

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Alysson Amorim Mendes da Silveira

**CONTRA O DIREITO DE NÃO TER CUIDADO: VENTILAÇÕES
AMERÍNDIAS PARA RESISTIR AO (NO) ANTROPOCENO**

Belo Horizonte
2018

ALYSSON AMORIM MENDES DA SILVEIRA

**CONTRA O DIREITO DE NÃO TER CUIDADO: Ventilações ameríndias
para resistir ao (no) Antropoceno**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de Concentração: Direito e Justiça.

Linha de Pesquisa: Direitos Humanos e Estado Democrático de Direito: Fundamentação, Participação e Efetividade.

Projeto Coletivo: Produção do Direito, Interlegalidade e Discursividade

Área de Estudo: Antropologia do Direito, Interlegalidade e Sensibilidades Jurídicas

Orientação: Prof.^a Dr.^a Camila Silva Nicácio

Belo Horizonte
2018

S587c Silveira, Alysson Amorim Mendes da
Contra o direito de não ter cuidado: ventilações ameríndias para resistir ao (no) Antropoceno / Alysson Amorim Mendes da Silveira. – 2018.

Orientadora: Camila Silva Nicácio.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito ambiental – Teses 2. Modernidade – Teses 3. Antropologia – Teses 4. Índios – Teses 5. Democracia – Teses 6. Mudanças ambientais globais – Teses I.Título

CDU(1976) 34:577.4

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz CRB 6/2233.

ALYSSON AMORIM MENDES DA SILVEIRA

**CONTRA O DIREITO DE NÃO TER CUIDADO: Ventilações ameríndias para resistir
ao (no) Antropoceno**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais considerada _____
pela banca examinadora constituída pelos(as)
seguintes(as) professores(as):

Profa. Dra. Camila Silva Nicácio (UFMG) – Orientadora

Profa. Dra. Miracy Barbosa de Sousa Gustin (UFMG)

Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG)

Profa. Dra. Fabiana de Menezes Soares (UFMG) – Suplente

AGRADECIMENTOS

À família, pelo suporte material e emocional. Especialmente à minha mãe e à minha sobrinha, Maria Clara, fontes de leveza e graça.

À amizade, de todos os amigos e amigas, mas especialmente daqueles que estiveram mais próximos nesses últimos anos e, de formas diversas, tornaram mais fáceis a trajetória no mestrado e a escrita desse trabalho: Yanahê, João, Tânia e Vânia.

À professora Camila, pelas lições e pela orientação cuidadosa e paciente.

RESUMO

O trabalho busca discutir as conexões da modernidade e de sua ontologia naturalista com a emergência do que vem sendo reconhecido como uma nova época geológica: o Antropoceno. Procura-se demonstrar como essa época, marcada por desequilíbrios ecológicos de causa antrópica, é produto de um paradigma onde as relações do homem com seu meio são constituídas com base em um direito de não ter cuidado. Recorrendo à antropologia, a pesquisa busca explorar conceitos produzidos a partir das pragmáticas intelectuais dos povos ameríndios para propor um paradigma alternativo onde o cuidado, importante função do direito negligenciada pela modernidade, volte a desempenhar o seu papel.

Palavras-chave: Modernidade, Antropologia, Direito Ambiental, Povos Indígenas, Antropoceno, Crise ecológica, Cosmopolítica.

ABSTRACT

The research discusses the connections of modernity and its naturalist ontology with the emergence of what has been recognized as a new geological epoch: the Anthropocene. The work seeks to demonstrate how this era, marked by ecological imbalances of anthropic cause, is the product of a paradigm where the relations of man with his environment are constituted based on a right of not to have care. Using anthropology, the research seeks to explore concepts produced from the intellectual pragmatics of Amerindian peoples proposing an alternative paradigm where the care, important role of the law neglected by modernity, re-play its role.

Palavras-chave: Modernity, Anthropology, Environmental law, Amerindian, Anthropocene, Ecological Crisis, Cosmpolitics.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Duelo a garrotazos (Goya).....	25
Figura 2	Gráfico em forma de taco de hóquei.....	42
Figura 3	Rain, Steam and Speed: The Great Western Railway (Turner).....	43

SUMÁRIO

Introdução.....	9
I. Nós, os modernos	13
1.1. O terceiro personagem.....	14
1.2. Apropriação do mundo.....	25
II. Eles, os ameríndios	45
2.1. O pensamento antropológico crítico.....	46
2.2. Animismo, perspectivismo e multinaturalismo.....	59
2.3. Contra o Um, contra o Estado.....	71
III. O Antropoceno ou A Queda do Céu	82
3.1. O Antropoceno.....	83
3.2. Omoari: um outro nome para o aquecimento global.....	97
3.3. A intrusão de Gaia.....	106
IV. Contra o direito de não ter cuidado	112
4.1. O direito de não ter cuidado.....	113
4.2. (Cosmo)política.....	127
4.3. Suficiência intensiva.....	135
4.4. Realidade democrática.....	142
4.5. Cuidado e negligência.....	149
Considerações finais.....	151
Referências.....	154

INTRODUÇÃO

Há cerca de 11.500 anos, o fim da última era do gelo, ou pleistoceno, deu lugar a uma nova época geológica, o holoceno. Era o início de um verão longo após um inverno igualmente longo e rigoroso. No holoceno, o clima do planeta Terra encontrou uma razoável estabilidade, fator que propiciou o surgimento de gramíneas como a cevada e o trigo. Sem elas, as primeiras grandes civilizações, baseadas na agricultura, seriam inviáveis. O uso que hoje fazemos de tecnologias de ponta, o prazer que extraímos da arte e mesmo a vida política e o exercício das liberdades são frutos da “extraordinária casualidade”¹ que culminou no clima ameno do holoceno. O holoceno forneceu, assim, as condições paramétricas sem as quais a existência humana tal como a concebemos não teria sido possível. Esses parâmetros existem independentemente de nós; são produtos de casualidades e agenciamentos materiais que formam a história do planeta Terra, tão ou mais cheia de “som e fúria” que a nossa. Todavia, começamos a descobrir que a história da humanidade tem entrado em *grave* ressonância com a história do planeta (grave, bem entendido, para *nós* e para uma multidão de outras espécies animais e vegetais com as quais a nossa convive, mas não exatamente para o planeta).

A Revolução Industrial é considerada por muitos o ponto onde nossa história começa a tocar e repercutir na história do planeta e os anos que se seguiram à Segunda Guerra o ponto onde essa ressonância se torna crescentemente intensa e perigosa. O primeiro evento inaugurou um modo de vida baseado na queima em larga escala de combustíveis fósseis, os anos que se seguiram ao segundo intensificou de diversas maneiras esse modo de vida. Esse encontro da história da humanidade com a história do planeta se deu (tem se dado) na forma da transformação da humanidade em uma força geológica que agora se junta a outras, clássicas, como o tectonismo e o vulcanismo. Dizer que a humanidade se transformou numa força geológica significa basicamente dizer que a espécie humana extravasou sua condição de simples agente biológico em complexa interação com outros agentes do mesmo tipo e passou a atuar de forma desestabilizadora sobre as dinâmicas do Sistema Terra, é dizer, sobre as interações entre a geosfera, a hidrosfera, a atmosfera e a biosfera. A referida ação desestabilizadora inclui – e essa é a sua consequência mais grave, mas nem de longe a única – modificações no regime climático do planeta. O clima estável e ameno do holoceno – esse longo verão que durou cerca de 12.000 anos – começa a ceder lugar a um regime climático

¹ CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses in **Revista Sopro**, nº 91, julho de 2013. p. 19

caracterizado por acentuadas instabilidades. A fera do clima (*the climate beast*) está novamente solta, e dessa vez atçada pela espécie humana – ou, mais precisamente, por uma *parcela* dela. Já não estamos no holoceno, mas no *antropoceno*.

O presente trabalho explora a ideia de que por trás da transformação da humanidade em uma força geológica capaz de desestabilizar o clima e de desafiar as condições paramétricas que viabilizam a vida humana e não humana no planeta, está um direito que *uma parcela* da humanidade se autoconferiu: *o direito de não ter cuidado*. Esse direito se baseia em um dispositivo que separa radicalmente em dois continentes ontológicos distintos o mundo dos humanos (sociedade/cultura) do mundo dos não-humanos (natureza). No primeiro capítulo discutiremos a emergência e a consolidação desse dispositivo ontológico em meio aos acontecimentos que marcam o início da modernidade, situados especialmente na Europa a partir do século XVI. Os modernos, que se definem e passam a se distinguir dos não-modernos (ou pré-modernos) mobilizando uma espécie de purismo ontológico (“os modernos são esses que não misturam coisas e pessoas”) são caracterizados nesse primeiro capítulo como um povo entre outros, com seus deuses, suas mitologias e seus exotismos. São justamente eles, os modernos, que se autoconferiram o direito de não ter cuidado, baseando-se numa radical mudança na ideia clássica de “natureza”. Ainda nesse primeiro capítulo, discutiremos como o naturalismo, esse dispositivo ontológico dos modernos, será ativado para a consecução de um projeto de apropriação do mundo. Como fio condutor dessa discussão, debateremos como a obra de um importante filósofo inglês do século XVII, John Locke (1632-1704), ajudou a estabelecer uma divisão que é em grande medida derivada daquela entre natureza/sociedade, a saber, a divisão entre proprietário/propriedade. Discutiremos, por fim, como o trabalho de consolidação da divisão entre coisas e pessoas, que está na base do projeto de apropriação do mundo, recebe ainda importantes contribuições dos juristas e da emergência, na Europa, de uma nova gramática dos direitos.

No segundo capítulo iniciaremos um exercício de contraste que subsidiará nossa crítica ao direito de não ter cuidado dos modernos. Buscando aportes na antropologia, especialmente em uma vertente crítica dessa disciplina, dissertaremos sobre uma *outra* forma de conceber as relações entre humanos e não-humanos, aquela vivida pelos povos ameríndios. Partindo de uma discussão despertada no primeiro capítulo, argumentaremos que a diferença entre modernos e não-modernos não deve ser compreendida como uma diferença de natureza, mas antes como uma diferença de escala. Essa compreensão nos permite romper com o julgamento etnocêntrico de que os modernos nada têm a aprender com os coletivos não-

modernos. Em seguida, discutiremos algumas formas de manifestação do pensamento crítico, esse que nos permite um afastamento reflexivo para fora de nós mesmos, nos detendo na análise do pensamento antropológico crítico e nas vastas possibilidades analíticas abertas por ele. Nessa linha, abordaremos a ideia de alteridade radical, discutindo de que forma essa ideia é relevante para os nossos procedimentos críticos e como as teorias antropológicas produzidas no contato com os coletivos não-modernos (ou extramodernos) são afetadas e transformadas pela alteridade radical que os antropólogos encontram em campo. Concluindo esse capítulo, abordaremos algumas dessas teorias antropológicas produzidas “em continuidade ontológica” com as pragmáticas intelectuais dos coletivos ameríndios. Dissertaremos sobre a ideia de animismo e a teoria do perspectivismo multinaturalista dos ameríndios, assim como sobre o conceito clastriano da sociedade contra o Estado.

O terceiro capítulo será dedicado a discutir o antropoceno. A análise no capítulo em questão será traçada com apoio da crítica cosmopolítica dirigida à civilização ocidental pelo xamã yanomami Davi Kopenawa, a qual se faz presente na atividade diplomática-política desse xamã, mas também em um livro escrito por Kopenawa em coautoria com o antropólogo francês Bruce Albert, intitulado *A queda do céu*. Discutiremos como surgiu o conceito de antropoceno, o que ele designa, as controvérsias em torno da declaração oficial do antropoceno como uma nova época geológica e os debates em relação à nomenclatura mais adequada para essa nova época geológica e a respeito do marco inicial dela. Em seguida, dedicaremos algumas páginas para aprofundar a discussão acerca de uma das mudanças nas coordenadas ambientais da Terra evocadas pelo conceito de antropoceno, a saber, as mudanças climáticas. Seguindo a discussão das mudanças climáticas debateremos o fenômeno do negacionismo climático e suas relações com a política contemporânea. Discutiremos também outras abordagens que, mesmo não negando a existência das mudanças climáticas, apontam soluções que passam não pela frenagem do nosso sistema produtivo, mas por sua aceleração. Concluindo o capítulo, apresentaremos a teoria de Gaia e discutiremos o conceito de intrusão de Gaia elaborado por Isabelle Stengers. Gaia, segundo Stengers, já não é a natureza selvagem e ameaçadora que deve ser controlada e dominada pelo homem apropriador, nem tampouco a natureza frágil que deve ser protegida; não é, enfim, a natureza tal como a concebíamos, mas uma potência cega que agora faz intrusão, um agenciamento de forças materiais indiferente às nossas tábuas de valores. Se o antropoceno é a transformação do homem, sujeito histórico por excelência, numa força geológica, a intrusão de Gaia é a transformação da Terra, objeto natural por excelência, num sujeito histórico.

No quarto e último capítulo, o mais propositivo deles, e certamente também o mais provisório, retomaremos o conceito de intrusão de Gaia para mostrar como o direito de não ter cuidado autoconferido pelos modernos não tem mais lugar e como o paradigma que sustenta esse direito deve ser superado. Argumentaremos que nossas instituições respondem de maneira inadequada à intrusão de Gaia, uma vez que estão presas ao paradigma da negligência. Seguindo esse argumento, discutiremos a crescente captura do Estado pelos interesses do capital, sustentando que essa instituição, o Estado, está atualmente envolvida em um paradoxo que chamaremos de paradoxo do monorealismo irrealista. A realidade do capital e de sua lei máxima, a lei da acumulação, se impõe cada vez mais como a única possível, mas essa suposta realidade se revela cada vez mais irrealista ante o antropoceno e a intrusão de Gaia. Argumentaremos que a tarefa de construir respostas à intrusão de Gaia – tanto às suas causas quanto às suas consequências – pede de nós um ato de recusa dirigido ao monorealismo irrealista do capital e ao direito de não ter cuidado que ele supõe e que esse ato de recusa deve ser acompanhado de um ato de afirmação. Tratar-se-ia de afirmar, através do que chamaremos de lutas (cosmo)políticas, outras realidades já habitadas por nós, mas cujas potencialidades se encontram sobremaneira bloqueadas pela realidade dominante do capital. Invocando as pragmáticas intelectuais dos povos ameríndios na chave de um pensamento antropológico crítico abordaremos na parte final desse último capítulo duas dessas realidades que, acreditamos, devem ser afirmadas.

I

Nós, os Modernos

*“Dizer que foi por causa dos homens, que eles [os deuses] quiseram
ornar essa admirável natureza do mundo é, ó Mémio, perfeita
loucura.”*

(Lucrécio, De rerum natura)

*O maior trem do mundo
Leva minha terra
Para a Alemanha
Leva minha terra
Para o Canadá
Leva minha terra
Para o Japão*

*O maior trem do mundo
Puxado por cinco locomotivas a óleo diesel
Engatadas geminadas desembestadas
Leva meu tempo, minha infância, minha vida
Triturada em 163 vagões de minério e destruição
O maior trem do mundo
Transporta a coisa mínima do mundo
Meu coração itabirano*

*Lá vai o trem maior do mundo
Vai serpenteando, vai sumindo
E um dia, eu sei não voltará
Pois nem terra nem coração existem mais.*

*Carlos Drummond de Andrade
(Publicado em 1984 no Jornal “O Cometa Itabirano”)*

O TERCEIRO PERSONAGEM

No dia 05 de novembro de 2015 um evento desencadeado em uma cidade do interior de Minas Gerais alastrou-se com velocidade pelos noticiários e por uma das mais importantes bacias hidrográficas do país: era o rompimento de uma barragem de rejeitos da mineradora Samarco – controlada pelas gigantes Vale S.A. e BHP Billiton – em operação na cidade histórica de Mariana. A barragem do Fundão liberou cerca de 60 milhões de m³ de rejeitos que percorreram mais de 600km até desembocar na foz do Rio Doce, deixando em seu trajeto os rastros de um flagelo difícil de nomear. Além de colher a vida de 19 pessoas, os rejeitos de mineração da Samarco fizeram terra e água arrasada por onde passaram: dois distritos destruídos, milhares de hectares de áreas de plantio esterilizadas, agricultores, pescadores e comerciantes privados dos seus meios de sustento, interrupção no abastecimento de água potável de inúmeras cidades mineiras e capixabas, povos ribeirinhos e tradicionais afetados em seu modo de vida e o ecossistema de um rio completamente comprometido – essas são apenas algumas faces de um evento cujos efeitos danosos são ainda incalculáveis.² Como nomear esse evento? Crime, desastre ou outra coisa?

A primeira coisa que podemos destacar a respeito do *evento Mariana* – chamemo-lo provisoriamente assim – é a escala grandiosa onde ele se insere, tanto do ponto de vista dos efeitos quanto no das causas. É na casa dos milhões ou bilhões que se deve procurar enquadrar o evento: são milhões os metros cúbicos de lama e as pessoas afetadas diretamente pelo rompimento da barragem, são bilhões os dólares que o negócio da Samarco fazia girar a partir de Mariana e os quilos de pelotas de minério de ferro produzidas pela multinacional. Várias e relevantes organizações consideram o evento Mariana o maior desastre socioambiental da história do Brasil³ e o maior do mundo envolvendo barragem de rejeitos.⁴ Crime ou desastre, o que aconteceu em (ou a partir de) Mariana foi um evento colossal.

Outra coisa que se pode dizer acerca do evento Mariana é que ele foi uma espécie de encerramento (com tons mesclados de melancolia e tragédia) de um ciclo da história recente do país. Talvez seja possível pensar no rompimento da barragem do Fundão como a cena final da mais nova versão (a dos nossos últimos governos de esquerda) do sonho de um Brasil grande erguido com base na extração intensiva de recursos naturais. Essa última versão do

² Para acessar estudos técnicos sobre o crime/desastre de Mariana, conduzidos sob a ótica de múltiplas disciplinas, convidamos o leitor a cf. LOSEKANN, Cristiana; MILANEZ, Bruno (org.). **Desastres no Vale do Rio Doce**: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2016, p. 11. A obra pode ser baixada gratuitamente no link que segue: goo.gl/ichZ8Q

³ *Ibidem*, p. 125

⁴ *Ibidem*, p. 197

projeto de Brasil potência coincide em grande medida com o que Wanderley, Mansur e Pinto⁵ chamam de “megaciclo das *commodities*”. Entre 2003 e 2013 as importações globais de minérios saltaram de U\$\$ 38 bilhões para U\$\$ 277 bilhões e o Brasil ocupou o posto de segundo maior importador dessa mercadoria nesse período.⁶ O preço do minério de ferro (que correspondeu no período em questão a 92,6% das importações de minérios do Brasil) valia U\$ 32 em janeiro de 2003 e alcançou o pico de U\$ 196 em abril de 2008, quando começou a despencar e marcava U\$ 53 em outubro de 2015.⁷ A barragem de Fundão entrou em operação em 2008, justamente quando o preço do minério alcançava o pico, e não é possível desatrelar seus problemas construtivos e as falhas nas medidas de segurança do trabalho e da própria barragem, que acabaram culminando no seu rompimento, com a oportunidade identificada pela Samarco de expansão da produção de minério visando aproveitar a alta dos preços dessa mercadoria.⁸ É a expansão do capital expandindo a produção de rejeitos até que eles não possam mais ser contidos pelas barragens que o mesmo capital, com a pressa de quem está em expansão, ergueu para domesticá-los. Mas os rejeitos e o lixo, produzidos em alta intensidade pela expansão do capital, são sempre apenas precária e provisoriamente domesticáveis, e nós sabemos intuitivamente disso. Não se pode *jogar fora* os rejeitos e lixos produzidos em alta intensidade pelo capital, pela simples razão de que não existe um *fora*; só é possível barrá-los, mas (como o evento Mariana prova e alerta) apenas provisoriamente.

A questão sobre as causas do evento Mariana não é simples, e por isso nomear esse evento não é fácil. Dizer que é um *crime* implica abstrair as “forças naturais” por trás do rompimento da barragem (e elas são evidentes); dizer que é um *desastre* implica ignorar as “forças sociais” empurrando os diques da barragem (e o elenco delas não é pequeno).⁹ A Polícia Civil apontou em seu laudo que a causa principal do rompimento da barragem do Fundão foi a “liquefação dos rejeitos arenosos que suportavam a barragem”¹⁰, uma causa que somos tentados a chamar de “natural”: fluxos subterrâneos de água e de nascentes do entorno *começaram a agir* sobre os rejeitos arenosos que “suportavam a barragem”, levando à liquefação desses rejeitos, o que resultou no rompimento da barragem e na *entrada em operação* de uma força bruta, cujo corpo era formado por 60 milhões de m³ de rejeitos de

⁵ *Ibidem*, p. 41

⁶ *Ibidem*, p. 42

⁷ *Ibidem*, p. 50

⁸ *Ibidem*, p. 78

⁹ Acreditamos – e argumentaremos nesse sentido a seguir – que é necessário superar essa dicotomia entre “forças sociais” e “forças naturais”, enfim entre natureza e sociedade, se queremos nomear o evento Mariana. Isso é o que nos leva a grafar essas expressões entre aspas.

¹⁰ *Ibidem*, p. 53

minério (força que também somos levados a qualificar como “natural”). Essa última força inclinou-se na direção da bacia do Rio Doce, fez uma longa viagem através do leito desse rio até ir desaguar no oceano. Mas o mesmo laudo da Polícia Civil atestou que outras forças, menos “naturais” que “sociais”, colocaram pressão sobre os diques da barragem: equipamentos de monitoramento avariados, operações duvidosas de engenharia, que alteavam constantemente a barragem para fazê-la suportar mais lama, deficiências no sistema de drenagem da barragem, para citar apenas algumas.¹¹ Podemos, ainda sem exauri-lo, adicionar outras “forças sociais” nesse elenco: a flutuação do preço do minério, as estratégias corporativas de redução de custos de produção elaboradas nos gabinetes dos executivos da Samarco, o teatro burocrático dos processos de licenciamento ambiental, que nunca consideram seriamente a possibilidade de não realização dos empreendimentos analisados, a debilidade dos órgãos governamentais de fiscalização. Foi, enfim, um confuso exército híbrido de forças “naturais” e “sociais” que no dia 5 de novembro de 2015 promoveu um ataque final aos diques da barragem do Fundão, levando-a a pique.

As cartas que temos em mãos para nomear o evento Mariana parecem não dar conta da complexidade desse e de outros tantos eventos similares. Essas cartas foram distribuídas por um acontecimento histórico que chamamos de modernidade.¹² Podemos entender melhor esse acontecimento (e os limites cognitivos que ele nos impõe na compreensão de eventos híbridos como o de Mariana) investigando a Constituição na qual ele (supostamente) se funda. Os modernos, segundo argumenta Bruno Latour¹³, possuem uma Constituição não escrita cujo traço mais destacado é uma grande divisão ontológica entre natureza e sociedade. Assim como a constituição dos juristas separa os poderes judiciário, executivo e legislativo, essa Constituição não escrita dos modernos (que precede e determina em grande medida as constituições escritas que começam a surgir no século XVIII) separa os entes humanos e não humanos em continentes ontológicos distintos. Os modernos são esses que (em oposição aos coletivos “não modernos”) não misturam coisas e pessoas. Essa operação de purificação ontológica é o que torna tão difícil para nós – que ainda operamos com os instrumentos

¹¹ *Ibidem*, p. 54

¹² Existem muitas maneiras de definir a modernidade, mas enveredar nessa discussão significaria um desvio excessivo da discussão que estamos travando aqui. Alguns a definem fazendo referência aos progressos da ciência e da tecnologia, outros referem-se ao advento do individualismo ou de um certo ideal de liberdade. A maioria, no entanto, está de acordo com o fato de que em algum momento entre os séculos XVI, XVII e XVIII, a Europa ocidental e suas colônias experimentaram um momento de profunda transformação que os tornou “modernos”. (GRAEBER, David. **Fragmentos de antropología anarquista**. Barcelona: Vírus Editorial, 1ª edição, 2011)

¹³ LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 3ª edição, 2013, p. 19ss

cognitivos fornecidos pela modernidade – nomear o evento Mariana. Ou ele é um desastre, um acidente, uma tragédia, e está situado no domínio ontológico da natureza, ou ele é um crime, e está situado no domínio ontológico da sociedade. Quando um evento parece ser as duas coisas ao mesmo tempo – e é o caso do de Mariana – ficamos confusos. O evento Mariana é um híbrido, precisamente aquilo que a Constituição dos modernos afirma ser impensável.

Para tornar pensável um evento como o de Mariana – e, no final das contas, para tornar pensável o nosso mundo, que, como argumenta Latour¹⁴, caracteriza-se por uma proliferação de eventos híbridos como o de Mariana – somos desafiados a repensar os nossos instrumentos analíticos e os seus usos. Quando um antropólogo vai a campo para estudar os coletivos extramodernos ele não produz um trabalho sobre a religião, outro sobre o direito, um terceiro sobre os conhecimentos e práticas do povo estudado e sucessivamente, mas uma única monografia dando conta de todos esses aspectos; ele percebe esse coletivo (o achuar, o yanomami, o arawaté) como um “tapete inteiriço” de natureza-cultura, e assim o estuda.¹⁵ Creemos ser possível aproveitar esse instrumental analítico adquirido pela antropologia no contato secular dessa disciplina com os coletivos extramodernos para tomarmos como objeto de estudo nós mesmos, os modernos, já não mais como um modelo no qual os povos “pré-modernos” devem mirar, mas como um povo entre outros, com seus deuses, suas línguas, suas mitologias, sua história e seus exotismos.

É um desses exotismos dos modernos (e o campo de visão limitado que ele nos impõe) que dificulta a nossa tarefa de nomear o evento Mariana e que, mais importante ainda, nos embarga a compreensão de aspectos e fenômenos vitais que nos cercam, como o das mudanças climáticas, um outro híbrido monstruoso que não sabemos nomear. Já podemos agora anunciar que esse capítulo é especialmente sobre esse traço peculiar dos modernos, que

¹⁴ A hipótese mais forte defendida por Bruno Latour no clássico **Jamais Fomos Modernos** é de que a modernidade se caracteriza por dois conjuntos de práticas diferentes, mas que para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas: o trabalho de purificação ontológica entre humanos e não humanos, de um lado, e o trabalho de tradução, ou de hibridização, de outro, que consiste justamente em produzir híbridos de natureza e sociedade. Para que esse segundo trabalho funcione é necessário que o primeiro – que nega a existência do segundo – não deixe de operar. Em outras palavras, é preciso tornar os híbridos impensáveis para que eles se multipliquem. Ou, como defenderá Latour em um texto mais recente, é preciso des-animar a “natureza”, isto é, suprimir desse domínio ontológico até o mais modesto traço de agência. (LATOUR, Bruno. **Cara a cara con el planeta**: una mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Buenos Aires: Veintiuno Editores, 1ª edição, 2017, livro digital no formato Kindle, paginação irregular, pos. 1391). Se o que nos define como modernos é a separação ontológica entre humanos e não humanos, então, dirá Latour, *jamais fomos modernos*: estamos ainda presos à velha matriz antropológica que opera com híbridos – mais do que isso, ao tornar esses híbridos impensáveis, nós os multiplicamos e aumentamos a sua escala como nenhum coletivo “não moderno” foi capaz de fazer.

¹⁵ *Ibidem*, p. 20

chamaremos, seguindo Philippe Descola¹⁶, de *naturalismo*, e sobre a mobilização dele naquilo que chamaremos de *projeto moderno de apropriação do mundo*.

A modernidade parteja um novo homem, que passa a ocupar um lugar central no palco do mundo: esse novo homem converte-se no sujeito por excelência; a mesma parteira, no entanto, faz nascer também, e simetricamente, a não-humanidade das coisas.¹⁷ A natureza, para os modernos, torna-se um domínio ontológico totalmente esvaziado de subjetividade e de agência. Nesse parto duplo, toda vida foi distribuída para o primeiro bebê, o homem-sujeito, e não restou um átimo de sopro para o segundo, a natimorta natureza-objeto. Essa radical desanimação da natureza e sobreanimação do humano, resultando em uma espécie de deriva continental com a separação em dois continentes ontológicos distintos, o da sociedade-sujeito e o da natureza-objeto, é uma particularidade dos modernos.

Descola argumenta sobre o caráter excepcional da forma como os modernos repartem as continuidades e descontinuidades entre o homem e o seu meio, apresentando um rico panorama, desde o ponto de vista da antropologia, sobre a maneira como os diversos coletivos extramodernos operam com aquela repartição. A selva – esse emblema que associamos imediatamente à nossa ideia de natureza – é, para os achuar, ameríndios com os quais Descola trabalhou, não um depósito para extração de recursos, mas o “teatro de uma sociabilidade sutil”, onde habitam seres que só se distinguem dos homens pela falta de linguagem e pela diversidade de corpo. O nível de sociabilidade difere se um achuar está tratando com uma planta ou um animal: as mulheres, que em geral estão encarregadas do cuidado com as plantações, cuidam das plantas como dos filhos, buscando levar o vegetal a um estado de maturidade; os homens, responsáveis pela caça, em geral consideram o animal de caça como um cunhado, relação sempre instável e complexa, que exige respeito e cuidado: os animais de caça são, à semelhança dos cunhados, parentes políticos, aliados que podem se tornar adversários.¹⁸ “A mil léguas do ‘deus feroz e taciturno’ de Verlaine, diz Descola, “a natureza não é [para os achuar] uma instância transcendente ou um objeto por socializar, mas o sujeito de uma relação social: prolongação do mundo da casa familiar, é verdadeiramente doméstica até seus redutos mais inacessíveis”.¹⁹

¹⁶ DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1ª edição, 2012, p. 260ss.

¹⁷ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2013, p. 19

¹⁸ DESCOLA, Philippe, *op. cit.*, 2012, p. 28

¹⁹ *Ibidem*, p. 29

Mas a perspectiva dos achuar não seria excepcional e pitoresca? Uma “dessas anomalias que a etnografia descobre ocasionalmente em algum remoto rincão do planeta”?²⁰ Não é o que (outras) etnografias descortinam. Cosmologias de outros povos ameríndios das terras baixas da América também não efetuam distinções ontológicas taxativas entre os humanos, de um lado, e espécies animais e vegetais, de outro.²¹ Um argumento clássico levantado para explicar essa “dificuldade” dos povos ameríndios em “objetivar” a “natureza” é o de que esses povos sempre viveram em um meio ambiente caracterizado por uma enorme diversidade de espécies animais e vegetais, combinada com uma quantidade pequena e uma dispersão grande dos indivíduos desse imenso conjunto de espécies. De acordo com esse argumento, seria razoável conceber que em um meio tão diversificado como o da floresta amazônica o foco na relação entre indivíduos tão diferentes seja maior e mais relevante que o foco na construção de macrocategorias estáveis e reciprocamente excludentes.²² A forma mais fácil de derrubar esse argumento é girando o globo e apontando em outro lugar dele para a existência de povos que vivem em ambientes muito diferentes daquele da floresta amazônica, dotados de um ecossistema bastante uniforme, e que apesar disso compartilham de uma cosmologia muito similar àquela dos povos ameríndios das terras baixas da América do Sul. É o caso, por exemplo, de indígenas da região subártica do Canadá. Com fauna e flora significativamente mais pobres, a floresta boreal tem características opostas as da floresta amazônica, e apesar disso seus povos nativos também desconhecem uma oposição estática entre natureza e sociedade. Assim como os povos indígenas da América do Sul, a maioria dos povos nativos do norte do continente concebem os animais como pessoas dotadas de alma e intencionalidade, diferindo dos homens apenas em sua aparência.²³ “Das selvas exuberantes da Amazônia”, escreve Descola,

[...] às extensões geladas do ártico canadense, alguns povos concebem sua inserção no meio ambiente de uma maneira muito diferente da nossa. Não se pensam como coletivos sociais que manejam suas relações com um ecossistema, mas como meros componentes de um conjunto mais vasto em cujo seio não se estabelece nenhuma verdadeira discriminação entre humanos e não-humanos.²⁴

²⁰ *Ibidem*, p. 31

²¹ *Ibidem*, p. 33. Voltaremos a esse ponto, explorando-o mais detidamente, no capítulo 2. Por ora, cumpre apenas dizer, com apoio em Descola, que as semelhanças na forma com que os variados povos ameríndios repartem continuidades e discontinuidades entre o homem e o seu meio são muito mais notáveis que as dessemelhanças.

²² *Ibidem*, p. 36-7

²³ *Ibidem*, p. 40-1

²⁴ *Ibidem*, p. 45

Esse *continuum* entre natureza e sociedade seria então um dos traços restantes de uma totalidade cultural pan-americana? Uma particularidade dos povos do continente americano? Se atravessamos o estreito de Bering no sentido contrário àquele singrado pelos ancestrais das atuais populações ameríndias toparemos com povos caçadores da taiga siberiana que concebem suas relações com o meio ambiente de maneira muito similar à dos povos ameríndios. A relação com os animais, especialmente os de caça, é marcada por um forte grau de sociabilidade; a caça dos grandes cervídeos implica alianças complexas dos caçadores siberianos com os espíritos da floresta. O crânio dos animais caçados é geralmente instalado em um lugar de honra e na presença dele se realiza uma festa em homenagem à alma do animal.²⁵ Mas as populações que atravessaram o estreito de Bering não levaram consigo traços materiais e ideológicos das culturas do norte da Ásia? Essas semelhanças na forma de distribuir continuidades e descontinuidades nas relações do homem com seu meio não seriam uma expressão entre outras dessa difusão?

