do povo Xavante*, ambos publicados em 2003. Neles, evidenciam-se os princípios de compartilhamento de autoridades entre os anciãos, que deveriam passar o seu conhecimento para a fotógrafa, e dela, que deveria colocar à disposição da cultura xavante a sua prática fotográfica. Em seu *site*, a fotógrafa apresenta a obra, que pode ser compreendida como “o evento da fotografia” – uma vez que só existe porque foi fotografado ou porque foi mediado pela presença do registro fotográfico –, preservando o território da fotografia. (Azoulay, 2008; 2012)

A tomada de partido por parte das organizações civis no processo de conquista do estado do direito no Brasil, associada ao protagonismo assumido pelas lideranças indígenas na cena pública, aprofundou a discussão sobre o que é ser indígena em face da violência do branco. As respostas a essa questão vieram de várias frentes, sobretudo, da antropologia e da fotografia. Coube aos fotógrafos e fotógrafas que, nos últimos trinta anos pactuaram com as comunidades indígenas a superação do protocolo do registro documental isento e objetivo, operarem a fotografia como gesto de colocar-se em relação à comunidade fotografada. Tal posicionamento implicou se lançarem no jogo político da construção de uma imagem indígena que lhe é própria, mas que deve ser afiançada pelo observador – parte integrante do contrato entre fotógrafo e fotografado.

Nesse sentido, um novo contrato civil da fotografia proposto pelos povos originários para os fotógrafos atuantes em suas comunidades, a partir dos anos 1980, recompôs os termos de produção da fotografia, incorporando nessa imagem o que os indígenas consideravam relevante para o mundo branco conhecer. Assim, por meio de exposições, livros, cartões-postais, *sites* na internet, documentários, filmes, etc., tentou-se reconfigurar pela cultura visual aspectos fundadores da cultura política brasileira que reservaram aos indígenas a condição de “estrangeiros na própria terra” e, enfim, tornar pública a história que eles mesmos contam (Mauad, 2021).

Em 1987, Milton Guran, com 39 anos, fotografou para o Museu do Índio, o primeiro contato dos Araras em Cachoeira Seca, Rio Iriri, no Pará. Conjunto de pouco mais de 20 pessoas entre adultos e crianças que haviam sido separados de seu grupo originário quando da construção da rodovia Transamazonia, nos anos 1970. Considerados extintos, os Araras perambulavam pela região até a sua atração pelo sertanista Sydney Possuelo, chefe da Coordenadoria de Índios Isolados da Funai. Trinta e um anos depois, Guran, o fotógrafo e antropólogo, retorna à região para o reencontro com os Araras de

Cachoeira Seca, com um álbum de fotografias da comunidade no momento em que saíam da mata.

A demarcação da TI Arara e sua homologação só foi obtida em 2016, como parte das condicionantes para a licença ambiental para construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte. A UHE Belo Monte ficou responsável pela proteção e desintrusão das áreas demarcadas, com a obrigação de implementar políticas de compensação, ainda assim, a TI de Cachoeira Seca foi a área mais invadida e desmatada da Amazônia em 2018, com a presença contínua de grileiros fortemente armados.

64 No reencontro do fotógrafo com os Araras de Cachoeira Seca, um aspecto se destaca: a comunidade não se reconhecia nas fotografias. Os mais velhos que, em 1987, eram adultos, não tinham a lembrança da sua aparência. Nunca tinham visto a si mesmos como reflexos visuais. Não possuíam a imagem atribuída pela fotografia. Entretanto, eram reconhecidos, nas fotos, pelos mais jovens, que os identificavam como sendo seus pais; e por outros adultos contemporâneos, que lembravam de como eram seus rostos. Porém, o mais intrigante, como o fotógrafo relata em sua experiência (Guran, 2019), foi o fato de que a geração nascida na aldeia não tinha ideia de que seus pais e avós andavam nus. Nesse aspecto, toda uma geração não se via na geração anterior. Esse costume fora inteiramente suprimido. O impacto das fotografias que apresentavam a nudez originária detonou a realização de um trabalho de memória pelas novas gerações, pois passaram a elaborar passados possíveis para sua própria história.

As três experiências relatadas têm em comum a prática fotográfica como o espaço da mediação, meio de reverberar as narrativas ancestrais, ato político de defesa incondicional do planeta e de reconhecimento das alteridades que nos caracterizam como “terranos” (Latour, 2014). Ianomâmis, Xavantes, Araras, Kaiapós, e muitos outros povos que povoam a *terra brasilis* são os agentes

que habitam a geo-história fotográfica que caracteriza o Antropoceno (Alzamora; Ziller; Coutinho, 2021).

REFERÊNCIAS

ALZAMORA, Geane; ZILLER, Joana; COUTINHO, Francisco Angelo. *Dossiê Bruno Latour*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2021.

ANDUJAR, Claudia, entrevista realizada, em 2011, no âmbito do projeto *Memória e História da Fotografia*, Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense, acesso mediante a consulta, em <<http://www.labhoi.uff.br>>.

AZOULAY, Ariella. *Civil Imagination: A Political Ontology of Photography*, London/New York: Verso, 2012.

AZOULAY, A. *The Civil Contract of Photography*, New York: Zone Books, 2008.

BATCHEN, Geoff. *Arder en deseos*. Barcelona: Gustavo Gilli, 2004.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHAUI, Marilena. Notas sobre Utopia. *Ciência e Cultura*, v. 60, n. spe1, July 2008. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nr m=iso>. Acesso em 28/06/2021.

CIBERT, Christine. Fotógrafos da bomba atômica relembram tragédia, *Folha de São Paulo*, 9 ago. 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/36si4LP>>. Acesso em 18/06/2021.

COLEMAN, Kevin and JAMES, Daniel (eds). *Capitalism and the Camera: Essays on Photography and Extraction*. London: Verso, 2021.

CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. *Nature*, v. 415, n. 23, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.1038/415023a>> Acesso em 05/07/2021.

FOSTER, John. *A ecologia de Marx*. Materialismo e natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GAUDITANO, Rosa. *Índios*. Os primeiros habitantes. São Paulo: Caixa Econômica Federal, 1998. p. 80, il. color.

GAUDITANO, R. *Raízes do povo xavante*. Prefácio Sereburã; texto Anna Carboncini, Cristina R. Durán; projeto gráfico Isabel Carballo; tradução Maria Amélia Vampré Xavier, Caimi Waiassé, Paulo Supretaprã Xavante, Suptó Buprewên Wa'iri. São Paulo: Editora do Autor, 2003. p. 144, il. color.

GAUDITANO, R. Entrevista realizada, em 2018, no âmbito do projeto *Memória e História da Fotografia*, Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense, acesso mediante a consulta, em <<http://www.labhoi.uff.br>>.

GURAN, Milton. Entrevista realizada, em 2019, no âmbito do projeto *Memória e História da Fotografia*, Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense, acesso mediante a consulta, em <<http://www.labhoi.uff.br>>.

HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press, 2016.

IGLESIAS-RÍOS, Ricardo. *Capitaloceno: a era da barbárie*. Rio de Janeiro: Yellow Carbo Design and Publishing, 2019.

KITTLER, Friedrich. *Mídias ópticas*. Curso em Berlim. 1999. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

66 KRAKAUER, Siegfried. *Theory of Film*. The Redemption of Physical Reality. Oxford: Oxford University Press, 1960.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno, *Revista de Antropologia*, v. 57 n. 1, p. 11-31, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87702>>. Acesso em 10/07/2021.

MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAUAD, Ana Maria. O olhar engajado: fotografia contemporânea e as dimensões políticas da cultura visual. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 10, n. 16, p. 31-48, jan.-jun. 2008.

MAUAD, Ana M. A guerreira está cansada, mas não está morta: a experiência da fotógrafa Rosa Gauditano entre as comunidades indígenas no Brasil (1989-2018) In: FREDRIGO, Fabiana de Souza; GOMES, Ivan Lima (orgs.). *História e trauma: linguagens e usos do passado*. 1 ed. Vitória: Edi-

tora Milfontes, 2021, v.1, p. 283-314.

MAUAD, Ana M. Imagens Possíveis: fotografia e memória em Claudia Andujar. *Revista Eco-Pós* (Online)., v.15, p.124 - 146, 2013.

MERRIFIELD, Michael, 2019. Entrevista. School of Physics & Astronomy/ University of Nottingham. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rflupY5Aa-Q>><https://www.youtube.com/watch?v=rflupY5Aa-Q>>. Acesso em 10/07/2021.

MORTON, Timothy. They are here. In: GRUSIN, Richard. *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015, p. 167-192.

ROUILLE, André. *A fotografia: entre documento e arte contemporânea*. São Paulo: Senac, 2009.

Esgotamento e Antropoceno

Observações em iminência

Mariana Simoni

68 A entronização do conceito de Antropoceno como paradigma científico nos discursos das humanidades tem evidenciado a insuficiência de ferramentas comunicativas – tanto por parte do campo das artes quanto do campo da produção de conhecimento científico – no que se refere à capacidade de resposta à crise planetária. Algumas das novas alianças, seja entre arte e ciência, seja entre diferentes campos artísticos e disciplinares, tentando dirimir esta insuficiência têm se apoiado no potencial especulativo das artes, no sentido de imaginar com força performativa o fim das condições necessárias para a sobrevivência humana no planeta. Neste sentido, o principal impacto do Antropoceno no campo das artes se configura como uma reorientação da categoria do sublime: em lugar de se conectar ao prazer desinteressado, como em Kant, ou ao pavor gerado pelo reconhecimento da pequenez humana diante da imensidão da natureza, como em Edmund Burke, o sublime passa a se vincular à angústia produzida pela constatação de que “[a]gora temos o mesmo tamanho, influímos em como a Terra se comporta” (Latour, 2019). Quando sobrevoava o mar de Baffin durante uma viagem ao Canadá Bruno Latour descreve como um “momento revelador” a visão, pela janela do avião, de uma placa de gelo retrocedendo:

Olhando pela janela, percebi que a placa de gelo, por sua forma, resumia o problema que vivemos. Ao estar no avião eu já não assistia a um espetáculo, mas o estava modificando, pois o CO₂ que a aeronave emite influi na placa de gelo. Antes, esse espetáculo – o da placa de gelo vista do avião – teria tido um caráter

sublime. Agora é complicado senti-lo assim. Se te dizem que você é responsável pelo que vê, o sentimento é diferente, é uma forma de angústia. (Latour, 2019).

Se em inícios do novo milênio, o performativo se definia esteticamente como a emergência de um ciclo autopoiético retroalimentativo a partir da co-presença espacial entre corpos de atores e de espectadores (Fischer-Lichte, 2004, p.47), agora nos perguntamos pela afetação recíproca entre o corpo do passageiro do avião que olha pela janela e o corpo da placa de gelo que lhe devolve o olhar. Isto significa redimensionar a estética do performativo não somente mais além de uma estética da presença, como também mais além de uma estética da presença de corpos humanos.

O derretimento vagaroso desta placa de gelo funciona nesta apresentação do verbete *esgotamento* como imagem recuperando a dimensão de iminência e ao mesmo tempo o estado líquido presente na própria etimologia do termo a ser definido a seguir.

Esgotamento descreve determinadas práticas artísticas e literárias que, a partir da consciência do impacto destrutivo da ação humana sobre o planeta Terra e da ameaça de finitude dos recursos naturais, recriam performativamente esta ameaça enquanto latência e reescrevem a história “a partir de baixo” (Haraway, 1988), vinculando o antropocentrismo ao colonialismo, à escravidão, ao genocídio indígena e a práticas (neo)extrativistas. *Narrativas do esgotamento* se configuram como uma tomada de posição performativa situada a partir das assimetrias implicadas pelo próprio lugar de enunciação. A ênfase sobre este ponto de partida indica impulsos criativos de resistência originados da constatação da *chegada da escassez*. Em “narrativas do esgotamento”, a preposição “de”, contraída com o artigo definido masculino “o”, em vez de funcionar como partícula apassivadora de *esgotamento*, opera como indicadora do lugar, da perspectiva, enquanto ponto de largada. Isso significa que essas práticas artísticas e literárias específicas, muito mais do que narrar

o esgotamento, performativamente o subvertem por meio da inscrição de perspectivas encarnadas a partir de baixo. O deslocamento situado de perspectivas, baseado na imaginação (Haraway, 1988), permite não apenas conceber diferenças de maneira dinâmica e não essencialista, evitando condicionar a agência à autoria dissidente independente das estratégias estéticas utilizadas, mas sobretudo, de maneira performativa, inscrever a própria marca de sua perspectiva encarnada, porque apenas a partir de baixo é possível imaginar um mundo que continua sem a espécie humana.

O campo semântico do esgotamento associa-se tradicionalmente a projetos literários e artísticos vanguardistas e modernistas tematizando a crise da representação no início do século XX, bem como durante o pós-II Guerra Mundial, enfatizando a incomunicabilidade da experiência e a própria impossibilidade paradoxal da narrativa. Proposto em 1967 por John Barth o termo *exhaustion* tinha a função de marcar a crítica à produção literária dos anos de 70 1960 nos Estados Unidos, bem como a valorização do hermetismo experimental da linguagem do auge do modernismo. Designava, portanto, um suposto desgaste da linguagem, bem como certo descrédito com relação à estética pós-modernista então emergente em espaços culturais norte-americanos da época. A associação entre esgotamento e desgaste estava, portanto, fortemente vinculada, por um lado, a uma questão estética e experimental, no sentido de certa escassez de linguagem e do próprio silêncio, e por outro, ao vocabulário apocalíptico de crise, fim e ruptura praticado pelo pensamento modernista. Em uma autocrítica publicada em texto posterior, de 1982, Barth propõe a substituição do termo *exhaustion* pelo vocábulo praticamente oposto *replenishment*, passando então a valorizar a retomada da *storytelling* pós-moderna.

Formada pela justaposição do prefixo latino *ex-* (fora), do radical *gota* e do sufixo latino *-mento* – “extrair até a última gota” – a palavra esgotamento ativa um campo de significação que tra-

dicionalmente sobreposição, no cenário cultural brasileiro, a escassez e a extração, à paisagem seca e agreste dos sertões, no sentido da “privação” e da “fome”. Ana Kiffer (2008) conecta fome e silêncio a partir da incomunicabilidade inerente à experiência da fome, não somente pelo paradoxo de comer como condição para o escrever, mas sobretudo pelo tabu e pela vergonha de se assumir a fome. A autora identifica nos romances da geração de 1930, e em telas como *Os retirantes*, de Candido Portinari, certo impulso realista/naturalista no modernismo brasileiro, no que tange à representação/figuração da fome, comprometido com a necessidade de denúncia da desigualdade social. No entanto, é no texto “A estética da fome”, de Glauber Rocha (1965), que a autora reconhece a fome como força de resistência e de criação:

Glauber rompe com o tecido mesmo que garante uma enunciação acerca da fome em lugar seguro. É por isso que a fome, nesse autor, pode abraçar tanto a realidade dos famintos quanto a esterilidade e a histeria que circundam os discursos sobre essa mesma realidade, em sua maioria discursos que operam com a lógica e com a estética que deseja silenciar essa mesma fome. É por isso ainda que a fome enquanto força terá que incidir sobre a relação entre o colonizador e o colonizado (Kiffer, 2011).

71

Precisamente este potencial criativo e de resistência a partir de uma ausência ou falta (no caso, de comida) associa-se a narrativas do esgotamento com relação à finitude *iminente* dos recursos naturais. Ideias de ausência, carência, morte e extinção alimentando impulsos vitais, de criação, são exploradas pelo artista plástico Ismar Cirkinagic, em sua obra *Herbarium*, parte da exposição “Far from Home” (2020), com curadoria de Erlend G. Hoyersten, no Art Museum ARoS, Aarhus, Dinamarca. Nessa obra é apresentada uma série de quadros contendo plantas secas dispostos em uma parede de maneira ordenada. O título *Herbarium* evoca o princípio organizativo segundo o qual plantas são classificadas e taxonomizadas.

Ao aproximarmos nossa visão de determinado quadro, podemos ler, escrito abaixo da planta seca colada dentro da moldura, o lugar onde foi encontrada: todas elas coletadas em valas coletivas onde jaziam cadáveres, corpos mortos em guerras, como as da Bósnia, por exemplo. Em meio a 800 corpos destituídos de vida, surge matéria orgânica, que por sua vez é apresentada morta, seca, a nossos olhos de expectativa.

72 Enquanto o termo “fome” corresponde a um estado corporal imediato, presente, capaz de impedir inclusive a própria arte, ou a própria enunciação, a noção de esgotamento evoca um processo com uma duração no tempo e, portanto, uma presença latente que se faz cada vez mais tangível em sua iminência. A comprovação científica do crescente aquecimento da Terra pela emissão de gases de efeito estufa, pelos desmatamentos das florestas, pela acidificação dos oceanos e pela destruição de cadeias alimentares, assim como a materialidade conferida pelo conceito de Antropoceno à responsabilidade humana sobre a destruição do planeta, não informam, no entanto, o momento exato da extinção da nossa espécie.

Henry James (1903) define esta espécie de presença que se aproxima pouco a pouco sem se saber quando de fato chegará como uma “fera na selva” em seu relato de mesmo nome, *The Beast in the Jungle*. Nessa história, o personagem John Marcher está cegamente convencido de que um determinado evento espetacular ou catastrófico vai acometer sua vida como um destino inevitável. Esta obsessão faz com que ele paradoxalmente deixe de viver e nem sequer se dê conta da felicidade constituída pela presença constante a seu lado de May, que decide deliberadamente lhe fazer companhia nesta espera às cegas durante toda a sua vida. Ao final dessa fábula do início do século XX o trágico emerge exatamente da percepção desta ignorância. De maneira geral, a arte possibilita deslocar para o primeiro plano o tema da morte, o qual normalmente – para que seja possível dar continuidade às nossas próprias rotinas diárias – precisa

ser relegado a segundo plano, como uma espécie de “ficção operativa” nos termos de Siegfried Schmidt (2003). No conto de James a morte aparece como expectativa, como iminência do esgotamento da vida do ponto de vista individual. No que se refere à dimensão coletiva da extinção da espécie humana pelo esgotamento de recursos naturais, tampouco se sabe o momento pontual do derradeiro suspiro do último ser humano sobre a Terra. No entanto, os cada vez mais frequentes desastres “naturais” – queimadas, enchentes, etc. – afetam a vida humana de forma desigual: enquanto uns têm sua sobrevivência diretamente comprometida, outros apenas interrompem momentaneamente a regularidade de suas vidas cotidianas, como meros espectadores dos noticiários de TV.

Exemplos dessa perspectivação são tanto a comparação feita por Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), de estéticas apocalípticas exploradas sobretudo pelo cinema europeu com a cosmovisão ameríndia, em que a noção de apocalipse não faz sentido, uma vez que os mundos indígenas já acabaram há mais de 500 anos, com a invasão europeia, quanto a proposta de Donna Haraway de renomear o Antropoceno, de “Plantationcene”, de “Captalocene”, e também de “Chthulucene”, fazendo coincidir seu início com a exploração dos recursos naturais desencadeada pelo colonialismo (Haraway, 2015, p.159). A partir desse ponto de vista, pode-se contrastar o marco do protesto da juventude europeia no movimento *Fridays for future* com o dos ativistas indígenas latino-americanos que lutam por sua sobrevivência no presente. Seguindo a mesma lógica, distopias produzidas pela paisagem literária da América Latina parodiando códigos estéticos da ficção científica anglo-saxã em seu diagnóstico pessimista do presente assumem contornos futuristas quando lidas do ponto de vista Europeu. Ainda nessa direção, o título do livro recente de Ailton Krenak (2019) – *Ideias para adiar o fim do mundo* – aponta igualmente para o distanciamento em relação a pontos de vista apocalípticos.

74 Nos estudos literários, a incorporação da nova abordagem às questões de agência, matéria e ontologia ocorre, entre outros, no âmbito de uma virada antropológica que pode ser compreendida na sobreposição entre a experiência estética e a experiência da alteridade. Nesse sentido, a incorporação de outras cosmologias, como as ameríndias¹, que não se baseiam na separação entre o ser humano e natureza (Viveiros de Castro, 2009), tem servido de base para repensar a própria experiência literária tanto em termos do critério de ficcionalidade (Librandi, 2012) – reformulada a partir de uma definição de “literatura” em termos de uma “antropologia especulativa” (Nodari, 2015) –, quanto no que diz respeito aos limites da teoria literária que, no sentido das propostas de fictocríticismo (Muecke, 2002; Taussig, 2004), por exemplo, inclui a ficção como forma de “descontrolar o controle do imaginário” (Librandi, 2012, p.183). A partir dessa virada não-antropocêntrica, leituras em sintonia com a ecocrítica, com estudos animais e interessadas na “vida literária das coisas” (Tischleder, 2014), têm investigado o protagonismo literário de seres e matérias até então considerados passivos e desprovidos de agência – seja em textos já canônicos, seja na produção literária contemporânea. Nesses textos literários, quase sempre definidos em termos de hibridismo e passagens fronteiriças de gêneros², o elemento especulativo está ligado a narrativas distópicas, invulgares e fabulosas, e se situa não tanto nas construções tradicionais do futuro, mas muito mais em imagens que nos permitem desestabilizar a categoria do humano e deslocar o centro das nossas projeções de tempo, espaço e de mundo, especialmente o humano estabilizado no polo masculino, branco e heterossexual (Barad, 2007; Lothian, 2012).

No contexto de um novo protagonismo do Brasil, tanto como cenário de uma destruição com consequências mundiais, quanto

1 Cf. o verbete “Ancestralidade e Antropoceno”, neste volume.

2 Cf. o verbete “Memória e Antropoceno, neste volume.

como seu agente principal, a ideia de esgotamento se desloca das paisagens secas – que em última instância denunciavam a desumanização como decadência do humano – para a umidade da floresta apontando especulativamente para o mais além do humano como perspectiva enunciativa capaz de responder à crise. Povoados de metáforas como “pulmão do mundo” e “depósito de oxigênio do planeta”, o campo de significados ligado à Floresta Amazônica é tradicionalmente marcado por uma espécie de indeterminação, por uma grandiosidade infinita daquilo que não se pode medir, contar, ou mesmo conhecer por inteiro – suas dimensões imensas, sua flora e fauna descritas sempre de maneira inacabada devido à inacessibilidade e à altura extrema de suas árvores –, alimentou o imaginário estético não apenas brasileiro, mas do mundo inteiro, a partir da materialização perfeita da ideia de sublime, sobretudo na concepção de Burke, em que a grandiosidade da natureza provoca simultaneamente pavor e admiração no ser humano, reconhecido então em sua pequenez. Em contrapartida, relatórios científicos e reportagens recentes veiculados em mídias brasileiras e internacionais têm apresentado dados mensuráveis sobre o desmatamento da Floresta e imagens aéreas expondo a olho nu as dimensões de seu estado de ameaça. Com o aumento crescente de ações depredadoras e com a afirmação quantificada, calculada e determinada do risco de seu desaparecimento, o campo semântico da Amazônia passou a incluir a imagem de *uma floresta esgotada*, cuja precariedade material faz adivinhar sua finitude, seus limites. Uma floresta que precisa ser protegida, que é não maior do que o ser humano, mas igual, porque também perecível. Essa nova imaginação, que abala a concepção da Floresta como Mãe-Natureza, provedora, afeta não apenas a experiência do sublime ligada à natureza, mas sobretudo a relação de segurança existencial com relação à própria sobrevivência da espécie humana. (Simoni, 2020)

76 Em obras como *Eu sou macuxi e outras histórias*, de Julie Dorrico (2019), *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak (2019), *Com armas sonolentas*, de Carola Saavedra (2018), *Por escrito*, de Elvira Vigna (2014), *Opsiane Suiata*, de Verônica Stigger (2013), *Roça barroca*, de Josely Vianna Baptista (2011), *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara (2004), ou alguns dos trabalhos visuais reunidos na exposição “Nous, les arbres” (2019), bem como nos últimos projetos de fotografia, teatro e dança, respectivamente de Claudia Andujar, do Teatro Oficina (2020) e da Cia. de Dança Lia Rodrigues (2016), a floresta emerge de forma oblíqua, muito mais do que como cenário ou metáfora, como produtora de um próprio olhar, de uma própria perspectiva, que por sua vez deixa uma marca sobre o mundo. Nessas obras já não é possível falar de floresta, sem falar de *agrobusiness* (Vigna, 2014), genocídio e epistemicídio indígena (Dorrico, 2019; Saavedra, 2018; Potiguara, 2004), violência colonial e releitura das apropriações modernistas dos mitos indígenas (Stigger, 2013). Ao mesmo tempo, essas obras não tematizam propriamente a floresta e, sim, geram um espaço para a emergência de seu ponto de vista. Fazem isso problematizando a própria perspectiva encarnada, seja seu papel de tradutora como mediadora (Baptista, 2011), seja seu lugar ambíguo, simultaneamente privilegiado e minoritário³.

Como uma “passageira clandestina” – retomando a metáfora de Hans Ulrich Gumbrecht (2011) para desenvolver o conceito de latência – a floresta, mas também o esgotamento, emerge nestas

3 Se nem todos os nomes podem ser vinculados com algum tipo de identidade dissidente fixa no que se refere à autoria, à medida que mesmo os que explicitamente se associam a uma posição minoritária circulam também por espaços decisivos para o sistema literário brasileiro, seus pontos de vista anfíbios favorecem a diferença dentro da diferença e colocam em relevo perspectivas de seres tradicionalmente concebidos como passivos a partir da operação performativa de deslocamento situado, em direção a perspectivas narrativas de resistência (Simoni, 2020).

práticas artísticas muitas vezes por meio do filtro de uma distância histórica, de uma sutil e oblíqua evocação do passado como sintoma inevitável da ameaça atual do esgotamento do próprio presente, paradoxalmente no mesmo cronótopo chamado por Gumbrecht (2010) de “presente expandido”. A recriação da dimensão mítica da cultura yanomami pelas fotografias de Claudia Andujar⁴ é identificada por Karl Erik Schøllhammer como um “efeito de desrealização” que por meio de procedimentos como velocidade lenta, múltipla exposição e utilização de vaselina nas lentes, produz certo distanciamento com relação ao passado:

Ao invés de aproximar o espectador à realidade histórica dos Yanomami, a fotografia expressa esta realidade em si de modo cristalizado. Ou talvez de modo petrificado, como um fóssil, um traço material da vida orgânica já não presente. Uma reminiscência de algo que já não existe e em lugar do qual outro objeto aparece. (Schøllhammer, 2016, p.56).

Nesta retomada paradoxal do passado que, ao ser arrastado para o presente em expansão, ao mesmo tempo marca sua diferença enquanto tempo esgotado, as narrativas do esgotamento no Antropoceno, em seus projetos de resistência fundados em novos acentos sobre o *narrar* (Dürbeck, 2018) e sobre perspectivas a partir de baixo, nos lembram permanentemente que o próprio presente *está a ponto* de esgotar-se.

Assim como no final de *Crônica de uma morte anunciada*, de García Márquez (1981), temos a sensação de que não foram os irmãos Vicario que de fato assassinaram Santiago Nasar, mas sim a própria cidadezinha caribenha inteira por sua omissão. Mais do que oferecer de maneira indireta fundamentação científica para a notícia do esgotamento dos recursos naturais da Terra, o conceito de Antropoceno desloca o foco para a responsabilidade da espécie humana. Se o leitor do romance de García Márquez não soubesse

4 Cf. verbete “Fotografia e Antropoceno”, neste volume.

logo nas primeiras páginas que Nasar foi assassinado, o anúncio performativo de uma morte no próprio título, sem informar quando, lhe provocaria a expectativa deste acontecimento terrível. Mas para narrar outra história, é necessário voltar ao começo dos tempos, como disse Davi Kopenawa (2015) em *A queda do céu*.

REFERÊNCIAS

- BAPTISTA, Josely Vianna. *Roça barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway*. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham/London: Duke University Press, 2007.
- BARTH, John. The Literature of Exhaustion (1967). In: _____. *The Friday Book: Essays and Other Non-Fiction*. London: The John Hopkins University Press, 1984. p.62-76.
- 78 BARTH, John. The Literature of Replenishment (1982). In: _____. *The Friday Book: Essays and Other Non-Fiction*. London: The John Hopkins University Press, 1984. p.193-206.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: Simon & Brown, 2013 (primeira edição: 1757).
- DORRICO, Julie. *Eu sou macuxi e outras histórias*. Belo Horizonte: Caos e Letras, 2019.
- DÜRBECK, Gabriele. Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses. *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, Heft 1, 2018. p. 1-20.
- FAR FROM HOME. Exposição. Art Museum ARoS. Aarhus, 2020.
- FISCHER-LICHTE, Erika. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- GARCIA MÁRQUEZ, Gabriel. *Crónica de una muerte anunciada*. Medellín: La Oveja Negra, 1981.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Zentrifugale Pragmatik und ambivalente Ontologie: Dimensionen von Latenz. In: GUMBRECHT, H.; KLINGER, Florian (eds.). *Latenz: blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften*.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p.9-22.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Unsere breite Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* v.14, n.3, 1988, p. 575-599.

HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationcene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, n.6, 2015, p. 159-165.

JAMES, Henry [1903]. The Beast in the Jungle. In: JAMES, H. *The Better Sort*. London: Nabu Press, 2010.

KIFFER, Ana. Meu corpo a vossa fome. *Revista Periferia*. v.3, n.1, 2011. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3409>> Acesso em 16/6/2021.

KIFFER, Ana. Graciliano Ramos e Josué de Castro: Um debate acerca da fome no Brasil. *Via Atlântica*, n.13, 2008, p.29-42.

KOPENAWA, Davi. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

79

LATOUR, Bruno. Bruno Latour: o sentimento de perder o mundo agora é coletivo. *El País*, 31.3.2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/29/internacional/1553888812_652680.html> Acesso em 16/6/2021.

LIBRANDI, Marília. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. *O eixo e a roda*, v.21, n.2, 2012, p. 179-202.

LOTHIAN, Alexis. *Old Futures: Speculative Fiction and Queer Possibilities*. New York: New York University Press, 2012.

MUECKE, Stephen. The Fall: Fictocritical Writing. *Parallax*, v.8, n.4, 2002, p. 108-112.

NODARI, Alexandre. Literatura como antropologia especulativa. *Revista da ANPOLL*, v.1, n.38, p. 75-85, 2015.

NOUS, LES ARBRES. Exposição. Fondation Cartier pour l'art contemporain. Paris, 2019.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

RODRIGUES, Lia. *Para que o céu não caia*. Espetáculo de dança. Residência de criação HELLEAU-European Center for the Arts. Dresden, 2016.

SAAVEDRA, Carola. *Com armas sonolentas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHMIDT, Siegfried J. *Geschichten & Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*. Reinbek: Rowohlt, 2003.

SCHØLLHAMMER, Karl Erik. O espaço afetivo na fotografia de Claudia Andujar. *Revista Maracanan*, v. 12, n.14, 2016, p. 49-57.

SIMONI, Mariana. Narrativas do esgotamento e historiografia (literária) brasileira no Antropoceno“. In: ____; ARENDT, João Claudio; CEI, Vitor (Hg.): Dossier Subsídios teóricos e críticos para a historiografia da literatura brasileira do século 21. *Revista Odisseia*, v. 5 (especial), 2020, p.127-143.

SIMONI, Mariana. Corporalidades especulativas: las mujeres-perro de Angélica Liddell y Paula Rego. In: CALLSEN, Berit; GROß, Angelika (orgs.). *Cuerpos em oposición, cuerpos en composición. Representaciones de corporalidad en la literatura y cultura hispánicas actuales*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2020. p.45-70.

80 STIGGER, Verônica. *Opsiane Swiata*. São Paulo: Sesi-SP Editora, 2013.

TAUSSIG, Michael. *My Cocaine Museum*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

TISCHELEDER, Babette. *The literary life of things*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2014.

VIGNA, Elvira. *Por escrito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Méthaphysiques cannibales*. Paris: PUF, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D. *Há mundo por vir?* Ensaios sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental, 2014.

Precariedade e Antropoceno

A crise ecológica não é um filme de ficção científica

Lucas Murari

Podemos pensar como o homem e como os bois. Mas é melhor não pensar como o homem...

Guimarães Rosa (2015, p. 263)

Nas últimas décadas, poucos termos científicos foram tão difundidos como Antropoceno. Essa expressão – que designa uma nova época geológica – engloba uma série de discussões interdisciplinares, que buscam dar visibilidade e relevância para acontecimentos dos mais preocupantes. Colocar uma espécie tida como eleita no centro, aqui, é um procedimento radicalmente diferente daquele empregado pela modernidade ocidental na virada do século XVIII para o XIX, destacando a constituição ontológica do sujeito “homem”. Para Michel Foucault (2007, p. 438), por exemplo, a modernidade inicia “quando o ser humano começa a existir no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda a nervura de sua fisiologia [...]”. A vitalidade do Antropoceno é extrapolar essa dimensão e levar em consideração o legado humano a partir de outro ponto de vista. Mais do que um novo sistema epistêmico, o termo designa um limiar ecológico. Se antes o objetivo almejado era a conquista e domesticação da natureza, hoje a preocupação está ligada a impasses de sobrevivência em um futuro incerto. O sufixo – ceno – originário do adjetivo grego *kainos* (καίνος), designa o novo ou recente, mas também remete

a entendimentos como estranho e imprevisto. A crise ambiental cresceu exponencialmente na atual configuração do capitalismo, em decorrência da ação direta da atividade humana na Terra. Um autor como Jason Moore (2016), vale ressaltar, opta pelo termo “capitaloceno” como forma de responsabilizar um modelo econômico predatório pelas transformações em curso dessa era geológica. É a ideia de mundo em sentido global que é posta em jogo nesse tipo de problematização, a maneira de viver o aqui e o agora mas também daqui para o futuro. O resultado disso se faz presente em questões amplamente difundidas, como aquecimento global e as mudanças climáticas, do mesmo modo que em outros dados *tão alarmantes* como a perda de biodiversidade (extinção de espécies vegetais e animais), poluição desenfreada (tanto do ar como da água), incêndios (urbanos e florestais), degradação do solo, elevação do nível do mar, contaminação radioativa. Esses, entre muitos outros problemas ambientais, dizem respeito não só à vida de outras espécies, como também implicam repercussões para a própria humanidade, tornando progressivamente o mundo inabitável para nós mesmos. É importante recordarmos que das cinco extinções em massa conhecidas na história da Terra, quatro foram ocasionadas por mudanças climáticas gerada por gases de efeito estufa na atmosfera. A exceção foi o extermínio dos dinossauros há aproximadamente 65 milhões de anos, ocasionado por um meteoro. Alguns cientistas (Novacek, 2007) já sugerem classificar o momento atual como a sexta extinção em massa na história do planeta.

Os avisos sobre a catástrofe socioambiental, entretanto, não tiveram início com a definição científica do termo Antropoceno. O que essa conceituação ressalta é a influência decisiva exercida pelas atividades antrópicas em relação às outras forças presentes no planeta. Desde a segunda metade do século XX, em especial a partir do final da década de 1960, se tornou regular esse tipo de abordagem apocalíptica sobre a sociedade tecnoindustrial e seu

futuro. À medida que o “pensamento ecológico” (Morton, 2010) cresceu, também proliferaram novos desdobramentos da sua utilização, isto feito tanto pelas ciências biológicas como pelas ciências humanas, reflexões que têm despertado diversas frentes de engajamento e produção intelectual. Houve uma expansão significativa do ativismo ecológico nas últimas décadas, ao mesmo tempo em que o negacionismo climático também ganhou visibilidade.

Hoje, talvez mais do que nunca, é necessário pensar o mundo como uma grande rede, estabelecendo teias entre os agentes humanos e não humanos. A bióloga e filósofa Donna Haraway (2003) apresentou no seu *Manifesto das espécies companheiras (The Companion Species Manifesto)* a expressão “Natureza-Cultura”, desconstruindo velhas dominações hierárquicas que marcaram a modernidade ocidental, e buscou, por meio desse conceito, superar a centralidade de uma única espécie. À vista disso, *como elaborar uma estética para o Antropoceno? O que significa uma arte ecológica hoje? Como os artistas têm lidado com essas discussões mais urgentes? A arte não fica atrás das ciências como percepção das crises ecológicas, porém se expressa por meio de formas próprias. A realização de obras com consciência ecológica tem crescido nos últimos anos e acompanhado a produção discursiva em torno do assunto. Essa é uma área que também permite reflexões sobre a percepção do mundo e seus dilemas. O campo da ecocrítica surgiu no final do século XX nos estudos acadêmicos, em especial nas universidades de países anglófonos, salientando a importância de aproximar as preocupações ambientais de questões estéticas e artísticas, assim como relacionada a já recorrentes embates políticos, filosóficos e científicos. O significado de uma obra artística pode ser alterado de acordo com o prisma interpretativo aplicado a ele. As discussões em torno desse novo período geológico têm possibilitado a revisão e análise de expressões culturais a partir de elementos socioambientais.*

Greg Garrard (2006) organiza as abordagens sobre a ecocrítica a partir de cinco variantes. São elas: pastoral, mundo natural, apocalipse, habitação da terra e animais. O autor demonstra como elas são tradições complexas e permeadas por subcategorias. Por mais que essa divisão seja limitada e insuficiente, ainda assim demonstra a diversidade de assuntos que são tratados nessa área de reflexão formada há relativamente pouco tempo. A atenção das pesquisas, nessa orientação, valoriza aspectos ligados à retórica da ecologia clássica e das teorias culturais contemporâneas, como o tropo bucólico da saída do espaço urbano para o meio rural (pastoral); a natureza em estado puro, não contaminada pela civilização humana (mundo natural); a imaginação profética sobre o fim do mundo (apocalipse); os modos de viver em harmonia funcional com o meio ambiente (habitação da terra); e os estudos dos direitos e a representação de outros seres vivos (animais).

