

Ensaiai cosmopoéticas para o Antropoceno

Maria Petrucci Sperb¹

As três palavras que dão nome a esta comunicação estão engajadas em discussões contemporâneas sobre um dos “problemas” que venho querendo, conforme a sugestão de Donna Haraway², *acompanhar*: os modos de narrar, e portanto de gerenciar, estética e politicamente, a vida e a não vida neste período complexo que podemos chamar de Antropoceno. Este último — um conceito geológico, antropológico, cultural, político e estético que designa a época difusa marcada pela intervenção humana a nível terrestre, a intensificação das crises do capitalismo, o empobrecimento dos ecossistemas e o crescimento da desigualdade econômica e social à medida que crescem, também, o número de catástrofes ambientais — encontra-se, aqui, *tensionado*: como qualquer narrativa, o Antropoceno privilegia certos acentos epistemológicos e escamoteia outros. A ênfase no *anthropos*, isto é, na origem antrópica do aquecimento global, conforme já foi ostensivamente argumentado (MOORE, 2022; YUSOFF, 2018; DELOUGHREY, 2019), corre o risco de apagar as diferenças gritantes entre os impactos dos diversos sistemas organizacionais humanos e suas infraestruturas; afinal, aqueles que menos se beneficiam dos ganhos financeiros advindos da exploração desenfreada dos recursos naturais são também os mais afetados por suas consequências³. Como diz Bruno Latour (2020a, p. 196-197), “[q]uem se atreve a falar do humano em geral, sem levantar imediatamente mil protestos?”. São *alguns* modos de vida humanos, de práticas exploratórias, extrativistas e homogeneizantes que datam desde a colonização e a institucionalização mercantil da escravidão, os responsáveis pela situação de calamidade climática em que nos encontramos, e *discriminá-las* é importante para *descontinuí-las*. Porém, tanto para Latour (2020a) quanto para Dipesh Chakrabarty (2015), a

¹ Formada em Letras pela UFRGS e mestranda em Teoria Literária na mesma instituição.

² Refiro-me a sua obra “*Staying with the trouble*”, cuja proposição contida no título é a de “seguir com o problema”, de manter-se presente na busca não por uma solução mágica à catástrofe (algo como um futuro seguro) e nem mesmo por um roteiro do apocalipse (algo como a preparação para o fim), mas pela construção conjunta de conexões inventivas e colaborações inesperadas, por uma presença ativa e responsável no presente, em que uma *oddkin* (HARAWAY, 2016, p. 2) cria laços de parentesco para além do núcleo familiar e, conseqüentemente, novas maneiras de viver e de morrer com mais dignidade.

³ Sabe-se que as comunidades indígenas em pouco ou nada contribuíram para o agravamento da crise climática e a homogeneização dos territórios, dos quais costumam ser as vítimas primeiras. Da mesma forma, culpabilizar os trabalhadores explorados do sistema capitalista pelos efeitos nefastos desta insistência em um desenvolvimento econômico e tecnológico a todo custo, a qual privilegia apenas uma fina parcela da população, é um argumento raso, para dizer o mínimo.

dimensão paradoxal dessa ênfase teria o potencial de revelar, a contrapelo, a virtualidade política de qualquer noção de humanidade unificada, bem como a falácia da dominação humana sobre o planeta, na qual alguns cientistas acreditaram nos primórdios da discussão sobre o Antropoceno⁴: ainda que os humanos tenham sido alçados a uma potência “sobre-humana”, rivalizando com placas tectônicas e vulcões enquanto agentes de interferência geológica, nós também nos encontramos embrenhados, geologicamente, aos tecidos terrestres; por consequência, somos forçados a *aterrar* (LATOUR, 2020b), quer dizer, a reorientarmo-nos politicamente a partir desse entrelaçamento profundo entre as fronteiras do humano e as fronteiras planetárias.