Deixando o norte da Ásia e saltando milhares de quilômetros até o ponto mais austral desse continente, na floresta tropical úmida da península da Malásia, encontraremos os *orang asli* – os povos aborígenes malaios. Esses grupos travam relações com animais e plantas que seguem um padrão muito semelhante ao descrito quando nos referimos aos povos ameríndios e aos caçadores siberianos. Os chewongs, por exemplo, referem-se genericamente a animais, plantas e espíritos como “*bi he*”, ou “nossa gente”, em oposição aos “*bi masign*”, ou “gente diferente”, todos aqueles que são estranhos à sua comunidade. Entre os chewongs não é concebível nenhuma distinção estática entre natureza, sobrenatureza e humanidade. O mesmo padrão é registrado por etnografias realizadas entre outros povos da península malaia e também mais a leste, entre os povos aborígenes da Papua-Nova Guiné.²⁶

É entre os povos africanos que esse *continuum* entre natureza e sociedade que caracteriza os povos indígenas da América, da Ásia e da Oceania primeiro se quebra: ali a fronteira entre humanos e não-humanos parece pelo menos minimamente consolidada. É o que descreve, por exemplo, a oposição comum em monografias africanistas entre aldeia e monte. A aldeia é o lugar da ordem social, construída pelo trabalho e mantida pelo ritual. O monte é um lugar perigoso, anômico, povoado por predadores e divindades maléficas. Na África também não encontramos a figura do animal dotado de intencionalidade e traços humanos, salvo quando aparece metaforizado, como arquétipo de qualidades positivas ou negativas, a exemplo do que acontece com as fábulas europeias. Nada disso, no entanto,

²⁵ *Ibidem*, p. 47-8

²⁶ *Ibidem*, p. 52-3

chega a ser comparável com a grande divisão ontológica dos modernos entre natureza e sociedade. Algumas etnografias de africanistas revelam como a própria oposição entre monte e aldeia não é tão estável a ponto de permitir uma distribuição dos ocupantes de cada uma dessas esferas em regimes ontológicos diferenciados e imutáveis.²⁷

Mesmo em grandes civilizações como a indiana e a japonesa²⁸ não é possível detectar um regime ontológico separando de maneira taxativa humanos e não-humanos, o que aponta para a fragilidade do argumento que sustenta que o *continuum* entre natureza e sociedade observado entre povos indígenas da América, da Ásia e da Oceania seria explicado pelo fato de que essas são sociedades de menor escala, sem peso demográfico, capacidade de organizar excedentes e, assim, dependentes de uma interação constante e próxima com animais de caça e com as plantas cultivadas.²⁹

A força de todo esse inventário está em mostrar que, no quadro geral dos povos do mundo, a maneira como o ocidente moderno representa a natureza *é uma exceção*. A conversão do “meio ambiente” em uma esfera autônoma e de fronteira rígida, caracterizada por uma espécie de objetividade total, é um traço particular dos modernos: uma (etno)invenção que começa a ganhar operatividade e contornos mais nítidos na Europa do século XVII. Mas, como argumenta Descola³⁰, essa invenção seria menos a obra de um esforço acumulado de espíritos engenhosos que a construção lenta e gradativa de um “dispositivo ontológico de índole particular” que servirá de base para a “cosmogênese dos modernos”:

Considerado do ponto de vista de um hipotético historiador das ciências jivaro ou chinês, Aristóteles, Descartes e Newton não apareceriam tanto como reveladores da objetividade distintiva dos não-humanos e das leis que os regem, mas como arquitetos de uma cosmologia naturalista completamente exótica em comparação com as escolhas realizadas pelo restante da humanidade para distribuir as entidades no mundo e estabelecer nele descontinuidades e hierarquias.³¹

Esse dispositivo ontológico dos modernos se constituiu com contribuições importantes de duas fontes pré-modernas: o pensamento grego e a tradição judaico-cristã. O conceito grego de *physis* aparece na Odisseia e passa a ser utilizado para designar a natureza, mas no clássico de Homero é empregado num sentido bastante restrito como conjunto de

²⁷ *Ibidem*, p. 57-9

²⁸ Descola cita dois trabalhos importantes sobre o sentimento de natureza na Índia e no Japão: respectivamente **Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India** de Charles Malamoud e **Le sauvage et l'artifice: les Japonais devant la nature** de Augustin Berque.

²⁹ *Ibidem*, p. 61

³⁰ *Ibidem*, p. 110

³¹ *Ibidem*, p. 110

propriedades de uma planta, ou aquilo que caracteriza a *natureza* particular de determinado vegetal. O termo é retomado e ampliado pelos médicos e filósofos gregos, que passam a propor explicações naturalistas para fenômenos como o raio e o arco-íris, então interpretados pela tradição religiosa como intervenções pessoais da divindade. Começa a tomar corpo a ideia – fundamental para o desenvolvimento da ciência moderna – de que o cosmos pode ser explicado: basta descobrir e seguir a pista das leis que regem o seu funcionamento. Aristóteles é quem primeiro vai promover esforços para sistematizar esse novo objeto de investigação. Assim como a comunidade de cidadãos se organiza com base em regras independentes da vontade de cada particular, os entes da terra também estão sujeitos a leis cujo conteúdo e sentido podem ser apreendidos. *Physis* e *nomos* são indissociáveis.³² O pensamento grego, no entanto, não subtrai o homem do domínio da *physis*: ele pode conhecer as leis da natureza tanto quanto conhece as leis da cidade, mas isso não implica sua assunção a uma posição exterior e superior em relação à *physis*.

É na tradição bíblica que os modernos encontrarão o principal substrato para a sua ideia de exterioridade e superioridade do homem em relação à natureza. O primeiro mito bíblico da criação narra o homem recebendo o sopro divino, o que lhe dá a condição *sui generis* de criatura criadora, partícipe de Deus na obra da criação. Ao homem é dado o poder sobre “os peixes do mar, as aves do céu, sobre o gado e sobre toda a terra” (Gênesis I). No segundo relato da criação, Deus confere ao homem um mandato com amplos poderes para nomear as outras criaturas: mais um sinal da distinção humana como criatura criadora. Após o dilúvio, mais uma vez Deus apresenta-se ao homem nesses termos: “Sejai fecundos, multiplicai-vos e povoai a Terra. Vós sereis objeto de temor e de assombro para todos os animais da Terra, todas as aves do céu, tudo que se arrasta sobre o solo e todos os peixes do mar: eles são entregues nas vossas mãos” (Gênesis IX). Todas inequívocas expressões da posição de exterioridade e superioridade que o homem ocupa em relação ao conjunto da criação na tradição bíblica. Como escreveu Ost³³, seria limitativo interpretar esses textos como uma permissão divina para o exercício de poderes absolutos do homem sobre a criação. Outras passagens bíblicas³⁴ falam de uma aliança do homem envolvendo toda a criação e pedem moderação e responsabilidade no trato com os recursos naturais. É nessa linha que

³² *Ibidem*, p. 111-3

³³ OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p.

34

³⁴ Respectivamente, Oséias II, 20 e Provérbios XII, 10

tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino falam de um mero direito de usufruto dos homens em relação aos bens da terra e é também nesse solo que a teologia franciscana floresceu.³⁵

Merleau-Ponty, em seu curso sobre o conceito de natureza no Collège de France, afirma que “não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de natureza. Foi a mudança na ideia de natureza que permitiu essas descobertas”.³⁶ A mudança na ideia de natureza ou, para recuperar os termos que usávamos há pouco, *a emergência de um novo regime ontológico que opera uma divisão radical entre humanos e não humanos* é o acontecimento fundamental da cosmogênese dos modernos. Nós, os modernos, nascemos dessa grande divisão. Pelo menos é nisso que acreditamos; é isso que está registrado na nossa Bíblia, aquela que Latour chamou de Constituição dos modernos. Nós, os modernos, não misturamos coisas e pessoas: nesse pecado incorrem os pagãos pré-modernos, a quem, supomos, nos cabe salvar.

Mas o evento Mariana está aí – um híbrido entre outros milhares de híbridos que pululam nas páginas dos nossos jornais – para mostrar que o que está escrito em nossa Bíblia não é necessariamente assim. Misturamos coisas e pessoas em uma escala impensável para qualquer coletivo extramoderno; nossas usinas de produção de híbridos operam em intensidade máxima, mas isso depende de uma estratégia paralela de ocultamento, ou de que o nosso discurso bíblico/constitucional de purificação ontológica permaneça funcionando. O que explica o êxito e a força dos modernos, segundo Latour, é esse concerto do trabalho de hibridização e do trabalho de purificação, esse ocultando aquele. Esse concerto permitiu aos modernos mobilizarem e misturarem “massas muito maiores de humanos e não-humanos, sem colocar nada entre parênteses, sem proibir qualquer tipo de combinação.”³⁷

Nomear o evento Mariana exige então a suspensão desse dispositivo ontológico que lança um véu sobre o fato de que esse é um evento híbrido. Podemos olhar de duas maneiras: esse evento é um quase-crime ou um quase-desastre. Sempre remanesce no crime de Mariana

³⁵ A segunda encíclica do Papa Francisco, intitulada “*Laudato Si’: sobre o cuidado da casa comum*”, também está inserida nessa longa tradição do mandato limitado do homem. Lê-se nela: “As narrações da criação no livro do Génesis contêm, na sua linguagem simbólica e narrativa, ensinamentos profundos sobre a existência humana e a sua realidade histórica. Estas narrações sugerem que a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: as relações com Deus, com o próximo e com a terra. Segundo a Bíblia, estas três relações vitais romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós. Esta ruptura é o pecado. A harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-nos como criaturas limitadas. Este facto distorceu também a natureza do mandato de «dominar» a terra (cf. *Gn* 1, 28) e de a «cultivar e guardar» (cf. *Gn* 2, 15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (cf. *Gn* 3, 17-19). Por isso, é significativo que a harmonia vivida por São Francisco de Assis com todas as criaturas tenha sido interpretada como uma sanção daquela ruptura”.

³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1º edição, 2000, p.10

³⁷ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2013, p. 46

alguma coisa que é um desastre, sempre remanesce no desastre de Mariana alguma coisa que é um crime. Existem ali tanto “forças naturais” que não são completamente cegas e desprovidas de agência, meros objetos de uma natureza dessubjetivada (os fluxos subterrâneos de água *agindo sobre* os rejeitos arenosos; um corpo de 60 milhões de m³ de rejeitos de minério *buscando* a direção do leito do rio) quanto “forças sociais” que não são o resultado de escolhas livres de agentes humanos racionais (a flutuação do preço do minério no mercado *agindo sobre* as decisões dos executivos da Samarco). O rompimento da barragem do Fundão é uma estranha peça onde os atores humanos cumprem (também) o papel decorativo de palco e onde os elementos cenográficos cumprem (também) o papel de protagonistas. Essa mistura de papéis desmonta a farsa moderna de um teatro protagonizado apenas por humanos *agindo sob* o pano de fundo composto por elementos não-humanos puramente cenográficos.

Com o trabalho de hibridização dos modernos, aquilo de que os homens dependem (o fluxo de um rio, por exemplo) passa a depender cada vez mais dos homens. Com megaprojetos de mineração operando em suas imediações, a vida do Rio Doce (e a vida de que ele é promotor) já não depende apenas de fatores, por assim dizer, naturais. Depende também de barragens, leis, regulamentos, órgãos de fiscalização, tribunais, servidores públicos, engenheiros. Por outro lado, aquilo que supostamente depende apenas dos homens (por exemplo, o preço do minério de ferro) passa a depender cada vez mais de elementos que estão fora do seu controle. Como diz Serres: “o mundo concreto comporta-se em relação a nós como se o tivéssemos feito; paralelamente, a moeda que cunhamos e os trabalhos que empreendemos comportam-se em relação a nós como se não os tivéssemos produzido”.³⁸ As fronteiras entre sociedade e natureza estabelecidas pelo trabalho de purificação dos modernos são cada vez mais intensamente borradas pelo seu trabalho paralelo de hibridização.

Em uma de suas “pinturas negras” (Figura 1), que recebeu o nome de *Duelo a garratazos* (Duelo com porretes) Francisco de Goya (1746-1828) reproduziu na tela dois homens lutando com porretes: do rosto de um deles escorre abundante sangue, mas o detalhe que mais impressiona é que ambos, posicionados no lado direito da tela e não no centro dela, estão mergulhados em lama até os joelhos. Michel Serres³⁹ propôs uma interpretação notável a essa tela do mestre espanhol. Só um olhar distraído veria ali a luta de apenas dois

³⁸ SERRES, Michel. **Tempo de crise:** o que a crise financeira trouxe à tona e como reinventar nossa vida e o futuro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1ª edição, 2017, p. 47

³⁹ SERRES, Michel. **O contrato natural.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 11

personagens, os homens armados com seus porretes. É que o pincel de Goya fixou um terceiro: o pântano onde os coléricos homens se afundam enquanto procuram abater um ao outro. A rinha da história humana – com seus senhores e servos, com seus empregados e patrões, com seus nacionalismos e fratricídios – não se desdobra no vazio de um palco mudo. Nunca são apenas dois os contendores: esquerda contra direita, progressistas contra conservadores, etc.; sempre interfere nessa contenda (e cada vez mais intensamente) um terceiro personagem, não humano: aqui, na pintura de Goya – mas também no evento Mariana – representado pela lama.

Nós, os modernos, somos esses que, com nosso trabalho de purificação, des-animamos o terceiro personagem, o exilamos no continente ontológico da pura objetividade, o tratamos como palco estável no qual se desenrola o drama dos humanos, e agora nos vemos cada vez mais desafiados pelo protagonismo crescente dos híbridos monstruosos chocados no ninho do nosso purismo.



Figura 1

APROPRIAÇÃO DO MUNDO

Esse dispositivo ontológico dos modernos, o naturalismo, será ativado para a consecução de um projeto de *apropriação do mundo* que começa a ganhar forma na Europa a partir do século XVII. O mundo, tornado puro objeto, está preparado para ser apropriado pelo homem, tornado o sujeito por excelência. A grande divisão ontológica entre sociedade e

natureza reproduz uma outra importante divisão entre proprietários e propriedades. Na Europa medieval, propriedades e proprietários estão entrelaçados por fios de solidariedade que ligam os homens entre si por meio das coisas partilhadas.⁴⁰ Veremos a seguir como a obra de um importante filósofo inglês do século XVII, John Locke (1632-1704), ajudou a desenlaçar esses fios e consolidar as fronteiras da divisão entre proprietários e propriedades.

No *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, publicado em 1681, Locke recorre à ideia de estado de natureza e a utiliza como um método de trabalho. Assim como o cientista da natureza pode induzir um certo estado em laboratório visando investigar em melhores condições o comportamento da matéria, o filósofo, através do pensamento, poderia apreender o homem em um estado específico, que Locke chama de estado de natureza. No estado de natureza, argumenta Locke, todos os homens são iguais e livres.⁴¹ Esse estado de igualdade e liberdade não é absoluto, pois se o homem goza nele a liberdade de *dispor* de si mesmo e de seus bens, não goza a de *destruir* a sua própria pessoa e os seus bens, salvo se assim o exigisse um “objetivo mais nobre que a sua própria conservação”. A igualdade e liberdade dos homens decorre do fato de que todos são criaturas de um Deus único, que é também proprietário de todos. O Deus de Locke é o *proprietário primeiro*, e em relação a ele todos os homens são propriedades.

Mas se relativamente a Deus o homem é propriedade, relativamente “às ordens inferiores da criação” o homem é proprietário. Locke recorre à tradição bíblica para marcar a posição de superioridade do homem em relação ao “restante da criação”⁴² e deduzir daí a condição de *proprietário natural* do homem. Argumentos teológicos sobre o domínio do homem na economia da criação circulam com intensidade na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. A interpretação corrente do livro do Gênesis pelos comentaristas ingleses era, naquele período, marcadamente antropocêntrica. “É difícil, hoje em dia”, escreve o historiador Keith Thomas, “ter noção do empolgante espírito antropocêntrico com que os pregadores das

⁴⁰ OST, François, *op. cit.*, 1995, p. 58

⁴¹ LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 83

⁴² Locke, contudo, não chega a aderir a doutrina cartesiana que via os animais como meras máquinas, ou autômatos, incapazes de falar, raciocinar e mesmo, em algumas formulações, de ter sensações. Essa doutrina tinha grande difusão e aceitação na Europa do século XVII, mas suas ondas chegaram fracas na Inglaterra de Locke. O filósofo inglês dizia a respeito da doutrina de Descartes que ela era “contrária a toda a evidência dos sentidos e da razão.” (THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 46). Quatrocentos anos depois, porém, parece que a doutrina dos autômatos de Descartes continua fazendo a cabeça de alguns cientistas. É o caso de Richard Dawkins, que escreveu na década de 1980 “que o morcego é uma máquina, cuja eletrônica interna está tão ligada que os músculos de suas asas miram automaticamente os insetos.” (DAWKINS, Richard. **The Blind Watchmaker**. Londres: Penguin, 1986, p. 37)

dinastias Tudor e Stuart interpretavam a história bíblica”.⁴³ Apesar do pecado original ter colocado “espinhos na natureza” dificultando o papel de domínio do homem, esse último continuava sendo, como diz um pregador da época, citado por Thomas, “lugar-tenente do Deus Todo-Poderoso” no mundo. O espírito que traz os peixes ao litoral em cardumes, diz outro pregador, “parece uma sugestão de que eles se destinam ao uso humano”.⁴⁴ Os indivíduos das espécies selvagens são muito parecidos entre si, mas as vacas, os cavalos e outros animais domésticos apresentam uma conveniente variação de cor e forma, e isso foi providenciado, disse um escritor da época, “para que o homem pudesse distingui-los mais prontamente e saber de quem eles são propriedade”.⁴⁵

Locke sem dúvidas não é o único trabalhador da empresa que se empenha em desentranhar do homem os fios que o vincula às coisas, mas a sua ideia de que o homem é antes de tudo um proprietário ocupa um lugar de destaque nesse trabalho coletivo. A razão natural, segundo Locke, ilumina o fato de que o ser humano, desde sua concepção, tem o *direito de se preservar*, e para tanto precisa obter comida, bebida e outros suprimentos.⁴⁶ A terra é um depósito de suprimentos e, diante dela, o homem tem direitos, o que é confirmado também pela revelação. Davi diz em um de seus salmos, que Locke cita: “Deus deu a terra aos filhos dos homens” (Salmos CXV, 16). O mundo é uma dádiva de Deus para a preservação e prosperidade do homem; um conjunto de recursos cuja finalidade, providenciada pelo criador, é o bem-estar de uma única espécie, que em razão dessa excepcionalidade se destaca do mundo, granjeando uma posição ontologicamente superior. Essa espécie extraordinária tem tanto direito de se apropriar do mundo quanto a criança tem direito de se apropriar do presente deixado sob a árvore de natal: a propriedade, para Locke, é o direito por excelência do homem.

De que maneira o homem deve exercer esse direito é uma questão a qual Locke dedica algumas páginas do *Segundo Tratado*. O mundo foi dado em comum a todos os homens, que são iguais no seu direito de se apropriar dele. Como justificar então a apropriação privada do que “Deus deu à humanidade em comum, mesmo sem o acordo expresso de todos os coproprietários?”⁴⁷ Em outras palavras, como passar da propriedade comum para a propriedade privada sem trair os propósitos que animaram a dádiva divina? Essa questão faz

⁴³ THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 22-3

⁴⁴ *Ibidem*, p. 23

⁴⁵ *Ibidem*, p. 24

⁴⁶ LOCKE, John, *op. cit.*, 1994, p. 97

⁴⁷ *Ibidem*, p. 97

Locke procurar no conjunto dos entes da terra que são propriedade comum algo que fuja a essa regra. Existiria alguma coisa que seja originariamente propriedade privada de um homem? Sim, responde o filósofo inglês: “cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela.”⁴⁸ Cada um é proprietário de si mesmo, com a exclusão de todos os demais, eis a célula-mãe da propriedade privada. “Podemos dizer”, escreve Locke, dando o pulo do gato, “que o trabalho de seu corpo [do homem] e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua.”⁴⁹ A propriedade comum é transformada pelo contato com o trabalho daqueles que são proprietários de si mesmos, os homens: agindo como uma espécie de varinha de condão, aquele objeto que abunda nos mitos da Europa, o trabalho dos corpos toca no comum e faz emergir dele o privado.⁵⁰ É verdade que Locke, como um bom europeu, se empenha em racionalizar o ato de magia que ele descreve. Uma parte dessa racionalização consiste justamente em distinguir o homem-proprietário da coisa-propriedade. Locke opera com esse trabalho de purificação em todo o seu texto, mas no clímax de sua justificativa para a propriedade privada é possível ver sem muita dificuldade o corpo dos homens se misturando ao corpo das coisas:

Podemos dizer que o trabalho de seu corpo [do homem] e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, *mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade*. Ao remover esse objeto do estado comum em que a natureza o colocou, *através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens*.⁵¹ [grifo nosso]

Segundo Locke, Deus deu o mundo aos homens, mas essa é apenas a primeira parte da dádiva divina. Ele deu-lhes também a razão, uma razão apropriadora.⁵² Sem a segunda dádiva a primeira seria não apenas incompleta, mas inútil, assim como as terras comuns, que “não servem para nada”⁵³ sem o direito de propriedade. A propriedade, mais do que o direito por excelência dos homens, é o que confere um sentido aos entes da terra. A lebre que perambula no campo não faz muito sentido até que encontra um caçador: é esse caçador e a sua razão

⁴⁸ *Ibidem*, p. 98

⁴⁹ *Ibidem*, p. 98

⁵⁰ Poderíamos dizer também que essa operação de magia imuniza o comum. O comum traduz a ideia de *com* (juntos) e *munis* (obrigação ou compromisso). O que nos é comum é, assim, aquilo que nos compromete conjuntamente. A propriedade privada provoca o cercamento do comum e gesta, a partir dessa violência originária que é o cercamento, múltiplas imunidades. *I-mune*, o contrário de *co-mum*: o que é imune é o que não deve obrigações a ninguém. O projeto de apropriação do mundo é, assim, também um projeto de imunização do comum.

⁵¹ *Ibidem*, p. 98

⁵² *Ibidem*, p. 97

⁵³ *Ibidem*, p. 99

apropriadora que pode salvar a lebre de sua superfluidade. “A lebre que alguém está caçando”, escreve Locke, “pertence àquele que a persegue durante a caça”.⁵⁴ O êxito da caça salva o estômago do caçador, mas salva também a lebre de sua inutilidade.

Todos os homens são iguais, pois receberam de Deus tanto o mundo quanto a razão que lhes permite dar um sentido ao mundo através de sua apropriação. Essa igualdade original, porém, não dura muito no argumento que Locke desdobra: é que certos homens são melhores apropriadores de mundo do que outros. O comando divino de submeter a terra através do trabalho recebe uma adesão desigual, o que explica, para Locke, a desigualdade das condições materiais de vida entre os homens. Explica, por exemplo, porque os povos nativos da América, apesar de se assentarem em um vasto e rico território, “são miseráveis”⁵⁵ em comparação com os europeus. “O rei de um território tão vasto e produtivo”, diz Locke, “se aloja e se veste pior que um diarista na Inglaterra.”⁵⁶ Todos os homens são iguais, mas uns, obedientes aos preceitos divinos que ordenam a apropriação do mundo, são civilizados, outros, desobedientes aos mesmos preceitos, são bárbaros ou selvagens. Essa oposição entre civilizados e bárbaros – que em Locke aparece como produto de uma maior ou menor capacidade de apropriação do mundo – é um protótipo daquilo que Walter Mignolo⁵⁷ chamou de “diferença colonial”, consistente na produção de valores a partir de diferenças culturais seguida de uma hierarquização desses valores. Na leitura de Locke, o trabalho é um valor supremo e a civilização é a coroação desse valor. A constatação de Locke de que um rei na América é “mais miserável” que qualquer trabalhador braçal inglês está pejada de valores que os nativos americanos achariam grotescos, senão cômicos.

A centralidade do trabalho e o papel crucial que ele desempenha na atribuição de valor aos entes da terra conduz o argumento de Locke a uma conclusão que soaria absurda para qualquer observador não ocidental: a de que a relação homem-terra não possui nenhuma relevância autônoma.⁵⁸ A terra, se não trabalhada, é “terra de ninguém” (*res nullius*), aguardando, vazia e inútil, receber valor e sentido da razão apropriadora do homem. Não importa se a terra é *habitada*, o que importa é se ela é *submetida* por atos de apropriação. Um acre de terra que produz na Inglaterra “vinte alqueires de trigo”, escreve Locke, “e outro na

⁵⁴ *Ibidem*, p. 100

⁵⁵ *Ibidem*, p. 104

⁵⁶ *Ibidem*, p. 107

⁵⁷ MIGNOLO, Walter D. Colonialidad del poder y diferencia colonial in **Anuario Mariateguiano**, Lima: 1999, Vol. XI, Nº 10.

⁵⁸ COSTA, Pietro. Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica in **Il lato oscuro dei diritti umani: Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell’individuo** (org. MECARELLI, Massimo e outros). Madri, 2014, Creative Commons <disponível em: goo.gl/wfBKii>, p. 39. Consultamos o documento na tradução para o português, não publicada, do professor Ricardo Sontag (UFMG).

América que com a mesma plantação daria o mesmo, possuem sem dúvidas o mesmo valor intrínseco. Entretanto, em um ano, a humanidade tira de um deles cinco libras de lucro, e do outro menos de um centavo, se todo o produto que um índio tirou dele fosse avaliado e vendido aqui.”⁵⁹ Essa subutilização é o que permite que Locke qualifique a América como “terra de ninguém”, apesar de habitada, justificando assim a colonização dos territórios americanos. A primeira versão da máquina colonial está instalada: os nativos americanos e suas terras baldias precisam se modelar pelos europeus, fiéis a Deus e ao seu mandamento de subjugar a terra.

Os europeus não demoraram a perceber que os nativos da América não se deixavam modelar tão facilmente. Desde os primeiros contatos com os ameríndios no século XVI essa resistência à modelação chama a atenção de viajantes, comentaristas, missionários e antropólogos. Em um trecho de seu Sermão do Espírito Santo, o Padre Antônio Vieira escreve sobre esse espanto. Vieira, preocupado com a conversão dos selvagens dos brasis, compara-os com nações que só depois de muito resistir dobraram-se ao Evangelho. Essas últimas nações, diz Vieira, são como estátuas de mármore, que custam “muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria”, mas, após terminada a dura obra, não exigem mais nada do escultor, e “sempre conservam e sustentam a mesma figura”. Os índios do Brasil, ao contrário, são comparados por Vieira com estátuas de murta, de feitura descomplicada “pela facilidade com se dobram os ramos”, mas que, em compensação, exigem do jardineiro uma assistência constante: “em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos fazem sete, e o que pouco antes era um homem já é uma confusão verde de murtas”. Os índios do Brasil, lamenta o padre escritor, “recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade”, mas “em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural”.⁶⁰

Em sua versão brasileira, o plano de colonização da América encontra no caráter inconstante dos ameríndios um obstáculo.⁶¹ Esse plano, descrito por Caio Prado Júnior como uma empresa comercial “destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu”⁶² exigia uma força de trabalho que a Europa não tinha condições de suprir. Os europeus eram, se acreditarmos em Locke, bons apropriadores de

⁵⁹ LOCKE, John, *op. cit.*, 1994, p. 108

⁶⁰ VIEIRA, Antônio. **Sermão do Espírito Santo**. Editoração Eletrônica por Verônicas Ribas Cúrcio, em Domínio Público <disponível em: <https://goo.gl/d2ip3M>>, p. 5-6

⁶¹ Tendo em mente o citado sermão do Pe. Antônio Vieira é que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro intitulou uma de suas obras de **A inconstância da alma selvagem**.

⁶² PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.24

mundo, mas precisavam terceirizar os atos concretos dessa apropriação. Essa terceirização aconteceu primeiro em seus próprios domínios: restringindo nosso exemplo ao caso português, a maior parte do território de Portugal, no século XVI, era formada por terra não cultivada ou abandonada. Empregou-se ali, primeiro, a mão de obra escrava moura e depois a africana.⁶³ Os europeus não reuniam mão de obra suficiente nem mesmo para promover a apropriação de suas próprias terras, mas viam do outro lado do Atlântico uma vasta terra de ninguém esperando para ser assenhorada, embora habitada por uma gente que não parecia muito disposta a colaborar com esse projeto de apropriação.

A solução mais à mão para curar o vazio das terras do América, a saber, a exploração dessas terras mediante a exploração da força de trabalho da gente que as habitava, acabou malogrando⁶⁴, e tal impasse exigiu uma alternativa, encontrada pelos europeus em um terceiro continente: a África. Entre 1550 e 1855 estima-se que só os portos brasileiros tenham recebido por volta de 4 milhões de africanos que seriam escravizados sobretudo nas lavouras e minas do país.⁶⁵ A escravização de homens e mulheres, especialmente africanos, foi a saída encontrada pelos europeus para apropriar-se da vasta terra de ninguém que recebeu o nome de América, mas alguma coisa nesse processo é nitidamente incompatível com aquela grande divisão dos europeus modernos entre coisas e pessoas: é que os homens e mulheres que eram vendidos e trocados como coisas nos portos da África eram, obviamente, pessoas.

Locke tentou justificar a escravidão moderna compatibilizando-a com o princípio da igualdade de todos os homens. Em nenhum momento o filósofo inglês nega a condição de pessoas aos seres escravizados, e, por consequência, sua igualdade de base com seus senhores. Por princípio, somos todos livres e iguais e a justificativa da escravidão, se existe, deve ser encontrada em alguma ocorrência acidental na história dos homens e mulheres escravizados. Por força das leis da natureza, argumenta Locke, ninguém tem o poder de transformar um

⁶³ *Ibidem*, p. 23

⁶⁴ O referido caráter inconstante dos povos nativos da América é um, mas não o único fator que explica as razões do malogro da escravização dos povos indígenas e da consequente opção pelo escravo africano. Esse caráter inconstante, que foi (e continua sendo) interpretado e qualificado pelo senso comum com um adjetivo pejorativo, “os índios são preguiçosos”, traduz a incompatibilidade do modo de vida dos povos ameríndios com o trabalho intensivo e compulsório que caracteriza o regime de escravidão. Ao lado dele, os historiadores apontam outros fatores: os ameríndios conheciam o território onde a empresa colonial havia se instalado, o que facilitava fugas e guerras; foram vítimas de uma catástrofe demográfica com a chegada dos europeus, que reduziu consideravelmente o número de potenciais braços para o trabalho; a opção por escravizar os indígenas dividia os colonizadores, com algumas ordens religiosas, de grande peso na empresa colonial, se opondo à política de escravização da população nativa. A escravidão dos indígenas chegou a ser proibida por lei, mas ainda assim, e mesmo tendo peso muito menor do que a escravização dos africanos, existiu no Brasil até meados do século XVIII e tomava basicamente duas formas: como resultado de “guerras justas” ou de “resgate”. (FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 13ª edição, 2008, p. 49-50)

⁶⁵ FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 13ª edição, 2008, p. 51.

igual em seu escravo, ou mesmo de dispor de sua própria vida e liberdade.⁶⁶ Se os poderes de escravizar e se vender como escravo estão vedados a todos, onde encontrar o fundamento da escravidão?

Algumas circunstâncias excepcionais, argumenta Locke, justificam a privação da vida dos homens envolvidos nelas: é o caso, por exemplo, do assassinato.⁶⁷ A regra estabelecida no livro do Gênesis de que “quem derramar o sangue humano, pela mão humana perderá o seu” é identificada por Locke como uma regra de direito natural. Caim, após matar seu irmão Abel, teria ecoado a lei natural, “inscrita nos corações de toda humanidade”, através de seu grito desesperado: “quem me encontrar, me matará!” Também o “estado de guerra”, definido por Locke como “um estado de inimizade e de destruição” que tem curso quando alguém “explicitamente, ou por seu modo de agir” declara desejar a destruição de outrem, justifica a privação da vida daquele “que ameaça com a destruição”. Todos os esforços devem ser feitos para que a vida de todos os homens seja preservada, mas se alguns agem como destruidores, a lei natural autoriza sua destruição “pela mesma razão que se pode matar um lobo ou um leão”.⁶⁸ Esses homens, tornados destruidores – efetivos ou potenciais, não importa – recebem a marca de Caim: podem ser mortos.

A vida de um homem tornado prisioneiro no contexto de um estado de guerra, argumenta Locke, desde que seu aprisionador seja legítimo, está sob o poder desse último.⁶⁹ Locke não esclarece o que torna o aprisionador em questão legítimo, mas ele parece ter em mente a ideia de guerra justa. Dito de outro modo, um prisioneiro de uma guerra justa carrega consigo a marca de Caim: ele pode ser morto pelo seu aprisionador. “Mesmo que um homem incorra na pena capital por sua própria falta”, escreve Locke, “por qualquer ação que mereça a morte, aquele por quem ele perdeu a vida (quando o tem em seu poder), pode retardar o cumprimento de sua pena e utilizá-lo a seu próprio serviço.” Locke invoca aqui, para justificar a escravidão, a mesma lógica do brocardo latino que diz “*in eo quod plus est semper inest et minus*” (quem pode o mais, pode o menos), ou seja, quem tem poder sobre a vida de um homem, tem poder sobre sua liberdade. A única liberdade que resta ao homem tornado escravo é, “se ele considera que a pena imposta pela escravidão ultrapassa o valor de sua vida, provocar para si a morte que deseja.”⁷⁰

⁶⁶ LOCKE, John, *op. cit.*, 1994, p. 95

⁶⁷ *Ibidem*, p. 87

⁶⁸ *Ibidem*, p. 91

⁶⁹ *Ibidem*, p. 96

⁷⁰ *Ibidem*, p. 96

Locke oferece uma justificativa abstrata da escravidão, mas não explicita como sua teoria se aplica ao problema concreto da escravização de negros na África no século XVII, de cuja dinâmica comercial ele participa na qualidade de acionista da Real Companhia Africana, empresa que detinha, na Inglaterra, o monopólio da exploração do tráfico de escravos na costa da África.⁷¹ O filósofo inglês deixa, no entanto, implícito que a opção da Europa pela exploração da mão de obra de africanos na colonização da vasta terra de ninguém do outro lado do Atlântico foi uma escolha à altura dos bons apropriadores de mundo que eram os europeus.