84 Uma das inquietações caras a esse tipo de debate é colocar em pauta sensibilidades alternativas para além da até então habitual antropomorfização das ideias. A ecocrítica lida com objetos variados e tem apresentado novos desafios e contribuições aos estudos literários e da produção artística de um modo geral. Richard Kerridge apresenta uma abrangente definição desse campo cultural:

A ecocrítica almeja rastrear as ideias e as representações ambientalistas onde quer que elas apareçam, enxergar com mais clareza um debate que parece vir ocorrendo, amiúde parcialmente encoberto, em inúmeros espaços culturais. Mais do que tudo, a ecocrítica procura avaliar os textos e as ideias em termos de sua coerência e utilidade como respostas à crise ambiental (Kerridge apud Garrard, 2006, p. 15)

A possibilidade de extinção sempre foi um tópico recorrente na produção artística. Uma estética autêntica para o Antropoceno não deve se contentar em abordar as questões apenas por meio de referências temáticas, mas deve buscar alterar a própria forma de

enfrentar os problemas. A arte pode ser um subterfúgio à produção informativa e/ou objetiva. O nível atual de esgotamento do planeta exige novas maneiras de lidar com os problemas. O cinema é um exemplo de expressão cultural que se vale de seus inúmeros recursos audiovisuais para complexificar a relação humano-Terra. Nos filmes, de forma geral, as histórias focam na superação das adversidades e na sobrevivência da espécie humana. Por mais que alguns desses “filmes-catástrofe” possuam mensagens de alerta e denúncias incisivas sobre o atual estado das coisas no planeta, em quase todas as obras a possibilidade do fim do mundo ao final da narrativa é uma hipótese que não se concretiza de fato, o desfecho apresenta uma solução mirabolante que se encerra de maneira harmônica entre seres humanos e o mundo.

Se o cinema político nas últimas décadas reivindicou a representação de múltiplas vozes como gênero, raça e classe, mais recentemente os filmes que abordam pautas ecológicas também têm sido inseridos como matriz de engajamento socioambiental. Uma fala do artista John Akomfrah deixa evidente esse tipo de preocupação. Os trabalhos de Akomfrah realizados durante as décadas de 1980 e 1990 (*Black Audio Film Collective*) foram fortemente marcados pelas discussões relacionadas à diáspora africana e identidade racial. Sua nova fase tem apresentado uma diversificação de interesses temáticos, cada vez mais preocupados com a descolonização da natureza e com a atual crise ecológica. Nas palavras desse artista:

[...] eu sentia que tinha que ampliar meu foco para adotar uma narrativa maior, visto que agora estamos todos envolvidos. Uma vez que você percebe as implicações das mudanças climáticas para as gerações futuras, é quase como se você tivesse que responder. Mas eu não sou cientista ou ativista, sou um artista. Estou interessado na filosofia das mudanças climáticas em vez da ciência dura [...] Quando estou em uma rua em Accra [Gana], posso sentir que é uma cidade que está literalmente em ponto

de ebulição. É muito mais quente do que era na década de 1960 ou mesmo na década de 1980. Precisamos começar a analisar as mudanças climáticas de formas radicalmente diferentes, não apenas como parte de uma narrativa de desenvolvimento baseada no Ocidente (Akomfrah, 2017, tradução minha).

No contexto do cinema brasileiro contemporâneo, *Recife Frio* (2009), de Kleber Mendonça Filho, é um exemplo de filme que se nutre da especulação imaginativa para tratar de um dos aspectos mais urgentes da crise ecológica. O cineasta explora uma suposta mudança climática que estaciona na região metropolitana da capital pernambucana. O curta-metragem inverte a temperatura da cidade que, de maneira inexplicável, passa a ser fria. Essa drástica mudança altera o comportamento e sociabilidade da população, até então habituada ao clima tropical, predominantemente quente. Desde o princípio, *Recife Frio* se estrutura como um *mockumentary*, vertente de documentário falso que simula as características gerais do gênero documentário por meio da sátira ou paródia do conteúdo retratado. O filme é apresentado como um programa televisivo argentino intitulado *El mundo en movimiento*, conduzido pelo repórter Pablo Hundertwasser, evidenciando assim a excepcionalidade desse acontecimento. O narrador apresenta como mote da investigação a chamada: “Recife, a cidade que deixou de ser tropical”. No início, temos acesso a imagens clichês da “Veneza Brasileira” e, logo em seguida, esse imaginário da capital pernambucana é subvertido por uma representação mais fria, nublada e chuvosa: “A temperatura máxima alcança os 14º graus Celsius, com mínimas de 5ºC ou 6ºC”, diz o apresentador. A matéria de Pablo Hundertwasser foi toda filmada em língua espanhola e teve como objetivo mostrar o impacto da alteração climática frente aos hábitos dos recifenses, uma modificação que inclui vestimentas, profissões e até cantigas populares. Nela são reunidas entrevistas e depoimentos de moradores locais, que relatam as confusões ge-

radas pelo frio e as novas adversidades dos moradores.

O recurso estético do estranhamento é fortemente explorado nessa narrativa insólita. O gesto de substituir um elemento do âmbito da percepção automatizada propicia uma reflexão interessante sobre a cidade, ecoando suas inúmeras desigualdades. A inversão entre o prosaico e o absurdo que marca a mudança climática nessa fabulação direciona o *mockumentary* para uma ficção científica em torno de um evento climático, o *cli-fi*, abreviado em inglês, um gênero bastante explorado pelo cinema nos últimos anos.

A criatividade do cineasta Kleber Mendonça Filho ultrapassa as considerações sobre a mudança de temperatura, e explicita a precariedade que marca a vida nas metrópoles latino-americanas: “O espaço urbano caótico, piorado por uma especulação imobiliária fora de controle abria espaço para a desumanização das cidades”, diz o argentino. No decorrer do filme são apresentados outros problemas que são ocasionados por essa condição climatológica. A nova lógica vivenciada pelos recifenses é regida pelo empobrecimento social, a homogeneização dos comportamentos. A população se encontra cada vez mais trancafiada em lugares fechados, como shopping centers; os trabalhadores perdem suas atividades profissionais ou são cortados de suas tradições culturais; as ruas foram se desertificando e ficaram inóspitas; a paisagem urbana é permeada por “linhas e ângulos retos, estéreis, repetitivas”. Para o pesquisador de cinema Alfredo Suppia (2020, p. 203), “*Recife frio* se destaca como legítima ecodistopia brasileira no contexto cinematográfico mais recente”.

87

As considerações da reportagem estrangeira sobre a família Nogueira – “de classe alta” – é uma interessante problematização sobre as vítimas arquitetônicas que marcam boa parte das vidas no Antropoceno. Nos últimos anos tem surgido o debate sobre o *apartheid* ambiental, em que as classes sociais mais abastadas teriam condições materiais para escapar de problemas como as mudanças climáticas, enquanto parte da população mais pobre não

teria as mesmas condições e seriam impactados de maneira mais violenta com as crises ecológicas. Para o filósofo Ian Angus (2020), “o *apartheid* ambiental é a norma no Antropoceno”. O autor explica:

Há um capítulo em *Facing the Anthropocene* intitulado “Não estamos nada juntos nisso”. O contínuo saque brutal na África é uma evidência clara disso. As pessoas e os países que têm a menor responsabilidade pelo aquecimento global são as suas principais vítimas. É um clichê ambiental o lema de que todos nós estamos no mesmo barco no globo terrestre, ao contrário, na realidade, alguns viajam na primeira classe, com assentos reservados nos melhores botes salva-vidas, enquanto a maioria vai para o convés, em bancos de madeira, expostas a intempéries e sem acesso a botes salva-vidas. (Angus, 2020)

88 Em *Recife Frio*, o apartamento, à beira-mar, antes situado em uma das regiões mais nobres, agora se encontra desvalorizado, em razão de ser o local com maior ventilação e, conseqüentemente, mais frio. Se antes o quarto de empregada – “herança da escravidão, fantasma moderno da senzala”, nas palavras do filme – era pouco prestigiado devido ao parco espaço e à baixa ventilação, com a alteração do clima, passou a ser um cômodo almejado pelo filho adolescente da família Nogueira, justamente por conta da temperatura mais agradável. Essa proposta de olhar a cidade de Recife sob outra perspectiva traz à tona heranças coloniais incrustadas na formação da sociedade brasileira. O teórico da cultura visual Nicholas Mirzoff (2019) relaciona de maneira direta o Antropoceno ao colonialismo. O autor questiona “que tipo de ‘homem’ é subentendido quando falamos de ‘antropoceno’”? E responde: “dado que *anthropos* no antropoceno acaba por ser reconhecido como o nosso velho amigo (imperialista) homem branco, então, o meu mantra se tornou: não se trata do antropoceno, mas sim da cena da supremacia branca” (Mirzoeff, 2019). Se, anteriormente, aqui, foi esmiuçada a ambigüidade do sufixo “ceno” presente no termo geológico, também vale

ressaltar a imprecisão do prefixo “antropo”, de conotação humana, que opera nessa lógica pelo viés universal, ocultando a disparidade na participação das mudanças climáticas e enfatizando as formas de injustiça ambiental, que recaem de maneira desigual sobre etnias vulnerabilizadas. A catástrofe ocorre em escala global, no entanto, o modo como cada grupo – terrestre – é afetado, é divergente. Não é a humanidade, genericamente, que nos trouxe até essa condição limite do Antropoceno, mas é seu modelo de capitalismo contemporâneo que tem intensificado essa crise. Os países desenvolvidos e as corporações multinacionais têm sido os principais responsáveis por esse agravamento ambiental. Essa troca de quarto presente em *Recife Frio* expõe tal discrepância. O filho da família Nogueira escapa de dormir no frio ao se mudar para o quarto menor, mesmo sob protesto de Gleice, a empregada, que é obrigada a dormir na suíte – a região mais gélida da casa. Por mais que o curta-metragem explore uma lógica supostamente do absurdo na própria ideia de inversão térmica, as relações interpessoais entre opressor e oprimido não são de modo algum afetadas. A distopia exploratória de matriz colonial desemboca no *apartheid* ambiental que assinala a atual época geológica.

89

Recife Frio se vale de uma temática urgente ligada as discussões do Antropoceno – a alteração climática, trazendo à tona as mudanças de paradigmas socioambientais gerada por essa transformação. O intuito da obra não é apresentar dados científicos frente ao evento, mas reavivar nossas percepções no que se refere à força do desastre iminente. A mobilização de agentes sensíveis como obras artísticas têm se mostrado importantes intercessores desse debate. O gesto especulativo, nesse sentido, está ligado a diagnósticos críticos da precariedade que assola o estilo de *vida contemporâneo*. Félix Guattari (1990) reitera esse cenário de crise motivado pelas atividades humanas, mas complexifica a discussão em torno da ecologia a partir de três vieses: a do meio ambiente, a das relações sociais e

a da subjetividade humana. E mais do que categorias autônomas, o autor as pensa pelas suas ligações e convergências, acentuando que qualquer tipo de modificação atravessa os outros registros. O filme de Kleber Mendonça Filho explicita essa dependência mútua. O prolongamento de uma mudança de temperatura gera um efeito em cadeia, incidindo diretamente sobre todos os moradores daquela região, sem exceção. Se a disparidade social foi intensificada pela transformação ambiental, o mesmo também se aplica para o aspecto mental da comunidade retratada. Nas palavras do narrador do filme, “nessa desordem, o elemento humano foi achatado”. Para Guattari, um dos efeitos precisos do desequilíbrio ecológico é a padronização da subjetividade humana, a uniformização do pensamento. A justiça climática é uma pauta que atravessa *Recife Frio*. A percepção dos impactos socioambientais atinge cada grupo e espécie de modo distinto. Quando utilizado de modo acrítico, o termo científico Antropoceno pode expressar uma humanidade genérica, equalizando os comportamentos de países, sujeitos e corporações, que atuam de maneiras distintas em meio a toda essa crise de mundo. É fundamental que se atribua peso e responsabilidade aos termos dessa discussão, vinculando os direitos humanos e não humanos às mudanças ambientais atualmente em curso.

Se existe um elemento em comum entre essas várias discussões acerca do Antropoceno, é sem dúvida a noção de precariedade. A divisão tripartite elaborada por Guattari (1990, p. 38) também aponta para esse sentido, “o princípio comum às três ecologias consiste, pois, em que os Territórios existenciais com os quais elas nos põem em confronto não se dão como um em-si, fechado sobre si mesmo, mas como um para si precário, finito, finitizado, singular, singularizado (...)”. Este se tornou o nosso atual *zeitgeist*, espírito da – nova – época. O tempo presente é marcado por inúmeros impactos ambientais de origens antropogênicas; e o futuro é imprevisível,

ainda mais quando uma questão fundamental como a transição ecológica está distante de se tornar um imperativo global. Por mais que haja uma crescente valorização da conscientização e do discurso ambiental nas últimas décadas, é importante ir ao cerne da questão, isto é, a reconfiguração radical dos modos de existência. Guattari, nessa perspectiva, valoriza a ideia de ecosofia, neologismo que propõe um tipo de articulação ético-político, práticas que busquem modificar tanto as relações sociais, subjetivas, quanto ambientais.

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. (Guattari, 1990, p. 53)

O prefixo “eco”, de origem grega (*óikos*), tem uma importância fundamental nessa proposta filosófica, ao valorizar justamente o hábitat em comum, o interesse coletivo acima de tudo. É necessária uma reinvenção por completo de noções historicamente enraizadas como casa, família, cidade e trabalho, atualizando-as para esse momento de crise. O ideal, nessa acepção, é que o Antropoceno seja mais um momento de transição do que um período geológico, e que seja tão curto e tênue quanto possível (Haraway, 2016). A situação de excepcionalidade na qual o planeta se encontra não pode ser aceita ou normalizada.

REFERÊNCIAS

AKOMFRAH, John. Progress can cause profound suffering. Entrevistador: O'HAGAN, Sean. *The Guardian*, London, 01 Oct. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/artanddesign/2017/oct/01/john-akomfrah-purple-climate-change>>. Acesso em 30/06/2021.

ANGUS, Ian. O apartheid ambiental é a norma no Antropoceno - Entrevista com Ian Angus. *Revista IHU on-line*, São Leopoldo, 17 mai. 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599026-o-apartheid-ambiental-e-a-norma-no-antropoceno-entrevista-com-ian-angus>>. Acesso em 20/06/2021.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas* – uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: UnB, 2006.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. São Paulo: Ed. Papirus, 1990.

92 HARAWAY, Donna. *Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes*. *Climacom*, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258>>. Acesso em: 16 jul. 2021.

HARAWAY, D. *The Companion Species Manifesto - Dogs, People, and Significant*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

MIRZOEFF, Nicholas. Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor. *Buala*, 2017. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/a-ler/nao-e-o-antropoceno-e-a-cena-da-supremacia-branca-ou-a-linha-divisoria-geologica-da-cor>>. Acesso em 30/06/2021.

MOORE, Jason (org.). *Anthropocene or Capitalocene - Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.

MORTON, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

NOVACEK, Michael J. *Terra: Our 100-Million-Year-Old Ecosystem - and the Threats That Now Put It at Risk*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.

ROSA, João Guimarães. Conversa de bois. In: ROSA, J. G. *Sagarana*. Rio

de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. p. 257-285.

SUPPIA, Alfredo. Respira fundo e prende: um pequeno raio-X da ecodistopia no cinema brasileiro, do regime militar aos militares no regime. *Revista Eco-Pós* (online), Rio de Janeiro, v. 23, p. 188-216, 2020.

(Eco)especulação e Antropoceno

Cli-Fi e outras formas possíveis de encarar a crise climática

Marina Pereira Penteadó

Resistance and change often begin in art and very often in our art, the art of words.

Ursula K. Le Guin (2014)

94 A ficção literária que fala sobre meio ambiente não é um fenômeno novo, inclusive, desde a década de 1990, a ecocrítica se dedica a reunir os debates sobre o assunto, que por muitos anos ficaram dispersos, proporcionando pouco diálogo entre os pesquisadores, como observa Cheryl Glotfelty (1996, p. xvii - xviii). Algo parecido acontece com a ficção que dialoga mais especificamente com as mudanças climáticas, que pode ser rastreada até às narrativas religiosas apocalípticas ou até mesmo ao épico *Gilgamesh*, mas que não obstante começou a ser estudada como um possível gênero literário próprio somente nas últimas décadas. Para a construção deste verbete, é nesse último tipo de ficção que irei focar.

Desde *The Drowned World* (1962), de J. G. Ballard, e *Duna* (1965), de Frank Herbert, a literatura que trata das catástrofes climáticas e seus impactos na Terra tem se tornado cada vez mais popular. Contudo, é na década de 1970 que a mudança climática em obras literárias começa a ser vista mais frequentemente como uma mudança ecológica antropogênica, e é nas últimas décadas do século XX que as obras “começam a ser abertas e politicamente

ambientais, sejam elas utopias ou distopias”¹ (Trexler, Johns-Putra, 2011, p. 186)². Uma das primeiras a expor a relação entre mudança climática, o aumento do dióxido de carbono na atmosfera e a influência humana nessa mudança, de acordo com Axel Goodbody e Adeline Johns-Putra (2019, p. 232), é a *Curva dos sonhos* (1971), de Ursula K. Le Guin. Na obra, a responsabilidade humana na catástrofe climática que se impõe é questionada através da história de George Orr, um cidadão comum de um mundo devastado pela instabilidade climática e superpopulação que descobre que seus sonhos têm poder de alterar a realidade. *Heat* (1977), de Arthur Herzog, e *The Sea and Summer* (1987), de George Turner, também marcam esse momento. Contudo, é no início dos anos de 1990, juntamente com o aumento do reconhecimento científico e público do fenômeno do aquecimento global, que esse novo tipo de ficção climática cresce (Goodbody, Johns-Putra, 2019, p. 232), e é somente no início do século XXI que ela realmente ganha destaque nos estudos literários.

O surgimento do termo *cli-fi* – uma mistura de *sci-fi* com *climate change fiction* –, cunhado em 2007 pelo jornalista Dan Bloom (2013), e a publicação de 2013 da NPR (*National Public Radio*) que sugeria que um novo gênero poderia estar sendo criado com os romances recém-publicados de escritores como Ian McEwan, Barbara Kingsolver e Nathaniel Rich, reforçam essa tese. As últimas duas décadas, principalmente, foram marcadas por um grande número de obras que trazem a devastação climática não apenas como temática central de seus enredos, mas também como um fenômeno causado pelos humanos. Período que, por conseguinte, também marca uma mudança dentro dos próprios estudos da ecocrítica, que começa a contar com um grande número de pesquisadores trabalhando exclusivamente com o *cli-fi*. Essa mudança, não coincidentemente,

95

1 Todas as citações foram traduzidas pela autora.

2 Ver também o verbete “Utopia/Distopia e Antropoceno”, neste volume.

acontece na mesma época em que as discussões sobre o Antropoceno ganham espaço com Crutzen e Stoermer (2000; 2002).

Embora alguns autores considerem a ficção sobre mudanças climáticas um novo gênero ou subgênero³, assim como Adeline Jonhs-Putra (2016), percebo-a mais como uma temática encontrada em diversos gêneros. Isso se dá, em grande medida, pelo fato dessa literatura englobar obras bastante diversas entre si. De romances pós-apocalípticos como *The Road* (2006), de Cormarc McCarthy, passando por distopias como *Parábola do semeador* (1993) e *A parábola dos talentos* (1998), de Octavia Butler, fantasias como a *Trilogia da Terra Partida* (2015-2017), de N. K. Jemisin, e obras que até mesmo se enquadram mais em uma tradição realista, como *Weather* (2020), de Jenny Offill, a ficção climática recente não segue regras de um gênero ou subgênero específico. Outro aspecto peculiar dessa literatura é a grande quantidade de escritoras por trás desses textos, indicando que o *cli-fi* parece um campo fértil também para pensar a participação das mulheres na luta por uma sociedade mais justa e igualitária.

Essa literatura, por sua vez, também tem sido produzida majoritariamente por países de língua inglesa do Norte global, como Estados Unidos, Canadá e Inglaterra. Resultado, em parte, do fato de o Norte global ser historicamente o maior responsável pelas mudanças climáticas que presenciamos, como argumenta Laura Wright (2019). Por ser uma literatura que tem sido muito conectada às discussões sobre desigualdades, nela também se nota um grande número de escritores dedicados a investigar os efeitos das mudanças climáticas em grupos historicamente marginalizados. Dentre esses autores, N. K. Jemisin é um expoente importante para o movimento negro – e inclusive é citada por sua poética corajosa e política por Kathryn Yusoff (2018) logo no prefácio de *A Billion Black*

3 Ver Glass R. Global warming: the rise of cli-fi, em *The Guardian*, maio 2013.

Anthropocenes or None, obra na qual Yusoff examina como a própria gramática da geologia é um elemento que colabora para estabelecer economias extrativas de vidas e de terra sob pretexto do colonialismo e da escravidão. A premiada trilogia de Jemisin se passa em um planeta fictício onde existe apenas um grande continente, chamado Stillness, que é alvo de erupções vulcânicas, terremotos e catástrofes tectônicas frequentes, que obrigam os habitantes daquele lugar a se desenvolverem em torno da sobrevivência, em uma narrativa que traz à tona discussões sobre a exploração de minorias e a opressão.

Ainda no âmbito das obras recentes que se debruçam sobre o tema das mudanças climáticas, a literatura dos povos indígenas é outra que tem se destacado. Em um artigo do *New York Times* escrito por Alexandra Alter (2020) sobre a forma como os escritores indígenas estão reestruturando a ficção científica e sendo inseridos em um cânone até então majoritariamente eurocêntrico, Rebecca Roanhorse, da nação Pueblo, autora do *cli-fi Trail of Lightning* (2018), comenta “nós já sobrevivemos a um apocalipse” (Roanhorse, 2020, s/p). Cherie Dimaline (Métis), Louise Eldrich (Ojibwa), Waubgeshig Rice (Anishinaabe) e Alexis Wright (Waanyi), juntamente com Roanhorse, são alguns dos nomes que têm escrito ficção climática e chamado atenção para tópicos como a destruição do meio-ambiente – problema que, para eles, advém de bem antes das discussões sobre Antropoceno. Como comenta Yusoff (2018, loc. 354), “o Antropoceno parece oferecer um futuro distópico que lamenta o fim do mundo, contudo, o imperialismo e as práticas coloniais ainda em voga têm sistematicamente acabado com mundos desde que surgiram”. Algo sentido na pele por esses grupos. Dimaline, em seu *The Marrow Thieves* (2017) por exemplo, aborda a questão da exploração dos povos indígenas ao recorrer a um futuro distópico no qual se perdeu a habilidade de sonhar, o que acarreta consequências nefastas naquele universo. Como forma de contornar o problema, as pessoas começam a caçar os indígenas, únicos que ainda possuem tal habilidade, para

retirar de suas medulas uma substância que servirá de remédio para o restante da sociedade. *The Marrow Thieves*, assim, recria uma narrativa sobre genocídio dos povos indígenas em um futuro que parece apenas seguir repetindo os erros do passado. Se escritoras como Dimaline estão reestruturando a ficção científica e as narrativas pós-apocalípticas e distópicas, como sugere o artigo citado do *New York Times*, é interessante prestarmos atenção no que elas têm a dizer, uma vez que como observam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014, p.142), esses povos “têm muito que nos ensinar, agora que estamos no início de um processo de transformação do planeta em algo parecido com a América no século XVI: um mundo invadido, arrasado e dizimado por bárbaros estrangeiros”.

98 Sendo o aquecimento global uma espécie de “violência lenta” (*slow violence*), para usar o termo de Rob Nixon, aquela violência que “ocorre gradualmente e sem ser vista, uma violência de destruição demorada que é dispersa no tempo e no espaço, uma violência exaustiva que normalmente não é nem vista como violência” (Nixon, 2011, p. 2), ela também é um processo que afeta principalmente grupos nas margens sociais e econômicas. Algo que torna a ideia de Dipesh Chakrabarty sobre o Antropoceno trazer uma sensação “compartilhada de catástrofe” (Chakrabarty, 2009, p. 218) bastante injusta, uma vez que quem é prejudicado, de fato, com a crise ambiental são geralmente os grupos minoritários. Andreas Malm e Alf Hornborg (2014, p. 5) criticam Chakrabarty justamente porque ele “descaradamente desconsidera as realidades de vulnerabilidade diferenciadas em todas as escalas da sociedade humana”. E a ficção climática que tem surgido nos últimos anos de escritoras como N. K. Jemisin e Cherie Dimaline parece evidenciar que definitivamente não estamos todos no mesmo barco, como sugere Chakrabarty.

No entanto, nem toda ficção sobre as mudanças climáticas parece esta em sintonia com essas questões; e obras como *Nova York 2140* (2017), de Kim Stanley Robinson, e *Odds Against To-*

morrow (2013), de Nathaniel Rich, têm sido criticadas por suas representações das relações entre cidade e meio ambiente serem pautadas nos tropos Românticos e coloniais (Maczynska, 2020) e acusadas de se apropriarem de tradições e perspectivas indígenas que acabam, de certa forma, justificando o colonialismo (Pierrot, Seymour, 2020), apesar de partirem de uma tradição que percebe a devastação climática como antropogênica. Tampouco todas as obras de ficção climática são adaptadas em um futuro próximo, distante ou em outros planetas. Boa parte dessa literatura tem sido produzida seguindo uma tradição realista – o que dificulta bastante as tentativas de enquadrá-la como um gênero ou subgênero literário novo. *Flight Behaviour* (2012), de Barbara Kingsolver, é um exemplo. A obra é um *künstlerroman* que gira em torno de um evento atípico de migrações de borboletas monarcas que acaba mudando completamente a vida de Dellarobia Turnbow, uma jovem dona de casa e mãe de dois filhos, que é quem descobre as borboletas dentro de sua propriedade nos Apalaches. O universo de *Flight Behaviour* não é apenas muito parecido com o nosso pela história se passar na mesma época em que foi escrito, mas o próprio evento narrado é algo muito plausível de acontecer, tendo em vista que o motivo para as borboletas migrarem fora de época para os Estados Unidos foi o desmatamento na região de Michoacán, no México, para onde elas costumavam ir – o que está longe de ser somente uma ficção. *Weather* (2020), de Jenny Offill, é outro romance que traz uma visão catastrófica do nosso momento sem recorrer ao futuro ou à criação de um *novum*⁴. No romance, temos uma bibliotecária preocupada com a crise ambiental catalisada pelo governo Trump que passa seu tempo livre respondendo a perguntas de um *podcast* apocalíptico e pensando em estratégias de sobrevivência para o eventual fim do

99

4 *Novum* é um termo usado por Darko Suvin (1979) e outros teóricos para descrever inovações cientificamente plausíveis utilizadas pelas narrativas de ficção científica.

mundo. Ambos romances, inclusive, poderiam ser considerados “antecipatórios”, na definição de Sylvia Mayer (2014, p. 24), para quem a ficção climática recente pode ser dividida em dois grupos: as “narrativas de catástrofe” e as “narrativas antecipatórias”.

Como é possível observar, a literatura que trata de questões climáticas engloba uma gama distinta de narrativas. Uma peculiaridade, nos últimos anos, contudo, tem sido a criação de histórias que focam em possibilidades de vida em meio à catástrofe climática iminente. Kim Stanley Robinson é um autor conhecido por desenvolver esse lado. Seu último romance, *The Ministry for the Future* (2020), é um exemplo. Ambientado em um futuro próximo, o romance apresenta fortes elementos utópicos e segue um ministério criado em uma das reuniões do Acordo de Paris com a missão de garantir a vida na Terra para as futuras gerações. O movimento *Solarpunk* também tem ganhado espaço junto a ficções científicas que imaginam futuros mais otimistas através do investimento em energias renováveis. As publicações *Glass and Gardens: Solarpunk Summers* (2018) e *Winters* (2020), editadas por Serena Ulibarri, e a publicação brasileira *Solarpunk: histórias ecológicas e fantásticas em um mundo sustentável* (2013), editada por Gerson Lodi-Ribeiro, são três coletâneas que agrupam alguns dos escritores que vislumbram futuros mais esperançosos para a crise climática. Movimento que tem como precursor Ernest Callenbach (*Ecotopia*, 1975), autor bastante estudado pelos críticos do *cli-fi*, e que também inclui Cory Doctorow (*Walkaway*, 2017), famoso por trazer elementos utópicos para suas obras mais recentes⁵.

As especulações climáticas publicadas nos últimos anos também englobam obras como as de Jeff VanderMeer, mais conhecido pela trilogia *Comando Sul* (2014), que aborda um espaço,

5 Para uma discussão mais detalhada de *Walkaway*, de Doctorow, remeto o leitor ao artigo “Distopia no Antropoceno, ou re(a)presentando o inter-regno”, de S. Torres (2021).

chamado de Área X, que está tendo seu ecossistema modificado e criando novas formas e monstruosidades que não existiam previamente. Assunto que, de certa forma, será levado adiante em *Borne* (2017), obra na qual VanderMeer foca nos monstros criados pelo Antropoceno. Ambientado em um cenário urbano pós-apocalíptico, devastado pelas mudanças climáticas, o romance foca na história de uma refugiada chamada Rachel que adota uma criatura, produto da bioengenharia, que muda de forma e absorve objetos e criaturas ao seu redor. A obra, geralmente classificada como pós-apocalíptica, lida com questões como responsabilidade sobre o que criamos e cuidado por meio de personagens que se esforçam para serem suas melhores versões, mesmo no cenário distópico. Cuidado, inclusive, que surge em outras obras *cli-fi* recentes, como as já citadas de Jenny Offill e de Barbara Kingsolver, onde vemos personagens em busca não apenas de sobrevivência, mas de cuidar dos que estão a sua volta – humanos ou não-humanos –, sugerindo que o afeto pode surgir como uma forma de resistência ao desastre que se apresenta com o Antropoceno.

101

A temática do cuidado, juntamente com a predominância de grupos historicamente marginalizados nessa literatura – incluindo as mulheres, que fez Dan Bloom (2019, s/p) afirmar que “enquanto a ficção científica tem sido majoritariamente um gênero masculino, o *cli-fi* é um fenômeno feminino” – sugere que a ficção climática recente parece trazer algo de novo para a literatura e para as discussões do Antropoceno, que vai além das propostas mais técnicas e científicas para resolver o problema atual⁶. Parece também estar seguindo o conselho de Ursula Le Guin em “The Carrier Bag Theory” (1989), de que é necessário construir histórias diferentes para se imaginar outros – e mais prósperos – futuros. Para a escritora, em vez de ficarmos presos na história do herói, do conflito, da lança, do caçador, deveríamos focar na história como recipiente e buscar

⁶ Ver também o verbete “Feminismos e Antropoceno”.

as narrativas que falam de vida, concebendo-as como “um processo contínuo” (Le Guin, 1989, p. 169), sem focarmos somente na resolução de conflitos e no fim. Uma parte dessa ficção climática parece ter, de fato, incorporado essa teoria e tem apresentado não apenas soluções tecnológicas para combater o aquecimento global, mas soluções que abarcam uma mudança de perspectiva frente à crise.

A ficção climática que tem se dedicado a essas considerações, por sua vez, tece um diálogo interessante com algumas discussões recentes sobre o Antropoceno. Da responsabilidade humana sobre as criações tecnológicas, da forma como Bruno Latour desenvolve no texto “Love your Monsters” (2012), até as reflexões de filósofas e antropólogas como Donna Haraway e Anna L. Tsing (admiradoras declaradas de ficção científica e da escrita de Ursula Le Guin), uma parte dos estudos sobre o Antropoceno e sobre a ficção climática parecem concordar que precisamos pensar em termos de continuidade. Haraway, seus vários *sf*⁷ e suas especulações para encararmos o “problema” (cf. *Staying with The Trouble*, 2016), traz um pouco da ideia de cuidado e afeto para a teoria, ao não focar na falta de saída para o problema ambiental, mas sugerir que precisamos criar alianças que nos ajudem, coletivamente, a superar os desafios atuais. Seu Chthuluceno, com toda simbologia que esse novo “ceno” traz ao colocar os humanos junto com outros seres, aqueles que vivem debaixo da terra, em cavernas e em águas poluídas parece dialogar com ficções climáticas como *Nausicäa do Vale dos Ventos* (1982), o mangá de Hayao Miyazaki, que conta a história de uma empática princesa que tem a capacidade de se comunicar com as criaturas da selva tóxica daquele universo pós-apocalíptico. Tsing também parece dialogar diretamente com o *cli-fi* através de suas explorações sobre a vida nas ruínas do capitalismo tardio ao analisar o cogumelo

7 Sigla que Haraway (2016, p. 2) explica usar para se referir a “*science fiction, speculative fabulation, string figures, speculative feminism, science fact, so far.*”

Matsutake, sua comercialização e os cantos inesperados do capitalismo em sua obra *The Mushroom at the End of the World* (2015). A antropóloga – junto com Gan, Swanson e Bubandt – defende que seu uso do termo Antropoceno “não imagina uma raça humana homogênea”, mas é pensado em união com aqueles “que lembram os leitores das relações desiguais entre humanos, ecologias industriais e da insignificância humana na teia da vida ao escreverem sobre Capitoloceno, Plantationceno ou Chthuluceno” (Tsing et al, 2017, G3).

Embora as narrativas sobre a interferência humana na natureza possuam uma longa tradição – inclusive crítica –, com o aumento da ficção que trata as mudanças climáticas como antropogênicas nos últimos anos um novo campo de pesquisa foi aberto. Julia Leyda (2016) chama atenção para a necessidade de pensarmos novos termos para nos referirmos a essas obras. Para ela, “a premissa chave por trás do uso desse neologismo [*cli-fi*] é que o nosso momento atual, no qual nós, humanos, encaramos mudanças cruciais no nosso clima, demanda novas categorias e vocabulário” (Leyda, 2016, p. 103 12). O momento também pede novas formas de “permanecer com o problema”, parafraseando Haraway. Isabelle Stengers, outra leitora de Le Guin, também parece notar isso ao perguntar: “e se a ficção científica [...] estiver tecendo histórias que revelam a capacidade de sua época de sentir que existem outras formas para um mundo existir?” (Stengers, 2014, p. 9). Parece que essa literatura, juntamente com algumas discussões recentes sobre o Antropoceno, nos indicam um caminho. Resta saber se teremos coragem para escolher uma outra forma de viver – e morrer – no Antropoceno.

REFERÊNCIAS

ALTER, Alexandra. “We’ve Already Survived an Apocalypse”: Indigenous Writes Are Changing Sci-Fi. *The New York Times*, 14 ago. 2020. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2020/08/14/books/indigenous-native-american-sci-fi-horror.html>> Acesso em 2/06/2021.

BLOOM, Dan. Thanks to TeleRead and NPR, cli-fi is now an official literary term. *Tele-Read*, 28 mai. 2013. Disponível em: <<http://www.teleread.com/around-world/cli-fi-is-a-new-literary-term-that-npr-blessed-andapproved>>. Acesso em 5/06/2021.

BLOOM, Dan. While SF has been largely a male genre, “cli-fi” is a female-driven phenomenon. *The Times of Israel*, 19 nov. 2019. Disponível em: <<https://blogs.timesofisrael.com/while-sf-has-been-largely-a-male-genre-cli-fi-is-a-female-driven-phenomenon/>>. Acesso em 27/06/2021.

CHAKRABARTY, D. The Climate of History: Four theses. *Critical Inquiry*, v. 35, p. 197-222, (Winter) 2009.

CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. *Nature*, v. 415, p. 23, jan. 2002.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The “Anthropocene”. *IGBP Newsletter*, v. 41, 2000.

104

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundos por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro, 2014.

DIMALINE, Cherie. *The Marrow Thieves*. Canada: DCB, 2017.

GLASS, Rodge. Global warming: the rise of cli-fi. *The Guardian*, 31 mai. 2013. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/books/2013/may/31/global-warmingrise-cli-fi>>. Acesso em 5/06/2021.

GLOTFELTY, Cheryl; FROMM, Harold. *The Ecocriticism Reader: landmarks in literary ecology*. Georgia: The University of Georgia Press, 1996.

GOODBODY, Axel; PUTRA-JOHNS, Adeline. The Rise of the Climate Change Novel. In: JOHNS-PUTRA (Ed.). *Cambridge Critical Concepts: Climate (Cambridge Critical Concepts)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 229-245.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke UP, 2016.

JEMISIN, N. K. *The Broken Earth Trilogy: The Fifth Season, The Obelisk Gate, The Stone Sky*. New York: Orbit, 2017.