Sobre esse último ponto, gostaria de sublinhar que o Antropoceno contém, ainda, outro elemento paradoxal: ele exprime, simultaneamente, a sustentação prolongada de um sistema político-ideológico que reside na afirmação de uma diferença ontológica entre as esferas do humano e do não-humano — de uma diferença de natureza, e não de grau, entre o que é da ordem da mente humana e do que é da ordem do real natural — e, ao mesmo tempo, representa ou indica a *impossibilidade de manutenção desse mesmo sistema*, a imprescindibilidade de sua descontinuação, e o espaço, o *momentum*, as condições, tanto pragmáticas quanto metafísicas, para a disseminação de alternativas. Seja porque os ciclos de carbono e as consequências do aquecimento global já foram postos em prática e não podem ser revertidos, seja porque já não parece possível conceber uma solução global, universalmente consensual, para um hiperobjeto⁵ tão viscoso quanto a crise climática, a verdade é que nos encontramos capturados por e situados em agenciamentos sobre os quais não temos ingerência — daí que os esquemas epistemológicos formadores das noções modernas sejam insuficientes para apreendê-los. Ora, se o Antropoceno aniquila a estabilidade climática e temporal do Holoceno, a era geológica que o precedeu e que ofertou as condições mesmas nas quais emergiram as parcelas hegemônicas dos nossos modelos de pensamento, não é de surpreender que ele aniquile, também, a estabilidade *conceitual* de até então.

⁴ Ver, por exemplo, a seguinte matéria, onde podemos encontrar alguns pareceres de cientistas “empolgados” com a possível declaração de uma nova era geológica marcada pela intervenção humana: <https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/29/declare-anthropocene-epoch-experts-urge-geological-congress-human-impact-earth>.

⁵ Conceito aventado por Timothy Morton (2013) e que se insere no contexto da *object-oriented-ontology*, uma proposição filosófica que procura desestabilizar as premissas estruturalistas e correlacionistas da filosofia em busca de um pensamento ecológico. Os hiperobjetos são estas entidades viscosas, não-locais, de escalas e temporalidades ondulares e, portanto, difíceis de limitar (como “apontar o dedo” para o aquecimento global?). A magnitude de sua agência sobre os seres humanos força a revisão dos princípios antrópicos do pensamento, concedendo-se que a emergência da racionalidade, do que poderíamos chamar de uma mente humana, ocorre em meio ou graças à interação com conexões interobjetivas.

Essa desestabilização diz respeito, igualmente, às relações coimbricadas — o que quer dizer coconstituídas, mais do que dialógicas — entre política e estética. A crise ecológica é também uma crise do sensível, na medida em que o capitalismo tardio erradicou para boa parte da população as interações cotidianas atenciosas com viventes outros-que-humanos, diminuindo severamente tanto a nossa disponibilidade para discriminar, perceber, engajar com outros estilos de existência, quanto as habilidades necessárias para fazê-lo. Ao mesmo tempo, essa desassociação é herança direta do naturalismo moderno, que, no âmbito das artes, da pintura pitoresca, representava os elementos da paisagem como um fundo vazio de significações, ao qual o espírito humano emprestaria sentido (MORIZOT, 2020). Tanto o regime poético quanto o regime estético das artes, para seguirmos com a nomenclatura proposta pelo teórico Jacques Rancière (2015), identificam a Natureza como uma realidade externa, a ser retratada representativamente através da mímese (Aristóteles), ou experimentada ficcionalmente graças ao sublime (Schiller). Sua posição em ambos os regimes é de uma espécie de exterioridade sem-parte, que serve à catarse ou à elevação moral, mas não *diz* nada. Assim, a relação estética com a Natureza segue sendo de contemplação ou de projeção emocional e simbólica, o que indica uma relação política igualmente desassociada, em que nada da ordem do “natural” pode comunicar senão para ou através do mundo perceptivo humano. À vista disso, a história cultural do Ocidente, por ter extirpado à multiplicidade infinita de *modus vivendi* que se agrupou sob o nome de Natureza qualquer “consistência ontológica” (MORIZOT, 2020, p. 13), acostumou-se a entreter com ela vínculos “naturais”, que seriam o oposto diametral dos vínculos sócio-políticos, reservados para a humanidade e suas infraestruturas.