O trabalho de consolidação da divisão entre coisas e pessoas que está na base do projeto de apropriação do mundo receberá também importantes contribuições dos juristas e da emergência, na Europa, de uma nova gramática dos direitos. Ao longo do século XVIII, os direitos do homem (especialmente o direito à propriedade e à liberdade teorizados por Locke no século anterior) tornam-se, no dizer de Pietro Costa, “o feixe de luz capaz de ressaltar os principais aspectos, positivos e negativos, da sociedade existente”.⁷² Emerge a concepção – refletida em documentos como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 – de que uma ordem justa é aquela que promove e garante esses direitos, que não são decididos, mas declarados. Esses direitos precedem e justificam a ordem. Dissertando sobre a Declaração de 1789, Costa escreve:

Os “direitos declarados” são os direitos naturais – principalmente a liberdade e a propriedade – que todo o século XVIII tinha celebrado: os direitos do ser humano enquanto tal, os “direitos do homem”, como o texto pontualmente se exprime. Os direitos naturais são os direitos do homem: não são os direitos dos franceses; todavia, eles são tomados como o fundamento indisponível da nova ordem desejada pela nação.⁷³

Os direitos do homem – basicamente propriedade e liberdade – servem de fundamento para o Estado-nação. É função desse Estado, que assoma como um astro poderoso no céu da França pós-Revolução, recuperar e devolver ao *povo francês* – e, na forma de exemplo, ao mundo – os direitos pisoteados e negados aos homens pelo Antigo Regime. Entre as mais destacadas fontes de legitimidade do Estado-nação está, assim, sua particular vocação em entregar direitos ao *povo*, entendido como um conceito jurídico que unifica sob a mão ao mesmo tempo protetora e caudilha do Estado um conjunto variado de pessoas. As pessoas que

⁷¹ BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti in **Revista Novos Estudos**, Cebrap, ed. 90, julho/2011, p. 135

⁷² COSTA, Pietro, *op. cit.*, 2014, p. 45. Consultamos o documento na tradução para o português, não publicada, do professor Ricardo Sontag (UFMG).

⁷³ *Ibidem*, p. 50

compõem esse conjunto unificado pelo conceito jurídico de povo são capturadas ainda por um segundo conceito jurídico: o de *sujeito de direitos*. O sujeito de direito – um mal disfarçado eufemismo para súdito – recebe seus direitos de uma instância superior que se funda especialmente em sua vocação para garantir a apropriação do mundo pelos homens. De um lado, os sujeitos de direito – os homens – de outro, os objetos do direito – as coisas. Mediando a relação entre ambos está a propriedade como um direito natural dos homens a se apropriarem das coisas.

Se olharmos com atenção para Declaração de 1789 veremos como o texto desse documento parece girar, como um serviçal, em torno do direito à propriedade. A Declaração, amparando-se em uma ideia universal de humanidade, supõe, no plano da essência, uma igualdade entre todos os homens, ao mesmo tempo em que põe em curso, já em seus primeiros artigos, um trabalho de diferenciação cuja principal força motriz é a ideia de propriedade. Como diz certa passagem da *Revolução dos Bichos*, de George Orwell, “todos os animais são iguais, mas uns são mais iguais do que outros”.⁷⁴ Esses mais iguais, no contexto da Declaração, são os proprietários. Mesmo a liberdade, outro direito expressamente elencado pela Declaração (artigo 2º) não parece ser muito mais que uma condição de possibilidade da propriedade. A liberdade é, antes de qualquer coisa, liberdade de possuir, de ser proprietário, o que implica também a liberdade de gozar plenamente, sem entraves, o que se possui. É para garantir o direito à propriedade em toda a sua extensão que a Declaração faz referência a uma ordem pública. A ordem pública, nesse primeiro momento, não se contrapõe à ordem privada dos proprietários com a intenção de conter os possíveis excessos dessa última; é, ao contrário, pensada para viabilizar a propriedade e a reprodução do capital a partir dela. A Declaração traz pelo menos duas expressões dessa ordem pública: a lei (artigo 4º e ss.) e a força pública (artigo 12º e ss.).

Mas quem está autorizado a produzir a lei e quem pode ocupar os espaços de poder a partir dos quais essa força pública é mobilizada? A resposta vem na Constituição francesa de 1791: os “cidadãos ativos”. A cidadania era *ativada* precisamente pela *propriedade*. Só os proprietários eram cidadãos ativos. Essa conexão explícita entre direitos políticos ou liberdade de participação e propriedade expõe a centralidade do direito à propriedade na Declaração de 1789. A ordem pública, expressa na lei e na força pública, não era muito mais que uma função da propriedade. Por isso Negri e Hardt dizem que as grandes revoluções burguesas, a

⁷⁴ ORWELL, George. **Animal Farm**. New York: Plume, 2003, p. 127

francesa incluída, fizeram surgir uma “república da propriedade”.⁷⁵ Tal república (*res publica*) se coloca em oposição, assim, não ao domínio privado, que ela ajuda a constituir e consolidar, mas ao comum.

O Código Civil francês de 1804, que irradiou uma influência expressiva em direção aos sistemas legais de outras nações europeias e suas respectivas colônias, definiu a propriedade (artigo 544), na esteira da Declaração de 1789 e dos vários documentos constitucionais que se seguiram a essa Declaração, como “o direito de gozar e de dispor das coisas da forma mais absoluta, desde que delas não se faça uma utilização proibida pela lei ou pelos regulamentos.” William Blackstone, em seus *Commentaries on the Laws of England*, oferece uma definição análoga: “o direito à propriedade (...) é aquele *domínio exclusivo e despótico* que um homem reclama e exerce sobre as coisas exteriores do mundo, em total exclusão do direito de qualquer outro indivíduo do universo.”⁷⁶

O direito subjetivo à propriedade retém, nessas formulações de juristas e textos legais dos séculos XVIII e XIX, pelo menos dois traços fortes: o primeiro tem conexão com a relação proprietário-coisa. O poder de gozar e dispor das coisas é descrito como o mais absoluto; como disserta Blackstone, a relação do homem-proprietário com “as coisas exteriores do mundo” é despótica. *É o efeito des-animador da propriedade*. O segundo traço tem conexão com a relação entre os homens proprietários. A propriedade é exclusiva, a significar que o proprietário, enquanto exerce a propriedade sobre uma coisa, não pode ser turbado por nenhum outro homem. *É o efeito imunizador da propriedade*. Essa ficção jurídica, a propriedade, des-anima “as coisas exteriores do mundo”, viabilizando sua subjugação pelos homens, mas não por todos os homens, pois a propriedade também imuniza as coisas, dando a um homem específico, com exclusão de todos os demais, o poder sobre determinada coisa. A forma jurídica da propriedade privada distribui muitos cetros, para muitos déspotas, mas sempre um de cada vez.

A relação da propriedade com a liberdade não se limita ao fato já mencionado de que a liberdade aparece, nessas primeiras formulações sobre o direito à propriedade, como liberdade de se apropriar e gozar das coisas. Ela se revela também como um efeito da propriedade e como produtora de uma subjetividade bastante específica e própria do ocidente moderno: a do indivíduo. A liberdade é *individual*, ou, como anotam Dardot e Laval, “ela se exerce sempre

⁷⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. **Common wealth**: el proyecto de una revolución del común. Madrid: Akal, 2011. p. 25

⁷⁶ BLACKSTONE, William. **Commentaries on the Laws of England**. St Paul: West Publishing Co., 1897, p. 43 [grifos nossos]

contra a liberdade dos outros, jamais *com* a deles, uma vez que o gozo pleno e total da liberdade exclui seu uso por terceiros”.⁷⁷ O indivíduo é esse novo déspota de que falava Blackstone, erigido pela nova economia política ao *status* de unidade elementar do mercado. Ao agir gozando e dispondo no mercado de sua propriedade, conduzido apenas pelos seus interesses e pela sua razão, esse indivíduo alarga seu espaço de liberdade, não importa se em detrimento dos outros e do mundo. Indivíduo, liberdade e propriedade estão lançados aqui no mesmo cadinho, compondo nele um conjunto de condições que ajudam a explicar o êxito do projeto de apropriação do mundo pelos modernos:

A legitimidade do direito de propriedade e sua perenidade não se devem unicamente à coerção econômica e política que pesa sobre os dominados e menos ainda a efeitos ideológicos que persuadiriam os explorados quanto aos seus benefícios. Devem-se, antes, à relação íntima que existe entre a propriedade e a subjetividade do indivíduo moderno. Ver e viver a propriedade como “direito subjetivo” significa, como sugere Catherine Colliot-Thèlene, que a própria subjetividade se constituiu na e por meio da relação de propriedade com as coisas e com os outros, tal como definida pelos códigos legais.⁷⁸

Se é verdade (e é) que desde de suas origens os direitos do homem serviram para conter o arbítrio dos poderosos, não é menos exato dizer que eles ajudaram a constituir, através do processo de subjetivação que lhes é subjacente, a emergência de novas formas de dominação do homem sobre o homem e do homem sobre os entes da terra. Rastreado sua gênese, é possível atestar também que os direitos do homem (que nesses primórdios, não custa repetir, resumem-se basicamente à liberdade e à propriedade) emergem como direitos de uma *certa humanidade*: os modernos. “A propriedade é *também* uma questão antropológica”, escrevem Dardot e Laval, “ela se tornou constitutiva do nosso modo particular de ser humano”.⁷⁹ Nós, os apropriadores de mundo.

Considerar a forma como a propriedade era concebida na Idade Média nos ajuda a perceber como a propriedade privada dos modernos, ao dotar de uma natureza bastante específica as relações entre os homens e entre os homens e o mundo, atuou como um gatilho de novas subjetividades. É no direito franco que a propriedade comum da Idade Média encontra sua origem. Nesse arranjo, o chefe de família não é mais que o depositário de uma terra, cuja propriedade pertence às gerações que lhe sucederão. Essa ideia está em harmonia com as noções medievais de que Deus, em última instância, é o único proprietário da terra e

⁷⁷ LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. Propriedade, apropriação social e instituição do comum in **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, 2015, v. 27, nº 1. p. 263 [grifos do autor]

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 264-5

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 265 [grifo do autor]

de que o indivíduo só se concebe dentro de um grupo. No quadro jurídico medieval, o direito à propriedade enfatiza a dimensão do *ius fruendi*, entendido como o direito de utilizar a coisa com vistas à sobrevivência, e praticamente desconhece a dimensão que vai monopolizar o direito moderno, a do *ius abutendi*, ou o livre direito de dispor da coisa.⁸⁰ A liberdade de fruir a coisa se exerce *com* a liberdade dos outros, a liberdade de dispor da coisa se exerce *contra* a liberdade dos outros, categorizados pelo direito como *terceiros*. Duas maneiras de compor as noções de propriedade e liberdade; duas maneiras de modelar subjetividades.

O enfraquecimento da ideia de bem comum foi um trabalho sobre o qual alguns juristas dos séculos XVIII e XIX se debruçaram e no qual alcançaram considerável êxito. A ideia de *bens comuns* perde progressivamente o lugar de destaque que ocupava no direito medieval e em seu lugar aflora a ideia de *bens disponíveis*. Uma frase atribuída aos comentadores do Código Civil francês é indicativa dessa mutação: “o pagamento é fruto da corrida”. O mesmo pensamento está expresso em uma metáfora de Jean-Étienne-Marie Portalis, jurista e político francês e o mais destacado redator do Código Civil de 1804: a terra é comum, diria Portalis, mas à maneira de um teatro público, que espera que cada um venha a ocupar o seu lugar.⁸¹ O jurista, na metáfora de Portalis, é a personagem que deve formalizar e garantir que os ocupantes desse teatro público estejam a salvo das turbações que possam advir de terceiros: ele emite o ingresso e, se necessário, autoriza que a polícia dê bastonadas naqueles que ficaram do lado de fora do teatro, mas insistem em entrar.

Os juristas do Código Civil francês classificam a propriedade como pública ou privada, a depender da titularidade da coisa recair sobre o poder público ou sobre um particular. As *coisas sem dono* escapam dessa classificação, mas não escapam da lógica da apropriação. Essas coisas sem dono, ou *res nullius* (os peixes do rio, as flores do bosque, a água da chuva, etc.) são compreendidas como coisas apenas temporariamente não apropriadas, embora perfeitamente apropriáveis: são como cadeiras vazias no teatro de Portalis. Essa forma de conceber as coisas sem dono é um indicador poderoso da exitosa operação de metamorfose dos bens comuns em bens disponíveis efetivada pelos juristas modernos. Apenas as coisas que não podem ser fisicamente apropriadas em sua totalidade é que remanescem, no Código Civil francês, como coisas comuns: é o caso do mar, do ar e da luz, cuja condição de bens comuns é atribuída pelo artigo 714 da lei citada.⁸²

⁸⁰ OST, François, *op. cit.*, 1995, p. 55

⁸¹ *Ibidem*, p. 64

⁸² *Ibidem*, p. 68

Essas concepções sobre a propriedade elaboradas pelos juristas modernos não demoraram a entrar em colisão com a maneira como os povos nativos que ocupavam as vastas terras da América concebiam sua relação com a terra em que viviam. François Ost relata que o Supremo Tribunal do Alabama teve que decidir um caso, em 1832, que opunha índios e brancos e que versava sobre os limites do território de um povo indígena. Os juízes decidiram que a partir do momento em que os índios negligenciavam o estabelecimento dos limites de seus territórios e os ocupavam ao sabor de suas errâncias e humores, era tão inútil estabelecer acordos com eles como com o gado selvagem que vagava nesses mesmos territórios. Esse fato, segundo os juízes que apreciaram o caso, dava ao homem branco o direito de se apropriar desses espaços vazios e estabelecer ali suas colônias.⁸³

Essa aversão europeia às concepções ameríndias sobre o uso e a ocupação da terra manifesta-se também no Brasil do século XIX. Em discurso proferido em 1882 da tribuna da Assembleia Provincial de São Paulo, o deputado provincial e então um dos mais importantes cafeicultores do Brasil, Martinho Prado Júnior, louva a tenacidade dos homens que descortinam “os sertões do país”. São “esses bons cidadãos”, discursa Martinho, que “vêm desbravar as nossas matas, *expellir no 5º distrito os índios para lugares mais remotos*; eles, os descendentes dos antigos Paulistas, vêm descortinar nossos sertões, como aqueles já havião descortinado a província de Minas e cortado-a em quasi todas as direcções”⁸⁴. O deputado fala em *desbravar*, *descortinar* e *cortar* as terras do interior do Brasil, isto é, submetê-las ao regime da propriedade privada, e isso inclui *expelir* os índios para “*lugares mais remotos*”, expressão que funciona no duplo sentido denotativo e conotativo.

O direito à propriedade clássico, aquele consagrado no Código Civil francês e nas formulações de juristas anglo-saxões como Blackstone – um direito absoluto, exclusivo e perpétuo – embora tenha exercido uma influência nada desprezível na Europa e em suas colônias e desempenhado um papel crucial no projeto moderno-europeu de apropriação do mundo, esteve submetido desde o primeiro momento a um extenso processo de revisão. Em outras palavras, essa concepção clássica do direito de propriedade nunca deixou de estar em tensão com mecanismos que buscavam conter os seus excessos. Não é apenas o direito à propriedade que se dividiu, desde as suas primeiras formulações, em propriedade privada e propriedade pública: o próprio direito conheceu divisão semelhante. O Estado moderno nasce ambíguo: ele é o garantidor primeiro da ordem proprietária, mas simultaneamente reclama para si a tarefa de resguardar os interesses públicos, e se propõe a fazê-lo por meio de normas

⁸³ *Ibidem*, p. 71

⁸⁴ **Jornal do Comércio**, Rio de Janeiro, 12 abr. 1882, n. 101. (grifo nosso)

de *direito público* que prometem colocar limites aos excessos originados da ordem proprietária. Uma manifestação recente do revisionismo da propriedade como direito absoluto, perpétuo e exclusivo, que tem no Estado um ator e no direito público um instrumento, é a emergência do direito administrativo e regulamentar do meio ambiente.

Quando nossos olhos se abriam para as consequências desastrosas do despotismo implacável que estamos exercendo sobre as coisas, o direito público entrou em cena e passou a traçar seus limites à faina apropriadora da civilização industrial dos modernos. Esse acontecimento coloca um sem número de questões. Duas delas: os limites do direito público representam barragens suficientemente robustas para conter o fluxo expansivo e violento do capital? Em que medida os interesses de quem traça esses limites se distinguem dos interesses daqueles que devem se sujeitar aos limites traçados?

Começemos pela segunda questão. O Estado moderno é ao mesmo tempo (a) *garantidor da ordem proprietária* e (b) *proprietário de um domínio público de monta*.⁸⁵ Já demonstramos como o Estado funciona como um garantidor da ordem proprietária e um exemplo um tanto sugestivo é ilustrativo da segunda constatação: as dez maiores corporações de gás e petróleo do mundo, medidas pelo tamanho de suas reservas, são estatais. Estimativas da Agência Internacional de Energia (AIE) apontam que cerca de 74% das reservas de carvão, petróleo e gás natural pertencem a empresas controladas pelos Estados, ao passo que as duas maiores empresas privadas do setor, Exxon e Shell, detêm menos de 10% das reservas mundiais.⁸⁶ Sem espaço para dúvidas, o mais grave dos despotismos que fomos capazes de exercer sobre as coisas nos últimos 150 anos é aquele que ainda estamos exercendo contra o equilíbrio climático do planeta, e a queima de combustíveis fósseis, nomeadamente carvão, gás natural e petróleo, constitui a principal arma empregada na prática desse despotismo.

Além de participar do mercado como um ator de peso e estratégico – e mesmo com a onda de privatizações das décadas de 80 e 90 esse quadro, no geral, não se alterou – o Estado tem conhecido, nos últimos anos, uma mudança em sua própria natureza, movida pela emergência de novos conglomerados financeiros e industriais, o que contribuiu para alterar de maneira significativa sua relação com o capital. O fim do século XX produziu um inédito entrelaçamento dos interesses dos Estados nacionais e das grandes corporações, produzindo um novo modelo de simbiose entre esses dois atores, que Luiz Marques chama de “Estado-Corporação”. O caso brasileiro é ilustrativo dessa simbiose: estatais e bancos públicos brasileiros detêm 15% de todo o valor de mercado da BM&FBovespa, e essa participação só

⁸⁵ LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre, *op. cit.* 2015, p. 265

⁸⁶ MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p. 35

tem aumentado nos últimos anos. Só o BNDESPar detém 24% das ações e títulos da Friboi, a segunda maior empresa privada – em termos de vendas – do Brasil.⁸⁷

Essa simbiose entre os interesses estatais e os interesses das grandes corporações fragiliza a autonomia financeira dos Estados e ergue obstáculos ainda maiores à sua atuação como um vetor de resistência aos interesses imediatos das grandes corporações. Até os anos 1980, escreve Luiz Marques, ainda existia “uma irredutível diferença de identidade entre Estados e corporações”⁸⁸, diferença que vai sendo borrada pelas razões já mencionadas e por outras, como a maior mobilidade transnacional de mercadorias e capitais, que dificulta a participação de movimentos sociais e ambientais na consecução e execução de políticas públicas, e o déficit fiscal e endividamento público crescente dos Estados, fatores que debilitam a capacidade de investimento dos atores estatais, subordinando crescentemente suas políticas às lógicas do mercado. Se o Estado foi durante muito tempo um representante, em última instância, dos interesses do capital – é o que dizia Marx – o Estado contemporâneo não é tanto um representante, pois isso supõe a existência de duas instâncias distintas, mas um corpo em fusão com o corpo do capital: ambos formam um *continuum*, se tornando cada vez mais difícil identificar onde termina o Estado e começa o grande capital corporativo.⁸⁹

Como o Estado precisa se legitimar aos olhos da sociedade que o financia e que a ele se subordina, essa fusão com os interesses corporativos, embora forte, não pode ser absoluta: o aparelho estatal precisa manter um resíduo de identidade e autonomia em relação às corporações.⁹⁰ A existência de instrumentos estatais cuja função declarada é repelir interesses corporativos que se mostrem daninhos aos interesses públicos é uma expressão desse resíduo de identidade. O direito público em geral, e o direito administrativo e regulamentar do meio ambiente em particular, apresentam-se como instrumentos estatais desse último tipo. Mas a partir do momento em que os interesses daqueles que produzem e usam esses instrumentos se embaralham com os interesses daqueles contra quem esses instrumentos deveriam ser usados é de se supor que a balança pesará a favor do grande capital. O fato é que essa balança está viciada antes mesmo do jogo começar: o Estado social integrador do século XX, com sua “biopolítica administrativa e gestonária”, escrevem Dardot e Laval, “aparece como o complemento governamental da consolidação jurídica da ordem proprietária, mesmo que

⁸⁷ *Ibidem*, p. 34-5

⁸⁸ *Ibidem*, p. 36

⁸⁹ *Ibidem*, p. 36-7

⁹⁰ *Ibidem*, p. 38

aparentemente a questione por meio de uma gestão social das necessidades – um protetorado econômico e social sustentando o mito de um Estado de todos e para todos.”⁹¹

A segunda questão: esses limites traçados pelas mãos simbióticas do Estado-Corporação são robustos o suficiente para conter os excessos destrutivos do fluxo expansivo do capital? François Ost refere-se ao direito administrativo e regulamentar do meio ambiente como uma “espécie de compensação tardia e sempre insuficiente por uma destruição que nada parece poder parar”.⁹² Esse ramo do direito público, que se consolida na década de 70 do século XX, parece congenitamente inefetivo e ineficiente. Ele surge, vale frisar mais uma vez, no exato momento em que o Estado está em vias de firmar uma aliança mais arrojada com o grande capital corporativo e em que, de outro lado, a consciência ecológica dos danos irreparáveis sofridos pela biosfera ganha força na sociedade. O papel que cumpre ao Estado de proteger as pessoas do risco social é então invocado e exercido com a produção crescente de normas de direito administrativo ambiental; reagindo ao despotismo exercido contra as coisas – que com a emergência da consciência ecológica começa a se revelar como uma outra forma do clássico despotismo contra as pessoas – o Estado reclama o seu papel de tutor do interesse público e, em seu habitual gesto marcial, ergue a espada: mas dessa vez é uma espada que se revela cega.

A partir da década de 70, a proliferação de normas de direito administrativo ambiental, que aliás é indicada como uma das fragilidades ínsitas a esse ramo do direito público⁹³, só não parece superar a proliferação, na atmosfera, de entidades como o CO₂: curiosa expressão da afinidade, apontada por Baudrillard – a quem Ost⁹⁴ cita – entre o consumo de textos e o consumo de objetos. É como se o gráfico em forma de taco de hóquei⁹⁵ (figura 2), usado pelas ciências do clima para mostrar, entre outras coisas, os efeitos sobre a temperatura global da explosão de emissão de CO₂ nos últimos anos, servisse também para ilustrar como o direito ambiental, cuja emissão de normas explode no mesmo período, é uma espada grande, mas cega.

⁹¹ LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre, *op. cit.* 2015, p. 266

⁹² OST, François, *op. cit.*, 1995, p. 104

⁹³ *Ibidem*, p. 124

⁹⁴ *Ibidem*, p. 124

⁹⁵ O gráfico em questão, elaborado em 1999 pelo climatologista americano Michael Mann e colegas, mostra o aumento vertiginoso da temperatura do planeta nos últimos 50 anos. Recebeu o nome de gráfico em forma de taco de hóquei pois sua forma lembra um taco de hóquei deitado.

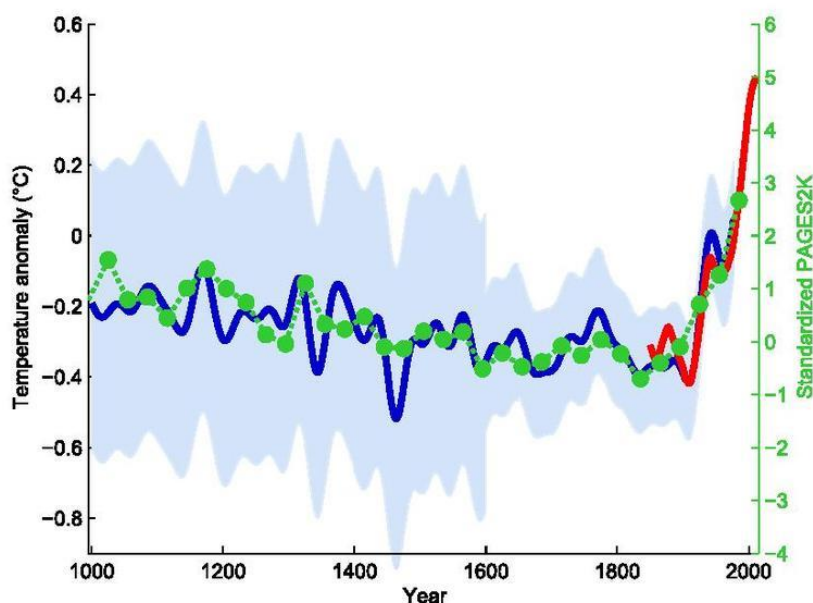


Figura 2 (Fonte: Wikipédia, disponível em: <goo.gl/ZDr7yS>)

O direito administrativo ambiental, mobilizando aquilo que Alain Supiot⁹⁶ chama de “técnica da proibição”, aplica-se em interpor interditos aos excessos cada vez maiores do projeto moderno de apropriação do mundo, mas nesse caminho tem colhido apenas a degradação de sua faculdade de limitar, expressa seja no aprofundamento de sua inefetividade, seja em sua incapacidade de se impor relativamente a outras normas e princípios que protegem e estimulam a apropriação. É como se a esse ramo do direito público fosse dada a missão irrealizável de frear com alguns poucos gravetos a disparada desembestada do “trem maior do mundo”⁹⁷ de que fala o poeta. Um outro poeta, esse não dos versos, mas das imagens, o inglês William Turner (1775-1851), gravou nas tintas cheias de assombro de um trabalho (Figura 3) que recebeu o nome de “*Rain, Steam and Speed: The Great Western Railway*” (*Chuva, vapor e velocidade: o grande caminho de ferro do Oeste*) o nascimento da locomotiva. Nessa tela de Turner, uma locomotiva desponta no plano de fundo, envolta em uma fusão de luz, neblina e chuva. No canto inferior direito, uma pequena lebre corre.

⁹⁶ SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**: ensaio sobre a função antropológica do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. XXIX

⁹⁷ Estamos nos referindo aos versos de Carlos Drummond de Andrade que abrem esse capítulo.



Figura 3

As cores de Turner e sua deslocada lebre parecem indagar: onde seremos levados por essa besta férrea? Que tipo de estação nos aguarda no fim desse grande caminho? O mundo que Turner divisava no horizonte era de uma outra escala: grandes locomotivas serpenteando velozes por caminhos infundáveis, levando e trazendo em seu dorso de ferro notícias, mercadorias e homens. É o triunfo da velocidade e das escalas grandiosas, que faz então brilhar os olhos de muitos, mas não os do artista: esses ainda não conseguem decidir entre a admiração e o espanto. A lebre vagando solitária e quase imperceptível não parece ser páreo para a velocidade do animal de ferro projetado pelos homens.

Quando olhamos hoje para fora da janela da locomotiva de Turner, *a locomotiva dos modernos* – nós, seus atuais passageiros – podemos ver com mais clareza: após quase dois séculos de aceleração, a neblina se assentou, e o que vemos é muito mais espantoso que admirável. A locomotiva ultrapassou limites cruciais e cruza um cenário que se parece cada

vez mais com uma terra devastada. Rockström et. al.⁹⁸ iniciaram em dois importantes artigos um debate sobre os “limites planetários” (“*planetary boundaries*”). Medições empíricas realizadas ao longo dos últimos anos mostram que a pressão exercida pela atividade humana no planeta está chegando a um ponto de saturação; os autores definem “nove limites planetários” que não deveriam ser ultrapassados se queremos manter o equilíbrio do Sistema Terra, e demonstram que quatro desses limites (mudanças climáticas, mudanças na integridade da biosfera associadas à perda de biodiversidade, acidificação dos oceanos e extração de nitrogênio da atmosfera) já foram ultrapassados. A locomotiva dos modernos avança perigosamente. Tão perigosamente que os geólogos definiram que o holoceno, época geológica que durou 11.700 anos e foi relativamente estável do ponto de vista climático, se encerrou: chegamos ao antropoceno, época em que o homem se tornou uma força geológica capaz de pôr em xeque o equilíbrio que viabiliza a vida no Sistema Terra.

Se invocamos a imagem da locomotiva de Turner é buscando chamar a atenção para um traço fundamental da modernidade: sua perigosa tendência ao excesso, antevista pelo artista. A modernidade constituiu-se de modo a que os limites que ela estabeleceu pudessem ser sempre, e em grande escala, ultrapassados. Com isso as forças produtivas foram liberadas, mas com elas as forças destrutivas. Os modernos se tornaram os indômitos apropriadores e acumuladores de mundos, e fizeram desse fato o atestado de seu sucesso perante os outros povos, então qualificados (e subjugados por serem assim qualificados) como atrasados, primitivos ou não modernos, mas o que agora descobrimos é que existe uma insuficiência de mundo; continuar acelerando a locomotiva dos modernos é que se tornou uma hipótese absurda. Voltaremos a debater os efeitos dessa aceleração no capítulo 3. No capítulo seguinte, abriremos espaço para uma daquelas formas de apreender e pensar o mundo e a relação dos homens com ele que a locomotiva dos modernos calou e subjugou: a dos ameríndios.

⁹⁸ ROCKSTRÖM, J. et al. A Safe Operating Space for Humanity, *Nature*, 461, pp. 472-5, 2009; ROCKSTRÖM, J. et al. Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity, *Ecol. Soc.*, 14, 32, 2009.

II

Eles, os Ameríndios

“Nosso pensamento segue caminhos outros que o da mercadoria”

(Davi Kopenawa Yanomami)

O PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO CRÍTICO

O dispositivo ontológico naturalista dos modernos introduziu uma fronteira rígida entre o mundo dos humanos e o mundo dos não-humanos, e essa primeira divisão fez surgir sorrateiramente uma segunda, distinguindo os modernos dos não-modernos. Os modernos carregam desde então um distintivo purista – “nós, os modernos, não misturamos coisas e pessoas” – que é também uma acusação dirigida aos que ficaram do outro lado da fronteira, os povos então qualificados como pré-modernos.⁹⁹ Como vimos no capítulo anterior, por baixo desse trabalho de purificação ontológica que os modernos exibem com orgulho, coisas e pessoas começaram a se misturar em uma escala jamais vista até então: o trabalho de purificação, ao tornar impensável o trabalho de hibridização, desata todas as restrições que limitavam esse último. A diferença entre modernos e não-modernos está longe de ser, portanto, uma *diferença de natureza*, expressa na ideia de que os modernos, ao contrário dos não-modernos, não misturam coisas e pessoas, consistindo, antes, numa *diferença de escala*, a saber, os modernos misturam coisas e pessoas em uma escala jamais experimentada pelos coletivos não-modernos.

Nós, os modernos, não vivemos em um universo social, político e moral substancialmente diferente daquele habitado pelos coletivos que chamamos de pré-modernos. O grande muro separando “nós e eles” talvez só exista nas nossas autorepresentações (e, significando outra coisa, na deles, mas não na realidade). Esse é um dos sentidos do título provocador da obra seminal de Bruno Latour: *Jamais fomos modernos*. Tal não significa dizer, escreve David Graeber, “que essencialmente nada mudou nos últimos quinhentos anos, nem tampouco que as diferenças culturais não sejam importantes”, mas que “é preciso acabar com a presunção arrogante e irrefletida de que não temos nada em comum com 98% das pessoas que já existiram”.¹⁰⁰

Uma discussão recorrente na sociologia histórica é aquela que se empenha em determinar qual seria o traço distintivo da Europa que teria possibilitado aos coletivos desse continente exercerem um domínio quase absoluto sobre o restante do mundo entre os séculos XVI e XX. Só muito recentemente, ainda sem uma resposta satisfatória, os estudiosos começaram a levantar a hipótese de que talvez esse traço distintivo não exista e que, portanto, a questão estaria mal colocada. No final do século XV, as tecnologias acumuladas pela

⁹⁹ LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 3ª edição, 2013, p. 44

¹⁰⁰ GRAEBER, David. **Fragments de antropología anarquista**. Barcelona: Vírus Editorial, 1ª edição, 2011, p. 57

Europa, bem como suas estruturas sociais e econômicas, não estavam “mais avançadas”, segundo os critérios usados por esses especialistas, em comparação com as tecnologias e estruturas de outras civilizações, especialmente as asiáticas. Talvez o único traço distintivo da Europa, se é o que o podemos chamar assim, tenha sido a sua relativa proximidade geográfica com o Novo Mundo seguida da facilidade encontrada pelos europeus para despovoar a América e instalar nas terras ricas daquele continente suas máquinas coloniais extrativistas.¹⁰¹ Esse despovoamento, que favoreceu a empresa colonial europeia, foi enormemente facilitado pelo extermínio da população ameríndia por aquele que é considerado “um dos maiores cataclismos biológicos” já registrados na história.¹⁰²

Antes da relação de exploração entre o proprietário e o proletário, a máquina colonial do ocidente promoveu, na América, uma relação de exploração entre o colonizador e o colonizado: essa máquina colonial extrativista foi a responsável por parte daquilo que Marx chamou, recorrendo a uma fórmula de Adam Smith, de “acumulação primitiva do capital”.¹⁰³ Fazendo uma leitura dessa passagem onde Marx disserta sobre a acumulação primitiva, Lévi-Strauss escreve que, para o autor d’ *O Capital*, “a relação entre capitalista e proletário não é senão um caso particular da relação entre colonizador e colonizado”.¹⁰⁴

Os métodos da acumulação primitiva, segundo Marx, não evocam aqueles idílios narrados pela “cartilha infantil” da economia política, como o desenhado pela pena de Locke, isto é, o bom homem misturando o suor de seu rosto aos entes da terra, e assim transformando, para proveito próprio e de toda a sociedade, a propriedade comum em propriedade privada. Ao contrário, escreve Marx, “os métodos de acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos”.¹⁰⁵ A acumulação primitiva tem uma história, e ela abunda em assassinio, latrocínio e roubo; é, enfim, uma história de sangue que as páginas de Locke se esforçam em nublar: afinal, o filósofo inglês precisava zelar para que a propriedade privada, por ele tornada a pedra angular da sociedade, não estivesse salpicada de sangue.