- KINGSOLVER, Barbara. *Flight Behavior*. New York: Harper, 2012.
- LATOURE, Bruno. Love Your Monsters: Why we must care for our technologies as we do our children. *Next Nature Network*. 7 set. 2014. Disponível em: < <https://www.nextnature.net/story/2014/love-your-monsters> >. Acesso em 20/06/2021.
- LE GUIN, Ursula. The Carrier Bag Theory. In: LE GUIN, Ursula. *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Groove Press, 1989. p. 165-170.
- LE GUIN, Ursula. National Book Awards Speech. 20 nov. 2014. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2014/nov/20/ursula-k-le-guin-national-book-awards-speech>> Acesso em 04/11/2020.
- LE GUIN, Ursula. *A curva dos sonhos*. São Paulo: Morro Branco, 2019.
- LEYDA, Julia. The Cultural Affordances of Cli-fi. In: LEYDA, J et al. *The Dystopian Impulse of Contemporary Cli-Fi: Lessons and Questions from a Joint Workshop of the IASS and the JFKI (FU Berlin)*. nov. 2016. Disponível em: <https://www.iasspotsdam.de/sites/default/files/files/wp_nov_2016_the_dystopian_impulse_of_contemporary_cli-fi.pdf>. Acesso em 4/11/2020.
- MACZYNSKA, Magdalena. Welcome to the Post-Anthropos: Urban Space and Climate Change in Nathaniel Rich's Odds Against Tomorrow, Lev Rosen's Depth, and Kim Stanley Robinson's New York 2140. *Journal of Modern Literature*. v. 43, n. 2, pp. 165-181, Inverno de 2020.
- MALM, Andreas, HORNBERG, Alf. The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, v. 1, 2014, p. 1-8.
- MAYER, Sylvia. Explorations of the Controversially Real: Risk, the Climate Change Novel, and the Narrative of Anticipation. In: MAYER; WEIL VON MOSSNER. *The Anticipation of Catastrophe: Environmental Risk in North American Literature and Culture*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2014.
- NIXON, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- NPR. So Hot Right Now: Has Climate Change Created A New Literary Genre?. *NPR*. 20 abril 2013. Disponível em: < <https://www.npr.org/2013/04/20/176713022/so-hot-right-now-has-climate-change-created-a-new-literary-genre%20> >. Acesso em 16/02/2020.
- OFFILL, Jenny. *Weather: a novel*. New York: Knopf Publishing, 2020. Ed. Kindle.

PIERROT, Briggetta; SEYMOUR, Nicole. Contemporary Cli-Fi and Indigenous Futurisms. *Departures in Critical Qualitative Research*. Inverno de 2020. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/347858257_Contemporary_Cli-Fi_and_Indigenous_Futurisms>. Acesso em: 20/06/2021.

ROBINSON, Kim Stanley. *The Ministry for the Future*. London: Orbit, 2020.

STENGERS, Isabelle. Gaia, the Urgency to Think (and Feel). In: *Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra*, 2014, Rio de Janeiro: Anais eletrônicos. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>> Acesso em 20/06/2021.

TORRES, Sonia. Distopia no Antropoceno, ou re(a)presentando o interregno. *Revista Gragoata*, Niterói, v. 26, n. 55, p. 558-587.

TREXLER, Adam; JOHNS-PUTRA, Adeline. Climate change in literature and literary criticism. *Wiley Interdisciplinary Reviews Climate Change*, v. 2, p. 185-200, março de 2011.

TSING, Anna et al. *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

106

TSING, Anna. *The Mushroom at the End of the World: On the possibility of life in capitalist ruins*. New Jersey: Princeton UP, 2015.

WRIGHT, Laura. Cli-Fi: Environmental Literature for the Anthropocene. In: BAUMBACH, Sibylle; NEUMANN, Birgit. *New Approaches to the Twenty-First-Century Anglophone Novel*. Germany: Palgrave Macmillan, 2019.

YUSOFF, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018. Ed. Kindle.

Feminismos e Antropoceno

O Antropoceno como conceito

Claudia de Lima Costa

Podemos dizer que já é consenso na comunidade científica que as mudanças climáticas se tornaram uma das maiores ameaças à vida no nosso planeta. Falar sobre mudanças climáticas, por sua vez, é invocar os acalorados debates sobre o Antropoceno.

Segundo Dipesh Chakrabarty (2013), os fatores antropogênicos que contribuem para o aquecimento global – como, por exemplo, a queima de combustíveis fósseis, a industrialização de animais, o desmatamento das florestas tropicais, juntamente com o desdobramento do capitalismo no Ocidente – inauguraram a era do Antropoceno. Conforme Svampa, Donna Haraway explica que no Holoceno existia uma profusão de refúgios para que os organismos se abrigassem das influências ambientais que lhe eram nocivas, possibilitando-lhes um lento repovoamento desses habitats ao longo do tempo. O que acontece no Antropoceno é que as mudanças ecológicas são tão drásticas e aceleradas que até os refúgios para plantas, animais e humanos são destruídos, comprometendo a vida em geral. “Consequentemente, o Antropoceno é menos uma nova era do que uma “dobradiça”, o que nos obriga a reconhecer [com Haraway] que “o que vier não será como o que veio antes” (Svampa, 2019, p. 35). Por esse e outros motivos, Haraway (2016a;2016b) preferiu rotular esta época primeiramente de Capitaloceno e, mais recentemente, Chthuluceno.

107

Seja qual for o termo escolhido para definir o tempo geológico atual, um dos efeitos do Antropoceno foi o de entremear as cronolo-

gias humanas e não humanas. Como argumenta Chakrabarty (2013, p. 19), o tempo humano e o tempo da natureza, assim intercalados, transformam a maneira de os apreendermos: precisamos de novas abordagens epistemológicas que foquem os seres humanos como espécies entre espécies, frisando a “interrelacionalidade das formas de vida”.

Dizer isso, no entanto, não é novidade para muitas teóricas feministas como Haraway, Susan Hekman, Stacy Alaimo, Jane Bennett, Karen Barad e outras – a maioria delas atuando nas ciências ditas exatas – que escrevem sobre o (re)retorno da matéria na teoria social (vitalismo crítico) e exploram as múltiplas dimensões desse pensar como espécie (*species-thinking*). Estamos sempre já emaranhadas com outras espécies/materialidades: somos multiespécies. O “pensar como espécie” inaugura outro tipo de racionalidade ou, se quiser, episteme. Ao contrário da racionalidade ocidental tradicional e dos paradigmas representacionais – nos quais, como aponta Eduardo Viveiros de Castro (2015), há uma separação entre nossa experiência do mundo, o mundo em si e o conhecimento do mundo –, trata-se de um refletir sobre nossas conexões parciais com materialidades humanas e não humanas. É um pensar corporificado e relacional, já que os conceitos e as abstrações resultantes do processo de conhecimento não constituem um mundo separado da matéria e das coisas. Para conhecer, precisamos estar imersas na matéria e no mundo através de um contínuo engajamento.

Neste breve ensaio, analisarei interferências feministas, teóricas e literárias, nos debates sobre o Antropoceno, mostrando a importância de entendermos as crises e catástrofes ecológicas globais que marcam nossa época atual sempre a partir, principalmente, das interseções de gênero e raça.

Feminismos e o Antropoceno

Em 2014, o *Center for 21st Century Studies*, na Universidade de Wisconsin – Milwaukee, Estados Unidos, promoveu uma conferência pioneira sobre o tema feminismo e Antropoceno. O objetivo do evento, como versava em seu cartaz, era discutir as várias maneiras pelas quais o feminismo havia se preocupado com o Antropoceno e o que poderia significar para o feminismo o interesse atual na nova era sendo proposta pelo AWG (*Anthropocene Working Group*). Ainda, segundo Grusin, o conceito-chave da conferência *Anthropocene Feminism* foi uma tentativa de salientar como o feminismo e a teoria *queer* ofereciam propostas alternativas àquelas que dominavam as abordagens mais tecnocráticas e masculinas do Antropoceno. Dessa conferência resultou uma antologia homônima. Seu organizador, Richard Grusin (2017, p. viii), na Introdução, argumenta que “o conceito de Antropoceno esteve indiscutivelmente implícito no feminismo e na teoria *queer* por décadas, uma genealogia que é amplamente ignorada, ou, pior, apagada, pela autoridade masculina de um discurso científico institucional que agora busca denominar nosso momento histórico atual de Antropoceno”. De fato, o célebre “Manifesto Ciborgue,” assinado por Haraway (2000), já prenunciava muitas das discussões atuais sobre o Antropoceno, ao colocar humanos, não-humanos, cultura e natureza inextricavelmente entredados, além de nos alertar sobre as consequências devastadoras das tentativas de domínio da natureza humana e não humana pela ciência, algo que o ecofeminismo e os estudos feministas da ciência dos anos 1980 também elaboraram ao traçar paralelos entre a exploração das mulheres e a da natureza.¹

109

De fato, uma das críticas feministas mais contundentes ao Antropoceno está exatamente no antropocentrismo do conceito, cuja raiz vem do grego *antropos* (homem, humano). Para Rosi Braidotti

¹ Veja, por exemplo, as muitas contribuições nesse sentido de autoras ecofeministas como Vandana Shiva, Val Plumwood e Greta Gaard.

(2020), o Antropoceno vem nada mais que reafirmar o protagonismo masculino dessa nova era diante da constante passividade da natureza. Ironicamente, Isabelle Stengers (2015, p. 9) questiona “se o sucesso desta palavra [Antropoceno] não sinaliza uma nova grande narrativa na qual o homem reivindica a responsabilidade pelo futuro do planeta”.

Esse gesto universalizante criticado pelas feministas, implícito no sentido do próprio termo “Antropoceno”, encontra muitos ecos no antológico ensaio de Chakrabarty, já mencionado aqui. Stacy Alaimo (2016, p. 149) critica quase todas as teses oferecidas pelo historiador indiano, principalmente sua visão sobre a “espécie humana tendo um impacto colossal [...] em algo que externalizamos como ‘o planeta’ [...] [pois] nos tira de cena e ignora a extensão em que as agências humanas estão emaranhadas com aquelas de criaturas e substâncias não humanas, e sistemas desumanos”. Para ela, essas representações teóricas, científicas e artísticas do Antropoceno “higienizam o termo de qualquer emaranhamento com genealogias políticas, especificidades [históricas] e identidades [particulares]” (Alaimo, 2016, p. 153)².

É aqui que temos um outro ponto nodal nos debates feministas e *queer* sobre o Antropoceno. Quem está, afinal, incluído no, e excluído do, *antropos* do antropoceno? Para muitos povos colonizados e escravizados, a separação ontológica e epistemológica entre natureza e cultura, que se instaurou como marca da modernidade ocidental, jamais existiu. Portanto, esses sujeitos (neo)coloniais raramente tiveram suas pegadas incrustadas na geologia do planeta, como assinalam Myra Hird e Alexander Zahara (2017). Nem todas/os estão igualmente implicadas/os nas forças que criaram os desastres climáticos contemporâneos.³ Braidotti, em suas críticas pujantes

2 Todas as citações de obras em língua estrangeira foram traduzidas pela autora do verbete.

3 Cf. discussão semelhante no verbete “Memória e Antropoceno”, neste volume.

ao humanismo eurocentrado, sempre apontou que o conceito de humano se constitui a partir de uma lógica excludente.

Os apelos ao “humano” são sempre discriminatórios: eles criam distinções e desigualdades estruturais entre as diferentes categorias de humanos. A humanidade é uma qualidade que se distribui de acordo com uma escala hierárquica centrada na ideia humanística do Homem como medida de todas as coisas. Essa ideia dominante é baseada em uma simples suposição de superioridade por um sujeito que é: masculino, branco, eurocêntrico, praticante da heterossexualidade e reprodução obrigatórias, fisicamente apto, urbanizado, falando uma linguagem padrão. Esse sujeito é o Homem da razão que feministas, antirracistas, negros, indígenas pós-coloniais e ativistas ecológicos criticam há décadas” (Braidotti, 2020, p. 2).

Indigenizando e enegrecendo o antropoceno

Zoe Todd, indígena Metís das pradarias do Canadá, oferece críticas incisivas às narrativas dominantes sobre o Antropoceno, visto que colocam sob rasura contextos em que outras epistemologias, ontologias e práticas lutam para circular. Para a autora, o Antropoceno como discurso e como arte tende a construir um espaço intelectual inegavelmente branco dentro da academia euro-ocidental que se recusa “a um engajamento com as violências estruturais do heteropatriarcado e da supremacia branca à medida que moldam o discurso e a práxis” (Todd, 2015, p. 245). A maior parte das feministas indígenas veem as mudanças climáticas como expressões da intensificação do (neo)colonialismo junto com o capitalismo extrativista que deixam um lastro de destruição nos ecossistemas por onde passam. Questionar a forma como a academia ocidental teoriza a relação entre o humano e o meio ambiente, junto com seus elementos humanos e mais que humanos, se torna o ponto de partida para uma descolonização do Antropoceno, cuja meta é visibilizar arquivos marginalizados repletos de histórias de conhecimentos outros e resistências.

Em um artigo que teve uma repercussão significativa no questionamento da dicotomia humano/não humano, Marisol De La Cadena (2010) analisa como as comunidades indígenas andinas articularam a presença de criaturas da terra (*earth beings*),⁴ tais como montanhas sagradas, rios, pedras e animais, nos seus protestos sociais contra uma companhia de mineração que queria explorar a montanha próxima do vilarejo onde viviam, trazendo tais criaturas para a esfera de uma política até então reservada às questões unicamente humanas. A autora argumenta que a introdução dessas criaturas não-humanas na política subverte a distinção ontológica entre humanidade (cultura) e natureza, que, por sua vez, sempre foi a marca da modernidade ocidental. *Earth practices*, tais como levar em consideração os desejos e necessidades políticas das criaturas da terra, encenam o respeito e afetos necessários para a manutenção da relacionalidade entre humanos e seus outros (os não-humanos) nas comunidades andinas. Inserir essas práticas terrenas nos protestos sociais (isto é, expressar o que essas criaturas reivindicam no bojo das manifestações sociais), nos convida, nas palavras de Isabelle Stengers (2005), a “desacelerar’ a reflexão” (“*slow down*” *reasoning*)⁵, já que nos coloca diante de uma ruptura epistêmica muito significativa. Segundo De La Cadena, a esfera da política sempre se configurou como ontologicamente distinta da esfera da natureza,

112

4 *Earth beings*, nos discursos da política ou ciência ocidental, se referem a seres ou “recursos naturais que existem separadamente dos humanos. Na cosmologia indígena, o termo significa aqueles outros seres que vivem na natureza e que sempre têm interagido com os humanos, dos quais são parte constitutiva. No texto de De La Cadena (2010), *earth beings* significam montanhas sagradas que demandam respeito dos humanos e dos outros não humanos, incluindo animais, plantas e outras criaturas menores, como lagos, florestas e montanhas.

5 Segundo Stengers (2005), ‘*slow down*’ *reasoning* se refere à criação de um novo espaço para a reflexão a partir de sua desaceleração, criando assim a possibilidade de uma nova consciência dos problemas e situações que nos mobilizam.

e tal diferença foi o elemento principal para o desaparecimento de mundos pluriversais, entendidos como mundos sociais heterogêneos e parcialmente conectados, negociando politicamente suas discordâncias ontológicas. Com a reintrodução das criaturas da terra na política, assistimos à emergência do que a autora denominará de cosmopolitismo indígena⁶: temos a possibilidade, primeiro, de abrir espaços para um tipo de pensamento que nos permite desaprender/ desfazer a violência ontológica representada pelo dualismo natureza/cultura (nos permitiria “desacelerar’ a reflexão”); e, segundo, entender que há diferentes mundos (pluriversos) – e não visões diferentes de um mesmo mundo.

Diante dos pluriversos que o *antropos* do Antropoceno insiste em ocultar, a precariedade dos corpos racializados que tentam sobreviver cotidianamente em contextos ecologicamente degradados traz outras interrogações ao debate sobre o fim do mundo. Para muitos desses sujeitos, historicamente considerados não-humanos, a preocupação maior ainda é com a (sobre)vida e não com a extinção, já que o racismo e a exploração da natureza sempre foram íntimos coparticipantes de uma mesma trama.

113

Um número especial do periódico *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, organizado por Gouws *et al* (2021) e dedicado à intersecção do gênero e Antropoceno, apresenta inúmeras contribuições que “exploram as maneiras pelas quais os processos racializados [aos quais o Antropoceno alude] são profundamente gendrados, na medida em que a distinção humano/não-humano, central para a dominação colonial e extração capitalista, está sempre já enraizada e mantida por meio de normas do gênero.” (Gouws *et al*, 2021, p. 2)

6 De La Cadena toma esse termo emprestado de Stengers (2005). “Cosmos” se refere ao desconhecido constituído a partir de mundos divergentes e múltiplos; “política” significa a articulação que tais mundos seriam capazes de fazer. Cf. verbete “Cosmopolítica e Antropoceno”, neste volume.

Feminismos materiais e o Antropoceno

A reflexão feminista sobre o Antropoceno busca, por outros meios e em outros espaços, alcançar os mesmos objetivos que aqueles do cosmopolitismo indígena analisado por De La Cadena, acima. Por exemplo, a maior parte das colaboradoras da antologia *Anthropocene Feminism* são consideradas feministas materiais. Essas teóricas, tais como Elizabeth Grosz, Claire Colebrook, Karen Barad, Donna Haraway, Stacy Alaimo, Susan Bordo, Susan Hekman, entre outras, situadas nos mais distintos lugares disciplinares, defendem uma abordagem que possa trazer a natureza de volta para a cultura. Elas exploram criativamente as articulações complexas entre o material e o discursivo de forma que o feminismo possa novamente lidar com a materialidade do corpo sem renunciar ao fato de que corpos são culturalmente/discursivamente constituídos, mas que não se exaurem nessa discursividade. A ênfase no modelo do construcionismo social fez com que o feminismo se concentrasse por demasiado no polo discursivo da realidade e não explorasse o suficiente o que Barad (2003) denomina de “intra-atividade” entre o material e o discursivo. Para Barad, apesar de sabermos que os fenômenos não existem independentemente dos instrumentos que os observam – já que são em parte produzidos por esses instrumentos –, devemos entender como os fenômenos (nesse caso, a matéria), por sua vez, interferem nos instrumentos de observação, também os materializando. Portanto, em vez de vermos a natureza passivamente recebendo o agenciamento da cultura, precisamos concebê-las em sua inseparabilidade ontológica (*naturezacultura*, para Haraway), desafiando, assim, as fronteiras entre o humano e o não humano, bem como a noção de agência, que deixa de ser pensada em termos exclusivamente humanos. A impossibilidade de separação humano/não humano coloca questões éticas e políticas prementes para todas nós, muitas das quais são abordadas de forma criativa e desafiadora pela literatura, como veremos a seguir.

Feminismo, literatura e o Antropoceno

Muito da produção feminista literária (e teórica) sobre o Antropoceno “se engaja com o que Claire Colebrook chama de ‘extinção figurativa’ como forma de sinalizar a possibilidade de se afastar de visões [...] historicamente tóxicas, androcêntricas, capitalistas e antropocêntricas [do mundo] em direção a uma ética de conexão não humana” (Mackey, 2021, p. 1), que solapa a primazia do humano e nos traz para o âmago das intra-ações teorizadas por Barad (2003).

Por exemplo, como curandeira-escritora-poeta, Gloria Anzaldúa (2009), ainda que não diretamente se referindo aos debates sobre o Antropoceno, explora em seus textos as metáforas pelas quais apreendemos o mundo para, substituindo-as, descolonizarmos nossos sentidos: o projeto almeja trocar as metáforas negativas que construíram a alteridade dos sujeitos subalternos nos contextos coloniais (e que foram por estes internalizadas) por imagens empoderadoras. A descolonização da percepção, dos sentimentos e da própria linguagem não é possível sem o processo de cura, através de imagens transformadoras, e necessariamente também requer um projeto de tradução/traição do saber/sentir/experienciar hegemônicos a partir do lugar geo-corpo-político da indígena e da mestiça subalternas. Na perspectiva da poeta xamã, tudo o que escrevemos, dizemos ou fazemos afeta o mundo humano e não humano. A cura descolonial de Anzaldúa pressupõe, para Keating (2009), a articulação de uma ontologia bastante complexa que reflete, *avant la lettre*, os mais recentes debates sobre ontoepistemologias, realismo especulativo e as críticas aos limites do pós-estruturalismo.

115

Melina Savi (2017), nessa mesma clave, apresenta vários/as autores/as que oferecem narrativas alternativas do Antropoceno. Na esteira do pensamento de Chinua Achebe, de Donna Haraway e de Ursula Le Guin, Savi enfatiza a importância que esses autores dão ao ato de contar histórias. Segundo Achebe (1990, p. 182 *apud* Savi, p. 953), “pessoas criam histórias criam pessoas; ou melhor,

histórias criam pessoas criam histórias”. Haraway (2015, p. 160 *apud* Savi, 2017, p. 953) ecoa esse jogo de palavras ao dizer que “importa quais histórias contam histórias, quais conceitos pensam conceitos”. Ainda segundo Savi,

Haraway e Achebe estão dizendo coisas semelhantes, com palavras diferentes: as histórias que contamos produzem efeitos, e a literatura [...] está enredada em mudanças. Pode dar suporte para manter o status quo, sim, mas também pode se prestar a produzir, como diz Achebe, a “energia cinética necessária para a transição e mudança social” (Savi, 2017, p. 953).

Ecoando aqui Anzaldúa, para Le Guin (1996, p. 153 *apud* Savi, 2017, p. 955) “um romance é um pacote de remédios, mantendo as coisas em uma relação particular e poderosa umas com as outras e conosco”.

116 Resultaria impossível, no espaço limitado desse verbete, discutir em detalhe as contribuições das narrativas literárias que especulam sobre um futuro *desantropocêntrico*, plural, híbrido e mais que humano.⁷ Como Haraway (2003) sugere, não queremos um final feliz, mas um não final. Nas palavras de Allison Mackey (2021) – e para concluir –,

as narrativas feministas podem ser lidas como convites para imaginar formas novas e “não exploratórias” de ‘vínculo’ humano e não humano em um movimento em direção ao que Braidotti chama de perspectiva planetária geocentrada. Fornecendo um espaço imaginativo para além da lógica do excepcionalismo humano, essas narrativas convidam leitores/as a compreender que em algum lugar entre o “tardio” da culpabilidade antropogênica e

7 Embora existam estudos que fazem uma ampla catalogação de contribuições literárias sobre questões ligadas às mudanças climáticas e sustentabilidade (por exemplo, Merchant, 2020), há também um grande número de contribuições feministas, usando os mais variados gêneros literários, que abordam, de forma menos apocalíptica, a possibilidade do não final. Veja Savi (2017), Torres (2017), Tsing et al (2017) e Gouws *et al* (2021).

o ‘ainda não’ de futuros possíveis, ainda pode haver espaços para a emergência de narrativas alternativas de cuidado e de futuro.

Seja pelo nome de Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno, o urgente é descentrar o *antropos* para que que, diante de mundos pluriversais, possamos fazer uma constante mediação entre dois momentos – o do fracasso e do êxito – de forma a transformar, sempre quando viável, a impossibilidade em possibilidade.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. *Hopes and Impediments*. Anchor Books, 1990.

ALAIMO, Stacy. Your shell on Acid: Material Immersions, Anthropocene Dissolves (p. 143-168). In: _____. *Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

ANZALDÚA, Gloria. Metaphors in the tradition of the Shaman. In: 117 KEATING, AnaLouise (ed.). *The Gloria Anzaldúa reader*. Durham: Duke University Press, 2009, p. 801-831.

BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter comes to Matter. *Signs*, v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.

BRAIDOTTI, Rosi. We are in in *this* together, but we are not one and the same. *Biotechnical Inquiry*, 2020. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11673-020-10017-8>> Acesso em 20/07/2021.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da história: quatro teses.” *Sopro*, n. 91, p. 4-22, 2013.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Politics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, p. 334-370. 2010.

GOUWS, Amanda; BYRNE, Deirdre; COETZEE, Azille (eds). *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, v. 5, n. 1, 2021.

GRUSIN, Richard (ed.). *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

HARAWAY, Donna. Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: MOORE, Jason W. (ed.). *Anthropocene or Capitalocene: Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016a, p. 34-76.

HARAWAY, D. *Staying with the Problem: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016b.

HARAWAY, D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, v. 6, p. 159-165, 2015.

HARAWAY, D. The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. In: J. A. Weinstock (ed.). *The Monster Theory Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 459-521.

HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX (trad. Tomaz Tadeu) (p. 33-118). In: TADEU, Tomaz (org.). *A antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 33-118.

HIRD, Myra J.; ZAHARA, Alexander. The Arctic Wastes. In: GRUSIN, Richard (ed.). *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. 121-146.

118 LE GUIN, Ursula K. The Carrier Bag Theory of Fiction. In: GLOTFELTY Cheryll; FROMM Harold (eds.). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens, GA: The University of Georgia Press, 1996, p. 149-154.

MACKEY, Allison E. Reproduction Beyond Hu/Man Extinction: Detoxifying Care in Latin American Fictions. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, v. 5, n. 1, 2021, p. 1-10.

MERCHANT, Carolyn. *The Anthropocene and the Humanities: From Climate Change to a New Age of Sustainability*. Princeton: Yale University Press, 2020.

SAVI, Melina. The Anthropocene (and) (in) the Humanities: Possibilities for Literary Studies. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 2, p. 945-959, 2017.

STENGERS, Isabelle. *In Catastrophic Times: Resisting the Coming of Barbarism* (trans. Andrew Goffey). London: Open Humanities Press, 2015.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*.

Cambridge: MIT Press, 2005, p. 994-1003.

SVAMPA, Maristella. El antropoceno como diagnóstico y paradigma. *Lecturas globales desde el Sur: Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 24, n. 84, p. 33-54, 2019.

TODD, Zoe. Indigenizing the Anthropocene. In: DAVIS, Heather; TURPIN, Etienne (eds.). *Art in the Anthropocene: Encounters among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. London: Open Humanities Press, 2015, p. 241-254.

TORRES, Sonia. O Antropoceno e a antro-po-cena pós-humana: narrativas de catástrofe e contaminação. *Ilha do Desterro*, v. 70, n. 2, 2017, p. 93-106.

TSING, Anna; SWANSON, Heather; GAN, Elaine; BUBANT, Nils (eds.). *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Utopia/Distopia e Antropoceno

Ustopias do/no Chthuluceno

Ildney Cavalcanti

... staying with the trouble of complex worlding is the name of the game of living and dying well together on terra, in Terrapolis.

Donna Haraway (2016, p. 29)

120 Há séculos a literatura e a arte vêm delineando figuras que suscitam reflexões sobre várias das pautas que ganharam mais urgência em nosso tempo por conta das demandas da multifacetada crise planetária – econômica, política, cultural, ecológica, com implicações ontológicas, epistemológicas e éticas – que temos vivido, agudizada nas duas primeiras décadas deste século. Considerando esse imenso universo, e na impossibilidade de lidar com sua vastidão, ressalto neste texto as manifestações culturais que dialogam com o utopismo e o distopismo, ou seja, com os modos de criação artística e literária capazes de transportar leitoras e leitores para espaços-tempos imaginários, por meio de ficções que especulam sobre mundos melhores e/ou piores do que aquele no qual nos situamos historicamente e, ao fazê-lo, tecem acentuada crítica ao momento do qual resultam, ao tempo em que vislumbram possibilidades alternativas de ser e estar no mundo¹. Quer sejam materializadas pela literatura, cinema,

¹ Tal dualismo, manifesto nos planos de negatividade e positividade, crítica e projeção, tem servido de matéria prima tanto da literatura utópica quanto da distópica, desde os primórdios do gênero dos utopismos literários, no alvorecer da modernidade, conforme perceptível em obras como *A cidade das damas* (1405), de Christine de Pizan; e *Utopia* (1516), de Thomas More. Sobre o movimento dual da utopia, cf. Bloch, 1995; e Moylan, 2003.

fotografia, ou por outras formas artísticas, as utopias e distopias seguem oferecendo um terreno privilegiado para a circulação de imagens que epitomizam nossas esperanças e nossos medos em face ao Antropoceno, conceito que norteia a organização deste volume.

Partindo dessa constatação mais abrangente, examino possíveis aproximações entre literatura e o Antropoceno, norteada pela noção do Chthuluceno, conforme conceptualizada por Donna Haraway como melhor, no sentido de mais viável, para iluminar os nossos tempos distópicos e críticos do Humanismo. Nessa direção, a primeira parte da discussão que segue está centrada na crítica ao Antropoceno e em favor do Chthuluceno, uma nomenclatura proposta e defendida pela autora, especialmente no segundo capítulo de *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016)²; para, em seguida, apontar diálogos possíveis com obras literárias que metaforizam o que podemos denominar *ustopias* (Atwood, 2011), espaços-tempos ficcionais ambíguos no tocante às utopias e distopias. Assim, na seção final dialogo com algumas narrativas que respondem ao fato – amplamente teorizado, ultimamente – de estarmos vivendo uma nova era geológica e, conseqüentemente, de precisarmos urgentemente reconhecer e retercer ontologias outras; bem como acionar novas epistemologias. Dentre essas obras, a ênfase recai sobre a trilogia *MaddAddam*, de Margaret Atwood, como ilustrativa das *ustopias* do Chthuluceno.

121

Na crítica ao Antropoceno, o surgimento do pensamento tentacular e multi-espécies do Chthuluceno

O termo Antropoceno vem sendo empregado, desde o início deste milênio³, para definir nossa atual era geológica; e foi delimitado a partir da constatação de mudanças de ordem antropogênica, ou seja, acarretadas pela ação humana no planeta. Viver no

2 Cf. a palestra homônima disponível no youtube.

3 Ver a discussão de Haraway (2016, p. 44) sobre o emprego do novo termo, para nomear uma nova época geológica.

Antropoceno significa, nas palavras de Rosi Braidotti (2013, p.5), situarmo-nos “no momento histórico em que o Humano se tornou uma força geológica capaz de afetar toda a vida no planeta”.⁴ Essa compreensão basilar não é, contudo, nem simples e nem livre de indagações e problematizações. Uma das questões que têm surgido com veemência, por parte da crítica feminista quanto ao Antropoceno concerne ao posicionamento do Antropos – o destruidor – no cerne de um pensamento que se quer crítico e propositivo, revolucionário e ecológico, a partir mesmo da escolha desse ser para nomear a cena devastadora por ele criada, num tipo de humor sombrio ou ironia cósmica. Isso posto, proponho uma mirada sobre as críticas tecidas por Haraway em relação ao conceito, para, na sequência, brevemente abordar a extensão, por ela sugerida, quanto à dimensão e interferência do Capitaloceno sobre as espécies e o planeta; para alcançarmos, então, a proposição de um pensamento voltado para a noção do Chthuluceno.

122

Voltemo-nos, então, à crítica de Donna Haraway ao Antropoceno. Em seu já citado *Staying with the Trouble*, o capítulo dedicado ao tema é o segundo: “Tentacular Thinking – Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene” (Pensamento Tentacular – Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno). Logo nas últimas linhas do seu primeiro parágrafo, centrado na inviabilidade da manutenção do excepcionalismo humano e do individualismo blindado em vigência na práxis social, na economia e no pensamento contemporâneo, torna-se evidente que estamos diante de uma forte e urgente contra-argumentação que visa ao deslocamento do termo Antropoceno: “Certamente, este [nosso] tempo de transformações na terra não deve ser nomeado Antropoceno!” (2016, p. 31). A partir daí, o fluxo da argumentação volta-se à historicização do nome, que alcançou popularidade nos discursos popular e científico, e à decorrente busca

4 Todas as traduções do inglês para o português são minhas, excetuando os casos em que tradutoras/es se encontram listadas/os nas referências.

por uma terminologia capaz de expressar a condição do planeta em nossa época de risco ambiental. Para Haraway, o questionamento de tal nomeclatura – apesar de a autora deixar claro que provavelmente continuará a usar Antropoceno, ocasionalmente, por este encontrar-se já difundido e arraigado, nutrindo, inclusive, o pensamento da própria autora – é motivada por oito pontos que se entrecruzam:

- (1) O sistema de mitos associado ao Antropos é uma cilada e as histórias terminam mal. Mais importante, elas terminam numa morte dupla; não são sobre continuidade. É difícil contar uma história com um ator tão ruim. Os maus atores precisam de uma história, mas não de toda a história.
- (2) O Homem enquanto Espécie não faz história.
- (3) A soma de Homem e Ferramenta não faz história. Essa é a história da História contada por humanos excepcionalistas.
- (4) Essa História deve dar lugar a geo-histórias, a histórias de Gaia, a histórias simctônicas; seres terranos fazem histórias de vidas e mortes enredadas, entrançadas e tentaculares em figuras simpoiéticas e multiespécies. Não fazem História.
- (5) O aparato social e humano do Antropoceno tende a ser excessivamente pesado e propenso à burocracia. A revolta requer outras formas de ação e outras histórias para consolo, inspiração e eficácia.
- (6) Apesar de sua dependência das ágeis modelagens computacionais e das teorias de sistemas autopoieticos, o Antropoceno depende demasiadamente daquilo que deveria ser uma “inimaginável” teoria das relações, nomeadamente, ou seja, a velha teoria do individualismo utilitário e limitado – unidades preexistentes em relações de competição que tomam todo o ar da atmosfera (excetuando, aparentemente, o dióxido de carbono).
- (7) As ciências do Antropoceno são excessivamente contidas em teorias de sistemas restritivos e em teorias evolucionistas denominadas Síntese Moderna que, mesmo com sua importância extraordinária, mostraram-se incapazes para se pensar adequadamente sobre simpoiesis, simbiose, simbiogênese, desenvolvimento, ecologias em rede e micróbios. Isso oferece um grande problema para uma adequada teoria evolutiva.
- (8) O

Antropoceno é um termo com mais significado e utilidade para intelectuais oriundas/os de classes e regiões abastadas, não uma expressão idiomática para o clima, a meteorologia, a terra, o cuidado com o campo em vastas regiões do mundo, especialmente, mas não apenas, entre povos nativos. (Haraway, 2016, p. 49)

Os argumentos básicos da crítica ao Antropoceno, didaticamente expostos na citação acima, evidenciam: a estreiteza do *mythos* do Antropos, ao qual se contrapõe a ênfase na continuidade – e não no final ou na teleologia – da história; a pequenez do *Homo sapiens*, em si, para abranger toda a história, muito mais ampla e muito mais antiga do que sua presença no planeta; a premência de pensarmos a geo-história sobre a História; a vontade de escape à pesada burocracia que acompanha o tecido social; o nosso aprisionamento no tocante às relações individualistas e competitivas em dinâmicas e sistemas autopoieticos dominantes em nosso momento histórico, que constituem o nexo do Antropoceno; as limitações geopolíticas e de classe características das teorizações que o descrevem e acomodam. Em síntese, e de modo mais geral, a filósofa opõe-se ao excepcionalismo do humano, cujos vestígios subjazem ao conceito e aos discursos do Antropoceno. Neste ponto, Haraway alinha-se a outras críticas feministas⁵ ao sublinhar o caráter gendrado do Antropoceno; e, num passo suplementar, defende, adequadamente, que o Antropos enquanto espécie, por si só, não forjou as condições do momento vivido e nem consegue abranger toda a sua complexidade.

Nessa direção, a narrativa do Antropos pede um complemento e entra, no enredo mais complexo da história do mundo proposta por Donna Haraway, também o Capitaloceno com seu poder devastador:

5 Cf. por exemplo, Braidotti (2013); Crist (2015). Nas palavras da primeira: “O fato de a nossa era geológica ficar conhecida como ‘Antropoceno’ sublinha tanto o poder adquirido pelo *antropos*, e mediado pela tecnologia, quanto suas consequências potencialmente letais para todas/os” (Braidotti, 2013, p. 66). Para uma síntese deste viés crítico feminista, cf. Walton, 2020.

[...] deve-se, ao menos incluir [na narrativa do Antropoceno] as grandes reestruturações de mundo (*reworldings*) decorrentes da ação do mercado e de suas mercadorias ao longo dos séculos XVI e XVII da corrente era, mesmo se pensarmos, equivocadamente, que podemos permanecer eurocêntricas/os ao refletirmos sobre as transformações “globalizadoras” que forjam o Capitaloceno. Deve-se certamente falar sobre as redes do açúcar, dos metais preciosos, das plantações, dos genocídios indígenas e da escravidão, com suas inovações no trabalho e suas recomposições e relocações de criaturas e bens, atingindo modos de trabalho humanos e não-humanos de todos os tipos (Haraway, 2016, p. 48).

Com a presente crise sanitária decorrente da Covid-19, percebemos de forma ainda mais gritante os impactos do Capitaloceno, por exemplo, na burocratização do acesso e no comércio de vacinas, muitas vezes gerenciados de forma ilegal, discriminatória e excludente, conforme tão bem aponta Boaventura de Sousa Santos (2021). Aceso, ativo e devastador, o Capitaloceno, com seus desdobramentos (ultra)neoliberais, não poderá ficar à parte da discussão sobre o Antropoceno. Por isso, Haraway arrasta-o para o cerne do seu debate, situado mais amplamente entre a biologia, a cultura e a política.

125

Ao passo em que algumas/ns estudiosas/os têm problematizado o Antropoceno e procurado “contornar” seus limites, às vezes buscando desenhar algum horizonte “pós-Antropoceno”, nestes precisos termos⁶, Haraway aposta no Chthuluceno como um modo de pensar e de agir, de viver e de morrer no mundo, capaz de abrir espaço para a revolução⁷ ecológica, social, cidadã e multi-espécies, “sem determinismo, teleologia ou plano” (Haraway, 2016, p. 50). Ou seja: pensar e viver o Chthuluceno assume, na proposição de Haraway, uma função utópica, ao mesmo tempo, *proto-* e *pós-utópica*. Inspirada na mitologia grega pré-olímpica, por meio da figura de

6 Ver, por exemplo, Braidotti (2013) e Moylan (2021).

7 “Revolt!” (revoltemo-nos!) é uma das palavras-chave a ecoar no livro da Haraway. Cf. também, a longa citação acima.