Então, se um regime estético designa a relação entre o mundo que nos serve de referência e os mundos alternativos, com os quais entramos em contato através da experimentação e da especulação criativa; e se ele é, em si, uma organização distributiva da capacidade de experiência sensível, do que está dado, espacial e temporalmente, como afecção passível de ser experienciada, o que caracterizaria um regime estético do Antropoceno? Porque o “regime estético das artes” — que, ainda de acordo com Rancière (2015, p. 34), seria “o verdadeiro nome daquilo designado pela denominação confusa de modernidade” — já não dá conta não só de falar da terra e de seus diversos entes, mas de *traduzir o modo da terra falar*. A dinâmica de reconfiguração da partilha do sensível descrita por Rancière (2015; 1996), a qual emerge a partir de uma cena de dissenso que procura denunciar situações de inverificação do princípio de

igualdade, ganha outra dimensão quando o “dano” a ser demonstrado, e que procura formar o vínculo específico de um novo comum, dá-se em prol de (ou para? Ou com?) entes cujo testemunho não adentra o comum discursivo senão mediado pelos seres humanos. Esses entes não só não contam enquanto sujeito, como não possuem o discurso logocêntrico fundamental para a concessão mesma desse estatuto. A disputa democrática em torno da definição de sujeito, que para Rancière (1996) é o problema político por excelência, esbarra agora em seu próprio funcionamento, digamos, *antropocêntrico*. Permanece a questão, portanto, de qual seria esse “comum político” convocado pela chegada do Antropoceno, que não se parece mais com o ideal do cosmopolitismo kantiano, de uma terra unificada e livre para os cidadãos, mas cujo clamor confuso já se ouve, tanto na literatura contemporânea recente — e em seu interesse de, por exemplo, tratar árvores sob a forma de devires, ao invés de cenário inanimado, e abelhas, sob a forma de espécies companheiras aliadas, ao invés de meras imagens alegóricas⁶ —, quanto na linguagem da Lei, em esforços de, por exemplo, reconhecer os direitos de entidades naturais⁷.

Dito de outro modo: que tipo de comum político pode ser conjugado em “incomunidades” (DE LA CADENA, 2019) ou diferenças, quer dizer, abdicando-se da pretensão totalitária da episteme ocidental, que introduziu e impôs uma filosofia correlacionista de bifurcação entre o natural e o cultural, além do regime dos Estados-nação e do capitalismo como sistema-mundo ao redor do planeta? Assumindo-se o compromisso e a urgência de criar e sustentar modelos de pensamento mais capazes de lidar com a complexidade epistemológica do Antropoceno, há também que se conceder que as diversas cosmologias e cosmovisões que, hoje, demonstram ao Ocidente sua superioridade ética e pragmática ao estabelecerem laços políticos com animais, plantas, espíritos etc., devem sua *eficácia* — no sentido atribuído por Isabelle Stengers (2018) ao termo⁸ — justamente a um *desinteresse pelo universalismo*, quer dizer, por esta pretensão de construir uma política “boa para todos”. Remetendo ao título do evento, “A literatura e a construção de um mundo comum”, pergunto-me como construir um comum que permita a coexistência de *mundificações divergentes*, de acordo com a proposição de Marisol de la Cadena

⁶ Faço referência, especificamente, ao romance *A vegetariana*, de Han Kang, e o conto “Bugônia”, presente em *O deus das avencas*, de Daniel Galera.

⁷ Ver a esse respeito: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2023/06/22/interna_nacional,1510776/cidade-em-rondonia-aprova-primeira-lei-que-garante-direitos-a-um-rio.shtml.

⁸ Eficácia, aqui, refere-se mais à *qualidade* das conexões, à capacidade de um conceito, de uma ideia, de uma história articular elementos novos, inesperados e até contraditórios, ampliando os sistemas de referência e recebendo entidades ativas que vêm modificar aquilo a que estavam sujeitas: “Fora da oposição entre submissão e liberdade, um pensamento centrado na eficácia” (STENGERS, 2018, p. 456).