A história de “sangue e fogo” da acumulação primitiva tem episódios na Europa e nos outros continentes. Marx convoca a experiência inglesa para demonstrar como o processo de transformação da propriedade comunal em propriedade privada é conduzido no fio da espada.

¹⁰¹ GRAEBER, David. op. cit. p. 58

¹⁰² CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena in **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 1992, p.12

¹⁰³ MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I. São Paulo: Boitempo Editorial, Edição Digital, p. 641ss.

¹⁰⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. São Paulo: Cosac Naify, Edição Digital, 2014, p.297

¹⁰⁵ MARX, Karl, op. cit. p. 641

Começa no final do século XV, com a usurpação das propriedades comunais, que deixam de produzir alimentos e se tornam pastos de ovelhas e fonte de lã. Nessa época, o processo de usurpação das propriedades comunais ainda encontrava na lei uma barreira, e era conduzido por atos individuais de violência. De tanto triunfar, no século XVIII, com as *Bill for Inclosures of Commons* (as Leis para o cercamento das terras comuns), a violência converteu a própria lei em mais um instrumento expropriador.¹⁰⁶ Não será a última vez na história em que a lei se dobra à violência, quando (se rezássemos a cartilha do liberalismo) deveríamos esperar o contrário. No Novo Mundo, na Ásia e na África, o sangue corre ainda mais veloz e o fogo queima ainda mais forte. “O extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas [da América]”, escreve Marx, “o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça colonial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista”.¹⁰⁷ Salvo nas ficções algo ingênuas da economia política, no céu alvorecente do capitalismo não havia espaço para idílios.

Esse sistema econômico, que ganha vida na Europa – continente que no século XVI não passava de um rincão qualquer do mundo, aliás coalhado de crenças e práticas um tanto lúgubres – pode ser visto sem exagero como “uma estranha perversão da lógica comercial normal”.¹⁰⁸ Milhares de homens, deixando os portos da Europa, se lançam nos mares do mundo arrebatados por uma espécie de fanatismo doentio, a busca ilimitada pelo interesse próprio. Quanto mais embarcações os portos europeus despachavam em direção ao oriente e ao ocidente, mais corpos se empilhavam nos altares da nova religião do capital, mais ouro e prata recheavam os cofres dos sacerdotes de seu culto. A acumulação *primitiva* do capital produzia, como um de seus corolários, a acumulação dos cadáveres dos “*primitivos*”.

Em um fragmento escrito em 1921 e publicado postumamente, Walter Benjamin¹⁰⁹ desenvolve a ideia de que o capitalismo foi não apenas inspirado pelo cristianismo de matriz protestante, como é, ele próprio, um sistema religioso. Naquele escrito, bastante truncado, composto provavelmente com o propósito de inspirar o autor em algum texto futuro, Benjamin fala em três características da estrutura religiosa do capitalismo. Trata-se, em primeiro lugar, de uma religião puramente cultual, desprovida de doutrinas ou dogmas. O culto dessa estranha religião, e esse é o segundo traço apontado por Benjamin, não acaba nunca; seus sinos dobram continuamente. Finalmente, trata-se não apenas de um culto sem

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 649

¹⁰⁷ MARX, Karl, op. cit. p. 667

¹⁰⁸ GRAEBER, David. op. cit. p. 60

¹⁰⁹ BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Editora Boitempo, Edição digital, 2012. p. 26

fim, como também – e aqui os sinos da distopia já estão ensurdecedores – um culto não expiatório, mas culpabilizador. Um semelhante culto sem fim, produzindo uma culpa que se alastra e cresce entre os sujeitos envolvidos nele, não precisa mesmo de dogmas; esse sistema econômico-religioso precisa apenas que um certo modo de existência, obcecado pela ideia fixa de que está sempre faltando algo, continue ativo e funcionando. É essa fixação na falta e na busca tão obcecada quanto improvável por saná-la que, desde suas origens, agarra os sujeitos nas tramas da religião culpabilizadora do capitalismo; é essa fixação fanática que, a partir do século XVI, impeliu um batalhão de europeus em direção aos outros continentes, sangrando-os em nome da acumulação do capital.

As catedrais de pedra dessa religião dos modernos, o capitalismo, são sufocantes. Seu culto infundável, seus sinos dobrando sem trégua, convocando os fiéis para os ritos da produção e do consumo, parecem fechar todos os espaços de dissensão e diferença, ou melhor, de heresia. Se ainda existem coletivos humanos vivendo fora dessa imensa catedral seria apenas uma confirmação de que seus sinos devem continuar dobrando até que o último par de joelhos do mundo, convertido, se dobre enfim aos ritos do capital. Mas os séculos passaram e ainda existem joelhos que resistem e não se dobram. Esse capítulo é sobre os joelhos indobráveis¹¹⁰ dos ameríndios e sobre as frestas que existem entre as pedras das catedrais da religião capitalista.

Os modernos que, encerrados em seus imensos muros e catedrais se imaginam como a última versão do velho mote teológico do povo escolhido, não estão sozinhos no mundo, e o *mundo* deles – o *mundo* cuja hegemonia eles impuseram a ferro e fogo – apesar de sua escala grandiosa e da ilusão de ótica que isso provoca, não é o único, e tampouco o *melhor mundo* pelo simples fato de ser o maior. “Não se pode negar”, disserta David Graeber,

[...] que [a partir da modernidade] conhecemos enormes mudanças quantitativas: a quantidade de energia consumida, a velocidade com que os humanos podem viajar, o número de livros editados e lidos, tudo isso cresceu exponencialmente. Mas digamos que todas essas mudanças quantitativas não implicam necessariamente em uma mudança de qualidade: *não vivemos em uma sociedade radicalmente diferente de qualquer outra anterior*, a existência de fábricas ou microchips não significa que a natureza essencial das possibilidades políticas e sociais tenham se alterado.¹¹¹ [grifo nosso]

Essas “enormes mudanças quantitativas” – precisamente aquilo que nos diferencia dos coletivos extramodernos – são a causa, como veremos no capítulo seguinte, do que talvez seja

¹¹⁰ Como escreve o Pe. Antônio Vieira, que citamos no primeiro capítulo, os joelhos dos ameríndios até se dobram com relativa facilidade, mas se desdobram ainda mais ligeiros.

¹¹¹ GRAEBER, David. *op. cit.* p. 60-1

o maior desafio do nosso tempo. Em outras palavras, elas operaram uma mudança substancial no clima do planeta e isso apenas reforça a necessidade de derrubarmos os muros da nossa arrogância. O tempo – no duplo sentido meteorológico e de época histórica – pede que *olhemos para fora*.

Dispomos de algumas maneiras de olhar para fora, ou, mais precisamente, de olhar para nós mesmos desde fora. É isso que o pensamento crítico faz. O pensamento político do tipo radical também realiza esse movimento para fora (ou, a depender da perspectiva, para dentro, em busca da raiz de um determinado fenômeno), mas não se confunde com o pensamento crítico. O *crítico* é uma propriedade intelectual do pensamento, que não necessariamente serve a um pensamento político do tipo radical, embora possa fazê-lo. “O pensamento crítico”, escreve Ghassan Hage, “está geralmente associado com um caminho que nos permite um afastamento reflexivo para fora de nós mesmos, de sorte que podemos então começar a ver de outras maneiras a nós mesmos, a nossa cultura e a nossa sociedade.”¹¹² O pensamento crítico aplicado ao conhecimento histórico, por exemplo, nos leva para fora de nós mesmos – ou para fora de nossa época – recorrendo a uma outra época, para depois voltar os olhos novamente para a nossa desde esse ponto de vista outro. Aquele que é contemporâneo, escreve Giorgio Agamben, provavelmente pensando em algo semelhante, “não coincide perfeitamente com esse [com o seu tempo], nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual: mas exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo”.¹¹³ O pensamento sociológico crítico faz um exercício na mesma linha: ele nos permite ver as relações, estruturas e forças sociais como “fatos sociais”, para invocar o célebre conceito de Durkheim, que existem independentemente de nós e exercem sobre nós um poder causal. Tomar o ponto de vista externo da sociologia crítica nos permite identificar esses fatos sociais e entender a forma de sua operação sobre nós. “Mais importante ainda”, comenta Hage, “a sociologia crítica nos ajudou a ver essas relações [sociais] como relações de poder e dominação que reproduzem uma certa ordem dada de coisas e, desse modo, ela nos convida a pensar na possibilidade de resistir ou mesmo minar essa ordem.”¹¹⁴

Além do pensamento histórico e do pensamento sociológico crítico, desenvolveu-se também, no curso da história intelectual do ocidente moderno, um pensamento antropológico

¹¹² HAGE, Ghassan. Critical anthropological thought and the radical political imaginary today in **Critique of Anthropology**, 2012, vol. 32, p.287

¹¹³ AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009, p.58-9

¹¹⁴ HAGE, Ghassan. *op. cit.*, 2012, p. 287

crítico. A antropologia surgiu como disciplina científica, com um objeto, um método e um paradigma delimitados, no século XIX. O objeto de estudo da disciplina nesse primeiro momento se restringia aos coletivos humanos situados fora da modernidade capitalista. Esses povos que viviam fora da modernidade e que foram os objetos de estudo dos primeiros antropólogos eram, ao menos em uma parte considerável de seus modos de vida, capacidades tecnológicas e cosmologias, radicalmente diferentes de nós, o que não significa dizer, claro, que eles não tinham (ou não têm) nada em comum conosco.¹¹⁵ Os primeiros antropólogos geralmente interpretavam essas culturas sob o signo da falta – eram sociedades privadas do Estado, do mercado, da ciência e de todas as benesses da civilização. Eram diferentes de nós, é certo, mas podiam – e isso era desejável – se tornar iguais. Nas suas origens, a antropologia cuidava de estudar um *outro* que não se revelava tanto como uma alteridade radical capaz de nos afetar, mas sobretudo como um selvagem perfeitamente civilizável. Essa captura e tentativa de domesticação do outro, no entanto, não era, mesmo nessas primeiras marchas da antropologia como disciplina científica, absoluta. Sempre restava no objeto que se procurava domesticar algo que escapava à domesticação.

É esse remanescente de alteridade radical que, de certa forma, garantiu a posteridade da disciplina e sua potência heurística e crítica. É ainda a importância conferida a essa alteridade radical que permite a Lévi-Strauss identificar o pensamento antropológico com uma atitude intelectual e moral que tem uma história muito mais antiga no ocidente que a da antropologia como ciência, a que ele chama de humanismo. Quando a Europa redescobre a Antiguidade Clássica e passa a usar o latim como base da formação escolar e universitária, estamos, argumenta Lévi-Strauss, diante de um “procedimento antropológico”. “Uma civilização”, escreve o mestre francês, “não pode ela mesma se pensar caso não disponha de uma ou de várias outras para servir de termos de comparação. Para conhecer e compreender a própria cultura, é preciso aprender a olhá-la do ponto de vista de outra.”¹¹⁶ Como dizíamos há pouco, o nosso tempo – no duplo sentido meteorológico e histórico – pede, com urgência, que olhemos para fora, visando acessar simultaneamente uma alteridade radical que nos afete e um ponto de vista externo privilegiado direcionado a nós, à nossa sociedade e à nossa cultura: olhar para fora para nos redescobrir desde fora. “Um dos benefícios da antropologia”, escreve Lévi-Strauss, numa passagem longa que pedimos permissão para citar,

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 288

¹¹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª edição, 2012, p.29

talvez, no final das contas, seu benefício essencial, é nos inspirar, a nós, membros de civilizações ricas e poderosas, uma certa humildade, ensinar-nos uma sabedoria. Os antropólogos estão aí para testemunhar que a maneira como vivemos, os valores em que acreditamos, não são os únicos possíveis; que outros gêneros de vida, outros sistemas de valores, permitiram, permitem ainda a comunidades humanas encontrar a felicidade. A antropologia nos convida, portanto, a temperar nossa gloriola, a respeitar outros modos de viver, a nos recolocar em questão pelo conhecimento de outros usos que nos surpreendem, nos chocam ou nos repugnam [...] As sociedades estudadas pelos antropólogos ministram lições ainda mais dignas de ser ouvidas na medida em que, por todas as espécies de regras – que, como eu dizia há pouco, estaríamos errados em considerar meras superstições – eles souberam estabelecer entre o homem e o meio natural um equilíbrio que já não sabemos garantir.¹¹⁷

O procedimento antropológico, quando crítico, não apenas descortina diante de nós outros modos de viver, pensar e estar no mundo; sua função não se resume a formar coleções exóticas dos vários tipos de que os homens se valem para organizar a vida em sociedade, a maneira de um colecionador de antiguidades. Ao ser confrontado com *outras formas* de conceber as relações sexuais e de parentesco, de fazer e apreciar a arte ou de conviver com a doença e a morte, com *outras maneiras* de tratar com os animais e as plantas, enfim, ao ser confrontado com esse *outro* que o antropólogo encontra fora das fronteiras da civilização industrial moderna, o pensamento antropológico crítico quer descobrir de que maneira essa alteridade é relevante para nós. “Isso pode ser resumido”, diz Hage, “por uma formulação simples, mas também paradoxalmente poderosa: podemos ser radicalmente diferentes daquilo que somos.” Essa é uma formulação paradoxal, completa o antropólogo libanês, “pois na própria ideia de que podemos ser algo além daquilo que já somos, está a ideia de que nós já somos algo além de nós mesmos. Nossa alteridade já está habitando em nós: sempre há mais para nós do que pensamos existir.”¹¹⁸

Se o pensamento sociológico ou histórico crítico, assim como o pensamento crítico promovido pela psicanálise, nos conduz para fora de nós mesmos e, nesse movimento, providencia um ponto de vista que nos propicia a avaliação objetiva do conjunto de causas responsável por nos tornar quem nos tornamos, o pensamento antropológico crítico não nos coloca diante de um conjunto de causas, mas diante de um conjunto de possíveis: a questão crucial para o pensamento antropológico crítico já não é o que nos fez ser o que somos, mas o que podemos ser além do que somos. Os procedimentos da antropologia crítica se assemelham, citando mais uma vez Ghassan Hage, “ao ato xamânico de induzir uma assombração”¹¹⁹, uma espécie de presença importuna e perturbadora.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 33-4

¹¹⁸ HAGE, Ghassan. *op. cit.*, 2012, p. 289

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 290

Na sociologia crítica, no pensamento histórico crítico e na psicanálise nos tornamos conscientes de forças externas que exercem um papel causal sobre nós. As práticas políticas radicais podem ser mobilizadas para desativar algumas dessas forças ou explorar outras. O pensamento antropológico crítico, por sua vez, nos dá a ver forças que estão vivas em outros coletivos humanos e “dormentes em nosso meio”¹²⁰, como se um vulcão em estado de latência há milhares de anos compusesse a paisagem de nosso *habitat*, mas as forças de suas erupções tivessem sido apagadas inclusive da nossa memória e imaginação; então viajamos e encontramos, junto a um outro povo, um vulcão semelhante ao nosso, porém em atividade, e (re)descobrimos aquilo de que essa estrutura geológica é capaz. Desnecessário sublinhar a relevância e as implicações dessas (re)descobertas para o pensamento e as práticas políticas radicais.

A ideia do pensamento político radical de que um *outro mundo é possível* ganha com o pensamento antropológico crítico um aliado. Ao nos apresentar àqueles coletivos que foram e ainda são uma alternativa *a nós*, o pensamento antropológico crítico nos ajuda a criar alternativas *para nós*. “Alternativas outras que a deles [dos coletivos extramodernos]; decerto”, escreve Eduardo Viveiros de Castro, “mas outras, sobretudo, que nossa disfórica sensação de falta de alternativas.”¹²¹ Se outros mundos são possíveis, devemos nos interrogar sobre esses possíveis, e uma maneira de fazê-lo é justamente olhando para outros mundos que (re)existem como ilhas no oceano monolítico do capital. Esse ato de olhar para fora – para outros mundos – “induz uma assombração”, como escreveu Hage; ou, nas palavras ainda mais felizes de Patrice Maniglier, se assemelha a algo como olhar para um espelho que “devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos.”¹²² Lemos em *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, um conto de Borges, que “os espelhos têm algo de monstruoso” e que são, como a cópula, “abomináveis, porque multiplicam o número dos homens.”¹²³ Talvez seja possível ler esse encontro com o “monstruoso” que o espelho proporciona em uma outra chave: os espelhos não apenas multiplicam o número dos homens; multiplicam também – se pensamos no espelho da antropologia crítica de que fala Maniglier – as possibilidades de ser do homem. Isso não deixa de configurar uma abominável notícia para aqueles cujo trabalho é

¹²⁰ *Ibidem*, p. 290

¹²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O intempestivo, ainda (posfácio) in CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2º edição, 2011, p.311

¹²² MANIGLIER, Patrice apud VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1º edição, 2015, p.21

¹²³ BORGES, Jorge Luís. *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* in **Obras Completas**, vol. 1. Rio de Janeiro: Globo, 1999, p. 475

convencer-nos de que a única figura de homem que existe (ou deve existir) é a do bom apropriador de mundo que Locke louvava, isto é, o crente devoto da religião capitalista.

O pensamento antropológico crítico extrai sua matéria-prima de fontes exógenas, situadas nesses *outros mundos* que a antropologia se propõe a estudar. Em *Metafísicas Canibais*, Eduardo Viveiros de Castro avança a tese de que a originalidade da antropologia decorre precisamente de uma aliança, “sempre equívoca, mas amiúde fecunda”¹²⁴, entre o nosso mundo (o mundo dos antropólogos) e esses outros mundos (o mundo dos nativos). Voltaremos a essa ideia, mas antes, e visando justamente abordá-la melhor, faremos um desvio para acompanhar parte de uma discussão que o mesmo autor trava em um trabalho anterior, publicado em 2002.

Um antropólogo, e essa é uma das regras básicas do jogo antropológico que Viveiros de Castro discute em *O nativo relativo*, “é alguém que discorre sobre o discurso de um nativo”.¹²⁵ A antropologia, desse modo, coloca em cena uma relação entre discursos, que é, simultaneamente, uma relação de sentido e uma relação social. O conhecimento antropológico é o *efeito* da relação social entre o nativo e o antropólogo e a *causa de uma transformação* na constituição relacional dos sujeitos envolvidos nessa relação. Essa não é uma relação de identidade, posto que aquilo que o antropólogo diz, isto é, o seu discurso, difere sempre daquilo que o nativo diz, mesmo quando o antropólogo supõe estar apenas redizendo textualmente o que ouviu do nativo.¹²⁶

Esses dois discursos – o do nativo e o do antropólogo – são enunciados por seres humanos instalados cada um em sua própria cultura, que eventualmente pode ser a mesma, o que significa dizer – se supomos que todas as culturas são iguais – que eles gozam de idêntica respeitabilidade. Porém, mesmo quando o antropólogo e o nativo compartilham uma mesma cultura, o jogo antropológico clássico ensina que a relação que cada um desenvolve com sua cultura é de natureza diferente: o nativo estabelece com sua cultura uma relação não reflexiva e espontânea; o antropólogo exprime “a sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente.”¹²⁷

¹²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1ª edição, 2015, p.20

¹²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo in **Revista Mana**. Rio de Janeiro: vol. 8, nº 1, abr./2002, p. 113

¹²⁶ *Ibidem*, p. 114

¹²⁷ *Ibidem*, p. 114

O fato de que o antropólogo também possui e está instalado em uma cultura produz implicações sobre o tipo de objetividade de que a antropologia como ciência é capaz. “O antropólogo”, disserta Roy Wagner,

precisa renunciar à clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma objetividade relativa, baseada nas características de sua própria cultura. É evidente que um pesquisador deve ser tão imparcial quanto possível, na medida em que esteja consciente de seus pressupostos; mas frequentemente assumimos os pressupostos mais básicos de nossa cultura como tão certos que nem nos apercebemos deles. A objetividade relativa pode ser alcançada descobrindo quais são essas tendências, as maneiras pelas quais nossa cultura nos permite compreender uma outra e as limitações que isso impõe a tal compreensão. A objetividade absoluta exigiria que o antropólogo não tivesse nenhum viés e portanto nenhuma cultura.¹²⁸

Partimos, portanto, de uma *igualdade entre o antropólogo e o nativo*, pois reconhecemos que o antropólogo, tanto quanto o nativo, possui uma cultura, e não dispomos de instrumentos para negar a equivalência das diferentes culturas. Toda cultura é uma “manifestação específica ou um caso do fenômeno humano”, escreve Wagner, “e uma vez que jamais se descobriu um método infalível para ‘classificar’ culturas diferentes e ordená-las em seus tipos naturais, presumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra”.¹²⁹ Essa igualdade primária entre o discurso do antropólogo e o discurso do nativo, baseada na relatividade cultural, se dissolve em um segundo momento, revelando-se, no plano epistemológico, como uma desigualdade: é que, como dissemos, o antropólogo se relaciona com a sua cultura de uma maneira reflexiva e o nativo de uma maneira espontânea e não reflexiva; existiria, assim, uma vantagem epistemológica do discurso do antropólogo sobre o do nativo.¹³⁰

Isso nos conduz à principal questão que Viveiros de Castro levanta em *O nativo relativo*: “o que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso?”¹³¹ Tratar-se-ia de radicalizar a ideia de que o antropólogo também é um nativo, que possui uma cultura e está condicionado por ela, propondo a ideia simétrica de que o nativo também é um antropólogo.

¹²⁸ WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p.28

¹²⁹ *Ibidem*, p. 29

¹³⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 115

¹³¹ *Ibidem*, p. 115

A ideia de que o nativo também é um antropólogo desafia, em primeiro lugar, sua transformação em um simples objeto do conhecimento antropológico. Como já apontamos, a única objetividade a que a antropologia pode aspirar é uma *objetividade relativa*, que só pode alcançar algum resultado, isto é, chegar ao *conhecimento antropológico*, por meio de uma *relação*. O *conhecimento antropológico* é efeito de uma *relação*. “A compreensão de uma outra cultura”, escreve Roy Wagner, “envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas”.¹³² A noção de *relação*, portanto, própria da ideia de objetividade relativa, é mais importante, no conhecimento antropológico, do que as noções de *exame* ou *análise*, que supõem algo mais aproximado de uma objetividade absoluta.¹³³

A mesma ideia – o nativo é um antropólogo – desafia igualmente a transformação, bem mais frequente, do nativo em um *outro sujeito*, com quem podemos “dialogar” partindo de um pano de fundo comum. É por tomar o nativo “como um outro *sujeito*”, escreve Viveiros de Castro, que o antropólogo “não consegue vê-lo como um sujeito *outro*, como uma figura de Outrem que, antes de ser sujeito ou objeto é a expressão de um mundo possível.”¹³⁴ Levar à sério a ideia de que o nativo também é um antropólogo implica não impor ao nativo, na relação que produz o conhecimento antropológico, conceitos extrínsecos à sua realidade; em outras palavras, implica em recusar a concepção clássica da antropologia que leva para o contexto etnográfico os *nossos conceitos* de relações de parentesco, religião, política, etc., para ver como essas entidades se realizam no contexto em questão.¹³⁵ Essa concepção clássica da antropologia, escreve Viveiros de Castro, “imagina cada cultura ou sociedade encarnando uma solução específica de um problema genérico – ou preenchendo uma forma universal (o conceito antropológico) com um conteúdo particular.”¹³⁶ Por sua vez, a concepção que leva às últimas consequências a ideia de que o nativo também é um antropólogo “suspeita que os problemas eles mesmos são radicalmente diversos: sobretudo, ela parte do princípio de que o antropólogo não sabe de antemão quais são eles”.¹³⁷

Uma alteridade radical, aquela de que falávamos, é uma alteridade capaz de nos alterar, e deve ser buscada especialmente por essa sua vocação. Por isso tomar o outro não como um “sujeito *outro*” mas como “outro *sujeito*” – uma espécie de outro de que somos a

¹³² WAGNER, Roy. *op. cit.*, p. 29

¹³³ *Ibidem*, p. 29

¹³⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 117

¹³⁵ *Ibidem*, p. 116

¹³⁶ *Ibidem*, p. 117

¹³⁷ *Ibidem*, p. 117

referência última – predefinindo e circunscrevendo “os mundos possíveis expressos por esse outrem”¹³⁸ é uma maneira de bloquear a potência crítica da antropologia.

A estratégia da concepção clássica da antropologia que consiste em impor ao nativo, “pelas suas costas”¹³⁹, conceitos que lhe são estranhos, produz um sem número de mal-entendidos. Em um artigo sobre a relação com o animal na Amazônia, Philippe Descola se refere a um desses equívocos. Observando a relação dos ameríndios amazônicos com os animais poderíamos concluir (se levássemos a campo os nossos conceitos de natureza e de direito) que os ameríndios (ao contrário de nós) outorgam amplamente direitos aos animais. Essa seria uma conclusão equivocada, uma vez que nem a ideia de direitos, nem a ideia de que os animais habitam um regime ontológico separado, a natureza, compõem a rede de sentidos desses povos nativos da Amazônia. “Decidir tratar a natureza com respeito e benevolência”, escreve Descola,

[...] supõe que a natureza exista – e também, sem dúvida, que tenha sido primeiramente maltratada. Quando a natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e a questão sobre matar um animal só se pode colocar *em termos muito distintos daqueles que nos são familiares*.¹⁴⁰ [grifo nosso]

São esses “*termos muitos distintos daqueles que nos são familiares*” a que alude Descola, ou “*aquela figura de Outrem, que é uma expressão de um mundo possível*” de que fala Viveiros de Castro, que interessam em primeiro lugar à antropologia crítica. A *experiência* de uma outra cultura, isto é, o contato com essa “figura de Outrem”¹⁴¹, ou com essa “alteridade radical”, nos dá a oportunidade de “fazer uma *experiência* com a nossa própria cultura”¹⁴² na medida em que nos possibilita ver aquilo que, a partir do nosso campo perceptivo, estava invisível, e a desbloquear forças e linhas de fuga que estavam obstruídas.

¹³⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 117

¹³⁹ *Ibidem*, p. 116

¹⁴⁰ DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia in **Revista Mana**. Rio de Janeiro: vol. 4, nº 1, abr./1998, p. 25

¹⁴¹ O conceito de “figura de Outrem”, que Viveiros de Castro toma emprestado de Deleuze, evoca uma “estrutura *a priori*”: “Outrem aparece, assim, como a condição do campo perceptivo: o mundo fora do alcance da percepção atual tem sua possibilidade de existência garantida pela presença virtual de um outrem por quem ele é percebido; o invisível para mim subsiste como real por sua visibilidade para outrem (...) Outrem, porém, não é *ninguém*, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o ponto de vista do outro em relação ao meu ponto de vista, ou vice-versa) mas a possibilidade de que haja ponto de vista – ou seja, é o *conceito* de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a *um* ponto de vista”. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 118)

¹⁴² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 21

É, portanto, de uma experiência transformativa que se trata. O nativo tem uma cultura e pensa, assim como o antropólogo, mas “muito provavelmente, ele não pensa *como* o antropólogo.”¹⁴³ Os conteúdos culturais, mas também o *próprio pensamento* do antropólogo e do nativo frequentemente diferem, e essa diferença, se explorada, produz transformações. Estamos, aqui, diante daquela aliança “equívoca”, mas “fecunda” a que nos referimos acima:

Muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – *é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação.* É preciso tirar todas as consequências da ideia de que as sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, para dizer de modo mais claro, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas.¹⁴⁴ [grifo nosso]

Fiando essas alianças, a antropologia crítica nos dá acesso a um olhar desde fora dirigido a nós mesmos que é particularmente vigoroso. É assim, escreve Viveiros de Castro, que uma “endoantropologia” – uma antropologia de nós mesmos – “depende crucialmente da ventilação teórica favorecida desde sempre pela exoantropologia, uma ‘ciência de campo’ no sentido que realmente interessa.”¹⁴⁵ Abordando a mesma ideia de uma outra maneira, o autor de *Metafísicas Canibais* refere-se à expressão de Althusser, que dizia que “a filosofia é a luta de classes na teoria”. “Se assim é, então a antropologia é a luta de povos na teoria.”¹⁴⁶ Uma antropologia dos modernos, se tenciona explorar todo o seu potencial crítico, deve ser uma antropologia *contra* os modernos, produzida a partir de materiais extraídos daquelas fontes exógenas situadas em *outros* mundos.

As teorias antropológicas produzidas no contato com os coletivos extramodernos – no exercício, portanto, da exoantropologia –, são afetadas e transformadas pela alteridade radical que os antropólogos encontram em campo, e, assim, não são meras teorias dos antropólogos sobre os nativos, mas teorias co-produzidas em uma relação de conhecimento onde o nativo também é um antropólogo. Essas teorias, disserta Viveiros de Castro, “se situam em estrita continuidade ontológica (em relação de transformação estrutural, portanto) com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que se viram historicamente em ‘posição de objeto’ relativamente à disciplina.”¹⁴⁷ e constituem uma alternativa notável e vigorosa se queremos alargar os horizontes tão etnocêntricos – e portanto, restritos – do pensamento crítico

¹⁴³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 119

¹⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 22

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 24

¹⁴⁶ Citação retirada do perfil que o antropólogo brasileiro mantém no Twitter (@nemoid); publicado naquela rede social em 25/01/2017.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 24

desenvolvido no ocidente moderno. Nas páginas seguintes nos aproximaremos de algumas dessas teorias antropológicas produzidas em continuidade ontológica com o pensamento dos coletivos ameríndios.

ANIMISMO, PERSPECTIVISMO E MULTINATURALISMO

Como vimos no primeiro capítulo, os modernos acionam um dispositivo que promove uma separação radical entre natureza e sociedade, que passam a responder como províncias ontológicas autônomas. Vimos também que, se cotejamos esse dispositivo ontológico com outras formas de que os diversos coletivos humanos se valeram para estabelecer continuidades e descontinuidades entre o homem e o seu meio, ele se mostra como um traço particular dos modernos. Esse dispositivo ontológico permitiu que os modernos pensassem e estudassem – é aqui que a antropologia reconhece um objeto e se constitui como um saber científico – uma pluralidade de culturas exprimindo-se sob o pano de fundo de uma natureza universal e una, mas nem todas essas culturas estudadas e pensadas pelos modernos pensam, como os modernos, em termos de mononaturalismo e de multiculturalismo. De que *outra* forma uma dessas *outras culturas*, a dos povos ameríndios, *pensam* a relação do homem com o seu meio?

Buscando responder essa questão, Philippe Descola retoma o conceito de *animismo*, mesmo reconhecendo as aplicações discutíveis desse conceito na história da própria antropologia e alhures. O animismo consistiria, em linhas gerais, na atribuição aos seres não-humanos, pelos humanos, de uma interioridade idêntica a sua. Essa atribuição de uma interioridade humana – algo como uma alma dotada de consciência e intencionalidade – a uma boa parcela de seres não-humanos, amplia consideravelmente os campos da sociabilidade e da cultura. Significa, grosso modo, que os animais e as plantas também entabulam relações sociais complexas, se dotam de técnicas, realizam rituais, etc. Essa humanização só não é completa porque, na ontologia animista, os animais e as plantas se distinguem dos homens pela sua fisicalidade.¹⁴⁸ Os makunas da Amazônia colombiana, por exemplo, estudados por Kaj Århem, consideram que os humanos, os animais e as plantas possuem uma “forma fenomenológica” que os distingue, e uma “essência espiritual” que lhes é comum. Irving Hallowell, que estudou os ojibwa, índios do Canadá, pontua que o que distingue os humanos e os não-humanos não é a presença de uma alma dotada de intencionalidade – homens e

¹⁴⁸ DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1ª edição, 2012, p. 199.

animais a possuem indistintamente – mas a forma corporal. Existiria, assim, para os ameríndios, uma espécie de descontinuidade física e de continuidade espiritual entre os homens, os animais e as plantas.¹⁴⁹

Refletindo esse traço da ontologia que Phillipe Descola chama de animista, os mitos ameríndios evocam a passagem de um *continuum* cultural originário, no qual inexistem diferenças claras entre humanos e não-humanos, para um cenário pós-mítico de descontinuidades físicas. A especiação produz uma variedade de fisicalidades, e, assim, uma variedade de costumes e faculdades que correspondem a esses corpos distintos, mas não cancela as faculdades interiores que cada espécie já possuía no tempo mítico: subjetividade, consciência reflexiva, intencionalidade, etc.¹⁵⁰ Na mitologia ameríndia, as descontinuidades físicas engenhadas pela especiação não se referem – como fazem os modernos recorrendo ao evolucionismo – a uma diferenciação dos humanos a partir dos animais. É o exato oposto disso: o caldo originário das espécies não é, como creem os modernos, a animalidade, mas a humanidade.¹⁵¹ Se o referencial do nosso antropocentrismo é o homem enquanto espécie – estamos empenhados em descobrir como o homem evoluiu a partir do animal – o referencial do antropomorfismo ameríndio é a humanidade enquanto condição original de todas as espécies.¹⁵²

Se, para os ameríndios, é o corpo (e não a alma) o grande diferenciador ontológico, marcar o corpo com adornos, pinturas e escarificações é uma forma de se distinguir ou de tornar mais explícitas e tangíveis as descontinuidades com o mundo externo. Essas marcações corporais, no entanto, não são compreendidas pelos ameríndios como expressões de uma espécie capaz de produzir cultura e gravá-la no próprio corpo natural – a espécie humana – e que se distingue, também por essa via, das outras espécies animais, incapazes de modificar culturalmente o próprio corpo. O objetivo mirado pelos ameríndios com as marcações corporais é, antes, assinalar as descontinuidades entre as diversas classes de espécies humanas demasiado assemelhadas em sua fisicalidade – não se trata, portanto, de distinguir o homem da onça – essa distinção está clara – mas em distinguir o homem dos membros da tribo vizinha.¹⁵³

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 202

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 203

¹⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena* in **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**, São Paulo: Cosac Naify, 2º edição, 2011, p.355

¹⁵² *Ibidem*, p. 356

¹⁵³ DESCOLA, Philippe. *op. cit.*, 2012, p. 205

Entre o homem e o seu meio – essas duas séries que nós descreveríamos, a partir de nossa ontologia naturalista, como os domínios da sociedade e da natureza – o animismo enxerga um *continuum* marcado pelo caráter social das relações: a sociedade, ali, é a dimensão do universal.¹⁵⁴ O domínio que nós chamamos de natureza está imerso (e englobado) em um “meio sociocósmico”.¹⁵⁵

No modo padrão do animismo, os humanos afirmam que os seres não-humanos, as onças, por exemplo, veem a si mesmas como humanas, isto é, são dotadas de subjetividade, intencionalidade e ocupam uma posição de enunciação.¹⁵⁶ Todavia, compulsando um conjunto de referências na etnografia amazônica, dois antropólogos brasileiros, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, perceberam que o animismo dos ameríndios vai além dessa expressão padrão: é certo que os ameríndios afirmam que os não-humanos se veem como humanos – isso é o animismo no seu modo padrão – mas eles afirmam também que os não-humanos não veem os humanos como humanos; quando uma onça olha para um homem o que ela vê não é um homem – e isso já é outra coisa que o animismo no seu modo padrão.¹⁵⁷ É para dar conta dessa especificidade do animismo ameríndio que os dois antropólogos brasileiros acima referidos cunharam o conceito de *perspectivismo ameríndio*.