Potnia Theron, antiga senhora dos animais e górgona das profundezas, portadora de poderes ctônicos e vingadora de crimes contra a ordem natural, cujas origens remontam à Deusa Mãe do paleolítico; e, paralelamente, inspirada também nos seres tentaculares (cni-dários, aracnídeos, fungos, lulas, polvos...), organismos biológicos metaforizados pela *Pimoa cthulu*⁸, de onde deriva o termo, a figura catalizadora do pensamento para o Chthuluceno é, assim, surgida da fusão entre a materialidade orgânica (a matéria) e a representação (o signo da Deusa), ambas criaturas dos primórdios. Ambas também ainda estão – e estarão – conosco sob várias formas, o que é ilustrado pelas tantas referências feitas aos seres tentaculares, habitantes das profundezas abissais, e a toda uma mitologia povoada por entidades ctônicas. Nesta implosão semiótica entre a matéria e o signo, surge a noção do Chthuluceno como uma utopia não pós-antropoceno, mas anterior, concomitante e posterior à narrativa do Antropos.

126 Neste ponto da discussão, sublinho as sutilezas e os refinamentos de um modo de pensar e teorizar, ou seja, de uma epistemologia, que tenta escapar aos modelos conhecidos e mais disseminados. E o faz precisamente na proposta de melhor entender uma época em que nos empenhamos em ampliar as percepções de que o humano, o Antropos, precisa deixar de ser o marco central. Nesta linha de pensamento, o Chthuluceno faz mais sentido do que o Antropoceno, pois o que está em questão é “um nome para um outro lugar e um outro tempo [*an elsewhere and elsewhen*], que foi, ainda é e ainda pode ser” (Haraway, 2016, p. 31), *com* ou *sem* o humano. Assim, Haraway expressa sua visão utópica, feminista e multi-espécies, na qual não cabe o conceito de Antropoceno (pois que bastante limitado no tocante às ontologias envolvidas e em sua abrangência, temporal

8 *Cthulu*, na grafia científica original (e *Cthulhu* no clássico *The Call of Cthulhu*, de Lovecraft, do qual Haraway se distancia). *Chthulu*, com *h* após o *c*, é a grafia deliberadamente transformada pela própria Haraway, no sentido de incorporar a potência ctônica fundante em sua teorização.

e espacialmente)⁹; e para a qual são pivotais os potenciais políticos e transgressores da fabulação – o contar histórias: “Importam quais pensamentos pensam pensamentos. Importam quais conhecimentos conhecem conhecimentos. Importam quais relações relacionam relações. Importam quais mundos *mundem* mundos. Importam quais histórias contam histórias” (Haraway, 2016, p. 35).

O feminismo material cultivado por Haraway (2016, p. 31)¹⁰ faz convergir a arte e a vida, numa fusão que se define nos termos de uma “compostagem semiótica e material”, como já aponteí acima. Tal convergência é melhor sintetizada pela autora pelo potencial semântico da *sf*, iniciais que devem, igual e simultaneamente, significar “ficção científica, fabulação especulativa, cama de gato¹¹, feminismo especulativo, fato científico, até agora” (Haraway, 2016, p. 2). Leitoras/es familiarizadas com seus escritos lembrarão da relevância dada à *sf* anglófona de autoria feminina, especialmente aquelas produzidas inicialmente no contexto da chamada segunda onda do feminismo, a partir dos anos 1960 e 1970 do século passado: com seus vislumbres de mundos alternativos, histórias de Ursula Le Guin, Marge Piercy, Octavia Butler, Vonda McIntyre, Gweneth

127

9 Apesar, repito, da ressalva feita pela autora de que, ocasionalmente, possa usar o termo, pela força e difusão que já alcançou na cultura, como atesta o presente volume. Ela afirma: “Usarei [o termo Antropoceno] também, ocasionalmente. Tudo e todas/os que forem coletadas/os pela cesta do Antropoceno pode vir a ser potente para que vivamos nas ruínas, ou mesmo para a modesta recuperação terrana” (Haraway, 2016, p. 47).

10 E também por várias outras feministas. Para algumas elucidações das aproximações entre as feministas materiais, cf. o verbete “Feminismos e Antropoceno”, neste volume.

11 O jogo de *string figures*, também conhecido em inglês como *cat’s cradle*, é equivalente ao que denominamos cama de gato, em português. Esta brincadeira interativa, imemorial, dialógica, criativa, herdada de povos indígenas, e também metafórica da imprevisibilidade, da cocriação e da materialidade, é uma figura reiterada nos escritos de Haraway, ilustrativa do modo de pensamento e de ação pelo qual urge a autora.

Jones, Joanna Russ, por exemplo, nutrem a imaginação de Haraway com suas construções mundo (*worldbuilding*) que subvertem não apenas as relações de gênero, mas também desenham novas possibilidades no tocante ao complexo convívio entre seres humanos, e entres estes e o outro não humano (*other than human*) situado no mundo ao redor, em conexões cujas implicações podem ser de vida ou de morte. Enfim, sob a ótica da filósofa, “[f]ato científico e fabulação especulativa necessitam um do outro, e ambos necessitam do feminismo especulativo” (Haraway, 2016, p. 3).

Feitas essas considerações antecipatórias, adentremos naquele espaço ficcional que desenha novos mundos: as utopias, as distopias – e as ustopias, terminologia que se afigura como um modo apropriado de sublinhar a síntese entre as duas –, cujas dinâmicas críticas e prospectivas interagem entre si, complementando-se e suscitando reflexões sobre o nosso tempo.

128 **Manifestações distópicas, horizontes utópicos: ustopias literárias no Chthuluceno**

Pertencentes ao âmbito mais amplo do utopismo literário, utopias e distopias metaforizam – por meio das estratégias ficcionais de redução de mundo (Jameson, 2005) e de uma estética calcada no mapeamento cognitivo, ativado pela ficcionalização de modos alternativos de ser e estar no mundo, com efeitos culturais político-pedagógicos (Jameson, 1996) – espaço-temporalidades em devir, sejam elas melhores ou piores do que a realidade empírica que as engendra. Desde os seus primórdios, vê-se, nesse modo de fabulação, o foco nos indivíduos, em suas interações com o outro, individualmente ou em coletividade, e também com o outro não humano. Como ilustração, aponto a preocupação da sociedade utopiana, na *Utopia* de Thomas More (cujo título passa a nomear o gênero, sendo também indicador da metafictionalidade e do teor crítico e ambíguo deste tipo de literatura), com seus pomares e jardins cuidados pelas/os utopianas/os e, também, dentre outros motivos que perpassam

a obra, com a tematização da distribuição dos alimentos, evidenciando uma intervenção ecológica e socialmente igualitária como uma das preocupações centrais, ao tempo em que tece uma crítica à precariedade das condições de vida na Europa, no alvorecer do Humanismo e da modernidade. O decorrer dos séculos consolidou este tipo de literatura, que, a partir do final do século XIX e início do XX, entra em fusão com as nascentes, e cada vez mais populares, ficção científica e distopia. Estudiosos do gênero, Lyman T. Sargent (1994, 2010) e Tom Moylan (2003, 2016), apontam que, principalmente a partir da segunda metade do século XX, o utopismo e o distopismo iniciais, de qualidade mais heurística e sistemática, gradualmente cedem espaço aos modos utópicos e distópicos mais críticos, cujo acentuado hibridismo formal, principalmente decorrente das estratégias estéticas advindas do pós-modernismo, complexifica as relações entre os dois lados da moeda: numa guinada estrutural, a utopia crítica incorpora mais fortemente traços distópicos; ao passo em que, na distopia crítica, faz-se mais evidente uma abertura a certas dimensões utópicas.¹²

129

Ao comentar especificamente as distopias, Moylan esclarece tal gradação entre as dimensões utópicas e distópicas, perceptíveis em obras literárias do gênero, nos seguintes termos:

Embora todo texto distópico ofereça uma apresentação detalhada e pessimista da pior das alternativas sociais, alguns afiliam-se com uma tendência utópica quando mantêm um horizonte de esperança (ou pelo menos convidam leituras que o façam), enquanto outros apenas parecem ser aliados distópicos da Utopia à medida que retêm uma disposição antiutópica que exclui toda possibilidade de transformação; e ainda outros negociam estrategicamente posições ambíguas em algum lugar ao longo do *continuum* antinômico [utopia x antiutopia]. (Moylan, 2016, p. 80)

12 Numa ótica feminista, explorei esta ambiguidade em trabalhos anteriores: cf. Cavalcanti 1999, 2003a, 2003b.

Crucial para a compreensão da interação entre tendências utópicas e distópicas, este argumento encontra eco em vários estudos sobre o tema, ressurgindo, inclusive, recentemente num ensaio da própria autora Margaret Atwood, intitulado “Dire Cartographies: The Roads to Ustopia” (Cartografias Devastadoras: os Caminhos para a Ustopia), que contribui para os estudos sobre ficções utópicas/distópicas percebidas não como polos opostos, mas complementares. Afirma Atwood: “Arranje um pouco a superfície [da obra] e – assim penso – percebe-se algo mais semelhante ao padrão yin e yang; em cada utopia, uma distopia oculta; em cada distopia, uma utopia velada” (2011, p. 85). Dessa forma, pela via dos escritos da autora canadense, chegamos ao conceito de “ustopia”, que ora acolho como síntese mais apropriada para pensarmos as ficções do/no Chthuluceno. Assim, passo a utilizar este termo, ou *sf* (à la Haraway), para me referir ao *corpus* literário que enfoco a seguir: algumas ustopias literárias produzidas no contexto do Chthuluceno.

130

Seguindo as pistas encontradas nos próprios escritos de Haraway, deparamo-nos com algumas sinalizações importantes, que passo a explorar brevemente, e não em ordem de importância, tendo sempre em mente que as abordagens são entrelaçadas. (Listo-as separadamente por motivos puramente analíticos). Um primeiro traço de renovação na co(n)formação das histórias do Chthuluceno diz respeito a uma quebra no modo épico de narrar, ou seja, no desmantelamento do *mythos* do Antropos, em favor de fabulações mais sugestivas da “teoria da cesta”¹³, como tão bem defende Ursula Le Guin, reiterante referência para Haraway. Obras da própria autora, como *Always Coming Home* (1986) – romance que narra a história do povo Kesh, situada num futuro longínquo – mesclam fábula, po-

13 Cf. “The Carrier Bag Theory of Fiction” (1986), republicado em *Dancing at the Edge of the World* (1992), de Ursula Le Guin, ensaio no qual a autora expõe a ideia de uma ficção que se contrapõe aos padrões narrativos dominantes, centrados na busca do herói e enfatiza a cultura da coleta e da colheita.

esia, arte visual e música. E, por sua modelagem narrativa espiralar e inovadora, essa história de Le Guin rompe o padrão de busca e dominação percorrido pelo herói Antropos. Também no universo das ficções do Chthuluceno, encontram-se narrativas de *sf* que vêm sendo denominadas *cli-fi* (ficções climáticas)¹⁴ por explorarem as condições atmosféricas e seus efeitos devastadores sobre o planeta, como é o caso, dentre tantos títulos que poderia listar, de *Body of Glass* (1991), de Marge Piercy, e *The Road* (2006), de Cormac McCarthy. Uma outra perspectiva ustópica do Chthuluceno é evidenciada, por exemplo, nas queertopias contadas por autoras como Jeanette Winterson, cujo romance *Os deuses de pedra* (*The Stone Gods*, no título original), publicado em 2007, desvela o nexu nefasto entre capitalismo, patriarcado e cis-heteronormatividade, e perscruta as corporalidades *queer*, com a figuração em protagonismo de seres humanos e não humanos (uma humana e uma ciborgue) de gêneros muito radicalmente não binários, envolvidas numa dramática trama de amor e sobrevivência em tempos distópicos¹⁵. Em complementaridade a tais tendências, ressalto as ustopias ecofeministas que tematizam os modos de convivência entre os seres humanos e os seus outros não humanos num viés multiespécies, como ilustrado em tantas das narrativas contemporâneas, como por exemplo *The Camille Stories* (As Histórias de Camille), de 2016, composta pela própria Donna Haraway, juntamente com Fabrizio Terranova e Vinciane Despret; e a trilogia *MaddAddam* (2003-2013), de Margaret Atwood, que epitomiza todas essas tendências ora mencionadas e, por isso, recebe um pouco mais de atenção a seguir.

131

Iniciemos com uma visão mais ampla das obras da trilogia,

14 Cf. Silva (2020) sobre a nomenclatura “ficção climática”.

15 Cf. Assis e Cavalcanti (2019, p. 128) para uma análise da qualidade queertópica dos corpos e dos espaços nesta obra: “O breve e belo encontro de corpos resistentes, amorosos e queer nos permite pensar o dever a partir de um ponto de vista mais justo, igualitário e democrático”.

numa descrição elaborada anteriormente, em colaboração com Pedro Fortunato:

[C]omposta pelos romances *Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009) e *MaddAddam* (2013), [a trilogia] é uma obra distópica ambientada em um futuro próximo. Nela, Atwood organiza a temporalidade dos romances de maneira intercambiada, havendo, assim, dois planos temporais narrativos, um espaço-tempo pós-apocalíptico, no qual a sociedade humana como a conhecemos foi destruída por um vírus, deixando poucos/as sobreviventes, e um espaço-tempo antes do apocalipse. Através da observação da representação social nestas obras, nos capítulos onde a narrativa se desenvolve na temporalidade antes do apocalipse, podemos perceber que a autora imagina uma sociedade que pode ser lida como distópica. (Cavalcanti; Fortunato, 2019, p. 96)

132 Considerando o nível exponencial de devastação ambiental e de degradação humana que atravessa a narrativa, notável nas descrições do cenário anterior ao apocalipse – o que nos leva à imediata aproximação com as ficções do Antropoceno¹⁶ –, no qual passam a coexistir seres tanto naturais quanto artificiais, sobreviventes do apocalipse, convido a um olhar sobre algumas minúcias dessa experiência de convívio em meio às ruínas. Em face à vastidão de possibilidades de leituras abertas por *MaddAddam*, um *tour de*

16 Já bastante referenciada em relação às distopias do Antropoceno, com análises sob óticas muito diferenciadas para listar aqui. Como uma modestíssima amostra, cf. Trexler, 2015; Savi, 2017; Silva, 2020; Vieira, 2021; Brandão e Cavalcanti, 2021. De modo mais amplo, as leituras ressaltam o princípio crítico distópico da trilogia, em sua extrapolação dos males sociais que nos assolam, por meio do exagero e da sátira; e enfocam temas como o capitalismo predatório, a manipulação genética antiética, a violência de gênero, dentre outros, *vis à vis* a crescente invasão das distopias em nossas vidas. Para os propósitos da presente leitura, ressalto o diálogo com o Chthuluceno, sem, contudo, minimizar a potência desse princípio, que subjaz à trilogia.

force do utopismo literário anglófono, tentemos um breve exercício de aproximação dessa ustopia que nos permita vislumbrar traços do Chthuluceno na terra devastada, nas “cartografias devastadoras” de que nos fala Atwood (2011) ao descrever as ustopias.

Iniciemos examinando o multiespecismo como traço utópico do Chthuluceno. Calcada nas relações multi-espécies, ou seja, envolvendo o humano e o outro não humano (*other than human*), em *MaddAddam*, esta figura é evidenciada por meio de várias metáforas associadas à comunidade eutópica dos Jardineiros de Deus, cuja “atitude em relação ao planeta e às outras espécies [...] é totalmente oposta à posição de dominação e exploração dos poderes hegemônicos corporativos [...] [O]s Jardineiros percebem os animais não humanos como espécies companheiras, dignas de confraternização.” (Fortunato, 2018, p. 78) Além dessa comunidade ecológica, central na trama para a trajetória das personagens protagonistas e resistentes, ressalto também a coalizão entre os seres sobreviventes ao apocalipse, composta por humanos; pelos seres humanoides geneticamente modificados, os Crakers, “admiráveis humanos novos” (Atwood, 2013, p. 352); pelos animais não humanos “naturais” (como as abelhas, cuidadas pela protagonista Toby¹⁷); e também pelos geneticamente modificados – por exemplo, lobocães (*wolvogs*), guaxitacas (*rakunks*) e os porcões (*pigoons*)¹⁸, nesses últimos foram implantados tecidos cerebrais humanos. Ao final da trilogia, a experiência da comunidade híbrida, cujas/os integrantes

133

17 A protagonista humana Toby não apenas resiste, mas é agente central para a constituição da comunidade híbrida, além de figurar como a cuidadora das abelhas. Podemos explorar, neste detalhe, a simbologia da Potnia Melissa, a senhora das abelhas, que tem função semelhante à de Potnia Theron nas antigas mitologias. É também Toby quem ensina a *Blackbeard* a arte de contar histórias, o que permite ampliar o potencial de fabulação para além do humano e, assim, acentuar a multiperspectividade da obra.

18 Nas traduções de Léa Viveiros de Castro, para a Rocco. Cf. Atwood, 2004.

encontram-se unidas/os em sobrevivência, resistência e prospecção vetorizada para uma futuridade pacifista, aproxima-se em muito à noção da prole *queer* (*queer litter*) ensaiada por Haraway em seu *Manifesto às Espécies Companheiras* (2003)¹⁹. Ingrediente caro à utopia do Chthuluceno,

[o] “pensar como espécie” inaugura outro tipo de racionalidade ou, se quiser, episteme. Ao contrário da racionalidade ocidental tradicional e dos paradigmas representacionais (nos quais há uma separação entre nossa experiência do mundo, o mundo em si e o conhecimento do mundo), trata-se de um refletir sobre nossas conexões parciais com materialidades humanas e não humanas. (Costa; Funck, 2017, p. 904)

134 Centrada na imagem do reaprendizado da experiência de mundo em conexões tentaculares, material e espiritualmente, em coletividades multiespécies, o fechamento desta narrativa epitomiza as “ontologias emergentes”, prementes para Haraway (2003, 2008, 2016), com o fortalecimento dos laços éticos em relação à alteridade e com o magistral deslocamento da voz narrativa, ao final da trilogia, para uma criança Cracker²⁰, de nome Blackbeard, pungente símbolo do *novum* nesta *sf*. A figuração aponta, também, para o deslocamento da épica narrativa do Antropos, numa refinadíssima estratégia literária: a figuração da criança Cracker como contadora da nova história e da nova mitologia, que se encontra no porvir, anunciada em tom celebratório: “agora cantaremos” (*now we will sing*) são as últimas palavras do registro de Blackbeard.

Calcado nas relações envolvendo o humano e o outro não humano (*other than human*) apontadas acima, o multiespecismo é figurado, na obra de Atwood, de um modo exponencial (uma vez

19 A edição consultada foi o fragmento traduzido e publicado em Brandão et al., ed., 2017, p 722-745.

20 A multiperspectividade das vozes narrativas, estratégia densamente explorada em toda a trilogia, gera um efeito de leitura fragmentada e age também no sentido de ruptura com a história única e linear do Antropos.

que perspectivado multiplamente, como indiquei), como um dos vetores que metaforizam, ou inscrevem, o Chthuluceno. Trata-se, em minha leitura, de uma utopia mais abrangente do que as decorrentes do Antropoceno. Em vez da repetição do inferno, a história em processo proposta pelo Chthuluceno é, ao mesmo tempo, anterior, paralela e posterior a este presente devastado, ou mesmo aos milênios demarcados pelo tempo do Antropos. Retomando brevemente *MaddAddam*, atentemos para sua composição, ativada por meio do que poderíamos denominar uma retórica de inícios, pois que a própria linguagem da nova comunidade pós-apocalíptica (mais precisamente, diria, contra-apocalíptica) se encontra em florescimento ao final da trilogia, o que é metaforizado por meio do ser híbrido representante das “naturezas-culturas emergentes”, retomando as palavras de Haraway (2017). Seguir com o problema afigura-se, assim, como uma possibilidade ustópica tecida pelas, e dentro das, malhas do Chthuluceno, uma das rotas possíveis adiante, viabilizadas pelos modos atuais de pensarmos o nosso espaço-tempo. Certamente, essa dinâmica exige a reorientação de nossas bússolas. 135

REFERÊNCIAS

- ATWOOD, Margaret. *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*. London: Virago, 2011.
- ATWOOD, M. *MaddAddam*. New York: Doubleday, 2013.
- ATWOOD, M. *Oryx and Crake*. New York: Anchor Books, 2003.
- ATWOOD, M. *Oryx e Crake*. Trad. Lea Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.
- ATWOOD, M. *The Year of the Flood*. New York: Doubleday, 2009.
- BLOCH, Ernst [1959]. *The Principle of Hope – Volumes I, II and III*. Trad. Neville Plaice, Stephen Plaice e Paul Knight. Cambridge, Mass.: the MIT

Press, 1995.

BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Malden, MA: Polity Press, 2013.

BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney. Margaret Atwood's Ecodystopic sf: Approaching Ethics, Gender, and Ecology. In: VAKOCH, Douglas (ed.) *Dystopias and Utopias on Earth and Beyond: Feminist Ecocriticism of Science Fiction*. New York: Routledge, 2021, p. 37-49.

CAVALCANTI, Ildney. A Distopia Feminista Contemporânea: um Mito e uma Figura. In: BRANDÃO, Izabel; MUZART, Zahidé (Orgs.) *Refazendo nós: Ensaios sobre Mulher e Literatura*. Santa Cruz do Sul e Florianópolis: Edunisc / Editora Mulheres, 2003a, p. 337-360.

CAVALCANTI, I. *Articulating the Elsewhere: Utopia in Contemporary Feminist Dystopias*. PhD Thesis. University of Strathclyde. Glasgow, 1999. Disponível em: <<http://digitool.lib.strath.ac.uk/R/BJ2DNPQD4PB7X-FASMT9SM3F6489EID5Y7L8VG4JUDY5E3CCU4Q-00434>>.

CAVALCANTI, I. The Writing of Utopia and the Feminist Critical Dystopia: Suzy McKee Charnas's Holdfast Series. In: BACCOLINI, Raphaella; MOYLAN, Tom (eds.). *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*. New York: Routledge, 2003b, p. 47-68.

136 FORTUNATO, Pedro; CAVALCANTI, Ildney. Corporatopia e caostopia: os espaços distópicos na trilogia *MaddAddam*, de Margaret Atwood. *Literatura e Autoritarismo* (UFMS), v. 22, p. 95-108, 2019.

CRIST, Eileen. On the Poverty of our Nomenclature. *Environmental Humanities*, v. 3, n.1, p. 129-147, 2013.

COSTA, Claudia Lima; FUNCK, Susana. O Antropoceno, o pós-humano e o novo materialismo: intervenções feministas. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 2, p. 903-908, 2017.

ASSIS, Fabiana Gomes; CAVALCANTI, Ildney. Transposições do Sonhar: Utopia e Ficcionalização dos Corpos e dos Espaços em *The Stone Gods*, de Jeanette Winterson. In: DEPLAGNE, Luciana; CAVALCANTI, Ildney (Orgs.). *Utopias Sonhadas / Distopias Anunciadas: Feminismo, Gênero e Cultura Queer na Literatura*. João Pessoa: Editora UFPB, 2019, p. 115-129.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke UP, 2016. Palestra homônima disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GrYA7sMQaBQ>>.

HARAWAY, D. *O Manifesto das Espécies Companheiras: cães, pessoas e alteridade significativa* [fragmento]. Trad. Ildney Cavalcanti e Amanda Prado. In: BRANDÃO, Izabel et al. (eds.). *Traduções da Cultura: Perspec-*

tivas Críticas Feministas 1970-2010. Florianópolis/Maceió: Editora Mulheres, Udufsc e Edufal: 2017, p.722-745.

JAMESON, Fredric. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London/New York: Verso, 2005.

JAMESON, F. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London/New York: Verso, 1996.

LE GUIN, Ursula. *Always Coming Home*. London: Grafton, 1988.

LE GUIN, U. *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. London: Paladin, 1992.

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Márcio Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MOYLAN, Tom. *Becoming Utopian: The Culture and Politics of radical Transformation*. London: Bloomsbury, 2021.

MOYLAN, T. *Distopia: Fragmentos de um Céu Límpido*. CAVALCANTI, Ildney; BENICIO, Felipe eds. Trad. Felipe Benício, Pedro Fortunato e Thayrone Ibsen. Maceió: Edufal, 2016.

MOYLAN, T. Utopia e Pós-modernidade: Seis Teses. Trad. Ari Denisson da Silva, Cleusa Barbosa e Ildney Cavalcanti. *Revista Leitura*, v. 32, 2003, p. 121-134. Dossiê temático Literatura e Utopia.

OLIVEIRA NETO, Pedro Fortunato de. *Representações utópicas e distópicas na trilogia Maddaddam, de Margaret Atwood*. 2018. 117 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Programa de Pós Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

PIERCY, Marge. *Body of Glass*. London: Penguin, 1992.

PIZAN, Christine. *A cidade das damas*. Trad. Luciana Deplagne. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O futuro começa agora: Da Pandemia à Utopia*. São Paulo: Boitempo, 2021.

SARGENT, Lyman. The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies*, v. 5, n. 1, p. 1-37, 1994.

SARGENT, L. *Utopianism*. A Very Short Introduction. Oxford, Oxford UP., 2010.

SAVI, Melina Pereira. The Anthropocene (and) (in) the Humanities: Possibilities for Literary Studies. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 2, p. 945-959, 2017.

SILVA, Suênio Stevenson Tomaz da. O que é Cli-fi? Reflexões sobre o Gênero a partir do Ponto de Vista de um Pesquisador das Humanidades Ambientais. In: SILVEIRA, Ederson; SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de (Orgs.). *Educação e Ciências Humanas: Reflexões entre Desconfianças, a Utilidade do Inútil e a Potência dos Saberes* – Vol. 2. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020, p. 415- 432.

TREXLER, Adam. *Anthropocene Fictions: the Novel in a Time of Climate Change*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2015.

VIEIRA, Patricia. *Que futuro para a ideia de futuro? Utopia e distopia numa época de Pandemia*. Conferência de abertura do VI Colóquio *Literatura e Utopia: 20 Anos*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Uuf7HRep7Ls&list=PLrEqyVCZnzMDhBojFlyjIOsOX-_NldaTy> Acesso em 31/07/2021.

WALTON, Samantha. Feminism's Critique of the Anthropocene. In: COOKE, Jeniffer (ed.) *The New Feminist Literary Studies*. Cambridge: Cambridge U.P., 2020, p. 113-128.

Pós-Humanismo e Antropoceno

É isto um humano? Pós-humanismo, transumanismo e Antropoceno

Eduardo Marks de Marques

Desde o surgimento do termo, inicialmente utilizado por cientistas soviéticos nos anos 1960 como uma delimitação contemporânea da Era Quaternária, até a cristalização do uso do termo tal qual temos hoje, popularizado por Paul J. Crutzen a partir do ano 2000, o Antropoceno constantemente interpela o papel do humano enquanto um agente cujo potencial transformador é tamanho a ponto de deixar marcas permanentes na superfície e atmosfera terrestres. A partir da nossa relação com a tecnologia, no entanto, a qual é mediada diretamente pela manutenção do capitalismo a partir da construção e perpetuação do desejo – sistema este que pode ser responsabilizado integralmente pelo Antropoceno – a pergunta que devemos fazer é quem é o humano (*anthropos*) que está no centro desta nova era geológica? Para que comecemos a responder a esta pergunta, precisamos abraçar dois conceitos que vêm ganhando notoriedade epistemológica e ontológica nos últimos trinta anos e cuja relevância pode orientar a forma como vemos o nosso momento presente. 139

Alvo de mudanças epistemológicas ao longo dos anos, é preciso que os conceitos de pós-humanismo e transumanismo sejam discutidos lado a lado, uma vez que eles partilham de um histórico comum e são muitas vezes confundidos a ponto de serem usados de forma intercambiável. Parte desta confusão epistemológica pode ser atribuída ao uso dos prefixos: ao passo que *trans* carrega consigo

uma noção de transição, superação e/ou mudança, o uso de *pós* nas humanidades contemporâneas é problematizado como “após o início de” e/ou “após o fim de” simultaneamente (como vemos, por exemplo, nos conceitos de pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo). Neste sentido, pós-humanismo pode ser caracterizado como uma epistemologia que surge após o início e o fim do humanismo. Entretanto, humanismo é uma noção complexa demais para que possamos simplesmente anunciar seu fim: ela deriva do princípio basilar de que o uso da razão em todas as suas possibilidades (científicas, criativas, artísticas) é o que define filosoficamente o humano. Assim, humanismo, grosso modo, pode ser visto como o conjunto de filosofias éticas que rejeitam a validade de justificativas transcendentais baseadas em princípios sobrenaturais ou de origem supostamente divina (Wolfe, 2009, p. xi). Paradoxalmente, ao rejeitar o divino, o humanismo acaba por reafirmar a supremacia humana no esquema natural das coisas: o dom da razão faz com que o ser humano consiga, dentro dos limites de sua ciência e tecnologia, modificar e controlar o ambiente ao seu redor e, dessa forma, colocar-se em um status análogo ao dos deuses.

A noção de pós-humanismo ganhou força entre as ciências humanas a partir de meados dos anos 1990, mas a gênese de seu ideal pode ser traçada nas conferências sobre cibernética organizadas pela Fundação Josiah Macy Jr. entre os anos de 1946 e 1953. As Conferências Macy, como vieram a ser chamadas, tinham como objetivos principais desenvolver espaços de comunicação interdisciplinar e transdisciplinar e fomentar uma ideia de unidade científica, minimizando ou rompendo as barreiras entre epistemologias distintas. Ainda que a preocupação central da fundação sempre tenha sido com o desenvolvimento da medicina, tal visão transdisciplinar foi essencial para a criação da concepção moderna de cibernética, organizada por Norbert Wiener em seu livro *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*

(1948). Para o autor, as muitas definições possíveis de cibernética giram em torno das noções de sistema, comunicação, informação, variedade e controle (Novikov, 2016, p. 5), e ecoam a etimologia da palavra, que deriva do termo grego κυβερνητική, “governança” (no sentido de controle). No contexto histórico pós-Hiroshima, Wiener já demonstrava preocupação com as aplicações científicas potencialmente perversas que a cibernética poderia trazer, mas fazia questão de afirmar (ou seria prever?) que, com o advento de sistemas ultrarrápidos, computadores funcionariam como sistemas nervosos centrais para aparatos de controle autônomo (Wiener, 2016, p. 39) e que seria somente uma questão de tempo até que nós humanos pudéssemos desenvolver, por exemplo, próteses e órteses sencientes para substituir membros paralisados ou amputados (Wiener, 2016, p.37). Desta forma, o pai da cibernética moderna inaugurava, também, a era da possibilidade da condição ciborgue: a junção harmônica entre organismos biológicos e elementos cibernéticos (ainda que o termo ciborgue só fosse cunhado em 1960, no contexto da corrida espacial da Guerra Fria).

141

A questão filosófica que surge, então, com a possibilidade científica de materialização de organismos ciborgues, coloca em xeque a essência da condição humana e duas perguntas surgem: a quais humanos é ou pode ser dada a opção de se constituir em um ciborgue e como qualificar ou mesmo quantificar o que resta de humano em um organismo ciborgue? Um elemento comum que deriva de ambas as questões pode ser interpretado como um ímpeto *anti-humanista* de rejeição do humanismo, particularmente em sua versão pós-moderna, como constitutivo do pós-humano (Landgraf *et al.*, 2018, p. 2). Uma vez que as teorias pós-modernas partem, como propõe Jean-François Lyotard (1984, p. 12-15), do questionamento constante e eventual desconstrução das grandes narrativas, e que a convergência das epistemologias pós-modernas com aquelas ditas pós-estruturalistas ajuda a gerar políticas identitárias do *anthropos*

baseadas na diferença (de sexo, gênero, etnia, classe social, entre outros), faz sentido que uma das propostas ontológicas do ciborgue seja justamente o de apagamento das diferenças culturais humanas, como pode ser visto no texto seminal de Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, parte de seu livro *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (1990). Haraway (1990, p. 150) localiza o ciborgue em um mundo pós-gênero, uma utopia socialista robótica capaz de desconstruir as grandes narrativas do Ocidente.

Os conceitos de pós-humanismo, assim, baseiam-se na estreita relação entre seres humanos (*anthropos*) e a tecnologia e surge, então, a partir da convergência de uma crítica contemporânea à noção de humanismo e do anseio humano de desenvolver meios tecnológicos para superar os limites evolutivos impostos pela biologia (Bostrom, 2013, p.30). Cary Wolfe, na introdução de seu livro *What is Posthumanism?* (2010), ao traçar a genealogia do termo, remonta à Donna Haraway para trazer para o debate a noção de *transumanismo*, termo que afirma ser o herdeiro da noção de ciborgue. Ainda que vários estudos traçando a genealogia do termo iniciem sua discussão a partir do uso por Julian Huxley (filho de Aldous Huxley, autor de *Admirável Mundo Novo* [1932] e um dos pais das distopias modernas), em 1957, como uma ideia de “homens permanecendo homens mas transcendendo-se ao realizarem novas possibilidades da e para a natureza humana” (More, 2013, p.8), o sentido contemporâneo de transumanismo surge com o advento dos estudos críticos de futurologia no final dos anos 1960 e é atribuído ao professor FM-2030, um filósofo iraniano-americano, professor de The New School, em Nova York. Nascido como Fereidoun M. Esfandiary, FM-2030 legalmente mudou de nome para marcar sua visão de que a humanidade estaria passando por um processo agudo de transição, a partir do uso contínuo de tecnologia, para um estado de pós-humanismo no qual, eventualmente, os marcadores

da espécie humana, tanto biológicos (nosso período de gestação elevado e ciclo de vida abreviado em relação a outras espécies animais, capacidade cognitiva, uso dos sentidos, por exemplo) quanto antropológicos (valores culturais de família, religião, sociedade, sexo, gênero, entre outros) seriam abandonados. Assim, a noção de transumanismo é tida como sendo o processo pelo qual humanos passam até tornarem-se pós-humanos.

O movimento transumanista começa a se articular como uma escola de pensamento a partir do início dos anos 1990, pelas mãos do filósofo Max More e de sua esposa Natasha Vita-More. Sua visão de transumanismo tem como pilar central a noção de *extropia*, ou a extensão indefinida da vida humana através da tecnologia. More foi, por quase dez anos, presidente da Alcor Life Extension Foundation, uma organização dedicada ao desenvolvimento da preservação de corpos humanos através da criogenia para futura ressuscitação, quando houver tecnologia avançada o bastante para isso. Desta forma, tal como acontece com a epistemologia pós-humana, o pensamento transumanista também se apresenta como materialidade e não apenas como ideário filosófico. Durante a última década do século XX, os termos ganharam ramificações epistemológicas distintas, mas que podem ser resumidas, como faz N. Katherine Hayles em seu livro *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (1999). Para Hayles, o pós-humano orienta-se por (1) uma perspectiva que privilegia padrões de informação sobre sua materialidade de modo que a corporificação em um substrato biológico é tida como um acidente histórico; (2) uma visão de que a consciência, base da identidade humana, é um epifenômeno, ou seja, um produto acidental e secundário dentro do processo evolutivo da espécie; (3) uma ideia de que o corpo é nada mais do que a prótese original com a qual nascemos e a qual aprendemos a manipular, de modo que substituir partes ou o todo dessa prótese por outras é apenas um processo de manutenção da

vida, e; (4) um entendimento de que devemos configurar os seres humanos para que sejamos harmônica e perfeitamente integrados com outras máquinas inteligentes, de modo que não haja diferenças entre uma existência marcada pela materialidade do corpo e outras marcadas por simulações computacionais (Hayles, 1999, p.2-3). Vemos, assim, que, dentro da concepção transumana, o corpo biológico, falho e finito por natureza, é um obstáculo a ser superado (mesmo que seja através da preservação criogênica que, em tese, tornará possível a preservação desses mesmos corpos até um tempo em que a tecnologia consiga substituí-los por algo que mantenha viva apenas a essência humana).

144 É justamente aqui que começam a surgir as divergências entre as epistemologias pós-humanas e transumanas. Lembremos que, inicialmente, transumanismo era um momento de transição até a chegada em uma ontologia pós-humana. No entanto, na visão de Max More, há diferenças essenciais entre as duas filosofias: se, por um lado, o pós-humano deseja superar as limitações que definem os aspectos mais indesejáveis da condição humana, como doenças, envelhecimento e morte, bem como atingir o que se define como “liberdade morfológica” (a capacidade de modificar sua fisiologia), o transumano se define por uma maior capacidade cognitiva e refinamento emocional e afetivo, bem como uma preocupação em expandir o campo de possibilidades para manutenção da vida pós-humana, o que inclui a colonização de outros planetas e a criação de universos virtuais complexos, de forma que o entendimento de tecnologia para o transumanismo deve, também, incluir questões políticas (de organização humana) e psicológicas (More, 2013, p. 4). Vemos, assim, que os ideais transumanos de More são bastante parecidos com aqueles que Hayles caracteriza como pós-humanos.