(2019): mundificações nas quais um mesmo signo ou sinal nomeia entidades que não são as mesmas, por corpos que também não são os mesmos e em condições de nomeação desiguais; e, inclusive, corpos ecossistêmicos que *não nomeiam*, cuja expressão está colada à maneira mesma de fazê-lo, como as rochas e os rios.

As “cosmopoéticas” do título desta comunicação dizem respeito a este esforço de considerar os gestos estilísticos que inauguram os diversos modos de ser dos entes da terra para além de um “comum” estável. Proposta por Dénètem Toam Bona (2020), a noção de “cosmopoética” designa uma forma de narrar outras relações com as coisas, baseada na escuta atenta — uma forma de narrar que leve a sério a maneira como as coisas falam, como as atitudes ecológicas dos entes configuram testemunhos a ser recebidos e incorporados, entre um equívoco e outro. Para Touam Bona (2020), a primazia outorgada universalmente à visão na ordenação da realidade, em detrimento de outras competências sensoriais, como a escuta e o tato — as quais aparentam, talvez por se reportarem a modos de vida animais e minerais, inferiores ou em falta —, está na origem de noções cosmológicas redutoras e nocivas, por exemplo a de ambiente ou paisagem como cenário, um mero pano de fundo a ser modificado, danificado e explorado à vontade, sob o argumento de ser substituível. A cosmopoética nos insere em um “pluriverso ondulante” (TOUAM BONA, 2020, p. 12-13) precisamente por levar em conta a infinita pluralidade de pontos de vista não-humanos, por dar consistência ontológica aos diversos modos de vida na terra: percebe-se um *estilo de vida* no voo circular de uma andorinha, que varre os céus em busca de melhores condições alimentícias e só pousa quando tem fome, e também na dança monástica de um carrapato que se lança, após sabe-se lá quanto tempo, nas costas de um ruminante desavisado. Essas *estilísticas da existência* (MACÉ, 2011) deixam algumas pistas, alguns fios soltos aos observadores atentos, mas seu novelo de mundo não se conforma perfeitamente ao reino das aparências que entendemos por “visível”. A cosmopoética do voo ou da espera está em seu acontecimento; melhor dizendo, está em experimentá-los, o voo e a espera, como acontecimentos puros, forças intensivas puxando a atenção para o alto e o olho para o aberto. Essa é a sensação de reconhecer em cada bicho um pensamento, o pensamento que ele é *sendo*, e não necessariamente *pensando*.

Assim, ainda que o Antropoceno anuncie uma crise de sensibilidade que nos afasta da vivência constante com as especificidades dos ecossistemas, ele oferta, simultaneamente, a ocasião e os caminhos para uma outra reivindicação político-poética. Esta se parece bem mais

com a defesa de práticas cosmopoéticas que prestem atenção àquilo que anteriormente era descartado — no caso, os pontos de vista de animais, plantas e outros existentes — do que de um conjunto de dogmas ou axiomas cuja consequência lógica e causal seria o aprimoramento das condições de existência, seguindo a lógica do esclarecimento que supõe uma linearidade histórica progressiva. A cosmopoética trabalha precisamente com este espaço dilacerado e (in)comum da existência, com estas fissuras em que duas mundificações divergentes se encontram em interação ou em conflito; tanto porque ela não tem medo de se conectar com os outros, de se *infectar* — ela é contra o “*clean*” que pretende proteger as fronteiras de uns ao higienizar seus espaços e poluir o restante —, quanto porque ela não deseja a conformidade. Ao modo de uma ética pragmática (STENGERS, 2007), a cosmopoética *não espera* por reconhecimento: ela prescinde do idealismo como premissa dos modos de ação e recusa, inclusive, o “sujeito” como condição epistemológica para a reivindicação política. É nesse sentido que Touam Bona (2020, p. 39) confere intensidade inventiva à marronagem como “processo contínuo de libertação”, uma linha de fuga na qual o escravizado escapa ao não-ser-sujeito, à negação de reconhecimento que caracteriza o regime escravocrata, e, nesse “novo comum”, nesse *fora*, recupera um possível onde se é agente criador: o marron se esquia e desaparece, produzindo um outro mundo, ou mundo-outro com *valor de refúgio*.