Em uma passagem de *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss conta que no século XVI, na Hispaniola (hoje Haiti e República Dominicana), onde milhares de indígenas morreram “de horror e de repulsa pela civilização europeia, mais ainda que de varíola e de violências”¹⁵⁸, os europeus enviavam delegações atrás de delegações para determinar qual era a natureza dos indígenas: seriam homens, criaturas diabólicas ou animais? O Rei Fernando estava aparentemente mais inclinado a acreditar na tese daqueles que defendiam que os indígenas eram animais ou criaturas diabólicas, tanto é assim que o monarca ordenou que se importasse escravas brancas para as Índias Ocidentais de maneira a impedir que os espanhóis dividissem

¹⁵⁴ No naturalismo acontece o inverso: a sociedade humana pode ser compreendida (e frequentemente é) como um fenômeno natural entre outros. Um dos problemas que o naturalismo se coloca é justamente até que ponto as relações sociais são, de fato, não-naturais. Nossa tradição oscila, assim, entre o monismo naturalista (expresso, por exemplo, na sociobiologia) e o dualismo ontológico natureza/cultura (de que a antropologia é uma expressão), onde a natureza, todavia, continua cumprindo um papel referencial. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 364)

¹⁵⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 364

¹⁵⁶ DESCOLA, Philippe. *op. cit.*, 2012, p. 215

¹⁵⁷ Philippe Descola, questionando se todo animismo é perspectivista, escreve: “Essa inversão cruzada de pontos de vista, que caracteriza por direito próprio o perspectivismo, está longe de comparecer em todos os sistemas animistas. Encontramos alguns magníficos exemplos na América e outros, mais raros, na Ásia (...) A situação mais comum, típica da maioria das ontologias animistas, é mais propriamente aquela na qual os humanos se conformam em dizer que os não-humanos se percebem como humanos”. (DESCOLA, Philippe. *op. cit.*, 2012, p. 216)

¹⁵⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.71

o leito com indígenas que, segundo Fernando, estavam “longe de serem criaturas racionais.” Bartolomeu de Las Casas advogava, ao revés, que os índios eram homens e que não podiam ser escravizados como animais de carga. A controvérsia estava acesa, e era com o fito de dar um desenlace a ela que as delegações de investigadores aportavam em Hispaniola. Uma dessas delegações, dos monges da Ordem de São Jerônimo, submeteram os colonos a um questionário para descobrir se os entrevistados consideravam os indígenas capazes de viver por conta própria, como os camponeses de Castela. As respostas foram todas negativas: os índios se assemelhavam mais a animais livres que a homens autônomos, e escravizá-los equivalia a lhes fazer um favor.¹⁵⁹

No mesmo momento, em Porto Rico, uma ilha vizinha, outro experimento, testemunhado e relatado por Oviedo, tinha curso: os índios capturavam brancos, matava-os por imersão e montavam guarda em torno dos corpos para verificar se os afogados eram ou não sujeitos à putrefação. A dúvida que os índios queriam solver com sua pesquisa era semelhante à dos espanhóis: os europeus eram homens ou deuses? Comparando a pesquisa levada a cabo pelos espanhóis e a pesquisa conduzida pelos indígenas, Lévi-Strauss conclui com ironia:

Os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios tinham mais confiança nas ciências naturais; e enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos contentavam-se em suspeitar que os primeiros fossem deuses. *Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens.*¹⁶⁰ [grifo nosso]

No caso narrado por Lévi-Strauss, europeus e ameríndios do século XVI viviam cada qual um etnocentrismo ao seu modo: os espanhóis queriam saber se os índios tinham alma para descobrir se eles eram homens – afinal, a alma era, para os europeus, a dimensão marcada e universal que definia o humano – os ameríndios, por seu turno, buscavam saber se os europeus tinham corpo para descobrir a mesma coisa – o corpo era, para os ameríndios, a dimensão marcada e universal que definia o humano. “Os europeus”, escreve Viveiros de Castro, “nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm)”.¹⁶¹

¹⁵⁹ *Ibidem.* p. 71

¹⁶⁰ *Ibidem.* p. 72

¹⁶¹ *Ibidem.* p. 37

As investigações que Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima realizaram com os coletivos ameríndios da Amazônia permitiram a esses autores concluir que, para um vasto conjunto desses povos, o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades – deuses, espíritos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, etc. – difere profundamente do modo como essas subjetividades veem a si mesmas.¹⁶² Em outras palavras, esses antropólogos detectaram, nas cosmologias desses povos, a existência não apenas de um meio sociocósmico saturado de agência, mas de uma “multiplicidade perspectiva intrínseca ao real”.¹⁶³ De sua parte, foi lendo os resultados dessas pesquisas em ressonância com o incidente das Antilhas narrado por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* que Viveiros de Castro afirma ter chegado ao conceito de perspectivismo ameríndio.¹⁶⁴

Segundo a cosmologia perspectivista dos ameríndios, os seres humanos veem os humanos como humanos e os animais como animais; os animais predadores e os espíritos, por sua vez, veem os humanos como animais de presa, e os animais de presa veem os humanos como predadores. Todos esses entes, porém, veem a si mesmos como humanos e experimentam seus próprios hábitos sob a forma da cultura. O jaguar, por exemplo, vê o sangue que corre da anta como cerveja, o urubu vê o verme na carne podre como peixe assado, a anta vê o lamaçal na floresta como casa cerimonial. Os atributos corporais que os homens veem nos animais (o pelo do jaguar, os bicos da arara, etc.) são vistos por esses como adornos ou instrumentos culturais e o sistema social dos animais é visto por eles próprios como organizado de forma idêntica aos sistemas sociais humanos, com chefes, xamãs, ritos e regras de parentesco.¹⁶⁵

Essa ideia de que os animais se veem como pessoas está geralmente associada a uma outra, que distingue a *forma manifesta* de cada espécie (um corpo variável e trocável) de uma *forma interna humana* (uma essência antropomorfa de tipo espiritual). Os corpos de cada espécie são como uma roupa que esconde a forma interna humana de todos os que possuem corpos diferentes e que estão, assim, submetidos a perspectivas diferentes. A forma interna humana só pode ser acessada pelos outros membros da mesma espécie – a onça vê a outra onça como humana – ou por seres especiais, como os xamãs, que conseguem trocar o próprio corpo, isto é, a roupa que lhe coube originalmente, assumindo a perspectiva de outras espécies. O corpo entendido como uma espécie de roupa que pode ser trocada explica o

¹⁶² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 350

¹⁶³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 35

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 35

¹⁶⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 350-1

“mundo altamente transformacional” das culturas amazônicas: um homem, um morto ou um espírito podem se transformar em um animal e os animais podem se transformar em outros animais.¹⁶⁶

O perspectivismo não se estende a todos os animais e seres, concentrando-se em geral nos grandes predadores e nas presas mais apreciadas pelos humanos, e a perspectividade, isto é, a capacidade de ocupar um ponto de vista, mais do que uma propriedade fixa dessa ou daquela espécie, se apresenta como uma questão de grau ou de situação. Alguns seres atualizam essa potencialidade, a perspectividade, mais intensamente que outros, podendo inclusive superar a nossa espécie nessa capacidade; é possível também que espécies que antes não eram capazes de perspectividade se revelem, alterada a circunstância, dotadas dela, uma vez que, como escreve Viveiros de Castro, “a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo”.¹⁶⁷

O perspectivismo ameríndio é a expressão de uma “ideologia de caçadores” e de uma “ideologia de xamãs”.¹⁶⁸ Isso quer dizer que esse regime ontológico está fortemente associado a duas práticas com presença marcante entre os povos ameríndios amazônicos, a saber, a caça e o xamanismo.

A importância da caça na constituição de uma ontologia perspectivista está menos relacionada com uma dependência ecológica que com um peso simbólico atribuído a essa prática, tanto que povos horticultores e piscicultores, como os tukano e os juruna, não diferem muito dos grandes caçadores do Canadá ou do Alasca no espaço conferido ao perspectivismo em suas cosmologias. Contudo, mesmo naqueles povos que não dependem da caça e não a praticam com frequência, a espiritualização dos vegetais e de outros entes da terra parece ser secundária em relação à espiritualização dos animais¹⁶⁹, e entre esses ganham destaque, como já mencionamos, os animais predadores e as presas, justamente aqueles que estabelecem uma relação de caça com nossa espécie – seja tomando-a como presa, seja tomando-a como predadora. O sucesso da caça dependeria largamente das boas relações que o caçador é capaz de entabular com os animais de caça, o que exigiria um testemunho permanente, por parte do caçador, do respeito dirigido a esses animais, incluindo não os estropiar, matá-los sem produzir sofrimentos inúteis e tratar com dignidade seus despojos.¹⁷⁰

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 351

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 353

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 357

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 357

¹⁷⁰ DESCOLA, Philippe. *op. cit.*, 2012, p. 42

Mais do que simplesmente mostrar consideração e respeito aos animais de caça, a economia ameríndia da caça possui expressões em registros de sociabilidade ainda mais específicos: ocorre, por exemplo, que o animal de caça seja tomado como uma amante que deve ser seduzida ou como o alvo de um ritual de magia. Ainda mais comum e mais revelador da paridade de relações entre homens e animais são os laços de amizade que os caçadores procuram estabelecer com alguns indivíduos das espécies objetos de caça: esses indivíduos, tornados aliados, funcionam como intermediários entre o caçador e os outros indivíduos da sua espécie, facilitando o êxito da caça.¹⁷¹ Entre os achuar, povo com quem Descola conviveu, os animais de caça são considerados parentes afins tal qual os cunhados e, por essa razão, a relação com eles é sempre instável e perigosa, exigindo circunspeção e respeito: são parentes políticos que podem se tornar aliados nas guerras, mas que, por outro lado, estão sempre perigosamente próximos de trocar de lado e engrossar as fileiras do inimigo.¹⁷² Vê-se que a caça, para os ameríndios, é uma relação intensamente social, relação sempre entre dois ou mais sujeitos e cujo sucesso depende da habilidade do caçador em tomar o animal como um sujeito. Para fins de contraste, podemos lembrar mais uma vez Locke e seu homem apropriador perseguindo a lebre: “a lebre que alguém está caçando”, escreve Locke, “pertence àquele que a persegue durante à caça”.¹⁷³ É dizer, o sucesso da caça, para os modernos, depende de tomar o animal como um objeto, de apagar qualquer fagulha de subjetividade que possa lhe ser imputada: para que a caça seja exitosa como ato de apropriação ela não pode ser tomada como uma relação social.

A prática do xamanismo, por sua vez, guarda estreitas relações com a ideia acima mencionada do corpo como uma roupa que esconde a forma interna humana e que pode ser trocada. “O xamanismo”, escreve Viveiros de Castro, “é a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”.¹⁷⁴ O xamã é um ser que adquiriu uma perspectividade cambiável, o que em um mundo com uma multiplicidade de perspectivas e subjetividades revela-se uma habilidade particularmente valiosa; uma “arte política” ou, mais propriamente, uma “diplomacia”.¹⁷⁵

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 42-3

¹⁷² *Ibidem*, p. 28

¹⁷³ LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 52

¹⁷⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 358

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 358

A diplomacia xamânica está vinculada a um ideal de conhecimento que difere consideravelmente do ideal sustentado pela epistemologia objetivista dos modernos. Não *objetivamos* apenas no ato da caça, mas também, e sobretudo, no ato de conhecer. Conhecer, para os modernos implica em *dessubjetivar*, retirar tanto quanto possível do objeto de conhecimento aquilo que diz respeito ao sujeito. “A forma do Outro”, para nós, “é a coisa.”¹⁷⁶ O inverso se dá com o xamanismo ameríndio: para praticar sua diplomacia, o xamã precisa conhecer, e conhecer implica tomar o ponto de vista daquilo que se pretende conhecer. “Daquilo” ou, mais precisamente, “daquele”: para os ameríndios, “a forma do Outro é a pessoa”.¹⁷⁷ O ideal epistemológico expresso pelo xamanismo ameríndio, disserta Viveiros de Castro,

[...] longe de buscar reduzir a “intencionalidade ambiente” a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, toma a decisão oposta: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de abdução de agência sistemático e deliberado.¹⁷⁸

Caça e xamanismo são práticas que exprimem a ontologia perspectivista dos ameríndios: o humano não é a condição de uma espécie solitária em um cosmos que deve ser objetivado para ser conhecido e apropriado; a humanidade não é uma substância que diferencia, com suas propriedades, uma espécie das outras, mas um marcador que exprime a condição social de pessoa. Em outras palavras, ela funciona menos como um substantivo – o nome que designa uma espécie – e mais como um pronome – um marcador enunciativo. Quando um povo ameríndio se autodesigna como gente, acompanhando esse designativo com intensificadores do tipo “de verdade” ou “genuína”, em detrimento inclusive dos povos vizinhos, a palavra *gente* seria ali melhor representada pela nossa expressão pronominal “*a gente*”. Essa autodesignação expressa, assim, menos uma figura extremada de etnocentrismo (algo do tipo, “somos os únicos membros de verdade da espécie humana”¹⁷⁹) que o ponto de vista de quem está falando. E, claro, todos os que são capazes de um ponto de vista são, de sua perspectiva, gente – é nesse sentido que os animais e os espíritos, no seu departamento, isto é, do seu ponto de vista, também são gente.¹⁸⁰

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 358

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 358

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 359

¹⁷⁹ Essa é a clássica leitura psicologista de Freud sobre os povos primitivos, qualificados pelo pai da psicanálise como narcisistas.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 371-2

À primeira vista, o conceito de perspectivismo ameríndio parece evocar a ideia de relativismo, isto é, de que cada ponto de vista (o da onça, o da espécie humana, o do espírito) expressaria uma representação distinta da realidade – a realidade seria única, mas as representações dela, variadas. Não é assim, todavia. O ser humano, quando vê o sangue correndo do corpo da anta, vê *sangue*; a onça, que atacou a anta e a devora, vê *cerveja* naquilo que o ser humano vê como *sangue*. O que o ser humano vê como um fato bruto da natureza, *sangue*, a onça, que se vê como humana, vê como um objeto da cultura, *cerveja*. A realidade – no caso, o sangue da anta – entra em variação a depender do ponto de vista considerado, se o da onça ou o do ser humano. Caso um homem, ao modo das onças, veja cerveja no que é sangue de anta ou, ao modo dos urubus, veja peixe grelhado nos vermes que logo infestarão o cadáver da anta, alguma coisa estará fora dos eixos com esse homem, que estará se transformando em onça ou em urubu, e assumindo, assim, uma outra perspectiva. O perspectivismo, portanto, evoca a existência de *múltiplas realidades* (o que o ser humano vê como sangue de anta, a onça vê como cerveja, uma terceira perspectiva vê como uma outra realidade, e sucessivamente), e não, como o relativismo, *uma única realidade e diversas representações sobre ela*.¹⁸¹

O relativismo cultural é um *multiculturalismo*, e pressupõe a existência, de um lado, de várias culturas – ou de várias manifestações específicas do espírito humano – e, do outro, de uma natureza una (uma natureza, várias culturas). O perspectivismo ameríndio é, diversamente, um *multinaturalismo*, e pressupõe a existência, de um lado, de uma “unidade representativa puramente pronominal”¹⁸² – o humano, que pode ser agenciado ou ativado por diversos pontos de vista – e, do outro, de uma enorme diversidade objetiva (uma cultura, muitas naturezas). “O perspectivismo é um multinaturalismo”, disserta Viveiros de Castro, “pois uma perspectiva não é uma representação”.¹⁸³ É assim “porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo”.¹⁸⁴

No perspectivismo, os animais se veem como humanos e veem o seu mundo da mesma forma que os homens, isto é, eles experimentam seus hábitos, costumes e práticas sob a forma da cultura, veem os outros seres (inclusive os seres humanos) como não-humanos e veem o seu próprio corpo com a forma genérica do humano. “Os animais veem da *mesma* forma que nós”, escreve Viveiros de Castro, “coisas *diversas* do que vemos porque seus

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 378

¹⁸² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 65

¹⁸³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 379

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 380

corpos são diferentes dos nossos.”¹⁸⁵ Essa diferença dos corpos, segundo Viveiros de Castro, não é uma simples diferença de fisiologia¹⁸⁶, mas uma diferença “de afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...”.¹⁸⁷ A morfologia corporal é, sem dúvidas, um indicativo relevante das afecções de um determinado ente (é razoável pensar que um ser com a morfologia de um jaguar tenha as afecções de um jaguar), mas essa morfologia pode ser enganadora: “uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar”.¹⁸⁸ No perspectivismo multinaturalista é a variação dos corpos que interessa e não, como no relativismo multiculturalista, a variação das manifestações do espírito. Essa variação dos corpos é uma variação de afecções, de maneiras e modos de ser:

O que estou chamando de corpo [...] não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal.¹⁸⁹

A importância conferida ao corpo pela ontologia perspectivista dos ameríndios lança uma nova luz sobre a controvérsia das Antilhas narrada por Lévi-Strauss: os europeus queriam saber se os índios, por trás do corpo morfologicamente idêntico ao deles, tinham uma alma; os índios, de sua parte, queriam saber “que tipo de corpo”¹⁹⁰ tinham os europeus, pois essa era a sua maneira de descobrir se aqueles seres que brotavam do mar eram portadores das mesmas afecções e modos de ser deles, ameríndios, ou se, ao contrário, eram espíritos dotados de um corpo imputrescível. Quando os europeus, depois de muita pesquisa e debate, concluíram que os índios também eram portadores de uma alma, isso significou, entre outras coisas, que os nativos da América podiam ser convertidos. Os índios até podiam viver qual animais, como relatavam os colonos das Antilhas, porém, a partir do momento em que se constata que são dotados de uma alma formalmente idêntica à dos europeus, esse modo de vida desregrado deixa de ser uma necessidade. A cosmologia dos europeus aposta que a transformação (ou a conversão) exige uma alma, e todos seres dotados de uma alma podem se

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 380

¹⁸⁶ Considerando que cada animal vê a si mesmo como humano (e ao seu próprio corpo como tendo a forma genérica do humano), a diferença dos corpos é apreensível apenas de um ponto de vista externo.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 380

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 380

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 380

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 381

transformar. “A *Bildung* ameríndia”, ao contrário, escreve Viveiros de Castro, “incide antes sobre o corpo que sobre o espírito: não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades.”¹⁹¹

O leitor terá notado que o perspectivismo multinaturalista, mais do que uma simples descrição dos conteúdos que os ameríndios evocam para estabelecer relações com o seu meio, é uma teoria antropológica crítica, e mais do que uma teoria sobre os ameríndios (ou sobre o ponto de vista dos ameríndios), é uma teoria construída em continuidade ontológica com as pragmáticas intelectuais desses coletivos. Não é, assim, uma teoria que procura descrever qual é o ponto de vista dos nativos, mas que procura entender, ao revés, qual é o conceito de ponto de vista nativo sobre o ponto de vista, ou, mais precisamente, qual o conceito de ponto de vista presente entre os povos ameríndios¹⁹², que, como vimos, difere radicalmente do nosso conceito de ponto de vista e das ideias correlatas a ele, como a de multiculturalismo.

Para a ontologia perspectivista dos ameríndios, o corpo, e não o espírito, é a origem dos pontos de vista – ou das perspectivas – mas o corpo não é uma pura materialidade, e sim “um feixe de afecções e capacidades”¹⁹³, o que, segundo Ghassan Hage, evoca a ideia de Espinoza de um corpo capaz de afetar e de ser afetado por outros corpos.¹⁹⁴ Os corpos, em suas constantes interações com o entorno, modificam e redefinem suas afecções e capacidades, e, ao fazê-lo, produzem outras “naturezas” ou realidades. O argumento multinaturalista, escreve Hage:

[...] é um argumento antropológico crítico. Ou seja, ele vai além da ideia de que “os povos amazônicos têm a sua realidade e nós temos a nossa”. Significa isso, sem dúvidas, mas significa também que a realidade daqueles povos fala conosco. Ela nos assombra com a possibilidade de que também nós podemos viver em múltiplas realidades. O perspectivismo de Viveiros de Castro destaca a percepção amazônica de uma multiplicidade de naturezas estruturada em torno de uma multiplicidade de corpos e perspectivas corporais: o corpo humano, o corpo do jaguar, etc. Entretanto, fala conosco também [...] ao destacar as multiplicidades que habitam cada corpo. *Se uma realidade é o encontro entre a potencialidade afetiva, postural, libidinal e física do corpo e a potencialidade do real, pensar em nós mesmos como habitando uma multiplicidade de realidades é reconhecer a multiplicidade de potencialidades do corpo humano.*¹⁹⁵ [grifo nosso]

O corpo do homem apropriador de Locke, trabalhando com a enxada ou fazendo a enxada trabalhar com a chibata, não é o único corpo possível. Outros mundos são possíveis

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 390

¹⁹² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 122

¹⁹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 380

¹⁹⁴ HAGE, Ghassan. *op. cit.* p. 299

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 299

porque outros corpos são possíveis. Podemos dar outras direções para os nossos afetos e capacidades, inventar outras maneiras e modos de ser, podemos atribuir outros usos aos nossos corpos. E, de fato, fazemos isso todos os dias: um outro corpo¹⁹⁶ que o do homem apropriador de Locke não só é possível como existe entre nós e produz outras realidades, talvez menores, talvez sufocadas, mas não menos reais que a realidade hegemônica.

Um dos traços característicos da modernidade é que ela fez de nós “monorealistas”. Em outras palavras, a modernidade minimizou “em nossa consciência a multiplicidade de realidades entre as quais existimos”.¹⁹⁷ O multinaturalismo, segundo Hage¹⁹⁸, pode ser lido como uma “consolidação meta-etnográfica” da ideia de que podemos ser radicalmente diferentes daquilo que somos: ele nos ajuda, desse modo, a sair da “alcova sufocante do Mesmo”¹⁹⁹ e a encontrar a alteridade já existindo dentro de nós. Não existindo, bem entendido, apenas virtualmente, mas na forma de outras realidades, ainda que menores e ofuscadas pela realidade hegemônica. “Se todos os seres humanos compartilham uma multiplicidade de realidades”, escreve Hage, “e se o caminho sócio-histórico trilhado por nossa própria sociedade e cultura nos faz habitar mais em uma realidade do que em outras, isso não significa que simplesmente deixamos de habitar naquelas outras realidades nas quais as pessoas de outras culturas estão mais claramente habitando”²⁰⁰. Ser diferente daquilo que somos, então, não é apenas virtualmente ou conceitualmente possível, mas materialmente possível, isto é, essas diferentes formas de ser e de enredar os nossos corpos com o mundo circundante já existem entre nós na forma de realidades menores.

A figura do Estado-Corporação que evocamos no primeiro capítulo é um ator fundamental do duplo trabalho de produção de nossa atual realidade hegemônica e de ofuscamento das realidades menores. Ele faz isso, em parte, lançando mão de uma “biopolítica administrativa e gestionária”²⁰¹ que enreda os corpos nas teias da falta, da culpa,

¹⁹⁶ Peter Pál Perbart conta uma história sobre Zé Celso que é uma ilustração poderosa do que estamos dizendo, isto é, da possibilidade de escolher entre corpos diferentes. Transcrevo: “Quando Zé Celso conta de que modo, no auge da ditadura militar, saído da tortura a mais aviltante, sentiu que seu corpo havia atravessado um limiar “para além do bem e do mal”, e que dispunha de dois caminhos diante de si – ou bem oferecer o corpo à guerrilha, isto é, matar ou morrer, ou bem oferecê-lo à celebração, que ele chamou de desbunde, ou de dionisíaco, ou de orgiástico – vislumbramos uma bifurcação ética, sem que caiba qualquer juízo de valor. Ambas as opções eram igualmente dignas. Mas o diretor insiste: ficar no ódio, no ressentimento, na vingança? Ou esposar uma outra maneira de viver o corpo, o coletivo, a abertura?” (PELBART, Peter Pál. Por que um golpe atrás do outro? **Peixe Eletrônico**, 2018. Disponível em <<https://goo.gl/AJF6bV>>, acesso em 20/04/2018).

¹⁹⁷ HAGE, Ghassan. *op. cit.* p. 300

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 299

¹⁹⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 23

²⁰⁰ HAGE, Ghassan. *op. cit.* p. 300

²⁰¹ LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. Propriedade, apropriação social e instituição do comum in **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, 2015, v. 27, nº 1. p. 266

da produção e do consumo e garante que o culto (aparentemente) infindo da religião capitalista continue sendo rezado. Entre as pedras da catedral onde se reza esse culto, porém, existem frestas, e a partir delas aquelas realidades menores podem traçar suas linhas de fuga.

CONTRA O UM, CONTRA O ESTADO

O mito javista da Torre de Babel²⁰², narrado no livro do Gênesis, conta a história de homens que, emigrando de várias localidades, se reúnem na terra de Senaar e resolvem ali construir uma cidade e uma torre “cujo ápice penetre os céus”.²⁰³ Eles discutem como fazer isso usando uma língua comum, pois até então “o mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras”.²⁰⁴ Os homens reunidos em Senaar constroem a cidade e erguem a torre. Mas Iahweh, deidade dos hebreus, desce para ver a cidade e a desaprova; como castigo, o impulsivo Iahweh confunde a língua dos homens e os dispersa. A boa língua comum, com a qual os homens se entendiam e que usaram para confabular a cidade e a sua torre, foi então fragmentada por Iahweh. Na origem era o bem, expresso na figura do Um, da língua comum, mas os homens pecaram e o Um se fragmentou, a língua comum afastou-se em várias e divergentes direções. O mito de Babel, além de narrar a origem da diversidade de idiomas, adverte também sobre a tentativa frustrada dos homens reunidos em Senaar de penetrar os céus com sua Torre e, dessa maneira, confundir as fronteiras que separavam os deuses dos homens. A Torre parecia, aos olhos de Iahweh, como um monumento da arrogância de homens que queriam ser deuses e que pretendiam tratar com os deuses como tratavam com os homens.

Pierre Clastres, em um dos textos²⁰⁵ reunidos em sua obra mais conhecida, *A sociedade contra o Estado*, narra um mito guarani – assim como o mito da Torre de Babel, também pós-diluviano – onde o Um aparece tendo um significado inverso daquele atribuído a ele pelo mito narrado no Gênesis. A terra é imperfeita, acredita o profeta guarani, seguindo os conselhos do deus Tupã, pois está gravada com o selo do Um: “as coisas em sua totalidade são uma”, ele diz, “e para nós, que não desejamos isso, elas são más.”²⁰⁶ O Um, para o povo guarani, é indesejável; é o número da terra imperfeita. O vagar contínuo desse povo, liderados

²⁰² Gênesis XI, 1-9

²⁰³ Gênesis XI, 4

²⁰⁴ Gênesis XI, 1

²⁰⁵ CLASTRES, Pierre. Do um sem o múltiplo in **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 184-189

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 185

pelos *karai* (profetas), expressa a sua busca inquieta por outro lugar: a terra sem mal, onde os homens, livres dos grilhões do Um, também são deuses, e os deuses, igualmente livres, também são homens.²⁰⁷

Em outro texto, Clastres sugere que a equação metafísica dos tupi-guarani que iguala o Um ao Mal (Um = Mal), e os faz vagar em busca da terra sem mal, aponta para uma outra equação, menos evidente, essa não de natureza metafísica, mas política, que iguala o Um ao Estado (Um = Estado).²⁰⁸ As sociedades tupi-guarani dos séculos XV e XVI estariam, na leitura retrospectiva que Clastres faz, engendrando formas de organização social e política que apontavam na direção da cristalização de um poder político separado da sociedade e na formação consequente de um Estado. Algum evento, no entanto, teria freado, entre os tupi-guarani, essa força centrípeta que os conduziria ao Estado. A chegada dos europeus e a desarticulação que isso teria produzido no mundo social dos ameríndios seria uma hipótese para explicar o bloqueio daquela força centrípeta. Clastres, rechaçando essa hipótese, levanta uma alternativa: não teria sido o choque com os europeus, mas antes um choque com concepções internas à própria sociedade tupi-guarani o que teria barrado a emergência de um Estado nessa sociedade. Esse evento seria uma espécie de “sobressalto da própria sociedade [tupi-guarani] como sociedade primitiva”²⁰⁹, e teve sua expressão mais forte no profetismo. Os profetas (*karai*) tupi-guarani dos séculos XV e XVI usavam a palavra profética para convocar os índios a desertar em direção à terra do não-Um, a terra sem mal, agitando e arrastando multidões em um ato insurrecional contra os chefes locais, figuras que portavam o gérmen do poder político centralizado. Na leitura de Clastres, a “máquina profética” realiza o duplo trabalho metafísico e político da conjuração do Um, embora ela própria, “ao unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos”, se revele um novo gérmen do poder político centralizado.²¹⁰

A máquina profética primitiva é simultaneamente uma linha de fuga operando em direção contrária às forças centrípetas que trabalham pela centralização do poder político e um novo gérmen do poder político centralizado. Em miúdos, ela é a um só tempo a força que fragmenta o Um e a semente do Um. O mesmo caráter ambíguo pode ser encontrado na *máquina de guerra primitiva*. Deleuze e Guattari afirmam em *Mil Platôs* que, em sua origem,

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 185-6

²⁰⁸ CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado in **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 229

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 229

²¹⁰ *Ibidem*, p. 229-231

“a máquina de guerra é exterior ao aparelho do Estado”²¹¹ e que a etnologia – com destaque para os estudos de Clastres – apresenta evidências que confirmam essa assertiva.²¹² O Estado, para os autores de *Mil Platôs*, decorre da consolidação de um único centro de ressonância que subjuga os múltiplos centros de poder²¹³, ou, mais precisamente, o aparelho estatal é um “aparelho de ressonância” que captura as linhas de “segmentaridade flexível” e as enrijece.²¹⁴ Essas linhas, traçadas pelas máquinas primitivas, são anteriores e exteriores ao Estado, ou seja, a máquina de guerra não está incluída no aparelho do Estado. “*Ou bem* o Estado dispõe de uma violência que não passa pela guerra”, escrevem Deleuze e Guattari,

[...] ele emprega policiais e carcereiros de preferência a guerreiros, não tem armas e delas não necessita, age por captura mágica imediata, “agarra” e “liga”, impedindo qualquer combate. *Ou então* o Estado adquire um exército, mas que pressupõe uma integração jurídica da guerra e a organização de uma função militar. Quanto a máquina de guerra em si mesma, parece efetivamente irreduzível ao aparelho do Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito: ela vem de outra parte (...) Seria antes como a multiplicidade pura e sem medida, a malta, irrupção do efêmero e potência da metamorfose. *Desata o liame assim como trai o pacto*. Faz valer um furor contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho.²¹⁵ [grifos no original]

A máquina de guerra primitiva também se inspira naquela equação político-metafísica que iguala o Um ao Mal. A guerra, nas sociedades primitivas, é um mecanismo que garante a dispersão dos grupos ou a fragmentação de qualquer esforço local dirigido a cristalizar e centralizar o poder. O guerreiro selvagem se assemelha, nesse aspecto, ao xamã profeta: ele põe em movimento uma máquina que atua como uma força centrífuga, conjurando a formação de um poder político centralizado, porém encarna igual e paradoxalmente uma figura que pode converter seus êxitos como guerreiro em prestígio, o que é sempre facilmente traduzível em poder coercitivo.