No atual estado da arte, o pensamento pós-humano migra para o que se convencionou chamar de pós-humanismo filosófico, conforme podemos ver em *Philosophical Posthumanism*, de Francesca

Ferrando (2019), professora da New York University. Em seu livro, Ferrando traça uma genealogia das epistemologias pós-humana e transumana, abraçando a fragmentação epistemológica que permite que “pós-humano” inclua modelos pós-humanistas, transumanistas, neo-materialistas e anti-humanistas, entre outros (Ferrando, 2019, p. 1) – para chegar ao argumento de que devemos pensar em termos de um modelo pós-humano filosófico que se orienta pelas angústias do Antropoceno como momento geo-histórico, uma vez que o pós-humanismo filosófico busca retirar o humano do centro discursivo, coadunando com as práticas antropogênicas de expor a extensão e profundidade do impacto das atividades humanas em um nível planetário (Ferrando, 2019, p. 22). Desta forma, o pós-humanismo filosófico não se propõe a servir como um modelo que garanta a superioridade (ilusória, discursiva, cultural) do humano sobre as demais espécies, mas, sim, como um modelo de entendimento crítico de como devemos readequar, entre outras coisas, a própria noção cultural de espécie¹. Não é acidental que, até aqui, todas as ocorrências do substantivo “espécie” tenham sido escritas e lidas como referência aos seres humanos com pouca ou nenhuma contestação. No entanto, para que possamos de fato remover o humano da centralidade discursiva cultural que nos rege, precisamos desconstruir as hierarquias entre todas as formas de vida existentes na Terra e além, bem como rever as estruturas de nossa relação com os produtos tecnológicos por nós desenvolvidos para o nosso conforto – as máquinas.

145

Isso faz com que sejamos obrigados a rever o que entendemos por vida, uma vez que este é um conceito que está no centro nervoso da distribuição de nossa matriz afetiva e empática. Aqui, cabe retomar a discussão trazida por Giorgio Agamben (1998) em seu *Homo*

1 Como propõe, por exemplo, Donna Haraway em *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2005) e *When Species Meet* (2008).

146 *Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, onde o filósofo italiano discorre sobre as diferenças entre os conceitos de *bios* e *zoē*, ambos traduzidos como *vida* – o primeiro, ligado à sua dimensão social (e, logo, humana); o segundo, ligado a aspectos meramente biológicos, comuns a todos os seres vivos (Agamben, 1998, p.1-2). Isso constitui, assim, mais uma dicotomia dentre as muitas que constituem o discurso humano, onde *bios* sobrepõe-se a *zoē*, mesmo que não saibamos ou consigamos definir de forma precisa e definitiva o que é vida, senão por contraste entre seres vivos e não-vivos. Aqui, unido às angústias típicas do Antropoceno, vemos que a proposta de um pós-humanismo filosófico se desdobra em duas vertentes aparentemente ambíguas e irreconciliáveis. A primeira leva ao entendimento de que eventuais formas de vida inteligente alienígena bem como formas de inteligência artificial autônoma devam ser incorporadas no âmbito de *bios* (uma vez que “inteligência” geralmente constitui-se como o conjunto de um capital social, político, linguístico e cognitivo restrito aos seres humanos em contraste a outras espécies). A segunda leva à necessidade de desconstruir a (falsa, no escopo do Antropoceno) dicotomia entre as duas categorias, levando a uma noção de pós-antropocentrismo (Ferrando, 2019, p. 102). Vemos que, em ambas, a dimensão corporal humana perde terreno como um elemento definidor tanto de vida quanto da espécie em si.

Isso não significa, no entanto, que o corpo tenha deixado de ter importância dentro da construção de um ideário pós-humano, mesmo que seja em situações de evocação do *unheimlich* freudiano, aquele estado de confronto com algo que é familiar e não-familiar ao mesmo tempo. Talvez o exemplo mais sintomático disso hoje (em 2021) seja a existência da robô Sophia. Criada em 2016 pela empresa Hanson Robotics, Sophia foi inicialmente concebida como uma cabeça humanoide com um rosto capaz de responder ao ambiente com expressões faciais humanizadas. Sua programação permite que seus olhos sejam não somente funcionais como capazes

de manter contato visual com seres humanos, com quem consegue manter diálogos relativamente profundos, devido ao seu algoritmo de processamento de linguagem. Aos poucos, Sophia foi recebendo *upgrades*: ganhou um corpo humanoide, que permite que ela se movimente de forma praticamente livre e, também, permite que ela desenhe e pinte figuras humanas que observa. A robô foi entrevistada em diversos programas de televisão ao redor do mundo e, em vários momentos, prometeu destruir a humanidade – mesmo que, logo em seguida, sua expressão facial desse um aspecto de piada à sua fala.

Todavia, o que torna a robô Sophia relevante para a discussão do pós-humanismo filosófico não é tanto a programação do seu algoritmo, mas o fato de que, em 2017, após participar da conferência geral da ONU daquele ano, a Arábia Saudita a concedeu cidadania. Se tal ato foi uma jogada de publicidade, não está claro. No entanto, várias questões relevantes vêm à tona. Primeiramente, o fato de que a robô Sophia, uma máquina cujo corpo está imbuído de elementos de gênero que fazem com que a reconheçamos e identifiquemos como sendo do sexo feminino, é cidadã de um país onde mulheres humanas têm poucos direitos civis e não está claro, por exemplo, se a robô teria o direito de votar ou de casar-se, por exemplo. Mas o elemento mais interessante é o debate acerca da condição de vida que a cidadania trouxe para aquilo que, ao fim e ao cabo, é uma máquina: um eventual desligamento deliberado poderia ser considerado assassinato? As questões morais surgem em um momento em que a singularidade tecnológica – o momento em que a inteligência artificial superará a inteligência humana permitindo, assim, que as máquinas tenham consciência de si e, assim, possam controlar sua própria evolução – ainda não chegou, mas já se mostram relevantes. Este tropo, no entanto, já havia aparecido mais notoriamente em *O Homem Bicentenário* (1976), de Isaac Asimov, novela onde o protagonista é um robô servil que, aos poucos, vai “evoluindo” em direção a uma condição de consciência de si e, portanto, de desenvolvimento de sua

humanidade a ponto de, ao final do conto, conquistar o direito de envelhecer e morrer, como qualquer ser humano biológico. Asimov já previa, 40 anos antes, as questões éticas que orbitam a presença de organismos artificiais cada vez mais complexos.

Na verdade, tais questões já nos acompanham desde o nascimento da ficção científica na literatura. Em *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley, além do óbvio uso da ciência (na verdade, da junção entre as formas antigas de alquimia e as novas ciências naturais modernas, como a química e a física) que dá vida à Criatura, a tensão do romance está justamente no fato de que ela quer obter de seu criador o reconhecimento de que é humana pelo fato de estar viva e ser consciente, apesar de sua aparência monstruosa (que, curiosamente, o romance não descreve), o que faz com que o Dr. Frankenstein não consiga conceber que sua criação tem quaisquer traços de humanidade (apesar de ter seu corpo constituído de membros de humanos mortos). Quando a Criatura consegue confrontar seu criador, em uma das ocasiões ela pede apenas que seja garantido seu direito à felicidade (uma vez que se trata de um ser vivo e, portanto, humano) e que o médico lhe faça uma companheira, com a qual promete fugir para a Argentina para sempre. No entanto, Frankenstein não consegue conceber que a Criatura tenha quaisquer traços de bondade, um ideal da alma humana, por conta de sua aparência, e teme que uma eventual companheira possa ou odiar a Criatura tanto quanto o médico, ou ser tão maldosa (na sua visão) quanto aquele que vê como monstro. Temos aqui uma ambivalência interessante: se a Criatura não é humana, qualquer criação de vida manipulada por Frankenstein também corre o risco de não sê-la; entretanto, um de seus medos é o de que justamente seja porque suas criaturas são humanas que delas pode ser inferida uma noção de maldade eventual e, portanto, ter um casal que eventualmente possa procriar e dar origem a uma nova espécie torna-se o pior de seus temores. O romance é, geralmente, lido como uma metáfora dos

perigos de se querer equivaler aos deuses – o que justifica o subtítulo *o Prometeu moderno*, remetendo ao mito daquele que foi punido à tortura eterna por ter roubado dos deuses do Olimpo o fogo do conhecimento proibido aos humanos –, mas ele pode ser lido como um prenúncio de questões pós-humanas filosóficas contemporâneas.

É interessante notar o impacto da materialidade corporal humanoide enquanto tropo recorrente na ficção científica e como este elemento orienta as questões do pós-humanismo mas, para isso, precisamos compreender, também, como o Teste de Turing (também conhecido como Jogo da Imitação) simultaneamente amplia e limita o entendimento crítico sobre o que é o humano. Desenvolvido por Alan Turing em 1950, o teste busca avaliar a capacidade de um modelo de inteligência artificial ser indistinguível de um ser humano biológico. Unido a um corpo com características humanas, as barreiras entre seres humanos biológicos e sintéticos começam a se misturar. Vemos tal tropo tanto em *Androides sonham com ovelhas elétricas?*, de Philip K. Dick (1968), quanto em sua adaptação para o cinema, *Blade Runner* (1982), dirigido por Ridley Scott. Em ambas as narrativas, vemos uma São Francisco pós-apocalíptica na qual androides e ginoides (robôs idênticos a humanos, chamados de replicantes) são criados para trabalhos braçais nas colônias extraplanetárias. Um grupo deles se rebela e retorna à Terra, e cabe ao protagonista, Rick Deckard, caçá-los. Entre o romance e o filme há algumas divergências, mas são as semelhanças que interessam, inicialmente, para esta discussão. Vemos o impacto último do Antropoceno no espaço pós-apocalíptico, onde a atmosfera terrestre encontra-se altamente tóxica, o que faz com que seja necessária a colonização de outros planetas, que acabam sendo moldados a partir da dinâmica cultural humana, repetindo (ou expandindo) o ritmo destrutivo e altamente dependente da tecnologia. Uma vez que os replicantes são visualmente indistinguíveis dos seres humanos, os caçadores lançam mão do Teste de Voight-Kampff, um conjunto de

30 perguntas destinadas a avaliar respostas afetivas e emocionais que possam definir se um corpo é ou não humano (a presença de afeto aqui funciona como a marca central de humanidade). Um detalhe que também cabe mencionar é a quase absoluta ausência de animais biológicos reais, o que faz com que os poucos que existem (e que são frutos de manipulação biológica e genética) sejam acessíveis somente a uma elite social, por conta de seu preço.

150 O filme traz dois detalhes essenciais para a problematização do pós-humano. Deckard (personagem de Harrison Ford) pode ou não ser um Replicante sem saber (as três versões canônicas de *Blade Runner* brincam com esse elemento em diferentes níveis, mas, ao contrário do romance, no filme ele é um replicante) que se envolve com Rachel (interpretada por Sean Young). Rachel faz parte de um experimento para a criação de replicantes que ignoram que não são humanos porque têm memórias falsas implantadas. Essas memórias fazem com que os androides e ginoides possam ter respostas emocionais semelhantes às humanas. Deckard consegue descobrir que Rachel é uma replicante, mas utilizando um número muito maior de questões do que o padrão de 30 perguntas de Voight-Kampff. Essa relação é parte do mote da sequência, *Blade Runner 2049* (2017), dirigido por Denis Villeneuve. Ambientado 30 anos após o filme original, a trama se inicia com a descoberta de uma ossada, a qual depois descobrimos ser da Replicante Rachel, com marcas que indicam que ela tenha dado à luz uma criança, contradizendo os princípios de que os corpos androides e ginoides seriam incapazes de se reproduzir, ecoando Mary Shelley e trazendo à baila a possibilidade de evolução, no sentido orgânico, natural do termo, desses seres. Outro aspecto importante do filme, apresentado como uma subtrama secundária, é o relacionamento afetivo entre K, o caçador de replicantes (interpretado por Ryan Gosling) e Joi, uma inteligência artificial sem materialidade física que pode, através de *upgrades*, gerar um holograma de si mesma. Joi é uma espécie de

assistente doméstica de K mas, entre eles, há uma relação de afeto sexual legítimo, consumada em uma cena onde o holograma de Joi se posiciona sobre o corpo de uma prostituta replicante chamada pela própria inteligência artificial para que eles possam fazer sexo com corpos reais. Tal qual ocorre no filme *Ela* (2013), dirigido por Spike Jonze, no qual o personagem vivido por Joaquin Phoenix se apaixona por um sistema artificial cuja materialidade se dá apenas através da voz (dublada por Scarlett Johansson), passamos a ver com cada vez menos estranhamento relações entre homens e máquinas conscientes e autônomas que prescindem da materialidade de um corpo.

Por outro lado, há narrativas em que o corpo ainda mantém uma dimensão cultural que tende ao divino, no sentido de que precisa ser salvo a todo custo por ser uma espécie de vasilhame da nossa essência. O impacto da tecnologia na dicotomia corpo-alma é um dos elementos presentes no romance *Não me abandone jamais* (2005), de Kazuo Ishiguro. Ambientado em uma versão alternativa da Inglaterra dos anos 90, na qual a tecnologia da clonagem de seres vivos, inclusive humanos, foi desenvolvida a partir do final da II Guerra Mundial, os clones humanos são criados com o único propósito de servirem de banco de órgãos para suas “matrizes” ou outros corpos “originais” compatíveis. No entanto, como parte do princípio ético daquela sociedade, aos clones é garantido o acesso à educação em internatos até os 16 anos. Pelas mesmas questões já expressadas em *Blade Runner*, os clones são estéreis, apesar de providos de todo o arcabouço afetivo humano. Parte da trama central do romance segue um casal de clones buscando encontrar uma forma de postergar por alguns anos a quarta doação de órgãos do rapaz, ao tentar provar que, por ser capaz de produzir arte, ele seria dotado de alma. Aqui, o aspecto central da dimensão humana está no processo de criação artística – a arte seria a expressão última da essência que nos torna humanos. Ainda que os clones sejam corpos biológicos gerados em

laboratório, é preciso que eles sejam tratados como sub-humanos ou mesmo inumanos, uma vez que a dimensão ética impediria que seres humanos dotados de plenos direitos servissem como bancos de órgãos para outros seres humanos igualmente dotados de plenos direitos. Os clones habitam um espaço cultural intermediário entre humanos e animais – ou entre humanos e quaisquer *commodities*, o que remete diretamente ao impacto do capitalismo na constituição do Antropoceno uma vez que, para o humano, a partir do desejo instituído pelo capital, orientado pela gradação dos afetos, tudo o que pode virar produto o acaba sendo.

Esta relação criada pelo capitalismo entre humanos como produtores e consumidores de *commodities* mediados pelo desejo, bem como o espaço ambíguo criado na convergência do humano mediado pela tecnologia e da ampliação do conceito de vida (e, por consequência, da própria definição de humano) dentro de uma sociedade pós-apocalíptica – que remete a políticas próprias do Antropoceno – são explorados na trilogia *Oryx e Crake* (2003), *O ano do dilúvio* (2009) e *MaddAddão* (2013), da escritora canadense Margaret Atwood. Nestas distopias, vemos o colapso de uma sociedade hipercapitalista, na qual as grandes corporações assumem completamente o papel do estado (a sociedade é dividida entre os Complexos – cidades muradas regidas por corporações capitalistas, aonde somente uma elite intelectual tem acesso – e a Plebelândia – espaços existentes fora do poder regulatório dos Complexos e ocupado pelos desvalidos) através das mãos de Crake, um cientista que deseja salvar o planeta promovendo a extinção dos seres humanos como os conhecemos e sua substituição por seres humanoides cujo DNA é baseado no genoma humano, porém desprovidos de quaisquer elementos culturais e sociológicos que possam definir a espécie humana. Os Crakers, estes novos humanos, não comem carne, reproduzem-se somente quando as fêmeas estão em período fértil (identificável por uma mudança de coloração na sua pele) e, assim,

estão mais próximos de *zoē* do que de *bios*. No entanto, o plano de extinção total da espécie humana falha e, a partir do narrador de *Oryx e Crake*, Jimmy, um amigo do cientista Crake que sobrevive ao dilúvio seco (forma como o evento apocalíptico passa a ser denominado a partir do segundo romance), nos mostra dois espaço-tempos paralelos. Em um deles, temos acesso ao pré-apocalipse; mas, para discussão do pós-humanismo, nos interessa justamente a narrativa do reconhecimento deste novo *status quo* por parte do narrador.

Jimmy rapidamente percebe que necessita da ajuda dos Crakers para sobreviver e, para tanto, estabelece uma espécie de barganha na qual os humanoides oferecem comida (mesmo indo contra a sua natureza de não serem caçadores/pescadores e mesmo carnívoros) e recebem em troca um mito de origem no qual Crake e sua amante Oryx ganham papéis divinos na construção deste universo. Ao longo da trilogia, este mito de origem evolui a ponto de permitir que os Crakers dominem a linguagem oral e escrita e, também, seu potencial cognitivo, o que permite que, no último romance da trilogia, eles entrem no campo da história quando Blackbeard, uma criança Craker, é alfabetizada e faz o registro de uma batalha entre grupos de sobreviventes. Atwood joga, de forma bastante irônica mas cirúrgica, com a proximidade entre as condições humana e pós-humana e o quão frágil (ainda) é qualquer forma de epistemologia que dependa do abandono de quaisquer elementos culturais para definir o pós-humano. Por outro lado, ela nos evidencia que a condição pós-humana já é uma realidade ontológica, seja a partir de nossa relação de dependência quase vital com a tecnologia, seja a partir de formas de retornarmos o olhar e nossas vivências para encontrarmos maneiras de tornar mais harmônica nossa relação com o planeta enquanto espécie animal que somos.

Sejam robôs, alienígenas ou mesmo formas biológicas existentes ao nosso redor, o importante é que o pós-humanismo (e em especial sua versão filosófica) nos obriga a repensar o que entende-

mos como vida e, assim, refletir sobre o nosso papel no planeta, a assumir uma responsabilização nas dinâmicas do Antropoceno bem como na busca de formas de atenuar o impacto de nossa presença na Terra.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

BOSTROM, Nick. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. In: MORE, Max; VITA-MORE, Natasha. (Eds.). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. p.28-54.

FERRANDO, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. Londres: Bloomsbury Academic, 2019.

- 154 HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nova York: Routledge, 1990. p. 149-182.

HARRAWAY, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Cambridge: Prickly Paradigm Press, 2005.

HARRAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HAYLES, N. Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

LANDGRAF, Edgar *et al.* Introduction: Posthumanism after Kant. In: LANDGRAF, Edgar *et al.* (Eds.). *Posthumanism in the Age of Humanism: Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*. Nova York, Bloomsbury Academic, 2018. p. 1-15.

LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

MORE, Max. The Philosophy of Transhumanism. In: MORE, Max; VITA-

-MORE, Natasha. (Eds.). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. p. 3-17.

NOVIKOV, D.A. *Cybernetics: From Past to Future*. Stuttgart: Springer, 2016.

WEINER, Norbert. *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. 2^a Ed. Cambridge: The MIT Press, 2019 [1948].

WOLFE, Cary. *What is Posthumanism?*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Contaminação e Antropoceno

Um roteiro do mundo da ciência através do imaginário

Lucia de La Rocque
Denise Figueira-Oliveira

Como nos coube pensar a inter-relação entre Contaminação e Antropoceno, iniciaremos por admitir a pluralidade de pontos de vista em relação a ambos esses conceitos delimitando, portanto, nosso ponto de partida.

156 Ao buscarmos definir contaminação – que faremos equivaler a um de seus sinônimos, contágio – nos vem à mente, de imediato, uma definição dupla, focando o sentido literal e o figurado. O primeiro corresponde à transmissão de germes nocivos ou de doença infecciosa; infecção por contato; o segundo à transmissão de vícios, males. Pensaremos primordialmente o primeiro sentido, o biomédico, embora seja impossível, em alguns pontos, deixar de mencionar o sentido metafórico atribuído à infecção, seja ela no campo da ficção ou do real. Quanto ao segundo, seria impossível no espaço que aqui nos cabe dar conta de uma infinitésima parte das ideias ligadas à tal transmissão, já que esses “vícios e males” podem corresponder a quesitos tão diversos como suicídios e greves (Wharram, 2017)¹, sem esquecer das bem documentadas contaminações literárias, filmicas e científicas (Mack, 2016). A própria ideia de contaminação como

¹ Em um curso na Eastern Illinois University, na primavera de 2017, intitulado “Foreign Matters: Contagious texts of the nineteenth century”, Wharram (2017) chama a atenção para a multiplicidade de sentidos atribuída à expressão “contágio” numa busca do Google “News”.

necessariamente negativa tem sido questionada por autores como a sempre polêmica Donna Haraway (2015), e é Wharram (2017, p. 2) quem nos lembra de uma importante informação nesse sentido: foi na “descoberta” da inoculação como uma prática médica que “contágio” passou a ser repensado como uma experiência benéfica, e não somente como um “contato corruptor”².

A inoculação como prática médica nos leva de volta ao sentido de contaminação sobre o qual nos debruçamos neste verbete, e a pensar como a vacina, uma forma de “contágio positivo”, pode nos proteger do “contágio negativo”, e como essa prática milenar³ que já salvou incontáveis vidas⁴ continua sendo questionada na nossa contemporaneidade (Johnson, Neil *et al*, 2020). Embora “as representações sociais sobre o legado da ciência à sociedade sempre” tenham sido “muito variáveis, oscilando de caracterizações positivas e otimistas a previsões catastrofistas” (de La Rocque, Teixeira, 2001, p. 12), não podemos deixar de nos espantar com o movimento anti-ciência (Hotez, 2020) que ora testemunhamos, em plena era da *pan-genomics*⁵. É fato incontestado que o ser humano com sua

157

2 Esta e todas as traduções subsequentes de citações originalmente em língua estrangeira são de inteira responsabilidade das autoras.

3 Embora a primeira vacina seja normalmente associada a Edward Jenner e seu uso do material da varíola das vacas para criar imunidade contra a varíola no final do século XVII, existem evidências de que os chineses empregavam a inoculação da varíola já em 1000 DC. (cf. *The History of Vaccines*, 2021).

4 Em 4 de fevereiro de 2021, o *Health Day News* publica um novo relatório que descreve que as vacinas contra as 10 principais doenças evitaram 37 milhões de mortes entre 2000 e 2019 em países de baixa e média renda em todo o mundo, sendo que as crianças pequenas foram as mais beneficiadas. (cf. *Vaccines saved 37 million lives*).

5 Segundo Sherman e Salzberg (2020, p. 1), “ao investigar as amostras de um conjunto diverso de indivíduos, se pode começar a montar um pangenoma: uma coleção de todas as sequências de DNA que ocorrem numa espécie”.

tecnociência vem, há muito tempo, modificando a face de nossa Gaia, modificações essas que têm sido associadas a uma nova era geológica, o Antropoceno (Crutzen, 2000). Embora haja bastante controvérsia em torno de quando essas mudanças passariam a ser realmente marcantes a ponto de designar uma nova era, o próprio AWG⁶ tende a delimitar esse marco em torno da metade do século XX (Iqbal, Khan, 2021) e aqui optaremos pela visão de Crutzen, que primeiro sugeriu essa mais recente era, defendendo a ideia de que “o Antropoceno teria começado no final do século XVIII, quando as análises do ar aprisionado no gelo polar mostraram o início de concentrações globais crescentes de dióxido de carbono e metano” (Crutzen, 2000, p. 23). Não é apenas o ponto de vista geológico que compactua com essa demarcação; a partir de um olhar antropológico, Sahay (2020, p. 9) assim se posiciona:

158

O motor a vapor permitiu que os seres humanos aproveitassem a energia como nunca dantes visto, dando origem à época das máquinas e das indústrias. Um evento particular, como a invenção da máquina a vapor de Watt, ou um período da história como a Revolução Industrial, podem ser tomados como marcos do período em que os seres humanos deixaram de ser dependentes do sol e do fogo para suas necessidades de energia e, portanto, poderia ser considerado o início do Antropoceno.

Talvez não seja uma mera coincidência, portanto, que uma das primeiras e mais conhecidas obras românticas pós apocalípticas, *The Last Man*, tenha sido escrita por Mary Shelley e publicado em 1826, alguns anos depois de sua primeira e mais famosa obra, *Frankenstein* (1818), em que demonstra todo seu receio ante os descaminhos da tecnociência (de La Rocque, Teixeira, 2001), e que ambos os romances de Shelley tenham se originado no berço da Revolução Industrial. Considerado o primeiro romance apocalíptico moderno,

6 *Anthropocene Working Group*.

[...] o romance de Shelley pode, e deveria ser entendido como um novo texto eco-histórico, que se concentra em um conhecimento detalhado das epidemias e na devastação que elas podem causar. Dentro do núcleo do romance está uma compreensão do início do século XIX sobre doenças e discurso epidemiológico. Embora o enredo se concentre no círculo interno do narrador e nas consequências da peste neste grupo e na ilha inglesa, o ator principal que governa o romance é a peste (Mercado, 2010, p.1).

Não há dúvida quanto à supremacia da peste em *The Last Man*, pois esta destrói todos; Oriente e o Ocidente (a peste se inicia em Constantinopla, onde turcos e gregos lutam entre si, desvelando a questão do Outro, ao se espalhar primeiro no Oriente, por último chegando à Europa e, finalmente, à Inglaterra, derradeiro bastião da humanidade (de La Rocque, 1997), assim como erradica as divisões entre as classes sociais, ceifando indiscriminadamente ricos e pobres, nobres e plebeus, republicanos e monarquistas, o que leva à visão da obra como antipolítica, “Nenhum remédio político será útil contra ela [a peste] [...] Mary Shelley enfrenta o problema da revolução cancelando a própria história” (Sterrenburg, 1978, p. 443).

159

Essa relação entre o fim da história e a ideia do último homem nos remete de imediato a Fukuyama (1993), mas não intencionamos, neste texto, discutir o conteúdo político do romance pós-apocalíptico de Shelley, sobre o qual, aliás, há opiniões extremamente divergentes (de La Rocque, 1997; de La Rocque, Figueira-Oliveira, 2020). É nossa intenção chamar a atenção para o fato de que o primeiro romance pós-apocalíptico moderno, que se centra justamente na peste como a grande devastadora, se situa no umbral do período considerado por muitos como o Antropoceno.

Queremos deixar claro, aqui, que o tema da peste remonta à noite dos tempos; em diferentes momentos de sua história, os seres humanos têm sido expostos aos riscos e aos impactos da microrganismos fatais que agem tragicamente, dizimando populações inteiras

(de La Rocque; Figueira-Oliveira, 2020). Esses microrganismos foram, durante séculos na história humana, designados sob a bandeira geral de “peste”⁷ e, de acordo com Girard:

A peste é encontrada em todos os lugares na literatura, pertence ao épico com Homero, à tragédia com *Oedipus Rex*, à história com Thucydides, ao poema filosófico com Lucretius. A peste pode servir como pano de fundo para os contos de Boccaccio em *Decameron*; há fábulas sobre a peste, notavelmente “*Les animaux malades de la peste*”, de La Fontaine; há romances, como *Promessi Sposi* de Manzoni e *La Peste* de Camus. O tema abarca toda a gama dos gêneros literários e mesmo dos não literários, desde a fantasia mais pura até os relatos científicos. É mais velho que a literatura – bem mais velho, realmente, já que está presente nos mitos e rituais do mundo todo (Girard, 1974, p. 833).

O que chama a atenção em *The Last Man* não é o fato de o romance ser centrado na figura da peste, mas sim a extensão da destruição causada pela doença. Grech (2020, p. 2) chama a atenção para como, nesse romance, “o campo médico se revela impotente para ajudar, exceto para fornecer hospitais para os doentes terminais [...] ao longo do curso de sete anos da epidemia, resta um único sobrevivente: o narrador”. Gomel assim expressa a contundência dessa destruição:

Qualquer apocalipse atinge o corpo político como uma doença, progredindo desde os primeiros sintomas de um desastre em larga escala, passando pela crise da tribulação, até a recupera-

7 O termo peste, segundo o *Dicionário Online de Português*, pode ser definido como “doença contagiosa que, causando infecção, pode se manifestar como bubônica (tumores na pele), pulmonar ou septicêmica, sendo provocada pelo *Bacillus pestise* transmitida ao homem pela pulga do rato”, doença esta que fustigou violentamente a Europa no século XIV e inspirou o *Decameron* citado por Girard, mas também pode significar, segundo a mesma fonte e na definição que vem a seguir, “Epidemia que causa um número excessivo de mortes” (cf. Dicio, 2021), definição na qual cabe perfeitamente a atual Pandemia do Covid 19.

ção do milênio. Mas de todos os Quatro Cavaleiros, aquele cuja cavalgada começa de forma mais íntima, nas lutas privadas da carne individual, e termina na devastação de toda a comunidade, é o último, Pestilência (Gomel, 2000, p. 406).

The Last Man se encaixa dentro do campo da ficção científica, pois “a ficção científica pós-apocalíptica é um subgênero específico que descreve a civilização da Terra em processo de colapso ou já tendo colapsado” (Houfková, 2019, p. 59). Mary Shelley jamais poderia ter imaginado, em sua vida tão trágica, atribulada e coalhada de perdas (de La Rocque; Teixeira, 2001), que não somente ficaria conhecida como autora de duas conhecidas obras de ficção científica⁸, mas que seria considerada, com a primeira e mais famosa delas, *Frankenstein*, a precursora desse gênero literário.

Neste ponto, pensamos ser fundamental pensar esta relação entre a própria ficção científica e o período que estamos vivendo e aqui discutindo, o Antropoceno:

O Antropoceno é a época geológica para a qual se propôs que a atividade humana tenha se tornado uma força da Natureza que altera radical e irrevogavelmente a Terra que habitamos. O termo nos pede para darmos uma mirada de longe e olharmos para a Terra como se fôssemos exploradores de um futuro muito distante. Desse futuro e mesmo sem nenhum ser humano restando, ainda veríamos um conjunto de estratos geológicos unificado por distúrbios provocados pelos humanos. Nesse sentido, o Antropoceno é um conceito de ficção científica, ou seja, um conceito que nos tira do espaço e do tempo familiares para ver nossas dificuldades como se pertencessem a uma terra distante. (Swanson, Bubandt, Tsing, 2015, p. 149)

161

8 Na época de Mary Shelley, não havia nenhuma expressão específica para esse tipo de ficção especulativa. No final do século XIX, as obras de Jules Verne e H.G. Wells passaram a ser chamadas de “romances científicos”, sendo que a expressão ficção científica só passou a ser adotada nos anos 20 do século passado (cf. Stableford, 2017)

Essa ideia do Antropoceno como um conceito de ficção científica não poderia estar mais bem traduzida que no presente momento mundial, com o planeta tendo sido completamente assolado, em maior ou menor grau, pela pandemia de Covid-19. O SARS-Cov-2, causador da Covid-19, é um vírus da família *Coronaviridae*, primeiramente descrita nos anos 60, pertencendo ao gênero betacoronavírus, o mais letal da família, que já havia causado duas epidemias no século XXI (Marty; Jones, 2020). A primeira, que se iniciou em 2002 também na China, foi causada pelo subgênero SARS-Cov, que provocou uma infecção respiratória aguda, a SARS, caracterizada por uma alta letalidade, atingindo em torno de 10% dos infectados mas que, graças ao esforço liderado pela OMS em termos de identificação de casos e isolamento por meio de quarentena, foi debelada após poucos meses; embora tenha levado quase 800 vidas e chegado a pouco mais de 8000 casos em 29 países, não há relatos de casos desde 2004. Já a segunda enfermidade, cujo primeiro caso, em 162 2012, foi relatado em um paciente saudita que morreu de pneumonia severa e falhas múltiplas nos órgãos, foi denominada síndrome respiratória do Oriente Médio (MERS) e o vírus MERS-Cov. De altíssima letalidade, em torno de 35% dos infectados, foram registrados cerca de 2500 casos registrados de infectados em 25 países, com mais de 850 mortes tendo sido associadas à essa doença. Há forte evidência de que os agentes etiológicos dessas enfermidades anteriores à Covid-19, assim como ela própria, tenham se originado de coronavírus de morcegos, com hospedeiros intermediários entre esses quirópteros e o ser humano que, no caso da MERS, parecem ser os camelos. O fato de ter sido documentada a transmissão entre esses animais e os seres humanos e vice-versa, mas de parecer haver muito pouca transmissão entre humanos, a não ser em casos hospitalares, pode explicar a relativamente baixa prevalência dessa síndrome, que ainda se manifesta, embora muito esporadicamente.

É no mínimo curioso para os neófitos em virologia ponderar

que o SARS-Cov-2, o presente flagelo ubíquo, possui uma taxa de letalidade em torno de 2 a 3%, evidentemente bem abaixo da dos betacoronavírus que o precederam, causadores da SARS e da MERS, já que enquanto essas outras enfermidades foram responsáveis por algumas centenas de vidas ceifadas e por infecções nas casas dos milhares em menos de um quarto dos países do mundo, a Covid-19, cujo banho de destruição já se arrasta há 18 meses, levou até agora a mais de 4 milhões de mortes, contando quase 200 milhões de casos, atingindo, ainda que de forma desigual, todos os cantos do Globo (Mapa da Covid 19, 2021). No entanto, Marty e Jones, da janela de apenas 2 meses do início da atual pandemia, nos explicaram que esse flagelo causado pelo SARS-Cov-2 já resultara numa destruição muito maior do que esta provocada pelo SARS-Cov ou pelo MERS-Cov, “provavelmente porque uma porcentagem significativa de pacientes não se torna gravemente doente, em um período que levaria rapidamente à sua detecção” (Marty, Jones, 2020).

Enquanto esse caminho de detecção não se configurava para poder estancar a pandemia, enquanto não se conseguia realizar testes em quantidade ou rapidez satisfatória antes do desenvolvimento dos imunizantes e ainda agora, em que já há vacinas, mas não em quantidade suficiente para todas as pessoas em todos os lugares, é necessário estimular as estratégias de prevenção, como o uso de máscaras, a manutenção do distanciamento social e da higiene contínua das mãos. A última, em particular, é empregada desde meados do século XIX, quando um jovem obstetra húngaro em Viena, Ignaz Semmelweis, notou que a mortalidade por febre pós puerperal⁹ era

9 A mãe de Mary Shelley, a feminista *avant la lettre* Mary Wollstonecraft, teve infecção puerperal após seu nascimento, deixando-a órfã com apenas 10 dias de vida. Essa foi uma das muitas perdas significativas que a autora de *Frankenstein* e *The Last Man* sofreu; perdeu 4 de seus 5 filhos ainda crianças pequenas também por infecções e o marido, o poeta Percy Bysshe Shelley, em um acidente de barco, quando ela tinha apenas 25 anos. Essas perdas, segundo vários autores, muito provavelmente teriam inspirado

até dez vezes menor em partos conduzidos por parteiras que nesses realizados por médicos e estudantes de medicina, pois esses últimos os executavam com as mãos ainda sujas de restos mortais com que trabalhavam nas câmaras de autópsia; “a prática de lavagem das mãos em solução de cal clorada foi instituída antes do contato com as mães parturientes, e a taxa de mortalidade entre essas atendidas por médicos caiu expressivamente” (Torriani, Taplitz, 2010, p. 76).

164 Entre a publicação de *The Last Man* e o momento em que vivemos se passaram quase 200 anos; na época dessa publicação, embora o conhecimento dos microrganismos por meio de um microscópio simples já tivesse ocorrido nos meados do século XVII por Hooke e van Leeuwenhoek (Gest, 2004), seriam necessárias ainda mais algumas décadas para Pasteur e Koch provarem a associação entre alguns desses seres microscópicos e certas doenças, já na segunda metade do século XIX, assim firmando a teoria do germe da doença. Ainda que a ideia do contágio tenha registros tão antigos quanto do século VI AC na Índia, e desde a Idade Média estudiosos de vários cantos do mundo tenham sustentado esse paradigma, citando as “sementes da peste” (Germ Theory of Disease, 2021), a teoria miasmática, defendida por Hipócrates desde o século IV A.C, de que as doenças seriam causadas pelo ar poluído, só foi completamente abandonada por cientistas e médicos nos últimos 20 anos do século XIX (Miasma Theory, 2021). Assim, não é de se espantar que a própria Mary Shelley, em sua obra pós-apocalíptica *avant la lettre*, dê a entender que a peste se espalha mais pelo ar do que pelo contato direto com o infectado (Richardson, 2019), embora não elimine a última possibilidade, já que o próprio narrador, o último homem do título, a adquire dessa maneira, sendo o único ser humano a se curar do flagelo (de La Rocque, 1997). Estamos vivendo 200 anos à frente desses acontecimentos fictícios, e somos capazes de identificar vírus

seu foco nos trágicos temas, tão intensamente presentes nas obras comentadas neste trabalho (de La Rocque, Teixeira, 2001)

como o SARS-Cov-2, não somente visualizando-o, o que tem sido possível para os vírus em geral desde o surgimento dos microscópios eletrônicos nos anos 30 do século passado¹⁰, mas de sequenciar em menos de um mês o material genético desse betacoronavírus com amostras obtidas das primeiras infecções detectadas em Wuhan em dezembro de 2019 (Wang et al, 2020), permitindo, por meio de coalizões internacionais jamais vistas, a elaboração das primeiras vacinas em tempo recorde. No entanto, esse microrganismo, que consiste basicamente de material genético, o ácido ribonucleico (RNA) encapsulado por uma capa proteica, necessitando de um outro ser vivo para se reproduzir, tem sido capaz de provocar uma pandemia devastadora em nosso tempo, que não deixa de nos lembrar em muito os pesadelos apocalípticos provocados por microscópicos seres invisíveis ao olho, cuja linha Mary Shelley inaugurou com *The Last Man*, na primeira metade do século XIX e que tantos descendentes gerou, tanto no século passado como no atual. A força desse tema tem sido inegavelmente poderosa, não sendo preciso nenhum esforço de memória para citar suas repercussões em linguagens tão diversas quanto a dos filmes – como o apropriadamente nomeado *Contágio*, de 2011, cujo roteirista admitiu ter se baseado, para criar seu vírus fictício, o MEV-1, no Sars-Cov, assim como no nosso bem conhecido vírus da influenza, responsável pela pandemia de 1918 da gripe espanhola (cf. de La Rocque, Figueira-Oliveira, 2020) –, e a dos quadrinhos – “*The Walking Dead*”¹¹ é apenas uma entre muitas expressões culturais de nossa época a figurar vírus como causadores de enfermidades que transformam os seres humanos

165

10 O tamanho dos vírus varia muito, os maiores sendo somente um pouco menores que as menores bactérias conhecidas, e os menores sendo equivalentes ao tamanho de moléculas orgânicas complexas (cf. History of Virology, 2021).