É preciso insistir nesse ponto: o refúgio não preexiste à fuga; é ela que o produz, o secreta e o codifica. [...] Pois construir uma fuga não significa ser posto para correr. Pelo contrário, é fazer o real escapar, operar nele variações sem fim para contornar qualquer tentativa de captura. (TOUAM BONA, 2020, p. 47)

Em tempos de proliferação de dispositivos de controle e de escassez de recursos, o que Touam Bona (2020) nos propõe é nada mais que uma “resistência em modo menor”, na conotação deleuze-guattariana do termo: uma resistência que cava seu espaço no interior do sistema hegemônico, que reitera outros modos de povoamento, outras formas de estabelecer um território. Essas linhas de fuga querem escapar, também, do “amor ao poder” (TOUAM BONA, 2020, p. 49), pois não se trata de substituir uma episteme soberana por outra, uma forma de dominação por outra. A secessão marron não se pretende um mecanismo de conquista, um espelho invertido da colonização: o que ela performa é, precisamente, um escape contínuo dos esquemas normativos que condicionam o reconhecimento, empreendendo táticas furtivas de descaptura que insistem na produtividade da criação — que procuram *outro caminho*, e não uma

reação simétrica ao caminho imposto. Ou, melhor dizendo, que criam um “comum” à parte, não totalitário, mas membranoso, sobreposto a outros.

Por que “ensaiar”, finalmente? Essa palavra assume, aqui, o sentido metafórico reivindicado pelo ensaio enquanto gênero literário a partir da sua retomada na França da virada do século XX: na língua francesa, “*essai*” significa tanto “ensaio” quanto “teste” ou “tentativa”. *Ensaiar*, portanto, abarca a dimensão da experimentação imbuída no processo de criar uma reflexão *sui generis*. Para os estudiosos do gênero, o ensaio modificou definitivamente o cenário das Letras, embaralhando os compromissos da literatura, da filosofia e da ciência e fazendo do *estilo* uma manifestação filosófica, um dispositivo do saber (MACÉ, 2006). Nessa seara, a sua relevância estaria na capacidade de conceber a literatura como um modo de conhecimento, de considerar as suas competências políticas e de modular os laços entre a forma lírica, o pensamento e a vida. Posto que a mim também agrada a potencialidade semântica do termo, proponho alargar a ideia de “ensaio” e pensá-lo como uma prática estética que convida ao engajamento nas expressões de outras formas de vida. “Ensaiar cosmopoéticas para o Antropoceno”, portanto, representa um esforço especulativo para entender de que maneira narrar essas existências, as suas relações com os entes da Terra e o espaço intersticial entre os nossos mundos, sem depender de uma noção cosmopolita de “comum” que exigiria a inserção no *logos* como pré-requisito para a participação política. Afinal, maneiras de narrar são, também, maneiras de preender, de dar consistência às coisas. Como diz Donna Haraway,

Importa quais matérias usamos para pensar em outras matérias; quais histórias contamos para contar outras histórias; importa quais nós atam nós, quais pensamentos pensam pensamentos, quais descrições descrevem descrições, quais vínculos vinculam vínculos. Importa quais histórias fazem mundos, quais mundos fazem histórias. (HARAWAY, 2016, p. 12)⁹

Ou seja, importa o material semiótico que dá expressividade a determinadas histórias, importam as histórias que sustentamos e as que descontinuamos, porque elas *fazem mundo*.