Tudo isso já é um forte indicador da tese que permeará *A sociedade contra o Estado*, a já citada coletânea de ensaios de Pierre Clastres. As sociedades primitivas – cuja imagem o antropólogo francês vai buscar nas sociedades ameríndias – são sociedades organizadas *contra o Estado*, e não simplesmente sociedades *sem Estado*. É dizer, o fato central na relação entre as sociedades primitivas e o Estado é adequadamente traduzido não pela negatividade de

²¹¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012a, p. 12

²¹² *Ibidem*, p. 19

²¹³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 2012b, p. 96

²¹⁴ *Ibidem*, p. 97

²¹⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. op. cit., 2012a, p. 12-3

uma falta, mas pela positividade de uma recusa. O Estado não é aquela conquista que as sociedades primitivas ainda não alcançaram, mas aquele fantasma que seus mecanismos sociais (o profetismo, a guerra, etc.) estão sempre conjurando ou tentando conjurar (sublinhe-se o tentando, uma vez que essa conjuração nem sempre é exitosa, fato assinalado pelo próprio caráter ambíguo dos mecanismos sociais de inibição). “A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva”, escreve Clastres,

é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado.²¹⁶

A tese da sociedade contra o Estado está cimentada em pelo menos dois campos de análise abertos pela obra de Clastres, o primeiro versando sobre a natureza da chefia indígena, o segundo sobre a relação das sociedades primitivas com a guerra.

A figura da chefia indígena é um dos elementos centrais na máquina do contra-Estado. A chefia nos povos índios das terras baixas da América, que Clastres explora em um ensaio intitulado “Troca e Poder: filosofia da chefia indígena”²¹⁷, é dotada de um estatuto paradoxal: nenhuma autoridade é conferida ao detentor do posto, o chefe. Mas de que serve um chefe impotente? Clastres registra três qualidades que se espera desse líder. Deve ser um fazedor de paz, generoso em distribuir seus bens e os frutos de sua roça e, finalmente, um bom orador. A única exceção ao princípio da impotência do chefe são as expedições guerreiras. Nessas ocasiões, o chefe adquire uma autoridade momentânea sobre seus guerreiros que, todavia, não sobrevive ao fim das expedições. Enquanto o grupo estiver em relação consigo mesmo nenhum poder do tipo coercitivo é admitido. O que caracteriza o chefe nas relações internas com sua comunidade é o especial prestígio de que goza e que está, no entanto, sempre em risco de lhe ser retirado.²¹⁸ Relatos etnográficos empregados por Clastres apontam que em inúmeros povos ameríndios a generosidade que se espera do chefe acaba por submetê-lo a uma obrigação de dar tão intensa que o líder fica praticamente sujeito à pilhagem por parte do grupo, e a recusa em entregar os seus bens – isto é, em se submeter aos mecanismos de inibição do contra-Estado – coloca em risco seu prestígio e, em razão disso, sua própria

²¹⁶ CLASTRES, Pierre. op. cit., 2015, p. 224-5

²¹⁷ CLASTRES, Pierre. Troca e Poder: filosofia da chefia indígena in **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 46-66

²¹⁸ *Ibidem.* p. 48

condição de chefe.²¹⁹ A figura ameríndia do chefe com a qual Clastres trabalha é o inverso da figura do rei ocioso cujos luxos são custeados pelos tributos dos súditos: do chefe indígena não se espera ordens, mas regalos.²²⁰

O chefe ameríndio, escreve Renato Sztutman, “é um agente [político] esvaziado”, o que fica bastante patente em seu discurso, que existe para seduzir sem induzir.²²¹ O discurso dos chefes ameríndios, em contraste com o discurso dessas pequenas encarnações do Um que vestem o manto e a toga, os nossos reis e juízes, não está composto de enunciados performativos. No discurso do chefe indígena a inibição das forças centrípetas encontra sua expressão na linguagem: as palavras ali proferidas estão completamente esvaziadas da capacidade de performar. O chefe não é o representante do Um para o qual todos, devotos, devem voltar os olhos com reverência: ele é apenas *mais um*. A esse respeito, Clastres cita os toba e os trumai, povos onde os chefes são convocados a tecer longas arengas sobre a paz, a harmonia e a honestidade, mas em cujas palavras ninguém parece demonstrar o menor interesse.²²²

Se a chefia indígena é definida em termos negativos (o chefe é um “agente político esvaziado”), a guerra ocupa o polo oposto, o da positividade. O grupo esvazia a potência do chefe para manter-se indiviso, mas isso só é possível, escreve Sztutman, “devido a um motor de fragmentação, de explosão das diferenças - ‘multiplicação do Múltiplo’ - na recusa de um projeto identitário rígido, e este motor é a guerra”²²³. O “aparelho de ressonância” do Estado des-multiplica as diferenças, ao passo que a máquina de guerra primitiva opera, em sentido contrário, a serviço da multiplicação das diferenças.

Na análise da máquina de guerra primitiva, Clastres inverte a fórmula de Thomas Hobbes, que afirmava que *o Estado existia contra a guerra*. Na célebre leitura hobbesiana, é o Estado que suspende a guerra, própria do estado de natureza, e lança os fundamentos para a constituição da sociedade. “O estado de Sociedade”, escreve Clastres, é para Hobbes “a sociedade do Estado”.²²⁴ A máquina de guerra primitiva, ao contrário, *existe contra o Estado*, impedindo sua emergência.²²⁵ Hobbes, ao contrário de outros homens de seu tempo, como Montaigne e La Boétie, abonava a ideia, então imperante, de que as sociedades sem governo

²¹⁹ *Ibidem*. p. 49-50

²²⁰ *Ibidem*, p. 60

²²¹ SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp, 2012, p. 47.

²²² CLASTRES, Pierre. *op. cit.*, 2015, p. 50-1

²²³ *Ibidem*, p. 47

²²⁴ CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 217

²²⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *op. cit.*, 2012a, p. 20

dos nativos americanos não eram propriamente sociedades: os selvagens permaneciam em um espaço exterior ao Estado e, portanto, exterior ao social.²²⁶ Na análise de Clastres das sociedades americanas dos séculos XV e XVI – que retoma, de certa forma, o humanismo de Montaigne e La Boétie – a guerra é a própria condição para a vida social dos selvagens, para quem a multiplicação das diferenças era mais desejável que a redução e fusão delas em uma totalidade unitária. A sociedade, para Hobbes, só poderia existir quando as forças de fragmentação fossem vencidas; para os selvagens americanos, diversamente, a sociedade só seria viável enquanto essas forças de fragmentação permanecessem em operação.

A guerra não seria, assim, um estado de natureza, mas um estado social que muito conscientemente conjura e impede a formação do Estado. As sociedades ameríndias recusam a agência unificante do Estado em nome de comunidades pequenas, autônomas e que “se lançam ao mundo a partir dos seus próprios lugares”.²²⁷ Essa autonomia só poderia ser garantida, argumenta Clastres, pela ativação de uma máquina de guerra cuja operação permanente conduziria a um processo contínuo de fragmentação social. O que a máquina de guerra faz é impedir que forças sociais centrípetas consolidem um aparelho estatal unificado e produtor de estratificação; sua força é de natureza centrífuga – a *máquina de guerra multiplica o múltiplo*:

A lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um. Para ser sociedade do múltiplo, a sociedade primitiva não pode ser sociedade do Um: quanto mais houver dispersão, menos haverá unificação.²²⁸

A máquina de guerra primitiva é igualmente um elemento de limitação das trocas no marco das alianças.²²⁹ Viver de forma autônoma, sem cair nas malhas transcendentais do Um, implicaria, segundo a leitura de Clastres, reduzir os círculos das trocas, e a guerra serviria igualmente a esse fim. A “guerra de todos contra todos” – que produz a multiplicação das diferenças, artigo valioso aos olhos selvagens – é também uma guerra contra “a troca de todos com todos”.²³⁰ A “sociedade primitiva” de Clastres limita drasticamente as trocas. Isso

²²⁶ CLASTRES, Pierre. *op. cit.*, 2011, p. 218

²²⁷ COMITÉ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**. Edições Antipáticas, 2014. Disponível em <<http://goo.gl/Fq4rgW>> Acesso em: 12/05/2018

²²⁸ CLASTRES, Pierre. *op. cit.*, 2011, p. 248

²²⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *op. cit.*, 2012a, p. 20

²³⁰ SZTUTMAN, Renato. *op. cit.*, 2012, p. 49

acontece porque ela aspira antes de tudo à preservação de sua autonomia, e a troca leva à dívida – e, portanto, à dependência – ainda que recíproca.²³¹

A lógica da indivisão determina tanto a política interna (pela instituição da chefia impotente) quanto a política externa (pela instituição da máquina de guerra) das sociedades ameríndias. A figura de um chefe comandante, uma instância unificadora separada do corpo social, é rechaçada em nome da unidade indivisa desse corpo. Não devem existir mecanismos internos de divisão entre senhores e súditos. Por outro lado, a comunidade deseja preservar seu ser autônomo e usa a máquina de guerra para impedir sua submissão a agências externas. As sociedades ameríndias estão, deste modo, escudadas contra as ameaças de unificação de todo tipo, provenham de dentro ou de fora do corpo social.²³²

Clastres, mobilizando o conceito de sociedade contra o Estado, opunha-se à leitura etnomarxista, encabeçada por Engels, de que as sociedades “pré-capitalistas” eram caracterizadas por uma “economia política do controle”, que incluía basicamente o controle do trabalho reprodutivo das mulheres, pelos homens e o controle do trabalho produtivo dos jovens, pelos velhos. O controle exercido pelas sociedades primitivas seria, segundo Clastres, de outra natureza. Um duplo controle: de um lado, o *controle social do político*; de outro, o *controle político da economia*.²³³ Já fizemos referência ao primeiro tipo; vale dizer algumas palavras sobre o segundo.

O controle político da economia encontra sua expressão nas sociedades estudadas por Clastres em um “regime de suficiência subprodutiva”, que inclui a “redistribuição forçada dos bens” e a “dilapidação ritual”.²³⁴ A injunção da generosidade, que já tivemos a oportunidade de identificar na figura da chefia indígena, se estende à toda a sociedade, claro que com uma intensidade menor do que quando o destinatário dessa injunção é o chefe. Se existe algo como uma “moral amazônica” em oposição à nossa “moral judaico-cristã”, escreve Descola, ela conteria apenas dois preceitos gerais: “a condenação da avareza e a exigência do controle de si”.²³⁵ Não fica difícil entender o desdém dos ameríndios pela concentração de riqueza quando se constata que eles vivem em sociedades onde a condenação da avareza é o maior mandamento; sociedades, em suma, onde o pecado do capital é o único pecado capital. O controle de si, por sua vez, “manifesta menos uma transferência para si do desejo recalcado de

²³¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O intempestivo, ainda (posfácio) in CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2º edição, 2011, p.334

²³² CLASTRES, Pierre. *op. cit.*, 2011, p. 248

²³³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 301-2

²³⁴ *Ibidem*, p. 302

²³⁵ DESCOLA, Philippe. *op. cit.*, 1998, p. 33

exercer uma dominação sobre outrem que a necessidade de afirmar a todo momento a superioridade de uma autodisciplina livremente consentida sobre um controle social passivamente sofrido.”²³⁶

Clastres dedica um ensaio em *A arqueologia da violência*²³⁷ às pesquisas de seu colega norte-americano Marshall Sahlins, que estudou especialmente as sociedades de caçadores e coletores dos desertos da Austrália e da África do Sul²³⁸, esses “primitivos”, nas palavras de Clastres, “facilmente considerados como os mais desprovidos de todos”.²³⁹ Os resultados das pesquisas de Sahlins demoliram a tese de que a “economia primitiva” é uma “economia da miséria”. Sahlins não teria oposto a essa tese de corte evolucionista uma outra tese, mas os próprios fatos etnográficos. O antropólogo norte-americano começa salientando que “a lei da escassez” e a ideia correlata de que o homem, por força de sua natureza, deseja infinitamente mais do que os meios são capazes de prover, não é uma “lei universal”, como a economia política liberal quer nos fazer crer, mas um fantasma que assombra de maneira especial o sistema de mercado industrial do ocidente moderno:

O sistema de mercado industrial instituiu a escassez de um modo que não se pode ver em nenhum outro lugar. Onde a produção e a distribuição são organizadas através do comportamento dos preços, e todos os meios de subsistência dependem de ganhar e gastar, a insuficiência dos meios materiais converte-se no ponto de partida explícito de toda atividade econômica. O empresário é colocado frente a investimentos alternativos de um capital finito; o trabalhador (se tiver sorte) é colocado frente a escolhas alternativas de emprego remunerado, e o consumidor... o consumo é uma dupla tragédia: o que começa com insuficiência termina em privação. Ao mesmo tempo em que produz uma divisão internacional do trabalho, o mercado torna acessível uma deslumbrante gama de produtos: todas elas “coisas divinas” acessíveis ao homem, mas nem todas ao seu alcance.²⁴⁰

Compulsando um conjunto extenso de etnografias e relatos realizados entre povos caçadores e coletores, Sahlins conclui que o fantasma da escassez não os assombra. A prosperidade geral, embora se apoie sobre um nível de vida objetivamente baixo, é acessível a todos em uma comunidade de caçadores e coletores. A abundância no acesso aos bens necessários é incontestável, pelo menos na esfera dos bens não-alimentares, mas a questão

²³⁶ *Ibidem*, p. 33

²³⁷ CLASTRES, Pierre. A economia primitiva in **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 165-183

²³⁸ Apesar de Sahlins concentrar estrategicamente seus estudos nas sociedades de caçadores e coletores, ele não se limita a esses povos. Na categoria definida como Modo de Produção Doméstico (MPD), Sahlins examina também “a economia das sociedades `neolíticas`, dos agricultores primitivos tais como ainda podem ser observados na África ou na Melanésia, no Vietnã ou na América do Sul.” (CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 169)

²³⁹ CLASTRES, Pierre. *op. cit.*, 2011, p. 167

²⁴⁰ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. Nova Iorque: Aldine-Atherton, 1972. p. 4

fundamental é por que eles se contentam com tão poucos bens: Sahlins responde que tal ocorre muito mais por uma questão política ou de princípios do que por uma questão de infortúnio, como um observador ocidental poderia imaginar.²⁴¹ Esses grupos são, em geral, nômades, e a mobilidade parece contraditória com a propriedade: que, entre grupos nômades “a riqueza se torne mais sobrecarga do que boa coisa é algo visível mesmo para alguém de fora”.²⁴²

Pelo menos no que se refere aos bens não-alimentares, o caçador-coletor é a perfeita antítese do *homo economicus* que surge nos Tratados de Economia como figuração universal da espécie humana: seus desejos são poucos e seus meios (em relação a esses desejos) abundantes. Não é que os caçadores-coletores tenham refreado seus impulsos por bens materiais, é que eles nunca os instituíram. Aquilo que aos nossos olhos é pobreza – esta categoria que faz muito sentido em uma sociedade hierárquica de controle – aos olhos deles pode ser algo mais nobre. Somos inclinados a conceber os caçadores e coletores como pobres porque eles não possuem quase nada – é como os vemos, mas “talvez seja melhor” e “por essa mesma razão”, escreve Sahlins, “pensar neles como livres.”²⁴³

Sahlins observa ainda que no que se refere à obtenção de bens alimentares a relação entre necessidades e meios entre os povos caçadores e coletores nem sempre é marcada pela abundância. Essa situação se dá, no entanto, especialmente entre povos cujo ambiente foi gravemente afetado pela presença do europeu.²⁴⁴ Fomes esporádicas também atingem certos povos por tendências econômicas que os comentaristas ocidentais encontram dificuldades para entender. LeJeune, estudando os montagnais – povo aborígine do Canadá – surpreende-se com a prodigalidade desse povo, com sua propensão em consumir de uma só vez toda a comida existente na aldeia, mesmo durante períodos difíceis. “Como se”, diz LeJeune, “a caça que tivessem de matar estivesse presa em um estábulo”. Tão logo caçavam um animal de maior porte, os montagnais de uma aldeia convocavam as outras aldeias para uma festa onde consumiam tudo, e, se a caça fosse feita por alguma aldeia vizinha, a recíproca era certa.

Os instrumentos de dilapidação ritual são um outro recurso mobilizado por alguns povos ameríndios para impedir a concentração da riqueza. Um desses instrumentos, registrado por Marcel Mauss como *potlatch*²⁴⁵, recebeu extensos e ricos comentários de Georges Bataille. Estamos acostumados a reduzir nossa compreensão sobre as atividades sociais e os

²⁴¹ *Ibidem*, p. 11

²⁴² *Ibidem*, p. 12

²⁴³ *Ibidem*, p. 13-4

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 26

²⁴⁵ Mauss discute esse instrumento de dilapidação ritual em seu célebre Ensaio sobre a Dádiva.

esforços dos indivíduos às necessidades da produção e da conservação. Nesse argumento utilitarista, a parte mais apreciável da existência das sociedades e das pessoas está abarcada, direta ou indiretamente, pelas atividades produtivas. O que resta fora do campo da produção, atividades como a arte ou o jogo, costuma ser reduzido, nas palavras de Bataille, “a uma concessão, ou seja, a um descanso cujo papel seria subsidiário.”²⁴⁶ No entanto, está longe de corresponder aos fatos a constatação utilitarista de que as atividades humanas possam ser reduzidas a processos de produção, reprodução e conservação. O consumo, por exemplo, pode ser encontrado em pelo menos duas formas: a primeira está relacionada ao uso do mínimo necessário à conservação da vida e ao prosseguimento das atividades produtivas. A segunda forma, por sua vez, está relacionada com o que Bataille chama de “despesas improdutivoas”. Ao contrário da primeira forma, a ênfase no consumo como despesa improdutivoas – que se expressa nos luxos, nas guerras, nos cultos, nos monumentos suntuários, nos espetáculos, nas atividades sexuais desviadas de seu fim reprodutivo, etc. – é colocada na perda, “que deve ser a maior possível para que a atividade adquira seu verdadeiro sentido”.²⁴⁷

Certas instituições econômicas primitivas, e é o caso do *potlatch* descrito por Mauss a partir de seus estudos com povos ameríndios da costa noroeste da América do Norte – os haida, os tsimshian e os kwakiuti – imprimem um caráter secundário ao regime de produção e conservação em favor da despesa improdutivoas. A principal forma de troca identificada por Mauss nessas sociedades não se alinha ao regime do escambo, que os comentaristas ocidentais costumam identificar como a forma arcaica das trocas comerciais modernas. O *potlatch* assume basicamente duas formas: a primeira é a forma de uma dádiva oferecida ostensivamente visando desafiar, obrigar, quando não humilhar um rival. O donatário – e esse é o valor de troca da dádiva – deve responder futuramente oferecendo uma dádiva ainda mais ostensiva.²⁴⁸ A segunda forma assumida pelo *potlatch* é a da destruição ritual e espetacular de riquezas. As destruições no noroeste da América do Norte, relata Bataille, incluem “incêndios de aldeias, afundamento de frota de canoas” e “lingotes de cobre quebrados ou jogados ao mar.”²⁴⁹

Na leitura de Deleuze e Guattari, a “sociedade primitiva” clastriana é uma máquina de guerra primitiva que aponta suas armas não apenas na direção dos Estados potenciais, que ela conjura preventivamente, como também dos Estados atuais, que ela pretende suplantar.²⁵⁰

²⁴⁶ BATAILLE, Georges. **A parte maldita precedida d’a noção de despesa**. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 19

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 21

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 24

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 25

²⁵⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *op. cit.*, 2012a, p. 22

Poderíamos dizer dela, atualizando o seu sentido, que é uma máquina de guerra pelejando contra o monstro bicéfalo do Estado-Corporação. Contudo, nem a máquina de guerra primitiva nem o Estado-Corporação devem ser entendidos aqui como instituições, mas como forças e vetores que operam em sentidos opostos. O Estado, no sentido invocado por Deleuze e Guattari, é uma forma, e como tal sempre existiu. Mas, inversamente, o Estado sempre esteve em relação com um fora: se o Estado (a forma-Estado) sempre existiu, a máquina de guerra que lhe é externa e a ele se opõe, também. A relação do Estado, que é soberania, com o seu exterior, não se reduz às relações no campo da política externa, isto é, às relações entre Estados soberanos. Fora do Estado não existem apenas outros Estados, mas também outras formas não con-formadas pelo aparelho de captura do Estado.²⁵¹ A “sociedade primitiva”, essa máquina de guerra, é, no dizer de Viveiros de Castro, “uma das muitas encarnações conceituais da perene tese da esquerda de que um outro mundo é possível: de que há vida fora do capitalismo, como há socialidade fora do Estado”.²⁵²

O conceito do contra-Estado está longe de ser uma simples e inócua descrição da forma como os coletivos ameríndios estabelecem suas relações sociais, políticas e econômicas. Ele é, antes, um conceito antropológico crítico, produzido em continuidade ontológica com as pragmáticas intelectuais daqueles coletivos e produzindo uma transformação na nossa imaginação conceitual. Descobrimos, afetados por essa alteridade radical, que podemos ser diferentes daquilo que somos, que a catedral capitalista e o culto que se reza nela não é tudo o que existe; descobrimos, enfim, que não vivemos em uma única e incontornável realidade que se impõe a nós sem deixar espaço para outros modos de existência. A máquina centrífuga que trabalha intensamente nas sociedades ameríndias, trabalha também, é certo que em uma cadência menor e sufocada, nas nossas. Podemos, a partir do trabalho dessas máquinas, multiplicar os possíveis e inventar outras realidades. Como veremos no próximo capítulo, no qual acompanharemos a transformação do planeta pelo império do Um em um lugar literalmente sufocante, isso nunca foi tão necessário e, sobretudo, urgente.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 24

²⁵² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 304

III

O Antropoceno ou a Queda do Céu

*“Quero alertar os brancos antes que acabem arrancando do solo até
as raízes do céu.”*

(Davi Kopenawa Yanomami)

O ANTROPOCENO

A *Queda do Céu* é o título de uma obra assinada pelo xamã yanomami Davi Kopenawa, escrita a partir de um “pacto etnográfico”²⁵³ com seu amigo de quatro décadas e co-autor do trabalho em questão, o antropólogo francês Bruce Albert. O livro narra a história do autor-xamã e de suas relações com os brancos – povo que Davi chama de *napë*, um termo que se refere não à cor da pele de um certo grupo de homens, como a tradução para o português poderia sugerir, mas à posição, sempre “relacional e mutável”²⁵⁴, do inimigo – mas resiste a ser inscrito nos gêneros da etnobiografia ou da biografia convencional. Nascida na “interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais”²⁵⁵, o do autor xamã e o do autor-antropólogo, *A Queda do Céu* é composta também de um conjunto farto e variegado de mitos e visões xamânicas, invocadas pelo autor-xamã seja para explicar aos brancos o pensamento dos yanomami, seja para exortá-los a não destruir a floresta e seus habitantes, seja ainda para, empregando um tom fortemente crítico, caracterizar e explicar os brancos e o seu mundo a partir de uma outra antropologia.

Se a grande promessa da antropologia, como já pudemos discutir no capítulo anterior, citando Patrice Maniglier, é a de devolver-nos “uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos”²⁵⁶, o que acontece n’ *A queda do céu* é algo diverso e ainda mais ambicioso. A crítica xamânica de Davi Kopenawa, mediada por Bruce Albert, nos entrega naquela obra uma imagem de nós mesmos, traçada à maneira de um caricaturista, na qual é impossível não nos reconhecermos.²⁵⁷ Não se trata de uma imagem qualquer, é verdade, mas de uma imagem nossa traçada por esse outro de nós mesmos que são os ameríndios. Os brancos, diz Kopenawa, precisam gravar suas palavras “em peles de imagem” – isto é, em livros – “para impedi-las de fugir de [sua] mente.”²⁵⁸ Desenhar em “peles de imagem” não é coisa, porém, que os yanomami, que possuem uma memória “longa e forte”, façam. *A queda do céu* é,

²⁵³ A expressão é do co-autor do livro citado, Bruce Albert, que no *Post-scriptum* da obra explicita os termos em que esse pacto de quatro décadas foi travado e os passos seguidos na concepção do livro, que se estendeu por duas dessas quatro décadas.

²⁵⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Recado da Mata (prefácio) in KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 1º edição, 2015, p.12

²⁵⁵ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 1º edição, 2015, p. 51

²⁵⁶ MANIGLIER, Patrice apud VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 1º edição, 2015, p.21

²⁵⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 14

²⁵⁸ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *op. cit.*, 2015, p. 75

assim, justificada por Kopenawa como uma exceção dirigida aos brancos, que “só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras”.²⁵⁹ A melhor maneira de falar ao maior número possível de brancos e esclarecê-los sobre a riqueza do pensamento dos yanomami sem que eles se apressem em esquecer o que foi dito seria colando palavras em peles de imagem, que “permanecerão tão presentes para eles [os brancos] quanto os desenhos da palavra de Teosi [a Bíblia], que não param de olhar”.²⁶⁰

Nas “peles de papel” nas quais Kopenawa colou palavras, com o apoio de Albert, aparecem inúmeras imagens caracterizando os brancos. Em uma delas, que surge em um trecho que, embora longo, pedimos permissão para citar, Kopenawa qualifica os *napë* como “o povo da mercadoria”:

No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quantos nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada. Seus antepassados mais sábios, os que Omama [o demiurgo dos yanomami] criou e a quem deu suas palavras, morreram. Depois deles, seus filhos e netos tiveram muitos filhos. Começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. *Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores.* Omama tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfaziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido em baixo da terra e das águas. *Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade.* Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: “*Haixopë!* Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! *Podemos ficar cada vez mais numerosos sem passar necessidade!* Vamos criar também peles de papel para trocar!” Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as painéis e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal [...] Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. Visitando uns aos outros entre suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. É o meu pensamento. *Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido.* Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios.²⁶¹ [grifos nossos]

Kopenawa, de um ponto de vista externo e privilegiado, parece ver, aturdido, o percurso alucinado da locomotiva dos modernos – aquela a que nos referimos no primeiro capítulo. O que tornou os *napë* o “povo da mercadoria” não é outra coisa que a velocidade desmedida que eles decidiram imprimir em seu modo de vida e a escala de seus feitos –

²⁵⁹ *Ibidem.* p. 76

²⁶⁰ *Ibidem.* p. 77

²⁶¹ *Ibidem.* p. 407

velocidade e escala de que eles se orgulham. Derrubam a floresta, abrem imensas roças, arrancam minérios com voracidade, produzem mercadorias sem fim e acreditam necessitar (e desejam possuir) todas essas mercadorias: eis o orgulhoso *povo da mercadoria*. Alguns membros desse povo ainda estão demasiado reconfortados nas poltronas de sua enorme e veloz locomotiva para se darem conta de que seus sonhos fáusticos estão cruzando estações que se parecem mais com pesadelos, e se alguém os desperta de seu sono e os alerta a respeito, dão de ombros ou até mesmo negam veementemente todos os alertas; outros, mais atentos, olham para fora, escutam com atenção as notícias espantosas sobre as estações que se aproximam, ficam convencidos, confabulam sobre o que fazer e chegam à conclusão de que a única alternativa para fugir do abismo é acelerar ainda mais a locomotiva. Um terceiro grupo, muito mais numeroso, ocupado demais com o trabalho duro de alimentar a fornalha da locomotiva, sequer está a par desses debates. Voltaremos adiante a dizer mais algumas palavras sobre essa estranha e diversa fauna que compõe o povo da mercadoria. Do lado de fora da locomotiva, Kopenawa observa a máquina desembestada dos *napë*, e diz: “as mercadorias deixam os brancos eufóricos, e esfumaçam *todo o resto* em suas mentes”.²⁶²

Todo o resto inclui, também, as condições paramétricas determinantes da existência humana²⁶³, aquilo sem o que a vida e sua reprodução não seriam possíveis nesse planeta solar (que dizer então da reprodução do capital?). Os *napë* estão tão apaixonados por suas mercadorias e tão ocupados em fazer com que elas se multipliquem que parecem não se dar conta – a fumaça das mercadorias nubla a sua visão – de que antes de serem sujeitos da história, apropriadores do mundo, senhores de sua liberdade, eles são animais humanos que *dependem* daquilo que os yanomami chamam de *urihi a*, a terra-floresta. Sem a *urihi a*, diz Kopenawa, “a terra esquentada e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós.”²⁶⁴ O que a locomotiva dos modernos faz é desafiar, ribombando com orgulho, os limites da *urihi a*. “Precisamos mais do que a terra-floresta pode nos dar”, ribomba a locomotiva, e segue seu curso desembestado.

Membro dos gabinetes dos segundos mandatos de Lula e Dilma, Roberto Mangabeira Unger é um homem que gosta de vestir o uniforme de condutor desse locomotiva. Mangabeira disse em uma entrevista que a floresta amazônica não passa de uma “coleção de árvores” e em outra que “o destino do homem é ser grande, divino; não é ser uma criança aprisionada em um

²⁶² *Ibidem*, p. 413

²⁶³ CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses in **Revista Sopro**, nº 91, julho de 2013. p. 19

²⁶⁴ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *op. cit.*, 2015, p. 480

paraíso verde” e que “todas as pessoas são espíritos que desejam transcender”.²⁶⁵ Comentando essas entrevistas de Mangabeira Unger, Viveiros de Castro escreve que os índios jamais concordariam com a ideia “de que todos os espíritos ou pessoas precisam transcender”.²⁶⁶ Os índios escolherem, ao contrário de nós, “a via da imanência”. Suas sociedades não estão fundadas nos princípios da necessidade e da falta, não estão assombradas pelo espectro da mercadoria. “Os índios”, escreve Viveiros de Castro, “são senhores da imanência: o que nós não podemos senão pensar, eles vivem. E o que eles pensam, nós não somos capazes sequer de imaginar”.²⁶⁷

“O destino do homem é ser grande”, e, de fato, esse destino parece ter se realizado, embora de uma maneira nada alvissareira. Já mencionamos dois trabalhos de Rockström et. al.²⁶⁸ nos quais os autores falam de “nove limites planetários”²⁶⁹ que não devem ser ultrapassados se queremos manter o equilíbrio que garante as condições de vida humana e não-humana no planeta. Desses limites ou parâmetros, quatro deles, conforme medições empíricas utilizadas pelos autores dos trabalhos referidos, parecem já ter sido ultrapassados, a saber, mudanças climáticas, mudanças na integridade da biosfera associadas à perda de biodiversidade, acidificação dos oceanos e interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo. Inúmeras pesquisas – abriremos espaço adiante para algumas delas – apontam que esses limites estão sendo ultrapassados em razão da atividade humana, empreendidas especialmente a partir da Revolução Industrial. Após o fim da última era do gelo, iniciou-se uma época geológica, o holoceno, que durou quase doze mil anos e cujo traço distintivo foi sua relativa estabilidade climática. Essa época geológica, em cujo solo as grandes civilizações puderam florescer, chegou ao fim.²⁷⁰ A locomotiva dos modernos nos trouxe até o antropoceno, época geológica concebida por uma espécie entre outras, tornada, a par dos

²⁶⁵ UNGER, Roberto Mangabeira apud VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Desenvolvimento Econômico e Reenvolvimento Cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva in **Revista Sopro**, nº 51, maio de 2013. p. 5-6

²⁶⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Desenvolvimento Econômico e Reenvolvimento Cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva in **Revista Sopro**, nº 51, maio de 2013. p. 6

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 7

²⁶⁸ ROCKSTRÖM, J. et al. A Safe Operating Space for Humanity, **Nature**, 461, pp. 472-5, 2009; ROCKSTRÖM, J. et al. Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity, **Ecol. Soc.**, 14, 32, 2009.

²⁶⁹ São eles: mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferências nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química, taxa de aerossóis atmosféricos.

²⁷⁰ LATOUR, Bruno. **Cara a cara con el planeta**: una mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Buenos Aires: Veintiuno Editores, 1º edição, 2017 (livro digital no formato Kindle, paginação irregular), pos. 2464-5

vulcões e dos movimentos tectônicos, uma força geológica: a espécie humana – essa, cujo destino, no dizer de Mangabeira Unger, “é ser grande” e “divina”.

Não resta dúvida alguma de que a espécie humana sempre foi, como todas as outras, um agente biológico. Hoje, mais do que isso, é possível identificá-la como um *agente geológico*, exercendo sobre o Sistema Terra uma força geológica que espanta não apenas pela magnitude, como pela velocidade das mudanças que tem sido capaz de promover.²⁷¹ “Por séculos”, escreve Naomi Oreskes, citada por Chakrabarty,

[...] os cientistas pensaram que os processos da terra eram tão grandes e poderosos que nada que fizéssemos poderia mudá-los. Este era um princípio básico da ciência geológica: que as cronologias humanas eram insignificantes comparadas com a vastidão do tempo geológico; que as atividades humanas eram insignificantes se comparadas à força dos processos geológicos. E no passado elas eram. Agora, não. *Há tantos de nós cortando tantas árvores e queimando tantos bilhões de toneladas de combustíveis fósseis que nos tornamos agentes geológicos.* Mudamos a química da nossa atmosfera, fazendo com que o nível do mar subisse, o gelo derretesse e o clima mudasse.²⁷² [grifo nosso]

A magnitude e a velocidade das mudanças promovidas pela espécie humana, esse novo agente geológico, podem ser aferidas com o uso de alguns termômetros: a atual taxa de perda de biodiversidade é semelhante àquela promovida em circunstâncias onde forças geológicas de grande impacto entraram em operação no planeta; assim, a atual extinção de espécies é similar, em intensidade, àquela que, há cerca de 65 milhões de anos, levou à aniquilação dos dinossauros.²⁷³ Em apenas 210 anos (1800-2010) a atividade humana solapou 10 milhões de km² de floresta, desmatando 2 milhões a mais do que nos milênios que sucederam a última idade do gelo até 1800.²⁷⁴ A população mundial não chegou a quadruplicar no século XX, mas a produção de resíduos sólidos urbanos decuplicaram nesse mesmo período.²⁷⁵ A concentração de CO₂ na atmosfera, medida em partículas por milhão (ppm), era, em 1880, de 285ppm, e, em 2015, ultrapassou os 400ppm, que é o nível mais alto de concentração atmosférica de CO₂ nos últimos três milhões de anos.²⁷⁶ Poderíamos apontar para outros tantos termômetros e todos eles indicariam a mesma coisa: a espécie humana tem promovido, desde a Revolução Industrial e, de forma ainda mais intensa, após a Segunda Guerra, enormes e rápidas mudanças nas coordenadas ambientais do planeta.