11 Série de histórias em quadrinhos publicada pela *Image Comics* nos Estados Unidos entre 2003 e 2019, que originou alguns *spin offs* para TV e Web. (*The Walking Dead*, 2021).

em zumbis (Boluk, Lenz, 2011). Cabe lembrar, ainda, e inúmeras obras literárias do século XX, principalmente na proximidade ou já em plena segunda metade¹², como *Earth Abides* (1949), em que George Stewart, “postula um vírus novo, uma nova e desconhecida doença de rapidez extraordinária, um tipo de super sarampo e em que “mais de 90% da população morre”; essa foi a primeira obra a “envolver a rápida propagação global, auxiliada por viagens de avião, surgindo quase simultaneamente em cada canto da civilização, frustrando todos os tipos de quarentena – precisamente o cenário atual” (Grech, 2020, p. 2).

Os romances que figuram apocalipses provocados por vírus, em nosso presente século, continuam surgindo em legião (Hicks, 2018), como a trilogia da premiada escritora canadense Margaret Atwood, formada por *Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009) e *Maddadam* (2013). Essa trilogia se desenrola num mundo muito parecido com o nosso; imerso numa gritante desigualdade sociocultural, ainda que extremamente avançado em tecnociência. Quando o genial cientista Crake que, à *la* Frankenstein, decide por si só introduzir um vírus letal numa droga do tipo Viagra que elaborara e que faz o maior sucesso, uma pandemia eclode de forma ubíqua, dizimando quase toda a vida humana no planeta. Atwood em sua trilogia, entretanto, apesar de não fugir de modo algum de uma feroz crítica aos cruéis efeitos da estratificação social e concentração de renda na contemporaneidade, se volta em especial para a tão premente questão ambiental. (de La Rocque; Figueira-Oliveira, 2020). Estamos mergulhados no Antropoceno, e a contaminação

12 Conforme deixamos claro em nosso posicionamento anterior (ver nota 5), embora tenhamos aqui adotado o paradigma de que o início do Antropoceno se situaria entre o final do século XVIII, início do XIX, esse é um assunto controverso, sendo que o próprio AWG estaria optando por posicioná-lo na época em que começaram a surgir esses romances, no início da segunda metade do século XX.

não pode deixar de estar conectada ao desequilíbrio na natureza, à “Antropo-Cena pós-humana” (Torres, 2017). A ação pan-terrorista do fictício Crake soa menos absurda, ao pensarmos no aceite de teorias da conspiração, envolvendo a origem “manufaturada” do Sars-Cov-2 na China (cf. Associated Press, 2021).

Não nos cabe, aqui, discutir se a arte imita a vida, ou vice-versa; mas é fato que “apesar do cunho futuroológico, essas obras não ignoram ou descartam as forças sociais que assolam o mundo contemporâneo, como o mercado de capital global e decisões/alianças políticas opacas” (Torres, 2017, p. 102). Somos parte de um planeta conectado, e as contaminações danosas ao *Sapiens* não deixam de ser resultantes dos desequilíbrios desencadeados por nossa ubíqua e predadora espécie.

REFERÊNCIAS:

167

BOLUK, Stephanie; LENZ, Willie. Infection, Media & Capitalism: from Early modern plagues to postmodern zombies. *The Journal for Early Modern Cultural Studies*, v. 10, n. 2, p. 126-12, 2011.

CRUTZEN, Paul. Geology of Mankind. *Nature*, v. 415, p. 23, jan. 2002.

DE LA ROCQUE, Lucia; TEIXEIRA, Luiz Antônio. Frankenstein, de Mary Shelley, e Drácula, de Bram Stoker: Gênero e ciência na literatura. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 8, n. 1, p.10-34, mar/jun. 2001.

DE LA ROCQUE, Lucia; FIGUEIRA-OLIVEIRA, Denise. Um breve passeio por distopias de uma terra em transe. *Literaturas de língua inglesa: leituras interdisciplinares*. v. 5. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020.

DE LA ROCQUE, Lucia. *The Last Man, de Mary Shelley, e The Handmaid’s Tale, de Margaret Atwood: distopias onde a voz feminina não tem vez*. 1997. 274 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura) – Faculdade de Letras, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997.

DÍCIO. *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/peste/>> Acesso em 4/06/2021.

GERM THEORY OF DISEASE. *Wikipedia*. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Germ_theory_of_disease> Acesso em 6/06/2021.

GEST, Howard. The Discovery of microorganisms by Robert Hooke and Antoni van Leeuwenhoek, fellows of the Royal Society. *Notes Rec. R. Soc. Lond.*, n. 58, p. 187-201, 2004.

GIRARD, Rene. The Plague in Literature and Myth. *Texas Studies in Literature and Legend*. v.15, n. 5, A Special Classics Issue on Myth and Interpretation, p. 833-850, 1974.

GOMEL, Elana. The plague of utopias: Pestilence and the apocalyptic body. *Twentieth Century Literature*, v.46, n. 4; p. 405- 433, 2000.

GRECH, Victor. Pandemics: Known unknowns and our failure to prevent our unwilling participation in a dystopian SF scenario. *The New York Review of Science Fiction*, v. 350, p. 1- 12, 2020.

JOHNSON, Neil et al. The online competition between pro-and anti-vaccination views. *Nature*, n. 582, p. 230–233, 2020.

HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, v. 6, p. 159-165, 2015.

HISTORY| OF VIROLOGY. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_virology> Acesso em 6/06/2021.

168

HOTEZ, Peter. Combating antisience: Are we preparing for the 2020s? *PLoS Biol*, v. 18, n. 3, 2020. Disponível em: <<https://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.3000683>> Acesso em 06/06/2021.

HOUFKOVÁ, Katerina. The warning function of post-apocalyptic science fiction. *Messages, Sages and Ages*, v. 6, n.1, p. 59-65, 2019.

IQBAL, Kanwar Muhammad Javed; KHAN, Muhammad Irfan. Critical Perspective on Demarking Anthropocene Epoch. *Palarch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, v. 18, n. 4, p. 7845-7853, 2021.

MACK, Michael. *Contaminations: beyond dialectics in modern literature, science, and film*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

MARTY, Aileen; JONES, Malcolm. The novel Coronavirus (SARS-CoV-2) is a one health issue. *One Health*, 14/02/2020. Disponível em: <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32140538/>> Acesso em 15/07/2021.

MAPA DA COVID 19. *Opera Mundi*. São Paulo. Brasil. 23 de jul. de 2021 às 17.50. Disponível em: <<https://operamundi.uol.com.br/coronavirus/63574/mapa-da-covid-19-siga-em-tempo-real-o-numero-de-casos-e>>

-mortes-por-covid-19-no-mundo> Acesso em 20/07/2021.

MIASMA THEORY. *Wikipedia*. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Miasma_theory> Acesso em 06/07/2021.

MILLIBAND, Ralph. Fukuyama and the socialist alternative. *New Left Review*, I – 1993. May-June 1992. Disponível em: <<https://newleftreview.org/issues/i193>> Acesso em 20/07/2021.

MERCADO, Jessica. “It’s the End of the World as We Know it, and I Feel Fine”: Historical Antecedents of the Plague in Mary Shelley’s *The Last Man*. *New Directions in Ecocriticism*, Fall 2010. Disponível em: <https://www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/2142/25241/mercado_jessica_markup3.html> Acesso em 08/07/2021.

RESEARCH SHOWS COVID-19 WAS NOT MANUFACTURED IN A LAB. *Associated Press*. September 16, 2020. Disponível em: <<https://apnews.com/article/archive-fact-checking-9391149002>> Acesso em 07/06/2021.

RICHARDSON, Rebecca. The Environmental Uncanny: Imagining the Anthropocene in Mary Shelley’s *The Last Man*. *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, v. 26, Issue 4, Autumn, p.1062–1083, 2019.

SAHAY, Avijit. Can Anthropology help resolve the issue of the advent of Anthropocene epoch (PI). *The Oriental Anthropologist*, v. 20, n. 1, p. 7-9, 2020.

169

SHERMAN, Rachel M; SALZBERG, Steven. L. Pan-genomics in the Human Genome Era *Nat Rev Genet*. v. 1, n. 4, p. 243-254, 2020.

STABLEFORD, Brian (Ed). *Scientific Romance: An international anthology of pioneering science fiction*. Dover Publications: Mineola, New York, 2017.

STERRENBURG, Lee. *The Last Man: Anatomy of Failed Revolutions*. *Nineteenth Century Fiction*. v.33, n.3, p. 328-345, 1978.

SWANSON, Heather A; BUBANDT, Nils; TSING, Anna. Less than one but many: The Anthropocene as Science Fiction and Scholarship-in-the-Making. *Environment and Society: Advances in Research*, n. 6, p.149-166. Berghahn Books, 2015.

THE HISTORY OF VACCINES. An educational resource by the College of Physicians of Philadelphia. Disponível em: <<https://www.historyofvaccines.org/timeline/all>> Acesso em 03/06/2021.

The Walking Dead. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/The_Walking_Dead_\(TV_series\)](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Walking_Dead_(TV_series))> Acesso em 07/06/2021.

TORRIANI, Francesca; TAPLITZ, Randy. History of infection prevention and control. *Infectious Diseases*, p. 76-85, 2010. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7151947/>> Acesso em 07/07/2021.

TORRES, Sonia. O Antropoceno e a Antropo-cena pós-humana: narrativas de catástrofe e contaminação. *Ilha do Desterro*, v.70, n. 2, p. 93-105, Florianópolis, mai/ago 2017.

VACCINES saved 37 million lives, mostly children, over past two decades. *HealthDay*, 2021. Disponível em: <<https://consumer.healthday.com/b-2-4-vaccine-saved-49-million-lives-mostly-children-over-past-two-decades-2650232743.html>> Acesso em 04/06/2021.

WANG, Chen et al. A novel coronavirus outbreak of global health concern. *The Lancet*, v. 395, p. 470-473, 2020.

WHARRAM, Charles, *ENG 5005-001: Studies in Nineteenth Century British Literature*, v. 73, 2017. *Spring* 2017. Disponível em: <https://thekeep.eiu.edu/english_syllabi_spring2017/73> Acesso em 03/06/2021.

Ancestralidade e Antropoceno

Literatura Indígena Brasileira

Eloína Prati dos Santos

Por literatura de sobrevivência [survivance], quero dizer uma literatura que encena uma soberania retórica ao demonstrar a sobrevivência e a resistência do Povo Nativo.

Gerald Vizenor (1994, p. 162, trad. livre)

A vida é fruição, é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária.

Ailton Krenak (2020, p.108)

171

O “continente americano” existia há milhares de anos antes da chegada dos espanhóis, portugueses, ingleses, franceses ou holandeses, com milhões de habitantes que se organizavam em sociedades diversificadas, algumas das quais bastante sofisticadas, e milhares de etnias, dos Inuit aos Charruas e Patagões (as duas últimas extintas). Apesar dos trágicos encontros que trouxeram armas, vírus e animais e plantas não existentes por aqui, causando mudanças radicais na fauna, na flora, na vida das populações locais, intensificados há cinco séculos atrás com o início das colonizações, o Brasil ainda conta 305 etnias e 274 línguas indígenas. Em um mundo onde a parte “mais desenvolvida” de seus habitantes se autodestrói, os povos indígenas continuam mantendo e recuperando sua rica ancestralidade para a preservação de seus povos, territórios, culturas e línguas.

O processo “civilizatório” promovido durante o período colonial por espanhóis e portugueses na América do Sul, previa

extinção completa dos indígenas ou sua total aculturação, o que não se realizou. Na segunda metade do século XX, estas questões se aprofundaram com o avanço do capitalismo financeiro e da globalização, que ampliaram a marginalização dos povos indígenas. Até os anos 1970 ainda se acreditava no desaparecimento destes povos, mas nos anos 1980 começa uma reversão na curva demográfica, que tem se mantido constante, mesmo que alguns povos indígenas ainda estejam ameaçados de extinção, como os povos isolados, alvos de madeireiros e caçadores.

172 O reflexo do processo de colonização da América Latina, no entanto, permanece marcante nas estruturas de poder dos países, refletido na concentração de terra, nas desigualdades sociais, no racismo, no patriarcalismo, no neoliberalismo, que permanecem vigentes e estão longe de romper com o pensamento eurocêntrico da terra exótica e tropical, ocupada por povos incultos e inferiores, com o direito e o poder ainda pautados por uma legalidade racista, discriminatória, capitalista, como única e universal, que pouco se abre para uma pluralidade de vozes e modos de vida, de uma busca pelo direito à diferença e uma abertura para um pensamento-outro.

A partir dos anos 1980, começa um avanço para povos indígenas, que se associam aos movimentos por direitos civis, aumentando seu ativismo por reconhecimento, terras, soberania e valorização da mulher indígena. Também passam a se identificar por suas etnias, ao invés de categorias raciais oficiais, baseadas na cor da pele, que os identifica com o genérico, indigno até - “pardos”.¹

A ampla disponibilização das comunicações via redes sociais também propicia aos ativistas e escritores indígenas uma inédita divulgação de suas culturas e de suas reivindicações. No *blog* “Sites Indígenas. A Internet em favor dos povos indígenas”, mantido pela

1 Como indígena é um termo racial, os indígenas brasileiros passaram a adotar como sobrenome sua etnia, ou a etnia onde foram acolhidos ou onde vivem, mesmo tendo uma identidade civil conferida pelo estado brasileiro.

antropóloga e produtora cultural Gláucia Paschoal de Carvalho, desde 2007, estão listados mais de 70 sites que, em sua grande variedade, revelam a enormidade da tarefa daqueles que se dispõem a estudar a cultura indígena para além de seus estereótipos, principalmente para aqueles que ainda creem na dicotomia que coloca os índios nus na floresta, ou totalmente assimilados e miscigenados, rendendo-os difíceis de identificar, ou invisíveis dentro da cultura hegemônica. Entre os *sites* listados, constam “Literatura Indígena – Um Pensamento Brasileiro, Mídia Índia”, o *site* “Instituto das Tradições Indígenas” e a ONG Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (IMBRAPI), criado por Marcos Terena, com Daniel Muduruku e Darlene Taukane; e a Rede GRUMIN de Mulheres Indígenas, criada por Eliane Potiguara em 1986, em prol da dignidade da mulher indígena.

Este material de fácil acesso, acrescido da literatura publicada em livros, alguns através de editoras próprias, revela que está em curso a inclusão efetiva do elemento indígena em toda a sua complexidade na cultura brasileira contemporânea. Os indígenas já se autoincluíram há séculos: sua cultura é uma realidade em nossa língua, em nossas mesas, em nossos mitos, em nossa geografia, ou seja, na origem da metáfora nacional que nos define como modernos – a antropofagia cultural.

A emancipação dos povos indígenas, intrínseca em sua escrita mitológica e poética também é essencialmente política em sua autoafirmação e resistência. Sônia Guajajara, ativista maranhense que foi candidata a vice presidente do Brasil pelo PSL em 2018, que há duas décadas luta pelos direitos das populações originárias, ocupa cargos de destaque em diferentes organizações e movimentos: a Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (Coapima), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), onde é coordenadora executiva, e Joênia Wapichana,

a primeira mulher indígena a exercer a profissão de advogada no Brasil, e Deputada Federal pela Rede Sustentabilidade desde 2019, constituem importantes lideranças, muito depois de Mário Juruna (PDT, 1983-1987). As mulheres indígenas lideram movimentos que falam não só sobre as questões específicas de gênero, mas sobre questões cruciais do movimento indígena como um todo: a defesa de seus direitos constitucionais, e principalmente a suas terras ancestrais.

“Com base em teorias que têm sido batizadas de pós-coloniais, periféricas, plurais e não eurocêntricas, entre outras noções”, diz Graça Graúna, “permitimo-nos abordar *a literatura de sobrevivência: a literatura indígena*” (Graúna, 2013, p. 53), ou ainda literatura e auto-história, “onde outras questões se colocam relevantes ao estudo da propriedade intelectual indígena contemporânea no Brasil: indianidade, hibridismo, auto-história, diáspora, assimilações, preconceitos e perdas, entre outras” (Graúna, 2013, p. 55).

174 No momento em que se debate uma possível nova era, o Antropoceno, estas culturas se tornam essenciais para repensar a relação humana com a natureza. A literatura indígena traz uma antítese ligada às tradições ancestrais que demonstram como é possível preservar a vida humana no planeta Terra através de tradições antigônicas ao capitalismo: o respeito à natureza e ao ser humano como simultâneos e inseparáveis, reintroduzindo noções de coletividade, de parentesco e de distribuição igualitária de riquezas como água, solo, animais, alimentos. Graúna analisa obras de Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Renê Kithãulu, Yguarê Yamã e Olívio Jecupé, entre outros, que nos apresentam em suas obras perspectivas de construção de “*outro mundo possível*” (Graúna, 2013, p. 59),² literatura que tem seu lugar nas últimas décadas, na esteira dos claros

2 Graúna toma emprestado o lema do Fórum Social Mundial, o evento sediado em Porto Alegre, RS a partir de 2001, que tem por objetivo opor-se à globalização excludente e militarista representada pelo neoliberalismo (Graúna, 2013, Nota de rodapé, p. 53).

sinais de esgotamento do capitalismo, epitomizada pela pandemia de Covid-19 disseminada pelo mundo. Como diz Ailton Krenak:

Estamos a tal ponto dopados por esta realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra. Com todas as evidências, as geleiras derretendo, os oceanos cheios de lixo, as listas de espécies em extinção aumentando, será que a única maneira de mostrar para os negociacionistas que a Terra é um organismo vivo é esquartejá-la? Picá-la em pedaços e mostrar: ‘Olha, ela é viva?’ É de uma estupidez absurda. (Krenak, 2020, p.18).

Krenak (2020, p. 45) acredita que “alguns povos têm um entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, que os ciclos da terra são também os ciclos dos nossos corpos [...] o meu povo, assim como outros parentes, tem essa tradição de suspender o céu”.

A trajetória que Davi Kopenawa relata em *A queda do céu* (2015), depois de ter vivido entre garimpeiros, narra a recuperação de sua indianidade, sua formação no xamanismo por seu sogro e o modo de vida dos Yanomami, através das narrativas ancestrais de seu povo. Radicalmente diversa da sua experiência entre os brancos, assumiu um caráter político estreitamente relacionado à cultura ancestral que ele quer preservar. No capítulo que leva o título do livro, Kopenawa “Fala aos brancos”, à maneira dos xamãs:

Os brancos que desmatam a floresta por acaso acham que sua beleza não tem motivo? nenhuma preocupação porque não podem vê-la com os olhos dos xamãs. Ela permaneceu bela até hoje apenas porque nosso ancestrais desde sempre conhecem as palavras que estou dando aqui. No lugar que os brancos ocuparam, ao contrário, só restam descampados e uma terra sem sopro de vida (*urihi wixia*). Mas isso não vai acontecer com a nossa floresta enquanto vivermos nela (Kopenawa, 2015, p. 472-473).

Para nós, o que os brancos chamam assim [meio ambiente] é o que resta das florestas feridas por suas máquinas. [...] Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser cortada no meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro. Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri*³ e habitantes humanos. Defendemos inclusive, para além dela, a terra dos brancos e todos que nela vivem. Essas são as palavras dos nossos espíritos e as nossas. (Kopenawa, 2015, p. 485)

176 Durante esta epidemia de Covid-19, os povos indígenas perderam pajés e xamãs, lideranças importantes e profundos conhecedores das tradições ancestrais. Segundo as tradições Yamomani, diz Kopenawa (2015, p. 491-492), “se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos”. “Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos que vivem embaixo do mesmo céu”.

Além da valorização das florestas e das terras indígenas, Krenak tem em comum com Kopenawa a preocupação com questões antropogênicas, como as terríveis consequências da mineração, a destruição e o envenenamento dos rios e das terras pelo mercúrio que os torna irrecuperáveis. Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak (2019, p. 11) critica “a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo sustentados na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível.”

Kopenawa, tem a potência de mostrar pra gente, que está nessa espécie de fim dos mundos, como é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma

3 Espíritos da floresta.

maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta. Não estou falando do filme *Avatar*, mas da vida de vinte e tantas mil pessoas [...] que habitam o território Yanomami, na fronteira do Brasil com a Venezuela [...] assolado pelo garimpo, ameaçado pela mineração... (Krenak, 2019, p. 25-26).

Para Krenak (2019, p. 32), “cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte, não o horizonte prospectivo, mas um existencial”. Na mesma publicação ele reflete sobre a pandemia de Covid-19 e o fato de o vírus ter atingido apenas as pessoas. “O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno.” (Krenak, 2019, p. 58)

Em *A vida não é útil*, Krenak (2020, p. 95) fala sobre sentir que “estamos sendo desafiados por uma espécie de erosão da vida. Essa ideia me ocorre a cada passo que damos em direção ao progresso tecnológico: que estamos devorando alguma coisa por onde passamos”. E acrescenta: “os povos que vivem dentro da floresta sentem isso na pele: veem sumir a mata, abelha, o colibri, as formigas, a flora; veem o ciclo das árvores mudar (...) o mundo ao redor deles está sumindo.” (Krenak, 2020, pp. 98-99) Em entrevista recente ao repórter João Pedro Soares da *Deutch Welle* Krenak (2021) comenta:

Algumas das observações que eu faço no livro são de 30, 40 anos atrás, da minha convivência com pessoas que vivem na floresta, gente que ainda experimentava uma vida de abundância e passou a alertar para o fato de os ciclos de floração de algumas espécies ter mudado, e algumas árvores estarem adoecendo.” (Krenak, 2021, p. s/p)

Eu me surpreendo positivamente com o que as novas gerações, inclusive estes que estão passando pela universidade agora, da

graduação ao doutorado. Fico surpreso com a clareza de sua atuação, e a determinação de invocar o sentido da ancestralidade, não como uma coisa do passado, mas algo que eles têm que fazer valer aqui e agora, no presente.” (Krenak, 2021, p.s/p)

Krenak também menciona o lado feminino da Mãe Terra: “Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia⁴. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da felicidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jogando riqueza sobre o mundo...” (Krenak, 2019, p. 61). Que ele descreve como distinta da imagem máscula ou do pai. “Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é para depredar, detonar, dominar.” (Krenak, 2019, p. 61).

178 As escritoras indígenas têm contribuição especial para essa recuperação da memória ancestral, aliada a denúncias de violência e preconceito. Eliane Potiguara foi a primeira mulher da família a ser educada e a emergir da pobreza e toda sua rica vivência encontra-se elaborada em seu livro *Metade cara, metade máscara* (2004). O texto de Potiguara amplia o panorama da situação sócio-política dos índios no Brasil para uma dimensão literária onde ele pode ser resolvido. O texto é ainda pós-canônico, pois insere a voz ameríndia na literatura indianista nacional e desnuda um ponto de vista alternativo ao dos escritores não-indígenas sobre o encontro colonial e pós-colonial entre as etnias fundadoras da cultura brasileira, amplia o conceito de literatura brasileira e o próprio conceito de “romance”, bem como a percepção da nossa herança cultural. No trecho “O feminino e a força do conhecimento ancestral”, Potiguara (2004, p. 81) fala sobre “a influência dos ancestrais na busca pela preservação da identidade. Receber a herança ancestral de nossa família ou de uma cultura, é uma missão a cumprir, isso é praticamente obrigatório dentro da *anima*. Mas levar adiante essa herança é *Sabedoria*”. Potiguara também crê que

4 Cf. verbete “Cosmopolítica”, neste volume.

[...] a chama do conhecimento ancestral, seja indígena ou de outras raízes, deve ser reavivada imediatamente na alma de todas as mulheres, e dos homens também, para que se possa despertar o feminino dentro dela e a parceria homem-mulher seja comungada dentro dos princípios dos direitos humanos mais transcendentais. (Potiguara, 2004, p. 81)

Ao longo do tempo os velhos e as velhas pajés e xamãs foram subestimados pelas instituições que insistem em impor valores religiosos e políticos alheios a eles, conduzindo-os à marginalidade cultural. É tempo de resgate. Os caminhos e as respostas para um novo mundo estão na aquisição e no reconhecimento tradicionais das *primeiras nações* deste grande e luminoso asteroide azul contra o inimigo interno e externo. (Potiguara, 2004, p. 84)

Os escritores indígenas brasileiros nos oferecem uma oportunidade de revisar a visão estática da figura do indígena, suas culturas e suas vidas no mundo contemporâneo e o fazem nos termos das ideias e pontos de vista indígenas conforme elas evoluíram até a atualidade. Este ponto de vista deveria ser uma novidade reanimadora para o leitor não-indígena, a reintrodução de uma mitologia milenar ignorada nos estudos americanos, dominados pelo conhecimento da mitologia greco-romana e europeia. Em tempos de preocupação com o futuro do planeta, de preservação do meio ambiente, as literaturas indígenas são muito atuais por mostrarem preocupações holísticas e ecológicas de convivência entre a humanidade e os demais elementos, em situação de igualdade de valores essenciais e responsabilidade pelo mundo que habitamos. Essa visão desmantelada e eclipsada pelo processo colonial ainda circula no continente, viva, preservada e é sem dúvida enriquecedor trazê-la para competir com o cânone euroamericano.

Com mais de 50 autores, cerca de 70 artistas plásticos, muitos filmes, divulgados e por vezes mais valorizados em outros países,

como a França, a Alemanha, ou os Estados Unidos, o conhecimento da sabedoria ancestral indígena em toda a sua variedade só depende de nossa vontade de conhecer formas de relação harmoniosa e não predadora com a natureza. Duas antologias bem recentes representam a acessibilidade e a qualidade da literatura indígena brasileira. *Nós* (2019), organização e ilustrações de Maurício Negro, é dirigido ao público infantojuvenil e apresenta dez contos de autores de dez etnias. Na apresentação Negro nos diz

[d]a importância de acolher, proteger e conhecer todas essas identidades é maior do que se imagina. [...] Podem nos ajudar a redesenhar a paisagem que a sociedade vigente desfigura; a recuperar valores essenciais de convívio, compreensão e comprometimento para alterar as dramáticas alterações que causamos aos biomas, à fauna e ao clima; a mostrar que os atuais padrões de consumo são insustentáveis e que os modelos políticos e econômicos são incapazes de produzir uma sociedade justa, saudável e digna para todos. (Negro, 2019, p. 10)

180

Também é significativo que a poesia indígena tenha sido escolhida para o primeiro número do *Projeto p-o-e-s-i-a.org*, da UNICAMP. A Macuxi Julie Dorrico, Editora Convidada, intitula de “Cardumes Poéticos” sua apresentação da literatura indígena brasileira contemporânea, onde ela retoma os aspectos mais importantes da história desta literatura importante em nossa formação social e cultural e nos lembra das maiores lutas dos povos indígenas do Brasil: denunciar as políticas etnogenocidas, desconstruir séculos de imagens, memórias e narrativas distorcidas e reconhecimento de seus direitos autorais (Dorrico, 2020, p. 14). A primeira parte da obra, intitulada *Ensaio Sementes*, “traz textos que apresentam a perspectiva da literatura e da arte indígenas pelo olhar do sujeito étnico, indo na contramão da convenção literária brasileira que costumeiramente representou as culturas indígenas sob a lente do colonizador, ou se preferir, do eurocentrismo/colonialismo, racis-

mo”. (Dorrigo, 2020, p. 15). Eliane Potiguara é a poeta homenageada, acompanhada de poemas de outros 25 autores de etnias diferentes.

A jovem poeta e geógrafa Márcia Wayne Kambeba, autora de um volume de poemas sobre *O lugar do saber ancestral* (2021), com uma introdução intitulada “O rio que corre em mim é um rio de memórias”, é mais um bom exemplo da nova geração focada no resgate de sua ancestralidade. A partir de muitas lembranças da infância em Belém do Solimões com o povo Ticuna, ela conta que “o que mais marcou minha infância foi a lição de silenciar para sentir e ouvir a voz da natureza” (Kambeba, 2021, p.14).

Terra sem mal

Nasceu forte e brilhante,
Acolhendo os seres que viviam aqui,
Fértil, gera a vida,
Faz o bem até para quem a tenta ferir.

181

Sua beleza s traduz no cuidado
De não deixar faltar o pão,
Faz crescer o cará e a macaxeira,
Nutre de doçura a melancia e o mamão.

Tem no rosto a suavidade de uma ave.
De tato peso uma corcunda criou.
Mas é santa por ser mãe e amar
Ao que nela vivem e não param pra pensar.

No verde da imensidão,
Na cor que vem das plantas e flores,
Por que tantos dissabores
Por achar que a terra é ruim ou imortal?

Tem na essência a força de se renovar,
Mas é preciso respeitá-la como tal.
Nhanderu nos deu uma missão:
Defender essa beleza sem igual.

Vivemos numa terra sem mal,
Mas seu solo pode degradar,
E aí? Ela senta, chora, se vai,
Mas traz na alma a imortalidade,
E cuida, desconsiderando tanta crueldade.

A maldade não vem da terra,
A dor e a destruição vêm das mentes reais,
Traduzidas na nossa maneira de agir,
Nós, seres racionais. (2021, p. 66-67)

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Gláucia Paschoal. Sites Indígenas: A internet a favor dos povos indígenas. Disponível em: <<http://sitesindigenas.blogspot.com>> Acesso em 23/06/2021.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *O lugar do saber ancestral*. São Paulo: UK'A Editorial, 2021.

KOPENAWA, Davi e Albert, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone Moisés; Prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. *A vida não é útil*. Pesquisa e org. Rita Carelli. Companhia das Letras. São Paulo, 2020.

KRENAK, A. Humanidade vive divórcio da vida na Terra. Entrevista a João Pedro Soares. Disponível em: <<https://dw.com>> Acesso em 29/03/2021.

NEGRO, Maurício, org. e ilustrador. *Uma antologia de literatura indígena*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. 183

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global Editora, 2004.

AZEVEDO, Beatriz, et al, eds.; DORRICO, Julie, editora convidada. *PRO-JETO p-o-e-s-i-s.org*, n. 1. Disponível em: <www.poesia.org/ 2020> Acesso em 23/06/2021.

VIZENOR, Gerald. Double others. *Shadow Distance*. Hanover, NH: The University Press of New England, 1994.

Sustentabilidade e Antropoceno

O salmão é o cerne da memória *Salish*¹

Lee Maracle

Tradução de Rubelise da Cunha

**9 MILHÕES DE SALMÃO SOCKEYE DESAPARECE-
RAM.** *Eles não correram rio acima. Temos uma história sobre isso. Os sockeye foram enviados às mulheres Salish para nos assistir durante os períodos de fome. Fomos chamadas a honrar o sockeye e a cuidar das águas. Foi-nos dito que se contássemos como certo o sockeye, ou seu habitat, ou as mulheres, eles não retornariam.*

184 *A história não diz que se perdermos nossos direitos de pescar, não somos responsáveis pelo cuidado dos peixes e das mulheres. Ela não diz que se deixarmos os recém-chegados profanarem as águas, estamos liberados da responsabilidade. Ela diz que se não cuidarmos, eles não retornarão.*

A história, de acordo com *The Canadian Oxford Dictionary*, é definida, primeiramente, como o “registro cronológico contínuo de eventos públicos ou importantes”; secundariamente, como “o estudo do passado, especialmente das questões humanas”; e, finalmente, como o “relato crítico ou sistemático ou a pesquisa de um evento, desenvolvimento ou movimento passado, etc.” A importância

1 O ensaio “Salmon is the hub of Salish memory” foi publicado como capítulo do livro *Memory serves and other essays – oratories* (2015) de Lee Maracle. O livro editado por Smaro Kamboureli é uma coletânea de oratórias feitas pela escritora indígena do povo Salish do Canadá no período de vinte e um anos e tornou-se referência na teoria crítica ameríndia.

implica um nível de mérito. O mérito é, por um lado, determinado religiosamente e, por outro, socialmente ou culturalmente.

Foi no verão de 2001 que uma rota migratória de salmão *sockeye* cometeu suicídio. Isso foi depois do ataque às Torres do World Trade Center de 11 de setembro na cidade de Nova York. Os humanos no Canadá e nos Estados Unidos ainda estavam chocados com aquele horror quando milhares de casais de *sockeye* em acasalamento nadaram para sua morte cedo demais, não deixando nenhuma descendência, na verdade matando a si mesmos e ao futuro de sua espécie. Apesar de ter sido registrado pela mídia como um “evento desconhecido”, este fenômeno já era recorrente desde 1995, de uma ou outra forma. Os cientistas haviam dissecado e testado o salmão desde que este fenômeno iniciou na esperança de descobrir qual toxina ou doença poderia ter inspirado o *sockeye* a fazer isso. Eles ainda não fazem ideia do que possa ser a causa, nem estudaram o fenômeno a partir de uma perspectiva histórica. Comparado ao ataque no World Trade Center, o suicídio do *sockeye* é considerado um evento relativamente medíocre, sendo assim sem mérito de estudo. Apesar de o *sockeye* ter um valor comercial de muitos milhões, eles são considerados de grande valia somente para os testes de toxidade e enfermidades no ambiente do laboratório, sendo as condições sociais nas quais eles vivem ou morrem totalmente ignoradas.

185

Na época em que os salmões estavam cometendo suicídio social, o Afeganistão era objeto de invasão internacional. O povo Salish sabe que a terra natal do salmão tem sido objeto de invasão crônica das pescas, moinhos de polpa e papel, da indústria florestal, e de todas as formas de despejo tóxico. Esses eventos estão conectados? Haveria uma conexão entre a desvalorização das vidas dos afegãos pela sociedade ocidental e a desvalorização do salmão, a degradação de suas condições de vida a ponto de o suicídio ser sua única opção? O povo afegão e os *sockeye* possuem o mesmo valor? Há uma conexão entre os salmões suicidas e os guerreiros suicidas? Deveríamos realizar

um estudo histórico para ponderar juntos as condições de vida deles como elas se revelam? Uma análise comparativa da degradação do habitat e da degradação humana nos ajudaria a compreender melhor as alternativas suicidas encontradas pelos peixes e pelos humanos? Eu penso que sim. Contudo nenhum dos relatos oficiais dos eventos importantes que aconteceram em 2001 tenta traçar sistematicamente a conexão entre o suicídio dos sequestradores do 11 de setembro e o suicídio dos *sockeye*. Tradicionalmente, o estudo acadêmico da história, com seu foco singular num objeto particular, apoia-se nas credenciais institucionais e na autoridade de um pesquisador a fim de atribuir peso e importância aos eventos analisados. A maioria dos historiadores ocidentais não veem os peixes suicidas e os guerreiros suicidas como interligados, e então os salmões suicidas não são considerados suficientemente importantes para serem estudados.

186 Na visão de mundo cultural Salish o salmão e os humanos não estão separados. O suicídio do *sockeye* é um evento que merece ser registrado, merece ser memorado, e, portanto, merece ser estudado. Ambos os eventos estão conectados a um único sistema social e econômico que compartilha a mesma história de degradação social e física do habitat humano e do salmão. É claro, a ciência não vê o salmão com um construto social; no máximo, considera o suicídio do salmão uma anomalia ambiental. Nos registros orais do povo indígena, os animais, a flora e os assuntos de guerra e suicídio em massa tendem a andar juntos. Eles estão interligados uns aos outros, e assim estão seus habitats. Para nós, o habitat do salmão e o habitat dos humanos são um único habitat. Além disso, a violência à terra e a violência entre os humanos estão interligadas. A última vez que o salmão não seguiu seu curso rio acima foi relacionada com a violência contra a mulher. (Veja E. Pauline Johnson, *Legends of Vancouver*, como lhe foi contado pelo Cacique Joe Capilano.)