Se, conforme sugere Alexandre Nodari (2015), os textos literários, ao oferecerem a experiência de existências outras, permitindo que delas se participe de maneira subjetiva, criam encontros entre mundos, fazendo-os colidirem, interligarem-se, transformarem-se mutuamente,

⁹ No original: “*It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. It matters what stories make worlds, what worlds make stories*”. Tradução minha.

então eles não só nos revelam a contingência deste mundo que nos parece único, mas também nos abrem para outros mundos. Aliás, eles, através de uma *imaginação informada* — disto que Nodari (2015) nomeia uma afinidade estrutural entre literatura e antropologia —, criam linhas de fuga que escapam da armadilha do dualismo, que procura organizar o sensível em entidades em oposição: ou Natureza, ou Cultura; ou Humano, ou Animal; ou Civilização, ou Barbárie; ou Amigo, ou Inimigo; ou a colonização, ou o terror etc. Os dualismos costumam se apresentar como uma totalidade englobante quando, de fato, a dialética binária é apenas *um* método de organização e estruturação da variabilidade imanente da Terra, *um* modo de capturar a diferença. “O fora de cada termo de um dualismo nunca é o seu termo oposto, é o fora do próprio dualismo”¹⁰ (MORIZOT, 2020, p. 17). Não sei exatamente como encarar o desafio de operar nas lacunas da Lei — o que significa dizer simultaneamente dentro e fora do reconhecimento —, mas sei que os mecanismos e os discursos à disposição da narrativa política ocidental demonstram-se insuficientes para construir formas de organização e de aliança política para além do universalismo e do antropocentrismo. Sei que, nesta época estranha que chamamos de Antropoceno, na qual coexistem, de um lado, uma série de práticas ideológicas reducionistas que empobrecem o universo e, de outro, um desejo produtivo empenhado em desenvolver relações estéticas e políticas com as diversas expressões dos seres vivos — relações que não sejam uma projeção das competências mentais humanas sobre uma matéria fria, e sim um emaranhado de afetos imanente à pluralidade de formas e sentidos já existentes —, precisaremos efetivamente de linhas de fuga criativas.

REFERÊNCIAS:

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. In: *Sopro*, n. 91, Florianópolis, julho de 2013, p. 2-21.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Estética e política. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. *O desentendimento*. Política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

¹⁰ No original: “*Le dehors de chaque terme d’un dualisme, ce n’est jamais son terme opposé, c’est le dehors du dualisme lui-même*”. Tradução minha.

DELOUGHREY, Elizabeth. *Allegories of the Anthropocene*. Durham: Duke University Press, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza (in)comum. Histórias do antro-po-cego. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, abril de 2019, p. 95-117.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Making kin in the Chthulucene. Durham e Londres: Duke University Press, 2016.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. Tradução de Maryalua Meyer. São Paulo: Editora Ubu, 2020a.

_____. *Onde aterrar?* Como se orientar politicamente no Antropoceno. Tradução de Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.

MACÉ, Marielle. *Le temps de l'essai*. Paris: Éditions Belin, 2006.

_____. Styles animaux. In: *L'Esprit créateur*, nº 4, inverno de 2011, p. 97-105.

MOORE, Jason W. (Org.) *Antropoceno ou Capitaloceno?*. Tradução de Antônio Xerxenesky e Fernando Silva e Silva. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

MORIZOT, Baptiste. *Manières d'être vivant*. Paris: Actes Sud, 2020.

MORTON, Timothy. *Hyperobjects*. Philosophy and Ecology after the End of the World. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. In: *Revista da Anpoll*, n. 38, Florianópolis, jan./jun. 2015, p. 75-85.

STENGERS, Isabelle. William James: une éthique de la pensée?. In: DEBAISE, Didier (Ed.). *Vie et expérimentation*: Peirce, James, Dewey. Annales de l'institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

_____. A proposição cosmopolítica. Tradução de Raquel Camargo e Stelio Marras. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, abril de 2018, p. 442-464.

TOUAM BONA, Dénètem. *Cosmopoéticas do refúgio*. Tradução de Milena P. Duchade. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

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