²⁷¹ CHAKRABARTY, Dipesh. *op. cit.*, 2013, p. 9

²⁷² *Ibidem*, p. 9

²⁷³ *Ibidem*. p. 10

²⁷⁴ MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p. 77

²⁷⁵ *Ibidem*. p. 195

²⁷⁶ *Ibidem*. p. 314

O homem, que o dispositivo ontológico naturalista dos modernos classifica como o único sujeito da história – pertencente a uma espécie que habita, solitária, a província ontológica da sociedade – se torna, com o antropoceno, e de forma não intencional, uma força geológica, um fenômeno objetivo ou um objeto “natural”. De outro lado, e como decorrência disso, o Sistema Terra (o que logo chamaremos de Gaia) assume a forma de um sujeito histórico e de um agente político.²⁷⁷ Essa inversão de papéis, o homem, sujeito histórico por excelência, tornado objeto natural, e o Sistema Terra, objeto natural por excelência, tornado sujeito histórico, é capaz de expor a artificialidade do esquema moderno de des-animação da “natureza” e sobreanimação do homem. O antropoceno é, enfim, um daqueles híbridos monstruosos de que falamos no primeiro capítulo.

O antropoceno inverte também a antiga ideia de que os homens, seres finitos e fracos, precisam labutar incansavelmente contra uma natureza rude, indomável e infinitamente mais forte. “Achávamos”, escreve Serres, “que toda a nossa história consistia em lutar constantemente contra uma força sempre mais alta e mais profunda que a nossa”.²⁷⁸ Agora essa imagem se inverte: somos infinitos em matéria de necessidades, inventamos incontáveis meios para satisfazê-las, e, diante nós e da potência geológica que nos tornamos, divisamos uma “natureza” finita, frágil e irritadiça. Antes do antropoceno, a história humana, quando inserida na história do Sistema Terra, destacava-se por sua insignificância. Não mais: a humanidade, do ponto de vista da geo-história, representa, agora, uma potência geológica sem precedentes.²⁷⁹ Desse ponto de vista, a espécie humana surge recentemente no planeta, inaugurando aquilo que Chakrabarty chama de “história profunda”²⁸⁰, que se opõe à história registrada, aquela que estudamos, e que é ainda mais recente (seus dois importantes marcos são o surgimento da agricultura, há dez mil anos, e o da escrita, há quatro mil anos). É apenas no século XIX, e, portanto, do ponto de vista da geo-história, com seus 4,6 bilhões de anos, há menos de um segundo atrás, que tem início o modo de vida industrial baseado na queima em larga escala de combustíveis fósseis, o qual transformará essa espécie ainda nova em uma potência geológica que coloca em curso uma hostilidade sem precedentes contra a vida no planeta. Interpretada desde esse curioso ponto de vista, o da geo-história, “a humanidade”,

²⁷⁷ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2015, p. 26

²⁷⁸ SERRES, Michel. **Tempo de crise:** o que a crise financeira trouxe à tona e como reinventar nossa vida e o futuro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1ª edição, 2017, p. 39

²⁷⁹ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 962

²⁸⁰ “A história dos seres humanos que ocorreu antes do período para o qual há registros escritos constitui aquilo que outros estudiosos do passado humano – e não historiadores profissionais – chamam de história profunda”. (CHAKRABARTY, Dipesh. *op. cit.*, 2013, p. 14)

escrevem Danowski e Viveiros de Castro, “ela própria é uma catástrofe, um evento súbito e devastador na história do planeta, e desaparecerá muito mais rapidamente que as mudanças que terá suscitado no regime termodinâmico e no equilíbrio biológico da Terra.”²⁸¹

O antropoceno, nome cunhado para designar a nova época geológica, foi proposto pela primeira vez pelo químico nobelizado Paul J. Crutzen e seu colaborador, um especialista em ciência marinha, Eugene F. Stoermer. Em uma curta declaração, publicada em 2000, os autores escreveram:

Considerando [...] [os] extensos e ainda crescentes impactos das atividades humanas na terra, na atmosfera e em todas as escalas, inclusive a global, nos parece mais que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e na ecologia através da proposta do uso do termo ‘antropoceno’ para a época geológica atual.²⁸²

Em um artigo publicado na revista *Nature* dois anos depois, Paul J. Crutzen reafirma sua proposta e procura enfrentar a questão de quando o antropoceno teria iniciado. Segundo Crutzen, seria razoável estipular que o antropoceno teria começado na segunda metade do século XVIII, “quando análises do ar preso em gelo polar evidenciaram o início das crescentes concentrações globais de dióxido de carbono e metano”.²⁸³ Essas publicações, por mais influentes que sejam, não fecham, por óbvio, nem a discussão a respeito da existência de uma nova época geológica que teria sucedido o holoceno, nem a questão sobre o nome mais apropriado para essa época e tampouco a questão de quando essa nova época se iniciou.

A definição e declaração *oficial* de uma nova época geológica cabe à Comissão Internacional sobre Estratigrafia (em inglês International Commission on Stratigraphy, ICS) um subcomitê da União Internacional de Ciências Geológicas (em inglês International Union of Geological Sciences, IUGS). Quando muitos esperavam que esse subcomitê, como resultado de seus trabalhos no XXXIV Congresso Internacional de Geologia, realizado em 2012, na Austrália, declarasse oficial o antropoceno, a declaração daí decorrente não foi das mais enfáticas: “o grupo de investigação considera, no momento, o antropoceno como *uma possível* época geológica”, mas declara, ainda, que “o holoceno está encerrado”²⁸⁴. Para que seja aceito como um termo técnico, disse então o subcomitê, “o antropoceno deve ser cientificamente justificável, é dizer, os sinais geológicos atualmente produzidos por estratos em formação devem ser suficientemente evidentes e distintos, além de úteis para a

²⁸¹ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 27

²⁸² CRUTZEN, Paul J; STOERMER, Eugene F. *apud* CHAKRABARTY, Dipesh. *op. cit.*, 2013, p. 11

²⁸³ CRUTZEN, Paul J, Geology of Mankind in *Nature*, 3 Jan. 2002, p. 23.

²⁸⁴ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 2456

comunidade científica como um termo técnico.”²⁸⁵ Com isso, mesmo reconhecendo a relevância da proposta apresentada pela primeira vez por Crutzen e reconhecendo ainda que o holoceno se encerrou – o que não é pouca coisa, pois, como dissemos, tratava-se de uma época geológica cujo traço principal era o equilíbrio climático do planeta – o Congresso Internacional de Geologia de 2012 se encerrou sem declarar oficial o antropoceno, o que não é de se admirar, pois “fazer prosperar a proposta de um nome para uma época geológica em meio a burocracia da IUGS”, escreve Latour, “é tão tortuoso como fazer passar uma lei pelas comissões de um Parlamento ou promover a beatificação de um santo ante a diplomacia do Vaticano.”²⁸⁶

Em 2016, em um novo Congresso Internacional de Geologia, esse realizado na África do Sul, a sobriedade acadêmica (ou a burocracia acadêmica, a depender do juízo que se faça), prosperou mais uma vez. Nessa oportunidade, o Grupo de Trabalho do Antropoceno, composto por 35 cientistas, apresentou ao Congresso as conclusões de suas pesquisas, e nelas o Grupo apontava que entramos em uma nova época geológica e que ela deve receber o nome de antropoceno. O grupo, coordenado por Jan Zalasiewicz, professor da Universidade de Leicester, firmava ainda que a melhor data para definir o início do antropoceno seria o ano de 1950, pois é o momento em que testes nucleares passam a ser realizados em ampla escala, difundindo o elemento químico plutônio, cujos vestígios podem ser encontrados nas rochas. É a partir dessa década também que o plástico e o alumínio puro, materiais nunca vistos no planeta antes do século passado, se difundem, assim como é a partir de meados do século XX que a concentração de dióxido de carbono na atmosfera aumenta vertiginosamente. O argumento segue a seguinte linha: se um geólogo do futuro – caso reste condições materiais de vida no planeta para que exista um – olhar para o passado e analisar os sedimentos produzidos em meados do século XX, concluirá que algo fundamental se alterou na química do planeta a partir daquele ponto da história.²⁸⁷ Nas rochas, nosso geólogo do futuro poderá ver tudo: mudanças na sedimentação dos rios em razão dos represamentos; mudanças na acidez dos oceanos, introdução de produtos químicos em larga escala antes desconhecidos; mudanças no ritmo da erosão, brusco desaparecimento de um sem número de espécies; aumento dramático nas emissões de gases de efeito estufa.²⁸⁸ Apesar dos sólidos argumentos do Grupo, a IUGS decidiu mais uma vez, ao final do Congresso de 2016, não oficializar o

²⁸⁵ *Ibidem*, pos. 2474

²⁸⁶ *Ibidem*, pos. 2474

²⁸⁷ LOPES, Reinaldo José. Cientistas querem criar oficialmente a era geológica do homem in **Folha de São Paulo**, 2016. Disponível em <goo.gl/2UH8MX> Acesso em 24/05/2018

²⁸⁸ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 2507

antropoceno como a nova época geológica. Esperam, ainda, a formação de um consenso: esse despreocupado verbo “esperar”, anota Latour, alinha-se bem com “o irritante costume dos pesquisadores de pedir sempre mais subvenções”.²⁸⁹

Mesmo sem ainda ser formalmente reconhecida como a nova época geológica e sem que exista um consenso sobre qual seria o marco inicial dessa nova época (as datas mais aceitas são as que já mencionamos, a saber, por volta de 1800, conforme propôs inicialmente Crutzen, e por volta de 1950, como propôs o Grupo de Trabalho do Antropoceno no relatório apresentado ao Congresso Internacional de Geologia, em 2016), o fato é que o conceito de antropoceno – que reúne em torno de si fortes evidências de que a humanidade se tornou uma força geológica, com uma energia equivalente a dos vulcões, dos tsunamis e dos movimentos tectônicos²⁹⁰ – está amplamente difundido, inclusive, e cada vez mais, no terreno das ciências humanas. Afinal, trata-se de um conceito que, mesmo com todos os seus problemas e limitações, perturba, mobiliza e faz pensar:

O júri ainda não se decidiu sobre a persistência do conceito de antropoceno [...] Nesse exato momento, entretanto, é a melhor alternativa que temos para sair da noção de modernização. [...] Os sonhos que poderiam ser alimentados no holoceno não se sustentam no tempo do antropoceno [...] Nesse sentido, o uso desse termo híbrido, que mistura geologia, filosofia, teologia e ciência social é um *toque de despertar*.²⁹¹ [grifo nosso]

O antropoceno diz respeito a inúmeras mudanças nas coordenadas ambientais do planeta (desflorestamento, contaminação da água e dos solos, produção em larga escala de lixo e efluentes, colapso da biodiversidade, etc.) e ao papel ativo que a humanidade desempenha nesses processos, mas esse conceito tem sido particularmente útil nos debates relacionados às mudanças climáticas. O antropoceno inaugura aquilo que Latour chama de um “Novo Regime Climático”.²⁹² É sobretudo nesses debates que ele se apresenta como um *toque de despertar*. Ele é resultado de uma *descrição* minuciosa, produzida com o uso das formas criteriosas das ciências naturais, especialmente das ciências do clima, mas aponta, de outro lado, para *prescrições*.

Quando usamos a linguagem puramente descritiva das ciências naturais para dizer que os “limites planetários” estão sendo transgredidos, alguma coisa parece estar funcionando fora do padrão a que fomos acostumados por nossa epistemologia, a qual estabelece um corte

²⁸⁹ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 2490

²⁹⁰ *Ibidem*, pos. 2498

²⁹¹ LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no antropoceno in **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 11-31, nov. 2014, p. 13

²⁹² A expressão é utilizada inúmeras vezes por Latour em suas The Gifford Lectures.

infranqueável entre a descrição de um fato ou de um objeto e a prescrição de uma ação. Essa epistemologia é fruto de nossa ontologia purista: nós, os modernos, não misturamos o mundo dos objetos (que deve ser descrito pelas ciências) do mundo dos sujeitos (que é objeto das prescrições da política, do direito, etc.). O Novo Regime Climático, inaugurado pelo antropoceno, provoca um estremecimento nesse esquema. Se descrevemos, usando os melhores métodos e instrumentos da ciência do clima, como o método de mensuração das concentrações de CO₂ na atmosfera criado por Charles David Keeling em 1958, no observatório de Mauna Loa (Havaí), se descrevemos, enfim, que em 2013 a concentração de CO₂ na atmosfera ultrapassou o umbral de 400ppm²⁹³, e se colocamos essa descrição em ressonância com os efeitos que o aumento da concentração desse gás de efeito estufa acarreta para o clima e, finalmente, com os efeitos que um aumento do clima terá sobre as condições materiais de vida humana e não-humana no planeta, perceberemos que essa descrição pura de fatos objetivos aponta imediatamente para uma prescrição: *devemos fazer algo a respeito*, isso se já não deixamos essa oportunidade passar.

Um conceito que nasce na restrita comunidade dos geólogos, ocupados em descrever os fatos com tanta objetividade quanto possível, sem extrair disso nenhuma prescrição, se espalha, ganhando relevância em outras comunidades científicas, como a dos cientistas do clima, e permanece se difundindo até ganhar terreno e novas aplicações no campo das ciências humanas. Nesse último campo, o antropoceno produz desconfortos e sofre críticas. Para além de ser um chamado para a mobilização, e possuir, desse modo, uma forte carga prescritiva – o antropoceno expõe, com números e gráficos, a vocação extraordinariamente ecocida e suicida do nosso modo de vida baseado na queima de combustíveis fósseis – ele é interpretado também como uma acusação, e para muitos, nas ciências humanas, trata-se de uma acusação mal direcionada. Seriam os humanos (*anthropos*), *em sua totalidade*, que deveriam tomar assento no banco dos réus do tribunal convocado para investigar e julgar o assolamento das condições materiais de vida humana e não-humana no planeta?

Em um artigo publicado na revista *Jacobin*, intitulado *O mito do antropoceno*, Andreas Malm²⁹⁴ argumenta que o conceito de antropoceno distribui para a toda a espécie humana um ônus que deveria ser irrogado a apenas uma classe de homens, os donos do capital. O antropoceno seria, assim, um conceito demasiado genérico que, ao eludir os antagonismos próprios do modo de produção capitalista, desmobiliza ao invés de mobilizar.

²⁹³ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 314

²⁹⁴ MALM, Andreas. The Anthropocene Myth in *Jacobin Magazine*, 2015. Disponível em <goo.gl/pzWd9p> Acesso em 27/05/2018

“Se todo mundo é culpado”, escreve Malm, “então ninguém é.”²⁹⁵ Malm critica os cientistas que ingenuamente atribuem à “descoberta do fogo” a função de gatilho do antropoceno. A espécie humana aprendeu a manipular o fogo, argumentam os cientistas citados por Malm, e isso a teria colocado em condições de, bem mais tarde, queimar combustíveis fósseis e alterar o clima. Esse argumento focado na espécie é comum entre cientistas e, de fato, bastante frágil. Malm o ironiza: não é porque eu aprendi a andar com um ano de idade que me tornarei um dançarino de salsa algumas dezenas de anos depois. Equivaleria a um abuso inegável atribuir ao homem que manipulou o fogo pela primeira vez – e que, nesse argumento, é um representante de toda a espécie – a culpa pela decisão de homens que, milhares de anos depois, decidiriam que queimar carvão e petróleo era a melhor alternativa energética para atender as demandas materiais da sociedade.

Seria apostar em um determinismo totalmente fora de propósito dizer que a espécie humana, depois de descobrir o fogo e fitando suprir suas demandas energéticas, transitaria inevitavelmente da queima da madeira para a queima do carvão e depois da queima do carvão para a queima do petróleo e do gás natural. A espécie humana nunca esteve *destinada* a se tornar uma força geológica: isso aconteceu por contingências históricas.²⁹⁶ É a emergência de uma civilização industrial no ocidente moderno, construída com um extenso conjunto de escolhas e esquecimentos (Davi Kopenawa diz frequentemente que os *napë* estão “cheios de esquecimento”²⁹⁷) que nos converteu em uma força geológica. Seria possível manter a civilização industrial em pé, cumprindo suas promessas de progresso e cuspidando na atmosfera suas fumaças, sem o recurso aos combustíveis fósseis? Certamente não. Existe um vínculo oculto, mas insofismável, entre duas histórias do ocidente moderno, geralmente contadas em separado, a da queima de combustíveis fósseis e a da expansão dos direitos e das liberdades. Gostamos de nos gabar da segunda, mas nem sempre estamos dispostos a reconhecer que ela só foi possível pelo conjunto de escolhas e esquecimentos que nos fez mandar exércitos de homens pobres para cavar carvão debaixo da terra e depois queimá-lo. Ainda na aurora da civilização industrial, “quando os imperialistas britânicos chegaram ao norte da Índia”, escreve Malm, “esbarraram com reservas de carvão que, para sua surpresa, já eram conhecidas pelos nativos”. Mais até: “os indianos tinham o conhecimento básico de como extrair o carvão, queimá-lo e gerar energia a partir desse processo.”²⁹⁸ Apesar disso, preferiam

²⁹⁵ MALM, Andreas. *op. cit.*, 2015, n.p.

²⁹⁶ CHAKRABARTY, Dipesh. *op. cit.*, 2013, p. 17

²⁹⁷ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *op. cit.*, 2015, p. 401

²⁹⁸ MALM, Andreas. *op. cit.*, 2015, n.p.

não tocar no mineral. Mas como os britânicos, para falar com Kopenawa, já estavam apaixonados pelas mercadorias como se elas fossem “belas mulheres”²⁹⁹ e sabiam que precisavam de mais carvão para multiplicar essas mercadorias – e também os direitos e as liberdades – organizaram um sistema de trabalho servil, forçando agricultores indianos a deixarem de lado sua labuta na terra para labutarem debaixo dela, onde o carvão esperava para ser extraído.³⁰⁰

Se foi, porém, o modo de vida industrial (um modo de existência e de enredamento dos corpos com o mundo entre outros) que nos trouxe ao que chamamos de antropoceno, por que pensar em termos de espécie? Dizer antropoceno não equivaleria a acusar de um crime monstruoso inúmeros coletivos humanos que são vítimas e não perpetradores dele? Enfrentando essas questões, Malm³⁰¹ sugere que não vivemos na época geológica da humanidade, mas na do capital.³⁰² O autor não deixa de reconhecer que também a União Soviética e seus estados-satélite mergulharam de cabeça na queima de combustíveis fósseis (poderíamos, extrapolando Malm, dizer que a Guerra Fria teve como um de seus campos de batalha, aliás nada desprezível, a disputa por quem queimava mais combustíveis fósseis) e que isso coloca a questão incontornável: por que, então, dizer que é o capital a nova e destrutiva força geológica? O autor responde: pela mesma razão que a medicina concentra suas pesquisas atuais na cura do câncer e não da varíola. Ambas são doenças graves e podem ser fatais, mas só uma existe como uma ameaça real atualmente.³⁰³

Ao denunciar o conceito de antropoceno, Malm está focado na questão da atribuição atual de responsabilidade histórica pelo processo de solapamento das condições materiais de vida humana e não-humana no planeta, ignorando o aspecto descritivo do conceito. Em outras palavras, Malm vê no conceito de antropoceno uma figura desmobilizadora das lutas anticapitalistas e, baseado nessa avaliação, o rechaça. Ocorre, todavia, que dizer que a espécie humana se transformou em uma força geológica não equivale a dizer que todos os coletivos humanos são responsáveis por essa transformação. Como já dissemos, a espécie humana nunca esteve destinada a se tornar o que se tornou: foram escolhas deliberadas, baseadas em concepções que começaram a ganhar corpo na Europa do século XVII – concepções essas que

²⁹⁹ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *op. cit.*, 2015, p. 407

³⁰⁰ MALM, Andreas. *op. cit.*, 2015, n.p.

³⁰¹ *Ibidem.* n.p.

³⁰² Andreas Malm não utiliza no texto discutido a expressão capitaloceno, mas essa e outras expressões (como plantationoceno e chthuluceno) vêm sendo empregadas como alternativas ao que um número crescente de pesquisadores em ciências humanas identifica como limites e problemas do conceito de antropoceno. Para uma discussão a respeito, sugerimos cf. HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno in **ClimaCom Cultura Científica**, 2016. Disponível em <goo.gl/E6btDd> Acesso em 29/05/2018

³⁰³ MALM, Andreas. *op. cit.*, 2015, n.p.

tivemos a oportunidade de discutir demoradamente no primeiro capítulo – que fizeram do homem uma força natural desestabilizadora das condições climáticas e ambientais que vigoravam no holoceno. Não precisamos, assim, descartar o conceito de antropoceno para atribuir adequadamente as responsabilidades pela estabilidade perdida. Ele tem o mérito, inclusive, como um conceito híbrido que é, de denunciar a artificialidade da grande divisão ontológica dos modernos entre natureza e sociedade – o homem, que, se acreditássemos no purismo dos modernos, habitaria apenas a província da sociedade, se torna uma força natural de grande peso, e a “natureza”, que deveria ser matéria de interesse apenas dos cientistas, ingressa pela porta da frente das questões políticas e sociais. Não custa lembrar que esse dispositivo ontológico purista (compartilhado pelas economias liberais e comunistas) está na base da transformação da parcela não-humana do mundo em um objeto que pode e deve ser alvo de crescente apropriação.

Ninguém com o mínimo de boa vontade atribuiria aos povos indígenas da América ou aos pobres de Bombaim, que sonham inadvertidamente com uma “pegada de carbono” menor quando sonham em abandonar seus precários fogões à lenha, ou ainda ao trabalhador obrigado a financiar um carro para percorrer a longa distância que o separa de seu trabalho e dos centros urbanos, ninguém de boa vontade, enfim, atribuiria a esses homens e mulheres a responsabilidade pela transformação da espécie humana em uma força geológica.³⁰⁴ Uns e outros podem até estar involuntariamente implicados nessa transformação – evoquemos novamente a imagem de um batalhão de pobres alimentando com um trabalho duro e mal remunerado a fornalha da locomotiva dos modernos – mas definitivamente não são responsáveis por ela.

É certo, assim, que o deserto ecológico que começa a nos espreitar é um produto dos modelos de sociedade “energeticamente intensivos”³⁰⁵ baseados na industrialização em larga escala e que a elaboração e aplicação desses modelos não supõe nenhuma inevitabilidade histórica. A crise que o antropoceno designa, todavia, aponta não apenas para a consolidação de certos modos de existência e de seus produtos – aquilo que a história no sentido estrito estuda – como também para aquilo que é objeto de interesse da história da vida humana e não-humana no planeta. A opção por um conceito como capitaloceno para designar a atual época geológica, malgrado os seus méritos, restringiria a questão apenas ao seu primeiro aspecto. A atual crise não nos permite ignorar que a história humana – a história das nossas instituições, das nossas convulsões políticas, etc. – está conectada de uma maneira particularmente forte

³⁰⁴ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 2490

³⁰⁵ CHAKRABARTY, Dipesh. *op. cit.*, 2013, p. 18

com a geo-história e com a história das formas de vida no planeta. Para exemplificar isso, Chakrabarty evoca a Revolução Agrícola. Esse evento, escreve o autor, “não foi simplesmente uma expressão do engenho humano”.³⁰⁶ Não é possível explicá-lo adequadamente isolando-o da geo-história e da história das formas de vida no planeta. A última era do gelo (o pleistoceno) terminou em função sobretudo dos chamados fenômenos de Milankovich, que designam mudanças nas relações orbitais e de inclinação entre a Terra e o sol. Tais fenômenos aqueceram o planeta, produzindo um “verão longo” e estável (o holoceno) após um longo e rigoroso inverno. A estabilização do clima garantiu o crescimento de gramíneas, como a cevada e o trigo, sem o que a agricultura e as grandes civilizações baseadas nela seriam inviáveis. “Quaisquer que sejam nossas escolhas socioeconômicas e tecnológicas”, escreve Chakrabarty,

quaisquer que sejam os direitos que desejemos celebrar como nossa liberdade, não podemos nos permitir desestabilizar as condições (por exemplo, a zona de temperaturas que prevalece no planeta) que funcionam como parâmetros determinantes da existência humana. Esses parâmetros independem do capitalismo ou do socialismo. Eles se mantiveram estáveis há muito mais tempo que a história dessas instituições e permitiram que os seres humanos se convertessem na espécie dominante da Terra. Infelizmente, tornamo-nos hoje um agente geológico perturbador dessas condições paramétricas necessárias à nossa própria existência.³⁰⁷

Os antigos distinguiram entre as coisas que dependem dos homens e as coisas que não dependem. A *physis*, e depois dela a sua versão moderna, a natureza, estiveram alocadas no amplo domínio daquilo que não depende dos homens. Isso justificava a radical separação entre a história dos homens e de suas instituições e a história natural, se é que se podia falar em história nesse segundo caso. Baseando-se nessa distinção, ninguém ousaria dizer que temos e exercemos um poder sobre o clima. Agora, atônitos, descobrimos que o domínio das coisas que dependem de nós se alargou de uma maneira impensável. O clima depende de nós, mas nós também dependemos do clima: eis o antropoceno. Serres³⁰⁸ sugere que se existe um traço característico do contemporâneo é essa confusão nas cartas do nosso velho baralho: aquilo de que sempre dependemos (mas de cuja dependência, nós, que somos “cheios de esquecimento”, nos esquecemos) depende cada vez mais de nós.

³⁰⁶ *Ibide.*, p. 18

³⁰⁷ CHAKRABARTY, Dipesh. *op. cit.*, 2013, p. 19

³⁰⁸ SERRES, Michel. *op. cit.*, 2017, p. 46

OMOARI: OUTRO NOME PARA O AQUECIMENTO GLOBAL

Entre as mudanças antrópicas nas coordenadas ambientais da Terra evocadas pelo conceito de antropoceno, destaca-se, por sua gravidade, o aquecimento global. Uma sequência de relatórios da lavra do Painel Intergovernamental sobre as Mudanças Climáticas (em inglês Intergovernmental Panel on Climate Change, IPCC), organização de caráter científico-política instituída em 1988 no âmbito da Organização das Nações Unidas (ONU) evidencia a formação de um consenso científico sobre a existência das mudanças climáticas e sobre o caráter antrópico dessas mudanças. No segundo relatório do IPCC, em 1995, o corpo de cientistas reunido nessa organização consignava que as mudanças climáticas eram um fato comprovado e a que a probabilidade de que suas causas fossem preponderantemente antrópicas era superior a 50%. No terceiro relatório, lavrado em 2001, essa probabilidade foi ajustada para 66%-90%. Em 2007, no quarto relatório, a probabilidade de que as mudanças climáticas fossem provocadas pelo homem foi indicada em 90%. No quinto relatório, publicado pelo IPCC em 2013, o corpo de cientistas ajustava mais uma vez essa probabilidade, indicando que ela era superior a 95%. Paralelamente, os resultados do IPCC eram amplamente corroborados pela comunidade científica internacional. Trinta e quatro Academias Nacionais de Ciência, incluindo as conceituadas National Academy of Sciences dos Estados Unidos e a Royal Academy do Reino Unido, emitiram declarações oficiais confirmando o caráter preponderantemente antrópico das mudanças climáticas.³⁰⁹ Esse diagnóstico é testificado também pela maioria esmagadora dos artigos científicos sobre o tema publicados em periódicos de reconhecida reputação. O pesquisador australiano John Cook e seus colegas do site Skeptical Science vasculharam doze mil artigos científicos na literatura especializada que mencionam o “aquecimento global” e as “mudanças climáticas” e constataram que 97% desses artigos confirmam a existência das mudanças climáticas e as causas preponderantemente antrópicas delas. Estudo semelhante foi conduzido por Naomi Oreskes e aportou nas mesmas conclusões.³¹⁰

Existe, portanto, inequívoco consenso científico sobre as causas antrópicas das mudanças climáticas. Não obstante, constituiu-se, patrocinado e financiado especialmente pelas corporações ligadas aos combustíveis fósseis, um contramovimento organizado cujo escopo é negar o referido consenso e, por conseguinte, desmobilizar as ações de

³⁰⁹ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 309-1

³¹⁰ ANGÊLO, Cláudio. Dez mitos sobre mudanças climáticas in **Eco Debate**, 2015. Disponível em <goo.gl/tFyHYx> Acesso em 03/06/2018

enfrentamento ao aquecimento global.³¹¹ São os negacionistas, dedicados, desde a década de 1990, a “semear dúvidas sobre os fatos”.³¹² Acomodados nas largas poltronas da locomotiva dos modernos, o seu trabalho é negar os alertas: “não é um consenso, é uma fraude”, eles dizem, “uma história de ecologistas malucos que querem nos levar de volta para as cavernas”; “é a nova cara do comunismo, uma melancia: por fora verde, por dentro vermelha”. Ardilosos, os negacionistas contam com o trabalho sujo dos profissionais da pós-verdade. Um desses profissionais é Frank Luntz, um consultor político norte-americano que defende o uso de um vocabulário adequado para modular os efeitos que serão produzidos na opinião pública. Luntz é o responsável por rebatizar o “imposto sobre a herança” como “imposto sobre a morte”. É também Luntz que cunhou a expressão “mudança climática” para ser usada no lugar de “aquecimento global”. Os negacionistas sabem que a descrição dos fatos sobre o aquecimento global está a um passo da prescrição de uma política que põe em xeque o modo de vida industrial. Portanto, é preciso “semear dúvidas sobre os fatos”.³¹³ Consultado, Luntz propôs aos negacionistas que a vitória deles no embate do clima dependeria da capacidade de suas fileiras de manter acesa na opinião pública a ideia de que ainda existem controvérsias sobre o aquecimento global. “Quando o público passar a acreditar que as questões científicas estão resolvidas”, escreve Luntz em sua recomendação, reproduzida em um artigo do New York Times, “seus pontos de vista sobre o aquecimento global vão mudar. Portanto, vocês [negacionistas] precisam fazer da falta de certeza científica um problema primário.”³¹⁴

Em outra frente, os negacionistas lembram os cientistas do clima que, como cientistas, eles não devem atravessar a fronteira entre a ciência – que deve se preocupar apenas com a descrição objetiva dos fatos – e a política. Os cientistas do clima se veem duplamente acuados: de um lado, pelas exigências epistemológicas que estão na base da tradição científica do ocidente moderno e que estipulam que os cientistas não devem se meter nos assuntos da política, e, de outro, pelo policiamento de fronteiras permanente conduzido pelos negacionistas. “Por uma enorme inversão da situação”, escreve Latour, “hoje são os especialistas nas ciências da Terra que são vistos como exaltados, militantes por uma causa, catastrofistas, e são os céticos do clima [os negacionistas] que desempenham o papel de cientistas ponderados que não confundem o ser do mundo com o dever ser”.³¹⁵

³¹¹ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 309

³¹² LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 462

³¹³ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 462

³¹⁴ Environmental Word Games in **The New York Times**, 2003. Disponível em <goo.gl/iDd3Cr> Acesso em 06/06/2018

³¹⁵ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 516

Os mais ardilosos negacionistas atacam em várias frentes, mas não costumam cometer os erros primários de dar de ombros ou de simplesmente dizer que os fatos não os convêm, como fez o velho presidente Bush, ao afirmar, na Cúpula da Terra, em 1992, que “o *american way of life* não é negociável”.³¹⁶ Os negacionistas sabem que os fatos é que são inegociáveis, por isso é preciso opor aos fatos apresentados pelos cientistas do clima, tanto quanto possível, outros fatos. Semeando dúvidas é possível manter acesa na opinião pública a ideia de que o aquecimento global antrópico não é incontroverso. Os negacionistas estendem os debates visando sustentar a ideia de que ainda não se debateu o bastante e, assim, que é razoável prorrogar para um outro momento, isso se for necessário, todas as medidas drásticas que os fatos apresentados pelos cientistas do clima sugerem que devem ser tomadas desde já. E que cientista se negaria a debater, afinal? O efeito de todo esse jogo, claro, é a desmobilização geral. Se recusar o debate pode soar para o público como fraqueza ou dogmatismo, aceitar a debater com os negacionistas é ajudar a “criar a cena de um quadro televisivo”, escreve Latour, “no qual a senhora Pró enfrenta o senhor Contra, para a grande alegria do público, que sairá tranquilizado por um ‘quem sabe’ desmobilizador. O espaço mesmo do exercício da razão, o debate aberto, se converte no órgão da manipulação.”³¹⁷ O ardil dos negacionistas funciona tão bem porque eles se apoiam na concepção moderna, compartilhada pelos seus adversários, de um monorealismo naturalista. Nessa concepção, a função dos cientistas se limita a descrever o mais conscienciosamente possível os “fatos da natureza”, sem retirar disso nenhuma prescrição, mesmo que esses fatos confirmem que o nosso modo de existência – aquilo que chamávamos, no capítulo anterior, de enredamentos dos corpos com o mundo – está ameaçando as condições materiais da vida na Terra. No Novo Regime Climático, argumenta Latour, a “natureza” perde não apenas a qualidade da “estabilidade climática” que caracterizava o holoceno, mas também sua antiga qualidade de estabilização dos debates. A partir da falsa querela climática, a “natureza”, “que devia estabilizar, pacificar, tranquilizar, colocar os espíritos em acordo, parece ter perdido essa capacidade.”³¹⁸ A emergência da ecologia é a maior expressão disso: antes de ser a ciência que leva a “natureza” para o espaço público, a ecologia é a ciência que representa o fim da natureza como um conceito estabilizador.³¹⁹

³¹⁶ *Ibidem*, pos. 498

³¹⁷ *Ibidem*, pos. 542

³¹⁸ *Ibidem*, pos. 637

³¹⁹ *Ibidem*, pos. 655

Caminhando no interior da locomotiva dos modernos encontramos um segundo grupo do “povo da mercadoria”, que não nega o aquecimento global, não ignora que a locomotiva pilotada pelos modernos corre veloz em direção a um deserto ecológico, mas que, apesar disso, aposta que a única solução para o problema em que nos metemos, por contraditório que pareça, é acelerar ainda mais a locomotiva. Agindo assim, acelerando a nossa aceleração, toparemos com Hefesto, o deus da tecnologia e, segundo seus cultores, nossa única esperança de salvação. Os modernos adoradores de Hefesto subdividem-se em vários subgrupos, de que os singularitanos e os aceleracionistas são dois exemplares.