A memória, de acordo com o *Canadian Oxford Dictionary*, é a faculdade através da qual as coisas são lembradas ou manti-

das na mente. Mas nas sociedades orais a memória é muito mais complexa do que isso. Antes de mais nada, lembrar requer que os seres humanos se incumbam da tarefa de observar, selecionar, e comprometer-se com a memória de certos fenômenos. Isso também requer que o lembrador possua a astúcia, a habilidade, e o treino para a rememoração. É crucial que o humano, ao recordar um evento, tenha a recordação em um alto grau de precisão e que a capacidade do lembrador seja reconhecida e honrada por sua comunidade. A comunidade precisa ter experienciado e testemunhado a habilidade do lembrador; eles precisam saber o treinamento que ela ou ele receberam, e eles precisam saber, também, que o lembrador é capaz de conectar os eventos rememorados a outros fenômenos, eventos e habitats. Porque os eventos acontecem no momento, é crucial que o humano observador se comprometa a lembrar o evento como ele se apresenta. Além disso, os lembradores são convocados a consultar outros que tenham testemunhado o evento, engajá-los na discussão sobre a história que levou ao ocorrido, e chegar a uma visão clara e comum de como o evento aconteceu de fato. Isto é sempre um processo seletivo. O lembrador deve escolher o que testemunhar, com o que se comprometer para pronta e precisamente lembrar, e com quem discutir o evento. Este processo é ao mesmo tempo histórico, sociológico, político, legal e filosófico. 187

Tanto a documentação histórica quanto a memória requerem que os humanos tomem decisões sobre o que se comprometer a lembrar ou o que se comprometer a colocar na página para a posteridade. Em ambos os casos, tanto o lembrador quanto o historiador atribuem um nível de importância ao evento e suas partes constitutivas, e criam os processos necessários (documentos, resíduos, discussões) a fim de lembrá-lo, examiná-lo e entendê-lo.²

2 Cf. o verbete “Memória e Antropoceno”, neste volume.

Este é o ponto em que diferimos. Poucos, caso existam, ativistas antiguerra estudam a conexão entre o estupro da terra, a desumanização dos afegãos, a invasão do Afeganistão e o suicídio do salmão. Nem os biólogos marinhos, nem os cientistas ambientalistas ou os historiadores conseguem compreender o salmão e o suicídio humano em relação ao habitat e à invasão humana, ou ao estupro da terra e ao estupro humano, muito menos fazê-lo no contexto de nosso sistema global, e então conectar tudo à invasão do Afeganistão.

188 Além disso, os cientistas não se engajam em muitas discussões sobre seus estudos ou achados até que o estudo esteja completo. Os historiadores também pesquisam mais ou menos como indivíduos, mesmo quando o fazem de forma colaborativa; eles são responsáveis por sua contribuição pessoal ao texto. Há casos em que um cientista colabora com outros cientistas, ou historiadores estudam história conjuntamente, mas geralmente o trabalho de investigação científica e pesquisa histórica é visto como um empreendimento individual ou de um pequeno grupo que está isolado de outras disciplinas. Porque mesmo os estudos multidisciplinares falham ao levar em conta condições de habitats diferentes; os achados da investigação ocidental tendem a ser limitados e refletem o analfabetismo emocional da própria investigação. Todos os estudos são inicialmente limitados, e depois focados, então podem ser testados, mensurados seus resultados, e depois testados mais uma vez. As conexões são teórica e culturalmente construídas, por isso não podem ser testadas ou verificadas, assim dizem. É meu argumento que o ato de analisar isoladamente é teórica e culturalmente construído, por isso não pode ser frutífero ou útil para nossa compreensão.

Tanto a história quanto a memória são atos subjetivos precedidos de julgamento. Na cultura europeia, a memória é considerada aleatória e subjetiva, ou seja, pedaços e partes aleatórias são rememorados os quais podem ou não se adequar como registros históricos. Nós relembramos coisas, as quais se adequam ao nosso

estilo de vida, baseadas em nosso ponto de vista e em nosso sistema de crenças. Dessa forma, a memória é geralmente vista como duvidosa, e os alunos não são ensinados a lembrar de nenhuma forma sistemática. Essa sensibilidade geral sobre a memória faz com que ela mesma não seja confiável.

O julgamento da história é a avaliação daquilo que é importante. Os eventos, desenvolvimentos e movimentos sendo pesquisados, estudados e relatados criticamente são importantes na imaginação do homem branco que compartimentalizou e estratificou a importância dos eventos individuais. É por isso que o suicídio do *sockeye* não foi visto como equivalente ao bombardeio do World Trade Center.

O mundo necessita extremamente de um outro ponto de vista. Precisamos embarcar em estudos que influenciarão os autores literários a criar o tipo de romance que afete uma mudança do coração. Deveria ser mais difícil para figuras políticas fugirem da necessidade de mudança nas relações sociais com os seres não-humanos e humanos. Nós precisamos de economistas que queiram nivelar o campo de atuação criando oportunidades que beneficiem tanto os humanos quanto os outros seres de formas que sejam benéficas a todos. Em seu ensaio de mesmo título, C. Wright-Mills reivindicou uma “imaginação sociológica” e restringiu sua imaginação aos humanos nos Estados Unidos como se os Estados Unidos fossem separados do resto do mundo. Não era assim naquela época e não é agora. Eu estou reivindicando uma imaginação sociológica que veja a vida em sua interconexão. Ralph Waldo Emerson, em seu discurso “O letrado norte-americano”³, dirigiu-se aos graduandos de Harvard, e convocou os americanos a redefinir essa área de estudos. Precisamos redefinir essa área para além de nossas próprias nações. 189

Os ensaios dos dois senhores acima citados estão inextricavelmente ligados. O último influenciou o primeiro, e o último

3 *The American scholar*.

foi influenciado por oradores indígenas de sua época. O tópico em comum entre eles é a influência do pensamento indígena na direção que a humanidade precisa viajar para ampliar seu humanismo e se conectar com o mundo. No entanto, nunca nos foi dado o crédito. Assim que os recém-chegados ganharam o poder, nós o perdemos. Assim que os recém-chegados ganharam voz, nós nos tornamos mudos. Esse silenciamento está enraizado em conceitos que têm mantido as antigas relações coloniais entre o Canadá e seus povos indígenas, relações que mantiveram as iniquidades sexuais entre homens e mulheres neste país e entre os humanos e os outros seres no mundo. Esses conceitos estão acorrentados em todos nós como uma bola de ferro. Eles não podem ser alterados sem que haja um estudo meticuloso e doloroso deste lugar chamado Canadá, sua história e suas origens.

190 Historicamente, os povos indígenas têm sido deixados de fora daquilo que se considera importante. Por um lado, nosso conhecimento foi saqueado gratuitamente e, por outro, foi considerado como se não tivéssemos ciência ou conhecimento. Nossas estruturas conceituais que determinam o conhecimento e o estudo acadêmico foram descartadas e o conhecimento em si foi apropriado sem ser citada a fonte.

A interação e o discurso entre os povos indígenas e os homens europeus levou a áreas de estudo totalmente novas, a sociologia sendo uma delas. Marx credita Lewis H. Morgan por seu discurso sobre comunalismo tribal. No entanto, embora Morgan tenha estudado e vivido junto aos Iroquois por vinte anos, Marx não julgou adequado dar mérito à Confederação Iroquois. O trabalho de Morgan reflete os sistemas e valores dos Iroquois. A antropologia é outra matéria nascida do discurso e interação com os povos indígenas. Franz Boas e Thomas Blackburn, entre outros, estudaram e saquearam o conhecimento indígena da Costa Oeste impiedosamente por décadas. Do mesmo modo, a ciência política surgiu do discurso sobre a

democracia, uma noção a que se chegou através do estudo do sistema de governança dos Iroquois. A herbologia, amplamente baseada na documentação do uso de ervas como medicamentos praticado por mulheres indígenas, até mesmo coisas como a sanitização e drogas modernas como a aspirina e a digitális, surgiram do estudo da medicina indígena e foram apropriadas ao mesmo tempo em que nossa medicina, herbologia, sistemas políticos, inteligência e civilidade foram desprezados como não-existentes. Isso autorizou o homem branco a nos humilhar e a declarar um vale tudo em nossa terra, estória⁴ e conhecimento. Muito do conhecimento expropriado foi o conhecimento possuído pelas mulheres. Felizmente, nós temos memórias. Apesar da tentativa do governo canadense de nos separar do nosso conhecimento através de nossa remoção e confinamento em internatos (*residential schools*)⁵, nós conseguimos nos agarrar aos fios da memória e estamos trabalhando intensamente a fim de tecer esses fios em um novo tecido.

Na nossa imaginação é considerado excessivamente leviano 191 estudar a história humana fora da história da interação entre os humanos e os outros mundos vivos. É leviano imaginar que a história é somente sobre os humanos e seus eventos importantes ou públicos.

4 Optou-se pelo uso do termo “estória” como tradução de “story” a fim de diferenciar de “history”, traduzido como “história” e usado especificamente no texto para designar os registros de fatos e acontecimentos assim como a área de estudo científico.

5 As *residential schools* foram internatos mantidos pelas igrejas católica e protestante no Canadá para os quais eram levadas as crianças indígenas com o objetivo de aculturação e destruição de suas raízes culturais. Esse sistema educacional que esteve em funcionamento no Canadá até 1996 revelou-se parte de um plano sistemático de violência colonial com práticas genocidas de abuso físico, sexual e moral as quais ocasionaram traumas nos sobreviventes e também levaram milhares de crianças indígenas à morte, como as ossadas encontradas neste ano de crianças indígenas enterradas sem identificação comprovam. Cf. a matéria do NYT “Canada’s Grim Legacy of Cultural Erasure, in Poignant School Photos” 30 jul. 2021.

É também leviano estabelecer uma hierarquia na sociedade humana e determinar que alguns merecem ser estudados enquanto outros não. A cada minuto de cada dia, centenas de milhares de eventos ocorrem no mundo natural e no mundo humano. Nós os escolhemos baseados em algum sentido imaginativo de hierarquia e significância e nos comprometemos a registrá-los ou lembrá-los dependendo de como a hierarquia se apresenta em nossa mente. O mundo natural não segue necessariamente o nosso sentido imaginativo de ordem e sociedade.

192 Todos os seres vivos na terra têm um lugar em nossa memória. Essa memória não delimita o sujeito a ser lembrado, por exemplo, humano ou peixe, mas sim nossos conceitos disponibilizam meios diferentes de lembrar, analisar e rememorar. O salmão está no cerne de nossa roda da memória. A saúde do salmão está diretamente ligada à saúde dos indígenas. Se os indígenas cometem o suicídio, o suicídio do *sockeye* acontece; por outro lado, se o salmão começa a morrer, os indígenas também começarão a morrer. Os indígenas na Costa Oeste não conseguem se separar do salmão. Não conseguimos desconectar a saúde do salmão da saúde do oceano, e a saúde do oceano depende de como nós tratamos a terra. A memória Salish é disciplinada pelas conexões com o oceano, a terra, e os seres vivos.

A memória começa com o canto. Nossos cantos são orações e esses cantos precedem as decisões. Essas canções nos lembram onde estão nossas lealdades. Cantar nossos cantos requer que abramos nossos corpos, e abramos nossos corações, nossas mentes e nosso espírito. Depois do canto, as histórias sobre os seres e os ensinamentos são os meios através dos quais nós despertamos a memória das decisões oratórias feitas no passado as quais afetam as condições que observamos no presente. Como tais condições nos afetam está vinculado às nossas fundações filosóficas. Nas discussões sobre a água, nós começamos recontando as nossas relações com o *sockeye*, a baleia, a barracuda, o tubarão, as amêijoas, e assim por diante.

Então passamos para a terra, o céu, o ar e a preservação humana dos acordos e relações que temos com todos aqueles seres. Os humanos não estão restritos a quem nós mesmos somos, mas incluem todos os humanos. O suicídio, nós decidimos, está articulado à saúde global do mundo vivo e à saúde das relações entre os humanos e o mundo vivo. O suicídio do salmão em nossas comunidades foi precedido pelo suicídio das baleias – encalhadas – que ocorreu nos anos 1950. Este suicídio significou uma condição física e social totalmente tóxica e doentia da qual as baleias não viram nenhum alívio aparente ou possibilidade de mudança. Em circunstâncias desesperadas e doentamente tóxicas, os seres vivos expressam desalento e desconexão da terra, de uns com os outros, e da vida. Essa desconexão des-humaniza as pessoas e é a fundação da violência entre os humanos – suicídio e guerra.

Nossas condições e a saúde de nossos corpos estão interligadas à terra, ao mar, ao céu e a todos os humanos. Imaginar que estamos desconectados é enganar a nós mesmos. Ainda assim a prática ocidental geralmente desconecta objetos e sujeitos de estudo em sua busca da história. O bombardeio suicida afegão se torna então o mal, trabalho de terroristas, e não um ato desesperado de um povo perseguido. Esta é a natureza da disfunção mental da hierarquia na sociedade ocidental. Essa disfunção mental tem criado todos os tipos de construtos doentios e tóxicos: a sociedade ocidental supõe que os interesses comerciais estão acima do bem-estar social de outros seres vivos. Em seus construtos doentios e tóxicos, não consegue conceber que a vida das plantas, frutos, mosquitos e raízes e sua saúde estejam conectados à saúde humana, bem-estar mental, e maturidade emocional. Precisou de muito comportamento doentio para erradicar a vida das plantas, animais e humanos na América do Norte. No meu povoado, 100% de nossos vegetais marinhos, 90% de nossas frutas, 80% de nossos peixes e 100% de nossa vida selvagem comestível – alce, foca, amêijoas e ostras – foram destruídos. Isso

não constitui genocídio para o nosso mundo vegetal? Foi a comodificação do búfalo, do salmão e do arroz pela sociedade ocidental que antecedeu essa destruição. Assim que sua comodificação foi completa, os interesses comerciais se sobrepuseram a todos os outros interesses. Comodificá-los sem atribuir valores sociais de vida ou conectividade para sua continuidade é um sinal de doença mental substancial. Até mesmo hoje, quando alguns norte-americanos tentam imaginar outra forma de existência, os interesses comerciais continuam a dominar. A destruição dos vegetais marinhos no primeiro derramamento de óleo (resultado da sabotagem de um oleoduto) não foi merecedora de investigação histórica porque eles não tinham nenhum valor comercial. A comercialização e a comodificação alteraram a história irrevogavelmente, e não o fizeram de uma forma benéfica.

194 Os indígenas foram reduzidos ao mesmo degrau na escada da hierarquia ocidental que os *sockeye*. Nem aos indígenas nem aos animais e plantas são atribuídas quaisquer capacidades de descoberta, talvez porque não possam comercializar os seres ao seu redor. Os historiadores focam nas qualidades de construção da nação do Canadá. As mulheres sábias não são o assunto primordial da investigação histórica; elas são menos importantes e, portanto, o seu estudo é renomeado como estudos de mulher. Asiáticas, africanas, e assim por diante, estão no mesmo barco. Na verdade, até relativamente recentemente, a presença indígena antes da chegada dos europeus era estudada como pré-história, antropologia e arqueologia. Um resultado prático desta atitude pode ser visto na construção da Sea to Sky Highway para as Olimpíadas de Inverno de 2010 na Colúmbia Britânica, na qual os interesses comerciais das Olimpíadas suplantaram os interesses alimentares dos indígenas. 13 montanhas de mirtilos foram destruídas.

Organizações conscientes das questões de saúde, como as Associações Médicas Americana e Canadense, iriam provavelmente

te recusar a solicitação de um estudo sobre o consumo de mirtilo pelos humanos e pelos ursos e o efeito deste consumo nas vilosidades intestinais de ambos com vistas a determinar o valor dos frutos no tratamento de doenças humanas comuns. No entanto, as doenças do cólon tais como a doença de Crohn não existiam antes da destruição dos habitats dos frutos e das plantas que iniciou no início dos anos 1950. Quase cem anos após a destruição histórica da vida vegetal ancestral na América do Norte, os indígenas e os ursos estão comendo em níveis abaixo dos padrões e a violência está aumentando entre eles.

A imaginação Salish requer que as histórias do mirtilo, do *sockeye*, dos humanos e dos ursos sejam consideradas conjuntamente na formulação dos direcionamentos da saúde humana para determinar a conduta humana e o estudo crítico da história pública. A imaginação Salish considera o suicídio das baleias em conexão com sua exploração.

Para os intelectuais Salish, o mosquito é um outro significativo⁶ 195 no mundo vivo. Consequentemente, eles são convocados para lembrar o mosquito, considerarem o papel que ele desempenhou e sua história antes da drenagem dos pântanos, a qual destruiu os lares dos mosquitos e diminuiu a saúde humana e animal em decorrência da degradação dos pântanos dos mosquitos. Nós também sustentamos que a diminuição da saúde humana aumenta a população de mosquitos, apesar da falta de pântanos. Quando estudo a vida nos pântanos e a saúde humana, eu determino que a perda de

6 A expressão “significant other” (outro significativo) em língua inglesa é utilizada atualmente para fazer referência a um companheiro ou companheira em uma relação amorosa estável, assim como o termo “partner”, os quais são termos diferenciados dos convencionais atribuídos nas relações de casamento: “husband” (marido) e “wife” (esposa). No texto o termo é utilizado para mostrar a equidade na relação entre o humano e os outros seres, neste caso o mosquito, quebrando com a relação hierárquica estabelecida na sociedade ocidental.

consumo de B1 do modesto mirtilo deixa os humanos mais suscetíveis às picadas dos mosquitos; já que a perda de B1 contribui para a diminuição da saúde, ela contribui *ipso facto* para o aumento dos mosquitos. Eu tomo B1 em sua forma sintética e me dirijo às colinas para colher mirtilos nas montanhas.

O sapo tem uma relação com os mosquitos, pântanos e insetos, assim como com os lobos e os humanos. Os clãs do Lobo e do Sapo estão comprometidos com o discurso fora de seus habitats a fim de aumentar a compreensão e alcançar o conhecimento, então nem tudo está perdido. Os relembradores de diferentes clãs e animais e até mesmo nações diferentes costumavam dialogar. Uma discussão entre um relembrador Lobo Salish e um relembrador Sapo Salish, assim como entre eles e os lobos e sapos aos quais estão relacionados, revela que a relação entre os pântanos, os insetos, os humanos e a saúde é fundamental, a partir de uma perspectiva histórica, a fim de que compreendamos o declínio da vida nos pântanos na Costa Oeste e sua relação com o declínio da saúde pública e do meio ambiente e o suicídio humano e do salmão.

Aquilo que não é história é classificado como outra coisa.

O povo Salish tem uma estória sobre o respeito à dança da abelha. Eu ouvi essa estória e entendi que ela significa que eu não deveria comer mel indiscriminadamente, mas hoje vejo que significa muito mais do que isso. O esgotamento do solo, a má saúde da flora, e a destruição da terra – tudo isso está contribuindo para a desnutrição e esgotamento da população de abelhas. Se isso continuar, em um período muito curto de tempo não haverá mais abelhas. Todo o alimento que dependa da polinização das abelhas morrerá; todos os seres conectados ao consumo de alimento através da polinização das abelhas sofrerão. Existem tantos animais, pássaros, plantas, insetos, e seres aquáticos à beira da extinção, mesmo assim não conseguimos conectar os pontos.

Apenas quando compreendermos a conexão entre nós mesmos e todas as coisas vivas, e conectarmos isso à direção histórica em que estamos viajando, poderemos encontrar os meios para desenvolver uma percepção clara. Somente quando tivermos revelado os lugares nos quais as estases paralisam o desenvolvimento, poderemos nos libertar para desenvolver um sistema de valores racional e inclusivo. Somente quando nos vermos em nossa relação com o todo, poderemos comandar nossas vidas e nos governar de forma sustentável. Quando compreendermos a conexão entre o mundo vivo e nós mesmos, começaremos a estudar a história como uma conexão entre os humanos e o mundo vivo.

É imperativo que nos tornemos governantes em um mundo sustentável e nos beneficiemos de investigações históricas holísticas. Se os humanos verdadeiramente tivessem uma sensibilidade sobre o que constitui a história em 1750, eles teriam estudado a história da doença e sua relação com o saneamento ao invés de massacrar quase completamente o mundo das baleias para a produção de perfume no período de 200 anos porque os humanos fediam. Se os humanos tivessem verdadeiramente uma sensibilidade sobre o que constitui a história, poderiam não ter abatido os búfalos em favor das fazendas de trigo, poderiam não ter substituído o pão branco pelo pão preto, e poderiam não ter massacrado alguns milhões de indígenas nas Américas. Se os humanos compreendessem quais humanos eram importantes de forma sensata, eles não teriam transportado e matado milhões de africanos como escravos para produzir açúcar. Se compreendessem a conexão entre eles próprios e o mundo das plantas, nunca teriam produzido açúcar, visto o quanto ele está relacionado com várias doenças, dentre elas a violência entre adultos e entre crianças, e a hiperatividade. Se os humanos tivessem uma sensibilidade apurada de nossa conexão com o mundo vivo, eles teriam estudado a relação entre o consumo de peixe e a saúde, e a sobrepesca poderia não ter acontecido. Mas os humanos no comando não possuem uma percepção apurada de seu lugar na história.

A crença e a autoridade pré-justificam o comportamento humano. Antes de cometermos um ato, nós já o justificamos baseados em nossa autoridade para realizá-lo e nas crenças que sustentam essa autoridade. As condições históricas concedem aos humanos o privilégio de examinar os fenômenos, ou lhes negam esse privilégio. Há uma estrutura e um suporte sistêmico para aqueles que possuem tal privilégio. A estrutura reforça – esta é sua natureza primeira, sua função e seu dever, se vocês preferirem. Os sistemas se autopropetam – essa é também sua natureza, sua função e seu dever. A mágica do pé do homem branco⁷ é segura porque a estrutura, a configuração, a forma e o conteúdo da sociedade ordenam que isso assim seja.

O lobo sabia onde estava quando aqueles homens brancos desgraçados vieram pela primeira vez em seu rastro e o avistaram para matá-lo. O búfalo sabia onde estava, quando centenas de caçadores o avistaram para assiná-lo. Até mesmo o capim sabe onde está e tem o perfeito direito de existir. Esse direito de existir foi obstruído pelo
198 senso bizarro de história que configurou este continente. As crenças arrogantes que sustentam esta sociedade se assemelham a uma mitologia grotesca; elas necessitam ser desafiadas, e não apoiadas.

Nós perpetuamos esta arrogância por nossa conta e risco.

⁷ A planta “White-man’s foot” (pé do homem branco) é também conhecida como “plantain” ou “plantago major” (tanchagem). Os europeus trouxeram a semente da planta à América do Norte, e em virtude de ela proliferar por onde passavam, os indígenas a nomearam de “White-man’s foot”.

REFERÊNCIAS

AUSTEN, Ian. Canada's Grim Legacy of Cultural Erasure, in Poignant School Photos. *New York Times* [online], 30 julho 2021. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2021/07/05/world/canada/Indigenous-residential-schools-photos.html>> Acesso em 30/07/2021

MARACLE, Lee. Salmon is the hub of Salish memory. In: KAMBOURELI, Smaro (ed.). *Memory Serves and Other Essays* – Lee Maracle. Edmonton: Newest Press, 2015, p. 51-64.

Cosmopolítica e Antropoceno

O risco de Gaia

Fernando Silva e Silva

O sentido de cosmopolítica de Isabelle Stengers me dá coragem

Donna Haraway (2016, p. 98)

A transição climática para além dos parâmetros conhecidos do Holoceno é, hoje, irreversível. O grau da transformação ainda está, porém, em aberto. Isto é, o mundo em que viveremos pode ser radicalmente diferente em termos ecológicos e climáticos, a depender de uma série de ações coletivas em torno dos valores que atribuímos a nossas vidas e às vidas de outros vivos e dos ambientes. Desde 200 o início deste milênio, o termo Antropoceno se popularizou entre cientistas e pesquisadores de diversas áreas, da geologia à sociologia, da ecologia às artes, para batizar a nova época geológica em que estaríamos ingressando. O termo aborda a transição do regime climático da Terra, buscando atender, por um lado, aos requisitos rigorosos que uma classificação geológica exige e, por outro, descrevendo um momento histórico em que o futuro da Terra está inextricavelmente conectado ao destino da espécie humana e vice-versa.

Em contraste com o já célebre, ainda que não oficializado¹,

¹ O Antropoceno, apesar da ampla circulação do termo, ainda não é considerado uma época geológica pela Comissão Internacional de Estratigrafia (CIE), instituição responsável pelo estabelecimento e delimitação da periodização dos éons, eras, períodos e épocas que formam a linha de tempo da geologia. O Grupo de Trabalho sobre o Antropoceno, uma subcomissão da própria CIE, após entrar em acordo (não-unânime) em 2019, sobre a sugestão do meio do século XX como a data para o Antropoceno, apresentaria seu caso na Comissão em 2021. No entanto, outros elementos

Antropoceno, a filósofa belga Isabelle Stengers se propõe a abordar nossa transição de regime climático com a intermediação da noção ambivalente e arriscada de Gaia. Trata-se de um risco, pois é um termo que evoca todo tipo de mal-entendido. Ao mesmo tempo, sua rica história – partindo da deusa ctônica primordial da mitologia grega e atravessando os estudos ecológicos e biológicos de James Lovelock e Lynn Margulis – potencializa o ato pragmático de nomear nossa situação a partir dela. Para Stengers, “o Antropoceno [...] é muito mais conveniente para os modernos, servindo a meditações que respeitam sua posição de pensar pensamentos últimos sobre o Homem, muito distantes da sórdida situação que criamos para nós mesmos e outros bichos terrestres” (Stengers; Davis; Turpin, 2014, p. 177)². Nesse contexto, Gaia seria uma espécie de antídoto a esses pensamentos últimos, desafiando “o uso do Antropoceno em dissertações da moda e um tanto apolíticas” (Stengers; Davis; Turpin, 2014, p. 177).

A figura de Gaia de Stengers, como uma complicadora das formas de pensar, sentir e agir, ressoa a concepção e as intenções de sua proposição cosmopolítica. A cosmopolítica trata do sempre complexo encontro de práticas e de ecologias de práticas, uma “noção especulativa” (Stengers, 1997, p. 75) capaz de “colocar em coexistência práticas técnicas diversas que correspondem a entre-capturas distintas, caracterizadas por limitações lógicas e sintáticas diferentes” (Stengers, 1997, p. 79). Essa coexistência jamais pode ser construída sob o signo da tolerância, em que práticas majoritárias de saber concedem a graça do reconhecimento a práticas minoritárias de saber – como se fossem detentoras por direito desse poder. Só

importantes, como, por exemplo, em que ano está situado o golden spike que define o início do Antropoceno, só serão votados a partir de 2022 e, portanto, permanecem em aberto.

2 Todas as citações de referências em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor do verbete.

há cosmopolítica se o lugar das práticas majoritárias é igualmente questionado, se essas práticas são postas diante das consequências daquilo que fazem. Sendo assim possível que o desconhecido intervenha no curso normal dos acontecimentos, que o cosmos ingresse na política. O desconhecido, no mais das vezes, não é algo que se torna espontaneamente visível; para ser levado em conta, ele exige que a imaginação não esteja sempre subjugando o desconhecido ao conhecido, o heterogêneo ao homogêneo.

Neste verbete, defendo a importância da cosmopolítica como forma de pensamento e prática do político sobretudo em um contexto em que a violenta transição de regime climático nos exige que mudemos nossas formas de habitar a terra, ao passo que mal conseguimos imaginar como fazê-lo. Na primeira seção, proponho um contraste entre as formulações do Antropoceno mais estabelecidas no debate teórico com a maneira com que Stengers aborda as mudanças climáticas. Na seção seguinte, apresento a relação entre a proposição cosmopolítica e os desafios de compor com Gaia. A seção final trata da importância de uma retomada cosmopolítica da imaginação para que seja possível criar novas práticas e novos modos de pensar e sentir. Trago a trilogia do *Comando Sul* de Jeff Vandermeer, obra de ficção científica, como um exemplo narrativo dos desafios dessa retomada. Esse labor do novo diante da novidade que é a intrusão de Gaia é uma exigência para se inventar novos modos de habitar a terra.

Antropoceno e a intrusão de Gaia

O Antropoceno é um conceito recente cujas raízes se estendem, entretanto, pelo menos até a primeira metade do século XX, com os trabalhos de pesquisadores como Vladimir Vernadsky (1998), Pierre Teilhard de Chardin (2004) e Édouard Le Roy (cf. Vernadsky, 1998, p. 155), que elaboraram a ideia de noosfera, a esfera da razão, que engloba as ações humanas sobre e na biosfera. É possível re-

montar também ao século XIX, com a proposta do geólogo italiano Antonio Stoppani de uma era antropozóica, baseada, por sua vez, nos escritos do naturalista estadunidense George Perkins Marsh. No entanto, se estivéssemos falando simplesmente do reconhecimento do amplo impacto das ações de humanos sobre a paisagem, os ambientes e a vida de não humanos, seria possível remontar a escritos muito anteriores. Apesar dessas profundas raízes, é inegável que o Antropoceno é um conceito produto de nossa contemporaneidade.

Os pesquisadores do Antropoceno frequentemente o apresentam como fazendo parte, antes de tudo, da geologia e das ciências do sistema terra. Sem dúvida, há preocupações específicas do conceito que dizem respeito a essas áreas e buscam delimitar em que ponto preciso da geohistória ocorre uma transição identificável estratigraficamente do estado do sistema terra (Zalasiewicz *et al.*, 2021, p. 3-8). É inegável, entretanto, que desde sua recente concepção o Antropoceno está fundamentado em uma metafísica específica e possui um campo de ação política, ou um imaginário político, específico. Não afirmo isso como uma revelação, pois possuir uma metafísica – ou uma ontologia – e uma política são características comuns de qualquer existência, mas como um lembrete de algo que não deve ser esquecido no processo de formalização do conceito de Antropoceno. 203

Para Paul Crutzen e Eugene Stoermer, os dois cientistas que cunharam o termo Antropoceno, nessa nova época geológica, “está diante da comunidade de pesquisa e engenharia uma excitante, mas também difícil e intimidante tarefa de guiar o homem em direção à administração ambiental global e sustentável” (Crutzen; Stoermer, 2000, p. 18). Essas palavras, que concluem a breve nota inaugural *The “Anthropocene”*, deixam transparecer de maneira bastante clara uma política de gestão tecnocrática do globo, que pouco contrasta, no que se pode perceber nessas poucas linhas, com o sistema globalizado atual que produziu a atual situação catastrófica. Dois anos depois,

em um texto posterior, Crutzen (2002, p. 23) reafirma a necessidade de gestores globais, cientistas e engenheiros, para “guiar a sociedade em direção a uma administração ambientalmente sustentável durante a era do Antropoceno”. Para ele, essa gestão sustentável do meio-ambiente “exigirá comportamento humano apropriado em todas as escalas e pode envolver projetos de geoengenharia de larga escala internacionalmente aceitos para, por exemplo, ‘otimizar’ o clima.” (Crutzen, 2002, p. 23). Por certo, em sua proposta, quem determinará o comportamento humano adequado será um painel de cientistas e engenheiros, os quais também flertarão com a posição de demiurgos ao otimizar – para quem? – o clima da Terra.

204 Como para tantos outros problemas sociais, econômicos e ecológicos dentro do capitalismo neoliberal globalizado, a resposta sugerida é de uma gestão racional de tecnologias e recursos e aplicação de know-how especializado. Entretanto, nada disso trouxe justiça social, econômica ou climática nos últimos anos, pelo contrário, as últimas décadas trouxeram o aumento de todas as formas de injustiça e desigualdade, além de deterioração considerável das condições de vivibilidade na Terra para incontáveis espécies. A maneira como essas propostas de gestão da catástrofe aparecem nos textos de Crutzen, Stoermer e outros teóricos do Antropoceno sugere um ponto cego na reflexão sobre as consequências políticas de suas ideias científicas. Enquanto anunciam uma novidade na história geológica, só conseguem imaginar a continuidade do *status quo* na história humana. Crutzen (2002, p. 23) parece afirmar de maneira irrefletida essa persistência inevitável dos modos de vida atuais ao dizer que “[a] não ser que haja uma catástrofe global – um impacto de meteorito, uma guerra mundial ou uma pandemia – os homens continuarão a ser uma grande força ambiental por muitos milênios.”

A recepção do conceito de Antropoceno nas humanidades não elaborou, necessariamente, uma posição mais crítica. O célebre texto de Dipesh Chakrabarty, *O clima da história*, afirma que “a crise como

um todo não pode ser reduzida à história do capitalismo. Diferentemente da crise do capitalismo não existem botes salva-vidas para os ricos e privilegiados” (Chakrabarty, 2013, p. 22). Ainda que, sob certos aspectos, as mudanças climáticas não possam ser reduzidas à história do capitalismo, certamente os ricos e privilegiados não param de construir os mais diversos botes salva-vidas, que estenderão suas vidas e as de suas famílias e comunidades para muito além das vidas daqueles que mais sofrem com o racismo ambiental. É preciso resistir à ideia apressada de que o Antropoceno “aponta para uma catástrofe comum de que todos somos vítimas” (Chakrabarty, 2013, p. 21), na qual as nossas inúmeras diferenças seriam homogeneizadas e caberia a grupos de cientistas explicarem a leigos o que está acontecendo.

Mais recentemente, num texto de revisão das últimas duas décadas de debates, o AWG (*Anthropocene Working Group* – Grupo de Trabalho sobre o Antropoceno) reconhece e tenta abarcar as diversas críticas ao conceito de Antropoceno, ao mesmo tempo que salienta a pouca latitude de termos que pretendem designar períodos geológicos (Zalasiewicz *et al.*, 2021). Ainda assim, se compreende que o termo busca delinear uma época “em que as forças humanas são predominantes em dar forma à natureza” (Zalasiewicz *et al.*, 2021, p. 18). Diversos autores, como Jean-Baptiste Fressoz (2016, 2016 com Bonneuil), Christophe Bonneuil (2014 com Jouvancourt, 2016 com Fressoz), Émilie Hache (2014, 2015) e Donna Haraway (2016) indicam que a história que os teóricos do Antropoceno contam – ou as maneiras com que estruturam suas histórias – se afasta muito pouco da maneira com que se contava e se conta a história do Homem Moderno. Esta narrativa é marcada pelo ininterrupto avanço de um Homem que dobra a Natureza à sua vontade. Sendo assim, no mais das vezes, teóricos do Antropoceno veem a solução para nossos desafios atuais com uma governança global tecnicamente informada, liderada por políticos e engenheiros. Nem sempre é clara a maneira

com que essa proposta se diferencia da atual tecnocracia que conviveu com e estimulou autoritarismos diversos ao redor do mundo.

Isabelle Stengers, apesar do papel que as mudanças climáticas e a ecologia têm em seu pensamento, raramente emprega o termo Antropoceno; e o distanciamento criado por esse ato é deliberado. Em 2009, no livro de divulgação teórica e apelo político, *No tempo das catástrofes*, a filósofa elabora seu próprio vocabulário para nomear a transição brutal do regime climático da Terra. O seu termo não se inscreve na série geológica da qual o Antropoceno pretende fazer parte, mas pensa os efeitos das mudanças climáticas tal como elas se apresentam para os humanos e, em especial, para os modernos, que cuidadosamente produziram o seu direito de não prestar atenção aos processos terrestres. Esse termo é “intrusão de Gaia”. Apesar de já circular há pelo menos uma década, a expressão ainda causa estranheza e desconforto, faz “arrepisar os cabelos” dos “modernos, euro-americanos, ocidentais” (Stengers; Davis; Turpin, 2014, p. 177). Para ela, Gaia “faz caducar as versões épicas da história humana, quando o Homem, apoiado em suas duas patas e aprendendo a decifrar as ‘leis da natureza’, compreendeu que ele era senhor de seu destino, livre de toda transcendência” (Stengers, 2009, p. 55). Isto é, o conceito de intrusão de Gaia pretende barrar a ideia de que seríamos os novos protagonistas da história da Terra, heróis que precisam “lutar contra o dragão que nos ameaça” (Lorius, Carpentier, 2010, p. 111), tal como imaginado na obra de Claude Lorius e Laurent Carpentier, *Voyage dans l’Anthropocène: cette nouvelle ère dont nous sommes les héros* [Viagem no Antropoceno: essa nova era da qual somos os heróis].

Gaia, tal como concebida pela filósofa, bloqueia tal salto imaginativo, pois seria “o nome de uma forma inédita, ou talvez esquecida, de transcendência: uma transcendência desprovida das altas qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, fiadora ou recurso” (Stengers, 2009, p. 55). O termo transcendência aqui nada

tem a ver com o transcendental, pois Gaia é certamente imanente aos incontáveis processos materiais que, encadeados, a produzem e reproduzem. Mas ela é transcendente em relação aos humanos, sobretudo os modernos, na vida dos quais faz intrusão – cega e surda, indiferente às consequências de sua abrupta intromissão. Isto é, enquanto muitos dos teóricos do Antropoceno, seja nas humanidades ou nas ciências da terra, veem nesse novo regime climático um Homem agigantado, uma humanidade que se tornou equivalente a outras forças geológicas capaz de moldar o futuro do planeta, a intrusão de Gaia enfatiza sua pequenez e incapacidade de resposta diante da passagem violenta dessa entidade “cosquenta” (Stengers, 2009, p. 53).

Como diz a pesquisadora Miriam Tola, em uma formulação similar, “se a narrativa predominante do Antropoceno apresenta uma espécie humana indiferenciada como a força geológica dominante na Terra, Gaia é uma figura para o pós-Antropoceno que pressiona a ideia de Homem (sic) como a principal força produtora do mundo” (Tola, 2016, p. 1). Isso não retira de modo algum a responsabilidade dos humanos – sobretudo os habitantes do Norte global – sobre os aspectos antropogênicos das mudanças climáticas, mas nos desafia a pensar a humanidade como diferentemente responsável e desigualmente afetada pelas intrusões de Gaia. E mais, nos desafia a pensar maneiras de habitar, regenerar e retomar a terra que não passem por grandes empreendimentos de dominação e manipulação de uma natureza homogênea, demonstrações de força e domínio, mas que se voltem às agências, práticas e seres que compõem cada ecologia específica, assim como ecologias de ecologias, em escalas diversas. Dessa maneira,

[p]ensar Gaia nos termos de Stengers significa pensar a vida para além do humano, e pensar o humano como uma tecedura particular e contingente de formas materiais e sociais. Pensar na presença de Gaia significa afastar-se da ideia da natureza

como disponível para a manipulação humana, em favor da ideia da Terra como fundamentalmente instável, composta de agenciamentos envolvendo seres e forças mais do que humanas. (Tola, 2016, p. 5)

É essa abordagem ecológica, materialista e social que define o que Stengers chama de ecologia das práticas e dá forma à proposição política, epistêmica e ontológica da cosmopolítica.

Uma cosmopolítica para compor com gaia

A conceituação da cosmopolítica antecede, na obra de Stengers, em mais de uma década a ideia de intrusão de Gaia. Os sete breves volumes que descrevem o projeto cosmopolítico foram lançados em 1997 e representam, ao mesmo tempo, um ponto de culminação e um recomeço na obra da filósofa. Trata-se de uma culminação, pois em *Cosmopolitiques* (1997) a autora retoma questões centrais de sua filosofia que vinham sendo trabalhadas desde seu primeiro livro com Ilya Prigogine, *A nova aliança* (1979), a saber, as relações da história das práticas científicas modernas com a metafísica, a epistemologia e a política concebidas pelo pensamento moderno. E se trata também de um recomeço, pois ressitua essa investigação no problema das ecologias que as práticas científicas produzem e das quais dependem, assim como nas relações possíveis entre saberes modernos e não-modernos.

A cosmopolítica é, em parte, herdeira da ecologia política. Esta busca inserir as ciências no debate político, sem opor atores sociais com interesses individuais e uma ciência associada, desinteressada daquilo que investiga e de suas consequências. Na ecologia política, se trata de “desenvolver, a propósito de cada situação problemática, as perguntas políticas primordiais: quem pode falar do quê? Ser o porta-voz do quê? E em que condições?” (Stengers, 2013, p. 132). Ao aproximar parceiros, e seres, inesperados e até então desconectados para o debate sobre a organização do viver em comum, a ecologia política se pergunta como é possível pensar juntos e “implica [...] que

cada um é capaz de levar a sério o que preocupa os outros” (Stengers, 2013, p. 134). Para Stengers, porém, a cosmopolítica precisa dar mais um passo e afirmar que “o significado do que importa a cada um, aquilo de que cada um é o porta-voz, deveria ser reconhecido como indeterminado *a priori*” (Stengers, 2013, p. 134-135). Ou seja, é na própria situação cosmopolítica que se produzem e se distribuem esses papéis e significados, sendo eles indefinidos ou desconhecidos até que ocorra um encontro específico de pessoas, animais, saberes, vegetais, mercados, ambientes, instituições etc. e se desenrole um processo de negociação coletiva entre eles. Essa adição de indeterminação ao processo político, epistêmico, metafísico e ecológico de composição do mundo comum é o que Stengers entende ser uma maneira de civilizar a política feita à maneira moderna, mesmo a ecologia política, em que muitos desses papéis estão distribuídos de saída, isto é, com estatuto ontológico e político pré-definido a partir de uma instância transcendental. Inversamente, a cosmopolítica é uma “[a]rte de imanência radical, mas a imanência é precisamente aquilo que está para se criar” (Stengers, p. 2018, p. 459). 209

Desse modo, o que Stengers chama de cosmopolíticas “tem por vocação complicar, desacelerar o processo político” (Stengers, 2013, p. 13). Essa desaceleração da política se dá, diante de um problema coletivo, pela complexificação dos processos de consulta e pela busca de “construir as palavras que [...] o impeçam de se precipitar rumo a uma solução” (Stengers, 1997, p. 82). Além disso, a filósofa ainda sublinha que “[a] proposição cosmopolítica não tem nada a ver com o milagre de decisões que ‘fariam todos concordar’” (Stengers, 2013, p. 139). De certa forma, essas ideias podem parecer quase um contrassenso com o que entendemos comumente como fins da política. Há uma rejeição de soluções rápidas às problemáticas que se apresentem e a harmonia entre todos não é a finalidade deste processo. A filósofa nos alerta contra a “tentação de apenas emprestar um ouvido tolerante àqueles que evocariam uma proibição ou dever

inegociáveis, interrompendo assim o processo político” (Stengers, 2013, p. 136). Tomando o caminho contrário, a cosmopolítica

[t]raduz a exigência de que as decisões sejam tomadas com a consciência mais viva possível de suas consequências. Nenhuma decisão é inocente, o que importa é a proibição de ignorar, esquecer ou, pior, humilhar. Aqueles que participam do processo político devem saber que nada apagará a dívida que liga sua decisão a suas eventuais vítimas. (Stengers, 2013, p. 139)

Isto é, a cosmopolítica é uma arte das consequências em que as decisões são indefinidamente complicadas para que todos os participantes possam colocar em cena o que aquela decisão significa para si e para os seus no presente e no futuro. O que o prefixo “cosmo”, que de tal maneira transforma a política no pensamento de Stengers, assinala é o constante barrar e diferir de uma pacificação final, de uma paz perpétua, que declararia finalmente a igualdade entre todos. Justamente, “[o] ‘cosmos’ da cosmopolítica está ali para lembrar os limites dessa igualdade, o perigo de excluir aqueles que não podem ou não querem participar dessa limitação” (Stengers, 2013, p. 137) que produz um certo mundo comum sob certas exigências e obrigações. Na cosmopolítica, o “‘cosmo’ está ali para tornar explícita a presença de entidades e seres diversos que são deixados de fora do terreno do político” (Tola, 2016, p. 7-8) e dramatizar a questão de quem falará por eles e de que modo. Sendo assim, o cosmos para Stengers não é nenhum tipo de avatar do todo e muito menos de uma totalidade harmônica. Mais do que isso, “o cosmos de cosmopolítica não se confunde com um cosmo particular qualquer ou com algum mundo tal como uma tradição particular o concebe. E ele não os inclui e nem os transcende. Ninguém é seu representante e ninguém fala em seu nome” (Stengers, 2013, p. 137). O cosmos remete à indeterminação, ao que ainda não se levou em conta, mesmo quando se acredita haver construído o mundo comum mais inclusivo imaginável.

Dessa maneira, apesar da distância temporal citada anteriormente, é crucial hoje, ao aproximarmos Antropoceno e os questionamentos sugeridos pela proposição cosmopolítica, falarmos da intrusão de Gaia, pois “[p]ara Stengers, a redefinição de Gaia é parte de um projeto cosmopolítico que visa a complicar o entendimento Ocidental da política como uma reunião de indivíduos soberanos capazes de produzirem juízos no interesse da comunidade” (Tola, 2016, p. 7). Gaia produz uma transformação irreversível e “que está aí para ficar. É o que, aliás, talvez seja o mais difícil de conceber: não há futuro em vista em que ela nos restituirá a liberdade de ignorá-la” (Stengers, 2009, p. 55). O Antropoceno, em suas versões mais humanistas, modernistas e tecnoflicas, faz parte de um imaginário em que o desejo de domínio humano sobre a chamada natureza nunca cessou, ele apenas encontrou um percalço que exigirá mais engenhosidade do que jamais antes. A cosmopolítica busca civilizar a sanha moderna pelo avanço ininterrupto de seu modo de habitar o mundo, sugerindo “um novo estilo de interesse, que exige que o sonho de controle e domínio seja abandonado, substituído pela necessidade de prestar atenção, se importar e aprender com aquilo com o que devemos coexistir” (Stengers, 2015, p. 137).

211

Esses modos de prestar atenção, se importar e aprender, os saberes que eles implicam, não estão prontos, mas são algo a construir. “A desaceleração cosmopolítica exige, portanto, que pensemos, com nossos próprios recursos imaginativos, políticos e científicos [...] para nos tornarmos capazes de compor com Gaia” (Stengers, 2013, p. 141). Sobretudo os recursos imaginativos são difíceis de coletar e direcionar na ponta de uma história de colonização e devastação generalizada da pluralidade de modos de atenção, experiência e cuidado com o mundo. Vivemos uma “urgência de pensar e sentir” (Stengers, 2014, p. 4) outramente através de nossa imaginação política, científica, filosófica e narrativa, que possibilite criar e retomar artes da atenção e do cuidado para viver e morrer bem em um planeta ferido.

Retomar a imaginação

Retomar é a forma vernacular que adoto para a palavra do inglês *reclaim*³, para a qual Stengers e Philippe Pignarre sugerem múltiplas traduções. Para eles, “essa palavra associa irreduzivelmente curar e se reapropriar, reaprender e lutar” (Stengers; Pignarre, 2004, p. 185). Ela remete a práticas em que está em jogo que nos tornemos “capazes de habitar novamente as zonas devastadas da experiência” (Stengers; Pignarre, 2004, p. 185). Esses atos de retomada podem se materializar de múltiplas maneiras e, para concluir esse texto, abordo brevemente uma forma particular da retomada da imaginação narrativa que encontramos em certa ficção científica⁴.

Na filosofia de Stengers, fazendo jus a seus antecessores como Gilles Deleuze e Alfred Whitehead, ideias, proposições e ficções não são entendidas como mero discurso, artefatos mentais produzidos por humanos sem consequência para a materialidade do mundo. Pelo contrário, se entende que “[a]s ideias podem envenenar ou ativar,
212 fechar ou abrir, possíveis” (Stengers, 2013, p. 140). A ficção científica abre um continente de imaginação em que é possível experimentar radicalmente com as consequências de todo tipo de hipótese especulativa, inclusive aquelas situadas em mundos completamente outros. Por isso, para Stengers, esse gênero literário é capaz de dramatizar uma “arte das consequências” (Stengers; Jensen; Thorsen, 2018, p. 9) em que a “ficção científica, entendida como exploradora da capacidade de uma época de testar outras maneiras de consistir para os mundos, pode ser entendida como, por excelência, uma arte

3 Além da adequação da tradução, acredito haver uma importante ressonância entre a ideia de *reclaim* e as retomadas em que povos indígenas reivindicam terras em busca do reconhecimento de seu direito ancestral a elas, rearticulando política, ecologia, pensamento e o cósmico. Infelizmente, não há espaço nesta ocasião para desenvolver em maiores detalhes essa conexão.

4 Exploro, junto de André Araujo (2018), o tema em maiores detalhes no texto *Ficção científica e fabulação maquinica*.

de questionar as visões hegemônicas” (Stengers; Jensen; Thorsen, 2018, p. 10). É um gênero em que é possível realizar a urgente tarefa de “fabular a terra” (Silva e Silva; Araujo, 2018, p. 92).

Uma obra ficcional que coloca em cena muito do que discutimos até aqui é a trilogia *Comando Sul* do escritor estadunidense Jeff VanderMeer, composta pelos romances *Aniquilação* (2014), *Autoridade* (2015) e *Aceitação* (2016). Nela, a Terra, devido a um contato extraterrestre impercebido, está lentamente se tornando um planeta completamente diferente, com outra ecologia. Seus habitantes se transformam até mesmo em seu DNA, gerando monstruosidades a partir de combinações de código genético de múltiplas espécies, enquanto outras tantas desaparecem. O pequeno time de especialistas que investiga a Área X, zona no norte da Florida⁵ em que parece estar contido o bizarro fenômeno, é incapaz de compreender nem a biologia, nem a lógica do que encontram naquele lugar. Ao longo do primeiro romance da trilogia, as pesquisadoras que compõem o time vão lentamente se perdendo na paisagem, na medida em que a intrusão daquela zona liminal entre o terráqueo e o alienígena as afeta física e psicologicamente. O segundo romance apresenta a burocracia do Comando Sul, agência governamental dos Estados Unidos responsável pela Área X. O protagonista circula pelo prédio decrépito da organização enquanto tenta organizar o pessoal e a infraestrutura restante diante do fracasso da última missão. Apesar do inédito do que acontece nessa zona, o governo não tem grande interesse, por não conseguir extrair dali nada de valor. Ao longo da narrativa, percebe-se que a Área X estava em imperceptível expansão, na medida em que a Terra se tornava cada vez mais alienígena, sem que o Comando Sul percebesse. O último romance, *Aceitação*, dramatiza as transformações ecológicas descontroladas

213

5 VanderMeer se inspirou no St. Mark's National Wildlife Refuge na Florida, um parque federal destinado à preservação de várias espécies e que serve principalmente de ponto de repouso para pássaros migratórios.

desencadeadas pela transformação do planeta e sugere um caminho: reconhecer as transformações em curso e aprender como seguir o seu fluxo, combatendo o que precisa ser combatido e forjando alianças no limite do possível. O resultado dessa escolha é desconhecido.

214 A trilogia de VanderMeer, num primeiro momento, pode parecer estar falando das mudanças climáticas tal como concebidas pelo discurso do Antropoceno: uma assustadora e enorme transição para outro regime climático que exigirá uma resposta à altura do único herói possível, o humano. Os dois primeiros romances encenam isso com as expedições militarizadas à Área X e a estrutura do Comando Sul. No entanto, essas ações não são apenas insuficientes – e não sabemos o que seria suficiente –, elas são incapazes de dar forma ao que está acontecendo, de aprender algo a partir dessas investigações. Mais do que isso, depois de algumas décadas, o Comando Sul persiste mais por inércia do governo em interromper a iniciativa do que por investimentos reais. Enquanto isso, no entanto, a Área X segue se expandindo de maneiras sutis até que se torna impossível ignorar seu transbordamento para além do que se imaginava ser suas fronteiras. O próprio prédio do Comando Sul parece criar vida e se mover orgânica e conscientemente. Finalmente, a Área X transcende qualquer compreensão e os recursos para a negociação são precários. Mesmo o ato heroico de um dos poucos humanos restantes na narrativa, ao final da trilogia, que parece investir diretamente contra as causas da alienização da Terra, resulta apenas em incerteza. Os romances não oferecem qualquer solução quanto à maneira correta de se situar em uma Terra que se torna a cada dia menos familiar aos nossos modos de habitá-la, mas eles imaginam radicalmente as consequências dessa amedrontadora hipótese: a Terra está se tornando outra, quem saberá habitá-la?

Dessa maneira, a expansão incontrolável da Área X lembra mais a irrupção de Gaia nas vidas humanas, cega e surda aos efeitos

de sua intrusão e a qualquer pedido de clemência, do que índices climáticos em espera da governança adequada. A proposição cosmopolítica de Isabelle Stengers busca especular sobre as condições de possibilidade de uma forma de pensamento coletivo ciente das práticas que entrelaça, das exigências e obrigações que isso implica e das possíveis vítimas das consequências de qualquer decisão. A cosmopolítica “é especulativa porque ela aposta na eficácia de um tipo de parada, de suspense – ‘o que estamos todos fazendo? Mundos, que não imaginamos, podem estar em jogo em nosso tecer’” (Stengers; Jensen; Thorsen, 2018, p. 17). O cosmo sempre novo que faz intrusão na política é finalmente indeterminado, desprovido de qualquer *a priori* – ele ingressa como uma força alienígena em mundos parciais, em vias de composição e decomposição. Trata-se, portanto, de buscar cultivar atenção a esses mundos e estar aberto à responsabilidade de ser seu algoz, ser genuinamente assombrado pelos mundos aniquilados. A cosmopolítica diz respeito à “afirmação especulativa de que as coisas podem ser diferentes, mas elas são diferentes apenas se aprendermos a cultivar a arte de ser afetados pelo que aprendemos a ouvir e de pensar-com – e não sobre – o que nos afeta” (Stengers; Jensen; Thorsen, 2018, p. 18). Somos desafiados a nos perguntar se seremos capazes de responder cosmopoliticamente à intrusão de Gaia e, finalmente, tomarmos responsabilidade pelos mundos que perdemos, e seguimos perdendo, enquanto construímos este mundo violentamente unificado. Que modos coletivos de habitar a terra, no início deste novo milênio, somos capazes de imaginar para viver e morrer bem juntos?

REFERÊNCIAS

BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. *L'événement Anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil, 2016.

BONNEUIL, C.; JOUVANCOURT, Pierre de. En finir avec l'Épopée. Récit, géopouvoir et sujets de l'Anthropocène. In: HACHE, Émilie (dir.). *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Dehors, 2014, p. 57-105.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. Tradução Denise Bottmann, Fernanda Ligocky. *Sopro*, n. 91, p. 2-22, 2013

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *The Future of Man*. Nova York: Image Books/Doubleday, 2004 [1959].

CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. *Nature*, v. 415, p. 23, 2002.

CRUTZEN, P.; Stoermer, Eugene. The "Anthropocene". *Global Change News Letter*, n. 41, p. 17-18, 2000.

FRESSOZ, Jean-Baptiste. L'Anthropocène et l'esthétique du sublime. In: GUENIN, Hélène (dir.). *Sublime: les tremblements du monde*. Metz: Centre Pompidou-Metz, 2016.

HACHE, Émilie (dir.). *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Dehors, 2014.

HACHE, E. The Futures Men Don't See. In: DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. *Gestes spéculatifs*. Dijon: Les Presses du Réel, 2015, p. 99-110.

HARAWAY, Donna. *Staying With the Trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

SILVA E SILVA, Fernando; ARAUJO, André. Ficção científica e fabulação maquínica. In: MADARASZ, Norman R.; COSTA, Luiz André (orgs.). *Deleuze-Guattari: a escrita e a literatura na imanência da velocidade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 75-105.

STEFFEN, Will; BROADGATE, Wendy; DEUTSCH, Lisa; GAFFNEY, Owen; LUDWIG, Cornelia. The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, v. 2, n.1, p. 81-98, 2015.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII: pour en finir avec la tolérance*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997.

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

STENGERS, I. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.

STENGERS, I. Gaia, the urgency to think (and feel). Palestra apresentada no Colóquio Internacional “Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra”, Casa de Rui Barbosa, 15-19 setembro 2014. Realização: Departamento de Filosofia da PUC-Rio e PPGAS do Museu Nacional-UFRJ. Transcrição da palestra disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>>. Acesso em 30/06/2021.

STENGERS, I. Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift?. In: HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMENNE, François. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*. Londres/Nova Yor: Routledge, 2015.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. Tradução Raquel Camargo, Stelio Marras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 2018.

STENGERS, I.; DAVIS, Heather; TURPIN, Etienne. Matters of cosmopolitics: on the provocations of Gaia. In: TURPIN, Etienne, ed.. *Architecture in the Anthropocene: Encounters among design, deep time, science and philosophy*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2013, p. 171-182.

217

STENGERS, I.; JENSEN, Casper Bruun; THORSEN, Line Marie. Reclaiming imagination: Speculative SF as an art of consequences. *NatureCulture*, n. 5, 2018. Disponível em: <<https://www.natcult.net/interviews/reclaiming-imagination-speculative-sf-as-an-art-of-consequences/>> Acesso em 30/06/2021.

TOLA, Miriam. Composing with Gaia: Isabelle Stengers and the feminist politics of the Earth. *Phoenex*, n. 1, p. 1-21, 2016.

VANDERMEER, Jeff. *Aniquilação*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

VANDERMEER, J. *Autoridade*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

VANDERMEER, J. *Aceitação*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

VERNADSKY, Vladimir I. *The biosphere*. Nova York: Nevraumont, 1998 [1926].

ZALASIEWICZ, Jan et al. The Anthropocene: Comparing its meaning in geology (chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines. *Earth's future*, v. 9, n. 3, p. 1-25, 2021.

Sobre os autores

Organizadoras

Marina Pereira Penteado é pós-doutoranda no PPG de Estudos de Literatura da UFF (2020), possui doutorado em Literatura Comparada pela mesma universidade (2018) e mestrado em Teoria da Literatura pela PUCRS (2012). É integrante dos grupos de pesquisa “O mundo que (des)conhecemos: examinando as distopias pós-modernas nas literaturas anglófonas contemporâneas” (UFPEL) e “Epistemologias, narrativas e políticas afetivas feministas” (PUCRS/CNPq). Nos últimos anos tem se dedicado a estudar ficções climáticas, Antropoceno e feminismo.

Sonia Torres é Professora Titular do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde atua no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura. É pesquisadora do CNPq, e atualmente desenvolve pesquisa na interface de literatura e ciências ambientais. Foi *Fulbright Fellow* em 1991-1992, com bolsa de pesquisa junto ao Departamento de História da SDSU, e fez doutorado com *Split fellowship* UFRJ/CNPq no Ethnic Studies Department da UCSD. Em 2002, foi *Rockefeller Fellow* e Professora Visitante junto ao Departamento de *American Studies*/IFUSS, na University of Iowa. Realizou estágios de pós-doutoramento na UNIRIO e no PACC/UFRJ. Seus principais interesses de pesquisa são meio-ambiente e ficções especulativas em torno dos tropos da distopia, modernidade, memória, resiliência e liberdade.

Colaboradores

Ana Maria Mauad é professora titular do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense, professora do Programa de Pós-Graduação de História da UFF, pesquisadora do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI-UFF), bolsista do CNPq desde 1996 e Cientista do Nosso Estado FAPERJ (2019-2022), em 2018, ocupou a Cátedra Celso Furtando, St. John's College, Cambridge University. Atua como professora de teoria, metodologia e historiografia no Departamento de História da UFF e pesquisa nos campos da história visual, história oral, história da memória e história cultural, publicou as obras “Poses e Flagrantes: ensaios sobre História e Fotografias” (EDUFF, 2008), “Fotograficamente Rio: a cidade e seus temas” (FAPERJ/PPGH-UFF, 2016), juntamente com Juniele Almeida e Ricardo Santhiago “História Pública no Brasil: Percursos e Itinerários” (Letra&Voz, 2016), além de artigos em revistas especializadas e capítulos de livros em coletâneas especializadas. 219

Claudia de Lima Costa é professora titular na Universidade Federal de Santa Catarina e pesquisadora do CNPq, tem pesquisado e publicado sobre a virada descolonial nos feminismos latino-americanos, bem como sobre os feminismos pós-coloniais e, recentemente, os feminismos materiais e a virada ontológica. Coorganizou os livros *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas* (Duke University Press, 2014) e *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)* (Editora Mulheres/EdUFSC/EdUFAL, 2017).

Denise Figueira-Oliveira é pós-doutoranda em Ensino de Ciências no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ensino de Ciências - PROPEC/IFRJ. Professora e pesquisadora do grupo de pesquisa CAFE - Ciência, Arte, Formação e Ensino, onde também atua na co-orientação de alunos da pós-graduação. Doutora em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação de Ensino em Biociências e Saúde do Instituto Oswaldo Cruz - FIOCRUZ-RJ. Possui Mestrado em Ciências (2006) pelo mesmo programa. Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS - UFRJ-1994). Tem experiência na área de Ensino em Biociências e saúde, com interesse nos seguintes temas: ciência e arte, divulgação científica, educação em ciências, empatia, transdisciplinaridade, gênero, iniciação científica, prática docente e cooperação internacional em saúde.

Eduardo Marks de Marques possui graduação em Licenciatura em Letras - Português e Inglês pela UFRGS (1999), mestrado em Letras (Inglês e Literatura Correspondente) pela UFSC (2002), doutorado em Australian Literature and Cultural History pela University of Queensland (2007) e realizou estágio pós-doutoral Estudos Literários, ênfase em Teoria Literária na UFMG (2014). Atualmente é Professor Associado nível 3 da UFPel e Coordenador do Colegiado do Curso de Licenciatura em Letras - Português e Inglês. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Australiana e estudos de distopias, pós-humanismo e transumanismo, atuando principalmente nos seguintes temas: história cultural e teorias literárias e culturais, literatura distópica, transumanismo e pós-humanismo.

Eloína Prati dos Santos é doutora em Literaturas de Língua Inglesa pela State University of New York at Buffalo (1988). Possui pós-doutorado em Literatura Indigenista e Indígena Brasileira pela Universidade Federal Fluminense (2011) e é professora aposentada do Departamento de Línguas Modernas e Pós-Graduação em Letras, Vice-Diretora, Diretora e Coordenadora do Núcleo de Estudos Canadenses, do Instituto de Letras da UFRGS (1978-2005). Foi Professora Visitante do Programa de Pós-Graduação em Letras da FURG (2009-2011) e é editora Assistente da Revista Interfaces Brasil-Canadá (2001-2011/2016 -).

Fernando Silva e Silva é filósofo, tradutor e professor e pesquisador da Associação de Pesquisas e Práticas em Humanidades (APPH). Possui graduação e mestrado em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente, está concluindo seu doutorado no Programa em Pós-Graduação em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) onde pesquisa 221 pensamento ambiental e história das ciências. Publicou artigos e capítulos de livros sobre a filosofia de Alfred North Whitehead, o pensamento de Isabelle Stengers, filosofia ambiental e literatura de ficção científica.

Ildney Cavalcanti possui licenciatura em Letras Português-
-Inglês pela Ufal (1985); mestrado em Letras-Inglês pela UFSC (1988); doutorado em English Studies pela University of Strathclyde (1999); e pós-doutorado pela University of Cardiff (2012). É pesquisadora do PPGLL, vinculado à Fale, Ufal, onde coordena o grupo de pesquisa Literatura & Utopia. Interessa-se pelas utopias e distopias, com foco nas questões feministas, de gênero e queer. Encontra-se em isolamento, num apartamento no bairro do Farol, Maceió, com suas espécies companheiras humanas (Marcos, Gabi e Leo) e não humanas (Violeta e Paçoca).

Lee Maracle foi uma poeta, romancista e dramaturga, e uma das escritoras mais publicadas e premiadas do Canadá. De ancestralidade Salish e Cree, pertencente à nação Sto:loh, foi uma das primeiras autoras aborígenes a ser publicada, nos anos 1970. Entre suas obras mais conhecidas estão *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism* (1996), *Daughters Are Forever* (2002), *Celia's Song* (2014) e *Memory Serves and Oratories* (2015), de onde foi tirado o texto publicado neste volume.

Lucas Murari é Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com período sanduíche na Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3. Mestre pelo PPGCOM/UFRJ (2015). Foi bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) entre 2013 e 2019. É editor-executivo da Revista Eco-Pós. Atualmente realiza estágio de pós-doutorado na ECO/UFRJ sobre cinema de vanguarda no Brasil (bolsa CAPES).

222

Lucia de La Rocque é Bacharel em Ciências Biológicas (1977) e em Letras (inglês-Literaturas, 1994) pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Mestre em Biologia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (1988) e em Letras (Literatura Comparada) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1997), é Doutora em Ciências pelo Instituto de Biofísica desta última instituição (1995). Realizou pós-doutorado na área de Antropologia, Gênero e Ciência na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006). Tendo atuado como pesquisadora em Ciência e Arte no IOC- Fiocruz e como professora de Literatura Inglesa na graduação e na pós em Letras da UERJ por muitos anos, aposentou-se em ambas as instituições, fazendo ainda parte do corpo docente do curso de pós-graduação (stricto sensu) em Ensino de Biociências e Saúde, do Instituto Oswaldo Cruz na Fiocruz. Atua principalmente nos seguintes temas: Gênero, Ciência e Saúde na Literatura, e Literatura e outras Mídias na Educação em Ciência.

Manuel Bogalheiro é professor na Universidade Lusófona do Porto e professor convidado na Universidade Nova de Lisboa. É doutorado em Ciências da Comunicação, com uma tese intitulada “Materialidade e Tecnicidade: investigação sobre a objectualidade técnica”. É investigador integrado no CICANT e é o representante dos jovens investigadores da secção de Filosofia da Comunicação da European Communication Research and Education Association (ECREA). Recentemente, coordenou o volume *Crítica das Mediações Totais – Perspectivas Expandidas dos Media* (Documenta, 2021).

Marcos de Brum Lopes é Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense e Técnico em Assuntos Culturais do Instituto Brasileiro de Museus, Ibram, integrando a equipe do Museu Casa de Benjamin Constant, no Rio de Janeiro. Foi *Fulbright Scholar-in-Residence* na Spokane Community College, Washington, EUA, em 2015 e 2016. Foi Professor Visitante junto ao Departamento de História da UFF e atualmente é Professor Visitante do Departamento de História da UFMG, além de pesquisador associado do Laboratório de História Oral e Imagem da UFF. Atua com pesquisas da área de história e imagem, cultura visual e fotografia e é autor do livro *Mario Baldi, o “photoreporter” do Brasil: uma história sobre fotografias, narrativas e mediação cultural* (Letra e Voz, 2021).

223

Mariana Simoni é professora na área de Literaturas e Culturas da América Latina, com ênfase em Estudos Brasileiros, no Lateinamerika-Institut e no Institut für Romanische Philologie da Freie Universität Berlin. Entre 2011 e 2016 realizou Pós-Doutorado com Bolsa FAPERJ na PUC-Rio, onde também concluiu o Doutorado em Estudos de Literatura, com estância de investigação na Universitat Autònoma de Barcelona.

Rubelise da Cunha é Doutora em Teoria Literária pela PUCRS, Professora Associada de Literaturas de Língua Inglesa e Coordenadora do Núcleo de Estudos Canadenses na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Sua pesquisa aborda principalmente as Literaturas Indígenas no Canadá e no Brasil, com foco específico no estudo de gênero literário e performance, contação de histórias e transculturalidade. Dentre suas publicações, destacam-se a organização com Eloína Prati dos Santos do número especial da revista *Interfaces Brasil-Canadá - À procura de novos paradigmas: estudos indígenas no Canadá e nas Américas* (2016), e a participação no livro *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* (2020), organizado por Julie Dorrico, Fernando Danner e Leno Francisco Danner.

Índice remissivo

A

- Agamben, Giórgio: 145,146, 154
 Amazônia: 61,63, 64, 75, 173
 Ameríndia: 15, 47, 48, 73, 74, 79
 Andajur, Cláudia: 16, 58, 59, 60, 67, 76, 77, 80
 Antecipação, antecipatória (narrativa, semântica): 38, 42, 47, 100, 128
 Antropogênica(o)(s): 13, 19, 21, 23, 25, 29, 38, 55, 90, 94, 99, 103, 116, 121, 145, 176,
 Aquecimento global: 12, 24, 27, 43, 46, 82, 88, 95, 98, 102, 107
 Arquivo(s): 16, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 49, 50, 59, 111
 Atwood, Margaret: 121, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 152, 153, 166, 167
 AWG (Anthropocene Working Group): 109, 158, 166, 205

B

225

- Benjamin, Walter: 18, 19, 32, 33, 55, 65, 223
 Bioengenharia: 101
 Blade Runner: 149, 150, 151
 Bonneuil, Cristophe: 205, 216, 217

C

- Canadá: 41, 68, 96, 104, 111, 184, 185, 190, 191, 194, 199, 221, 222, 224
 Capitalismo: 16, 48, 54, 55, 58, 82, 89, 102, 103, 107, 111, 131, 132, 139, 152, 172, 174, 175, 204, 205
 Capitaloceno: 55, 56, 66, 82, 92, 107, 117, 122, 124, 125
 Catástrofe: 16, 37, 48, 56, 82, 85, 89, 98, 100, 108, 119, 170, 204, 205, 206
 Chakabarty, Dipesh: 98, 107, 117, 204, 216
 Chthuluceno: 92, 102, 103, 107, 117, 120, 121, 122, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135

Ciência; cientistas: 17, 19, 24, 37, 38, 40, 42, 44, 47, 49, 51, 52, 53, 56, 65, 68, 83, 85, 108, 109, 112, 118, 123, 138, 140, 143, 147, 148, 156, 157, 167, 186, 190, 203, 207, 208, 210, 218, 220, 221, 222, 223

Cinema: 37, 73, 85, 86, 87, 93, 120, 149, 222

Cli-fi: 15, 87, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 131, 138

Clones: 151, 152

Colonialismo: 57, 69, 73, 88, 97, 99, 111, 140, 180

Conhecimento ancestral: 178, 179, 181

Contágio: 37, 156, 160

Cosmopolítica: 14, 31, 48, 51, 113, 118, 178, 200, 201, 202, 208, 209, 210, 211, 215, 217

Covid-19: 17, 125, 162, 163, 168, 169, 175, 176, 177

Crítica ameríndia: 184

Crutzen, Paul: 11, 20, 23, 33, 53, 65, 96, 104, 139, 158, 167, 203, 204, 216

Cultura: 9, 13, 14, 19, 23, 25, 30, 36, 38, 41, 43, 46, 48, 53, 59, 62, 65, 66, 70, 71, 77, 80, 85, 88, 109, 110, 112, 113, 114, 120, 125, 127, 130, 164, 165, 171, 172, 173,, 174, 175, 176, 178, 179, 188

D

Danowski, Déborah: 9, 73, 80, 98, 104

Descolonial: 115, 219

Design ambiental: 22

Diáspora africana: 85

Distopia(s): 15, 37, 73, 87,89, 93, 95, 96,100, 106, 120, 121, 128, 129, 130, 132, 136, 137, 138, 142, 152, 167

Dorrigo, Julie: 76, 78, 180,181, 183, 224

E

Ecocrítica: 74, 83, 84, 92, 94, 95

Ecofeminismo: 109

Ecologia, ecológica: 65, 84, 89, 90, 92, 103, 176, 200, 201, 206, 207, 208, 209, 212, 213

Epidemia: 47, 159, 160, 162, 176

Episteme, epistêmica, epistemologias, epistemológica(o)(s): 15, 111, 112, 115, 121, 140, 141, 144, 145, 208, 218

Esgotamento: 17, 37, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 80, 85, 175, 196

Especulação; especulativa/o(s): 37, 42, 86, 87, 94

EUA: 45, 55

F

Ficção científica: 42, 47, 73, 81, 87, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 127, 129, 148, 149, 161, 162, 202, 212, 216, 221

Foucault, Michel: 45, 50, 81, 92

Fressoz, Jean-Baptiste: 205, 216

Fukuyama, Francis: 36, 50, 159, 169

G

Gaia: 34, 50, 106, 123, 158, 178, 200, 201, 202, 206, 207, 208, 211, 214, 215, 2217

Geoengenharia: 14, 22, 23, 24, 25, 204

Geo-história: 65, 123, 124

Geologia: 11, 13, 53, 97, 110, 200, 203

Geopolítica(o): 38, 40, 41, 124

Gauditano, Rosa: 16, 58, 60, 62, 65, 66

Graúna, Graça: 174, 183

Guajajara, Sonia: 173

Guattari, Felix: 89, 90, 91, 92, 216

Guran, Milton: 16, 58, 63, 64, 66

H

Haraway, Donna: 9, 17, 55, 66, 69, 70, 73, 79, 91, 102, 104, 108, 114, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 136, 142, 154, 168

Holoceno: 20, 107, 200

Huysen, Andreas: 36, 37, 50

I

Inglaterra: 96, 151, 159

IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change): 12, 17, 24, 34, 43, 44, 51

J

Jameson, Fredric: 36, 37, 50, 128, 137

Kopenawa, Davi: 48, 50, 59, 78, 79, 175, 176, 183

Krenak, Ailton: 62, 73, 76, 79, 171, 175, 176, 177, 178, 183

L

Latour, Bruno: 20, 34, 38, 47, 48, 50, 64, 65, 66, 68, 69, 79, 102, 118

Le Guin, Ursula: 94, 102, 103, 105, 115, 118, 127, 130, 137

M

Meio ambiente: 12, 19, 26, 46, 61, 84, 89, 94, 97, 99, 111, 176, 179, 196, 204, 218,

Memória(s): 16, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 49, 50, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 74, 110, 127, 150, 165, 178, 180, 181, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 218, 219

Mudança(s) climática(s): 12, 17, 43, 44, 45, 46, 86, 87, 94, 95

N

Não-humano(s): 14, 16, 19, 22, 101, 109, 112, 113, 125, 189

Natureza: 14, 19, 21, 23, 25, 26, 27, 31, 32, 35, 37, 41, 46, 47, 48, 53, 65, 68, 74, 75, 81, 83, 84, 85, 91, 103, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 135, 142, 153, 161, 167, 174, 176, 180, 181, 193, 198, 205, 206, 207, 211

Novum: 44, 99, 134

O

Ontologia: 48, 74, 111, 115, 121, 126, 134, 144, 203

Ontoepistemologia: 115

P

Pós-apocalíptica(o)(s): 98, 101, 135, 149, 152, 161, 164

Potiguara, Eliane: 76, 79, 173, 174, 178, 179, 181, 1836

Povos indígenas: 60, 62, 97, 98, 127, 171, 172, 173, 176, 180, 183, 190, 212

Pós-humano: 136, 141, 143, 144, 145, 146, 150, 153

Práticas genocidas: 191

Precariedade: 17, 75, 81, 87, 89, 90, 113, 129

R

Recife: 86, 87, 88, 89, 90

Resistência(s): 25, 30, 37, 45, 48, 69, 71, 76, 77, 101, 111, 134, 171, 173

Robinson, Kim Stanley: 47, 98, 100, 105, 106

S

Stengers, Isabelle: 14, 48, 51, 103, 106, 110, 112, 113, 118, 200, 2201, 202, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 221

Steffen, Will: 11, 17, 216

Stoermer, Eugene: 11, 20, 96, 104, 203, 204, 216

Suicídio: 156, 185, 186, 188, 189, 192, 193, 195, 196

T

Transumanismo: 15, 139, 142, 143, 144, 220

Tsing, Anna: 9, 16, 17, 102, 103, 106, 116, 119, 161, 169

U

Ustopia: 120, 121, 128, 130, 131, 133

Utopia: 15, 37, 59, 65, 95, 119, 120, 121, 126, 128, 129, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 168, 221

V

VanderMeer, Jeff: 100, 202, 213, 214, 217,

Viveiros de Castro, Eduardo: 9, 47, 50, 73, 74, 80, 98, 104, 108, 119,
135, 183

W

World Trade Center (ataque a): 185, 189

Z

Zalasiewicz, Jan: 11, 12, 17, 205, 217