Os singularitanos defendem que é preciso garantir que o progresso da tecnologia não sofra nenhuma interdição. É esse progresso que, em determinado momento, libertará o homem de seu “substrato biológico”, em primeiro lugar prolongando sua longevidade – processo já em curso pelos avanços da medicina – e, posteriormente, permitindo que o ser humano, ao sintetizar uma nova natureza, transcenda o seu fragilíssimo corpo.³²⁰ É, no final das contas, para curar a morte – uma doença como qualquer outra segundo essa seita de Hefesto – que os singularitanos trabalham. O aumento exponencial da capacidade de processamento dos sistemas informáticos viabilizaria, em um horizonte de tempo relativamente curto, a transmigração dos conteúdos da mente dos humanos, e, talvez, de sua própria consciência, para um *hardware* feito de material mais resiliente do que aquele que compõe o corpo biológico humano.³²¹ Os singularitanos apostam que o antropoceno tornará cada vez mais obsoleto e frágil o velho humano com o seu corpo mortal, mas, como uma espécie de compensação gloriosa, presenteará os homens com a tão sonhada imortalidade. Os homens não precisarão mais do mundo, eles serão o mundo. No futuro dos singularitanos, escrevem Danowski e Viveiros de Castro, “tudo será humano”. Ou “como diriam os maldosos, tudo será californiano.”³²²

Os aceleracionistas, ao contrário dos singularitanos e de outros cultores de Hefesto, alinham-se mais à esquerda do espectro político e não advogam um reencantamento da religião capitalista. O grupo aceleracionista baseia-se na suposição básica de que o mundo edênico pré-capitalista acabou: a locomotiva dos modernos não pode mais pegar o caminho de volta, e quem acredita e aposta nisso é ingênuo. É preciso, assim, partir da constatação dura, mas verdadeira, de que o mundo que temos, o mundo que nos restou, é o que aí está, ou seja,

³²⁰ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 65

³²¹ Ray Kurzweil e o mundo que nos espera in **Revista Piauí**, 2010. Disponível em <goo.gl/YpTJyw> Acesso em 07/06/2018

³²² DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 66

“o mundo desértico do capitalismo tardio, em que a segunda natureza da economia política exerce sua soberania metafísica – senão mesmo física – sobre a primeira natureza, a velha *physis* sempre demasiado ecológica, orgânica e vitalista.”³²³ O capitalismo é totalizante e já não resta vida e forma de resistência fora de suas catedrais. Não devemos sonhar com linhas de fuga, com realidades menores e exteriores que podem desafiar a realidade hegemônica do capitalismo: enfim, não existem linhas de fuga e as realidades menores estão mortas. A única solução, então, é colocar “a megamáquina capitalista em *overdrive*, acelerar a aceleração que a define”³²⁴, enfim, pisar o pé com vontade no acelerador da locomotiva até que ela entre em pane e acabe de acabar. Se, para os aceleracionistas, é correto dizer que já não existe mundo, apenas as ruínas do capital, é igualmente correto dizer que já não existe sujeito, apenas o operário conectado na rede e tornado zumbi pela “administração contínua de drogas químicas e semióticas”³²⁵, um produtor-consumidor tola e totalmente dobrado aos ritos do capital. “A defesa da urgência de uma frenagem da locomotiva desgovernada do crescimento econômico”, escrevem Danowski e Viveiros de Castro,

[...] esconderia mal, pensam os aceleracionistas, o objetivo de resgatar os valores e relações vigentes no passado pré-capitalista, um passado que não é apenas irrecuperável, mas totalmente fantasioso e, em última instância, sórdido. Que trabalhador hoje quer voltar à condição camponesa e à “lama orgânica” de seus ancestrais – pergunta acidamente Mark Fisher [um campeão do aceleracionismo] em um de seus blogs.³²⁶

Mais recentemente veio à luz um Manifesto Aceleracionista, onde os autores, Alex William e Nick Srnicek, começam anunciando “o colapso do sistema climático do planeta”³²⁷ e afirmando que o “futuro foi cancelado” pela incapacidade de imaginação da política atual. Não se pode ignorar, dizem os autores, que o capitalismo é “o mais avançado sistema econômico” e que suas “conquistas não deveriam ser revertidas, mas aceleradas para além das restrições da forma valor capitalista.” Essa aceleração dependeria da recuperação de nossa confiança no Estado, e para defender esse ponto os autores do Manifesto evocam sem complexos uma fórmula de Lênin: “o socialismo é inconcebível sem a organização estatal planejada”. Seria necessário, assim, reerguer a autoridade política vertical e colocá-la de

³²³ *Ibidem*, p. 71

³²⁴ *Ibidem*, p. 71

³²⁵ *Ibidem*, p. 72

³²⁶ CHAKRABARTY, Dipesh. *op. cit.*, 2013, p. 19

³²⁷ WILLIAM, Alex; SRNICEK, Nick. Manifesto Aceleracionista in **UniNômade Brasil**, 2013. Disponível em <goo.gl/JuRGzu> Acesso em 08/06/2018

volta no centro das políticas de esquerda, único meio à nossa disposição para acelerarmos em direção a uma sociedade pós-capitalista global. Segundo o Manifesto, a alternativa a isso seria “a lenta fragmentação rumo ao primitivismo, à crise perpétua e ao colapso ecológico planetário.” Não é difícil perceber que acelerar intencionalmente a máquina capitalista para vê-la pifar e, ultrapassada essa fase, agir para reverter o solapamento ecológico que ela produz é uma alternativa, além de arriscadíssima, claramente contraditória. Essa aceleração *intencional* proposta pelos aceleracionistas entra em contradição patente com a própria aceleração *nada intencional* das mudanças nas condições materiais de vida na Terra.³²⁸

Apesar dos negacionistas e dos que apostam em uma solução que passa pela aceleração da nossa aceleração, a “verdade inconveniente” do aquecimento global (a par de outras verdades inconvenientes do antropoceno) se impõe. A Revolução Industrial acendeu a colossal fogueira que, desde então, passou a queimar combustíveis fósseis em larga escala, alterando a composição química da atmosfera e, por consequência, o equilíbrio entre a radiação solar que incide na Terra e a radiação que a Terra é capaz de refletir de volta para o espaço. A atmosfera do planeta, que passa então a concentrar gases de efeito estufa em níveis elevadíssimos, reflete as alterações profundas nas atmosferas econômica, política e social produzidas pelas revoluções modernas. Moléculas dos gases de efeitos estufa (especialmente o dióxido de carbono, CO₂, e o metano, CH₄) retêm o calor reemitido pela Terra, retransmitindo esse calor em todas as direções e esquentando as camadas inferiores da própria atmosfera, assim como a superfície do planeta e a camada superficial dos oceanos.³²⁹

Os dois mais importantes gases de efeito estufa (CO₂ e CH₄) possuem carbono em sua composição. O clima estável do holoceno é explicado por um equilíbrio nos processos químicos (fotossíntese, respiração, trocas de carbono entre a atmosfera, os oceanos e o subsolo) que envolvem a remoção e a liberação do carbono na atmosfera. Em duzentos anos, a colossal fogueira da Revolução Industrial desequilibrou esses processos, lançando na atmosfera uma quantidade imensa de carbono que estava estocada no subsolo há milhões de anos.³³⁰ Do ponto de vista da geo-história, apenas a atividade de uma força geológica de grande intensidade seria capaz de explicar uma alteração tão profunda na química da alta atmosfera em tão pouco tempo.

A manta vegetal dos ecossistemas terrestres produz um “subsídio gratuito” quando, através da atividade de suas plantas, remove o CO₂ da atmosfera. Só as florestas tropicais

³²⁸ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 77

³²⁹ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 311

³³⁰ *Ibidem*, p. 312-3

absorvem anualmente 18% do CO₂ emitido pela queima de combustíveis fósseis. É dizer, as florestas são (também) importantes usinas de captura de carbono.³³¹ No entanto, o processo de desflorestamento corre tão veloz quanto a alteração na química da alta atmosfera. A extração de madeira, o avanço da fronteira agropecuária, os incêndios, a mineração, a extração de petróleo, a construção de hidrelétricas e de grandes obras de infraestrutura, são algumas atividades que, em todos os cantos do planeta, estão destruindo as mantas vegetais.³³² Em suma, além de constituir, em si mesmo, uma importante fonte de emissão de CO₂³³³, o desflorestamento dismantela “usinas naturais” de captura de carbono.

O caso da Amazônia é paradigmático. A Amazônia é a maior floresta tropical do mundo e tem sido alvo de um ataque concertado e sistemático daqueles que Kopenawa chama de “povo da mercadoria”. Esse ataque é relativamente recente no Brasil, em cujo território situa-se 1/3 das florestas tropicais do mundo. Começa de maneira sistemática durante o último governo civil-militar e seu projeto de integração nacional da Amazônia e se estende pelos governos civis que se seguiram à abertura democrática, com poucos períodos de trégua. Para se ter uma ideia do tamanho do desflorestamento de que a Amazônia brasileira foi vítima nessas últimas décadas, “é preciso imaginar”, escreve Antônio Nobre³³⁴,

[...] um trator com uma lâmina de 3 metros por comprimento, evoluindo a 756 km/h durante quarenta anos sem interrupção: *uma espécie de máquina do fim do mundo*. Segundo o conjunto das estimativas, isso representa 42 bilhões de árvores destruídas, isto é, duas mil árvores derrubadas por minuto, ou 3 milhões por dia. É uma cifra difícil de imaginar por sua monstruosidade.³³⁵ [grifo nosso]

Discute-se atualmente o quão próxima a floresta amazônica estaria, em decorrência do desmatamento e das próprias mudanças climáticas, de um ponto de não-retorno, a partir do qual as funções intrínsecas da floresta deixariam de ser desempenhadas e produziriam o colapso desse ecossistema. “A partir de um certo ponto”, escreve Luiz Marques, “o impacto do desmatamento não é mais apenas local, mas repercute sistematicamente, alterando as condições climáticas, o ciclo hidrológico, e a umidade do ar e do solo imprescindíveis para a sobrevivência do tecido florestal.”³³⁶ Em editorial³³⁷ publicado em fevereiro de 2018 na

³³¹ *Ibidem*, p. 313

³³² *Ibidem*, p. 76

³³³ *Ibidem*, p. 82

³³⁴ Pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) e do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE)

³³⁵ NOBRE, Antônio Donato apud MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p. 104

³³⁶ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 117-8

Science Advances, Thomas Lovejoy e Carlos Nobre afirmam que esse ponto de não-retorno está prestes a ser atingido, o que pode ser observado nas alterações profundas enfrentadas pelo ciclo hidrológico do ecossistema amazônico, que produz aproximadamente a metade de suas próprias chuvas. Grandes secas e grandes inundações enfrentadas pelo sistema amazônico nos últimos anos seriam os canários da mina avisando que o colapso bate à porta. Colapsado o sistema, parte considerável da vegetação da floresta poderia se tornar semelhante à de savanas.

O que os *napë* “chamam de natureza”, escreve Kopenawa, “é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta.”³³⁸ Para os yanomami, os *xapiris* (ou espíritos) habitam a floresta e a mantêm habitável para todos os outros seres. Mas “se os brancos devastarem a floresta e destruírem seus morros e suas serras, os *xapiris* perderão suas casas”.³³⁹ Os brancos devastam a floresta porque pensam, como Mangabeira Unger, que ela é apenas uma “coleção de árvores”, um depósito de recursos, um território que deve ser cercado e transformado em pasto para gado: eles acham a floresta perigosa e sem sentido.³⁴⁰ Kopenawa lamenta que os brancos falem muito de ecologia, mas sem entendê-la e sem praticá-la. Essa palavra, ecologia, sempre existiu para os yanomami.³⁴¹ “A ecologia é tudo o que ainda não tem cerca.”³⁴² Os brancos, diz Kopenawa:

[...] não conhecem [os *xapiris*]. Derrubam e queimam todas as árvores da mata para alimentar seu gado. Estragam o leito dos rios e escavam os morros para procurar ouro. Explodem as grandes pedras que ficam no caminho de suas estradas. No entanto, colinas e pedras não estão apenas colocadas no solo, como eu disse. São moradas de espíritos criadas por *Omama*. Mas essas são palavras que os brancos não compreendem. Pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza está aí sem motivo e que é muda. Então dizem para si mesmos que podem se apoderar dela para saquear as casas, os caminhos e o alimento dos *xapiris* como bem quiserem! Não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos.³⁴³

Segundo Kopenawa, não são apenas os *xapiris* que se incomodam com a devastação dos brancos. Os seres maléficos *në wãri* também, pois também eles perdem suas moradas

³³⁷ LOVEJOY, Thomas; NOBRE, Carlos. Tipping Point in *Science Advances*, vol. 4, nº 02, fevereiro de 2018.

³³⁸ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *op. cit.*, 2015, p. 475

³³⁹ *Ibidem*, p. 476

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 478

³⁴¹ Ao contrário, segundo Kopenawa, a palavra *meio ambiente* é estranha para os yanomami. “Para nós”, ele diz, “o que os brancos chamam assim [de meio ambiente] é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio”. (KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *op. cit.*, 2015, p. 484)

³⁴² *Ibidem*, p. 480

³⁴³ *Ibidem*, p. 476

quando as vorazes máquinas dos brancos chegam na floresta. Entre eles está o ser do tempo seco, *Omoari*. A estação seca, segundo os yanomami, começa com a chegada de *Omoari*, que ateia fogo no espírito da estação úmida, o ser sapo *Toorori*. Após várias luas, quando *Toorori* finalmente consegue encher de umidade sua pele queimada e enrugada e voltar à vida, ele espalha suas águas pela floresta, revidando *Omoari*, que foge para retornar só muitas luas depois e reiniciar o ciclo. Ao contrário de *Omoari*, *Toorori* é um bom espírito, que com suas ações torna “a floresta mais fresca e bonita”, afasta as epidemias e promove a vida. No entanto, alerta Kopenawa, “se os brancos acabarem destruindo a floresta, *Omoari*, esfomeado e enfurecido, não irá mais embora. A terra árida e ardente passará a ser só dele, para sempre.”³⁴⁴

A vingança de *Omoari*, para evocar o mito yanomami, é cada vez mais evidente. No quinto relatório do IPCC, lemos: “cada uma das três últimas décadas foi sucessivamente mais quente na superfície da Terra que todas as precedentes desde 1850.”³⁴⁵ Tomando como parâmetro de comparação já não as décadas, mas os anos, a quebra de temperatura, antes excepcional, se tornou a regra: 2015, 2016 e 2017 foram os anos mais quentes da história desde que os registros começaram, no século XIX. Dezessete dos dezoito anos mais quentes foram registrados no século XXI.³⁴⁶ Em 2015, a barreira de 1°C no aumento da temperatura em relação aos níveis pré-industriais foi rompida.³⁴⁷ Em 2016, ano mais quente da história, a temperatura média global chegou a 1,2°C acima dos níveis pré-industriais.³⁴⁸ O mais alarmante na vingança de *Omoari* é a *velocidade das mudanças* provocadas por ela, absolutamente atípica na história do clima. Essa velocidade desafia tanto nossas capacidades de adaptação quanto nossos meios de previsão.³⁴⁹

Em relação às temperaturas por vir, os cientistas usam modelos para realizar projeções. Analisando uma dezena dessas projeções (realizadas pelo MIT, IPCC, OCDE, etc.), Luiz Marques conclui que existe “um sólido consenso” de que “sem reduções drásticas e imediatas nas emissões de gases de efeito estufa (e nada indica que ocorram em prazo hábil), é tarde demais para um aumento das temperaturas médias globais não superior a 2°C no horizonte de 2100.”³⁵⁰ Não existe no nosso horizonte político nenhuma indicação de que

³⁴⁴ *Ibidem*. p. 477

³⁴⁵ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 316

³⁴⁶ ANSEDE, Manuel. 2015, 2016 e 2017: os anos mais quentes da história in *El País*, 2018. Disponível em <goo.gl/5yoaqW> Acesso em 10/06/2018

³⁴⁷ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 317

³⁴⁸ ANSEDE, Manuel. *op. cit.*, 2018, n.p.

³⁴⁹ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 321

³⁵⁰ *Ibidem*. p. 327

teremos reduções relevantes na emissão de gases de efeito estufa nas próximas décadas. Existe, isso sim, indicações no sentido contrário, como a retirada dos Estados Unidos do Acordo de Paris por decisão do presidente Donald Trump.³⁵¹ Efeitos de retroalimentação no aquecimento global – como a emissão de metano pelo degelo dos polos – pode nos levar a um ponto de não-retorno, o que produziria, antes do final desse século, e talvez muito antes, “um colapso ambiental de insondáveis proporções.”³⁵²

A I Conferência sobre o Clima (COP1), realizada em 1995, na Alemanha, estipulou como limite seguro do aquecimento global a barreira de 2°C.³⁵³ Considerando os efeitos danosos de um aumento ainda abaixo de 1°C, a posição firmada na COP1 começou a ser revisada. “Se estamos vendo o que estamos vendo hoje com um aumento de 0,8 °C, escreveu então Thomas Lovejoy, “então 2°C é simplesmente demais”.³⁵⁴ O Acordo de Paris refletiu a nova posição da maior parte da comunidade científica, e estipulou como limite seguro a barreira de 1,5°C. No entanto, projeções como a do renomado climatologista norte-americano Michael Mann apontam que, mantido o cenário atual – e, repetimos, nada indica que ele sofrerá uma inflexão –, ultrapassaremos a barreira de 2°C já entre 2036 e 2046.³⁵⁵ *Omoari* bate à porta.

A INTRUSÃO DE GAIA

Na Teogonia de Hesíodo, Gaia ou Gea, não é propriamente uma deusa: é filha de Caos e uma das forças que antecedem os deuses. Marcel Détienne a define como “uma grande potência dos começos”.³⁵⁶ Gaia é uma força criadora e destruidora não linear cujo comportamento não se deixa enquadrar por critérios morais. Nas palavras de Isabelle Stengers, “Gaia é anterior ao culto do amor materno que tudo perdoa.”³⁵⁷ Se queremos chamá-la de deusa-mãe, precisamos antes revisar radicalmente o significado que atribuímos às ideias de deusa e, sobretudo, de mãe. Hesíodo narra um episódio que diz muito sobre a personalidade dessa figura mítica. Nesse episódio, Gaia usa o filho Cronos para tramar contra o próprio marido, Urano. Depois de produzir uma foice dentada com um aço que retira do

³⁵¹ FLECK, Isabel. Trump anuncia retirada dos EUA do Acordo de Paris sobre o clima in **Folha de São Paulo**, 2017. Disponível em <goo.gl/BHUqHz> Acesso em 10/06/2018

³⁵² MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 328

³⁵³ *Ibidem.* p. 330

³⁵⁴ LOVEJOY, Thomas apud MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 328

³⁵⁵ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2017, p. 328

³⁵⁶ DÉTIENNE, Marcel apud LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 1761

³⁵⁷ STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p.39

próprio peito, Gaia a entrega a Cronos e pede que o filho use a arma para castrar Urano. Cronos, de tocaia, aguarda cair a noite, e quando Urano vai se deitar com a esposa, deixa seu esconderijo e ataca o próprio pai, castrando-o.³⁵⁸

Essa é a irascível Gaia, nada parecida com a Gaia pós-moderna em torno da qual seus mais novos veneradores ensaiam simpáticas danças *new age*. Talvez fosse possível alegrar Gaia com alguns rituais, mas certamente não com esses.³⁵⁹ É curioso, então, que James Lovelock tenha chamado de Gaia sua famosa hipótese. Segundo essa hipótese, nascida a partir dos trabalhos de ecologia profunda de Lovelock, a biosfera e os componentes físicos da Terra (hidrosfera, litosfera, hidrosfera e atmosfera) estão integrados de um tal modo que formam um complexo sistema responsável por manter as condições climáticas e biogeoquímicas do planeta em homeostase. A hipótese de Lovelock sugere que a Terra, ao contrário de todos os outros planetas que conhecemos, é um astro vivo: ela carrega a frágil assinatura química da vida e nisso se *diferencia* de todos aqueles corpos em queda livre assimilados em um mesmo conjunto, quase quatro séculos antes dos trabalhos de Lovelock, por um outro grande cientista, Galileu Galilei.³⁶⁰

A Terra tal como descrita por Lovelock não seria caracterizada apenas pelo movimento – que Galileu utilizou para definir e igualar todos os astros – ela teria, a par disso, um comportamento, o que está longe de significar que esse astro vivo seja um todo já composto e coerente. Lovelock está interessado em compreender em que sentido a Terra é ativa ao invés de um simples astro determinado por um movimento cuja origem não lhe diz respeito, mas sem que isso implique em lhe atribuir uma alma.³⁶¹ “Quando falo em Gaia”, escreve Lovelock, “não penso nem por um instante em uma deusa ou em algum ser dotado de pensamento. Expresso minha intuição de que a Terra se comporta como um sistema autorregulado.”³⁶² Apesar do nome, a Gaia de Lovelock, nas palavras de Latour, é uma “entidade inteiramente secular”³⁶³, se entendemos esse adjetivo, secular, como aquilo que não implica nenhuma causa exterior ou fundamento espiritual. Gaia é uma entidade mundana, mas instável, reativa e dotada de uma potência de atuar que começa a revelar toda a sua brutalidade.

³⁵⁸ HESÍODO, *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p.44-5

³⁵⁹ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 1777

³⁶⁰ *Ibidem*, pos. 1711

³⁶¹ *Ibidem*, pos. 1852

³⁶² LOVELOCK, James apud LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 2017

³⁶³ *Ibidem*, pos. 1861

Aprendemos com os historiadores que os humanos ajustam o seu ambiente às suas necessidades. Lovelock estende essa capacidade a todos os organismos da Terra, incluídos os menores dentre eles: as algas, os fungos, as bactérias, os vírus. Aquilo que achávamos ser uma qualidade dos humanos, é dizer, a atuação sobre o ambiente para adequá-los às suas necessidades, seria, antes, uma propriedade de todo e qualquer ser vivo. Se um organismo *A* atua sobre seu ambiente, composto de uma multidão de outros organismos (*B*, *C*, *D*, etc.) esses últimos atuarão também sobre *A*. Isso significa, entre outras coisas, que a atuação de *A* sobre o seu ambiente produz respostas que não eram esperadas por *A*. “Com Gaia”, escreve Latour, “Lovelock não nos pede a crença em uma só Providência, mas em tantas Providências quanto são os organismos que existem na Terra.”³⁶⁴ Não existe um grande plano global ordenando essas relações de adaptação que envolvem os organismos de Gaia. Na verdade, Gaia é a própria ausência desse plano, e seu nome – de uma maneira que talvez escapasse ao próprio Lovelock – é bastante apropriado. Força criadora e destruidora, de muitas faces, não unificada, não linear, imprevisível, mas da qual todos dependemos: essa é Gaia. “Grande potência dos começos”, como escreveu D tienne, mas também grande potência dos fins, como temos começado a descobrir.

Não deveríamos abusar daquilo de que dependemos, especialmente quando dependemos, como   o caso de Gaia, de uma figura irascível. Os camponeses, escreve Stengers, “sabiam que os homens dependem de algo maior do que eles, de algo que os tolere, mas de cuja tolerância não se deve abusar.”³⁶⁵ Os ameríndios também sabem disso. Kopenawa aponta para esse saber quando compara duas maneiras de retirar alimentos da floresta: a utilizada pelos *nap *, de um lado, e a preferida pelos yanomami, de outro. Os *nap * dependem, como todos os homens, de alimento: mas abusam daquilo de que dependem. São, na caracteriza o de Kopenawa, “comedores de floresta”.³⁶⁶ Retalham a floresta com suas máquinas para criar gados e depois se alimentar da carne deles, mas com isso comem aquilo de que dependem para comer. “Ao contrário dos brancos”, escreve Kopenawa, “não é a floresta e sua terra que comemos. Nós nos alimentamos de sua caça, seus peixes, dos frutos de suas árvores, do mel de suas abelhas, das plantas de suas roças.”³⁶⁷ Destruindo a floresta, expulsando os espíritos dela e matando os xamãs, os *nap * correm na dire o do caos enquanto pensam que estão se tornando maiores e mais poderosos. Um dia, de tanto escavar a

³⁶⁴ *Ibidem*, pos. 2088

³⁶⁵ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 39

³⁶⁶ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *op. cit.*, 2015, p. 485

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 485

terra, encontrarão “*Xiwāriipo*, o ser do caos”.³⁶⁸ Os “comedores de floresta” não apenas derrubam as árvores e escavam a terra, eles expulsam os *xapiri* e asfixiam os xamãs. Com isso, escreve Kopenawa, “a floresta vai ficar vazia e silenciosa”:

Nossos fantasmas [dos xamãs] irão juntar-se aos muitos outros que já vivem nas costas dos céu. *Então o céu, tão doente quanto nós por causa das fumaças dos brancos, vai começar a gemer e se rasgar.* Todos os espíritos, órfãos dos antigos xamãs vão cortá-lo a machadadas. Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus pais falecidos. *Aos poucos cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente.*³⁶⁹ [grifo nosso]

Se o “povo da mercadoria” se tornou um agente geológico que adoce o céu com suas fumaças, a Terra se tornou um agente histórico que ameaça fazer o céu desabar sobre a cabeça de todos. A outra face do antropoceno é aquilo que Isabelle Stengers chama de “intrusão de Gaia”. Dizer que Gaia, essa deusa compósita e irascível, faz intrusão, é “caracterizá-la como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo.”³⁷⁰ Gaia já não é a natureza selvagem e ameaçadora que deve ser controlada e dominada pelo homem apropriador, nem tampouco a natureza frágil que deve ser protegida; não é, enfim, a natureza tal como a concebíamos, mas uma potência cega que agora faz intrusão, um agenciamento de forças materiais indiferente às nossas tábuas de valores. Nem justiceira nem juíza, não lhe interessa decidir quem é responsável pela ofensa que sofreu para então ir à forra. Todos sofrerão os efeitos de sua intrusão e tudo, mais do que indica, já demonstra, que o céu de Gaia começará a desabar primeiro sobre a cabeça dos mais pobres e daqueles coletivos que não possuem nenhuma responsabilidade nos atos que provocaram a intrusão.³⁷¹

A intrusão de Gaia pode ser descrita como uma situação de guerra, mas trata-se, no caso, de uma guerra sem acordo prévio. A deusa irascível não distingue entre civis e militares, entre aliados e inimigos, não se importa com a proporcionalidade de suas agressões e não entra em negociações para armistícios; enfim, ela é a pura violência objetiva que não se subordina a nenhuma lei. A guerra, malgrado constituir também um estado de fato, tem sido pensada no ocidente como uma relação de direito. “Desde os tempos remotos das primeiras leis romanas e sem dúvida ainda muito antes”, escreve Michel Serres, “[a guerra] permanece apenas durante o tempo que medeia entre os procedimentos bem definidos da declaração e o

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 493

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 493

³⁷⁰ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 37

³⁷¹ *Ibidem*, p. 39-0

do armistício, devidamente assinado pelos responsáveis.”³⁷² Mesmo enfrentando todas as evidentes dificuldades dessa empreitada, os homens procuram enquadrar a guerra em uma racionalidade jurídica. A intrusão de Gaia, todavia, é uma guerra sem lei ou contrato prévios: pura explosão da violência bruta.

Serres identifica essa violência cega de Gaia com a “violência pura” e não controlada de um estado pré-contratual onde “todos [os homens] se batem contra todos”.³⁷³ A guerra seria a expressão de uma violência controlada pelo direito e nos protegeria da “reprodução indefinida da violência”.³⁷⁴ Se a racionalidade jurídica funcionou para controlar os atos de violência que opunham os homens entre si em um tempo pré-contratual, deveríamos, propõe Serres, invocar novamente essa racionalidade e estabelecer um “novo pacto, um novo acordo prévio” com “o [novo] inimigo objetivo do mundo humano: o mundo tal e qual”³⁷⁵, ou seja, Gaia. A esse “novo pacto” Serres dá o nome de “contrato natural”.

Ocorre que Gaia, temos visto, *faz intrusão*: isso significa que ela não conhece acordos e cláusulas, não fala a linguagem da razão jurídica. Gaia, em suma, não pactua com os humanos. A intrusão de Gaia, claro, exige de nós uma resposta, e urgente, mas a resposta a ser criada não é “uma resposta à Gaia, e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão”.³⁷⁶ Permitir que essas respostas sejam dadas pelos nossos Estados-Corporação, baseadas nas “leis do mercado”, é abrir em definitivo as comportas da barbárie, é ignorar que a brutalidade de Gaia corresponde à brutalidade daquilo que a provocou. Se queremos respostas que não sejam bárbaras, precisamos inventar outras maneiras de criar respostas. Um bom começo é desconfiar das respostas oferecidas pelo monstro bicéfalo do Estado-Corporação, tanto quanto daquelas que carregam o selo de um dispositivo ontológico que subordina o mundo não-humano ao domínio e controle absoluto dos humanos. Já não temos, como escreve Stengers, o “estranho direito, que teria assustado todos os povos que sabiam honrar divindades tais como Gaia”, a saber, “o direito de não ter cuidado”.³⁷⁷

Nossa aposta, que exploraremos no próximo e último capítulo, é que essas respostas não bárbaras à intrusão de Gaia só podem nascer no cadinho das lutas cosmopolíticas e democráticas por um “outro mundo possível”, isto é, por outras formas de enredamento dos

³⁷² SERRES, Michel. **O contrato natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 28-9

³⁷³ *Ibidem*, p. 30

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 30

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 31

³⁷⁶ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 37

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 54

nossos corpos com o mundo, diversas daquela que supõe que o homem e as coletividades devem ser, antes de tudo, bons apropriadores de mundo. Já deve ter ficado claro que essa aposta é sustentada especialmente pelo contato que temos tentado estabelecer nesse trabalho com a “alteridade radical” do pensamento ameríndio.

IV

Contra o direito de não ter cuidado

“Não é mais possível fazer política sem levar em consideração o quadro último em que toda política real é feita, o quadro da imanência terrestre”

(Eduardo Viveiros de Castro)

“Se superar o capitalismo parece hoje um programa político irrealista, o colapso a que esse sistema está nos conduzindo e a desordem ambiental em que já nos está instalando mostram que irrealista é não tentar superá-lo.”

(Luiz Marques)

O DIREITO DE NÃO TER CUIDADO

É razoável afirmar que o primeiro artigo da Constituição não escrita dos modernos declara solenemente *o direito de não ter cuidado*. Mais tarde, a partir do século XVIII, na Europa e em suas colônias e ex-colônias, esse direito será veiculado de uma maneira mais concreta (embora implícita) em diversos documentos políticos e jurídicos, especialmente sob a forma do direito à propriedade. O animal humano, para quem a Constituição não escrita dos modernos destinou uma província ontológica especial, encontra no direito à propriedade um instrumento para “marcar o seu território”, prática comum a muitos outros animais. O direito à propriedade teria, nas palavras de Michel Serres, “uma origem estercorária ou excrementícia”, que não se configuraria apenas como uma consequência indesejável da apropriação, mas revelaria “intenções profundas e uma primeira motivação”.³⁷⁸ Essa “primeira motivação”, por óbvio, não está ausente no mundo antigo e entre os povos extramodernos, mas é geralmente reconhecida e sentida como uma ameaça, o que leva esses coletivos a recusarem aos seus membros, por meio de instrumentos sociais e coletivos, o mesmo direito de não ter cuidado.

É certo que nas autonarrativas da modernidade esse direito de não ter cuidado aparece sobre uma outra rubrica, positiva, mas que é o reverso da mesma moeda: o direito de todo o homem e de toda coletividade ao progresso. O segundo pagou-se com o primeiro, pois o progresso em questão esteve vinculado desde o início a uma versão épica onde o homem cumpria o seu papel divino de dominar a natureza através do trabalho. Sem queimar o mundo nas fornalhas da locomotiva, diziam os modernos, seria impossível aportar nas estações do progresso. Provavelmente essas escolhas e esquecimentos seriam ainda hoje inatacáveis se não fosse a intrusão de Gaia. Tudo muda com a intrusão de Gaia: é como se estivéssemos diante de uma sentença onde o direito de não ter cuidado foi-nos denegado. Não se trata, daí em diante, bem entendido, de lutar *contra* o progresso ou *contra* a civilização, mas de nos obrigarmos a rever, de fio a pavio, o que chamamos de progresso, de civilização, etc.

A sentença de Gaia chegou e já começa a ser executada, mas nossas instituições permanecem inertes ou, quando muito, reagindo de um modo desarmônico e flagrantemente insatisfatório. Aqueles que respondem por nossas instituições, a quem Isabelle Stengers chama ironicamente de “nossos responsáveis”, não são tanto responsáveis pelo nosso futuro, mas pela mobilização presente da guerra econômica e pela gestão de uma espécie de “pânico

³⁷⁸ SERRES, Michel. **O contrato natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 57

frio cujo sinal é o de aceitarem-se mensagens abertamente contraditórias: Consumam, o crescimento depende disso, mas pensem em sua pegada ecológica! Saibam que o nosso modo de vida vai ter que mudar, mas não se esqueçam que estamos engajados em uma competição, e nossa prosperidade depende dela.”³⁷⁹ Nossos responsáveis são responsáveis por nos manter mobilizados nas fileiras do crescimento econômico, embora as evidências das ciências que estudam o Sistema Terra acumulem provas robustas de que essa é uma guerra suicida.

Poderíamos apresentar inúmeros exemplos de como nossas instituições e os que respondem por elas tomam as medidas necessárias para manter ativas as fileiras da guerra econômica tão logo algo – sejam instrumentos jurídicos, sejam evidências estabelecidas pela ciência – ameça acionar o sistema de frenagem da locomotiva. Um único exemplo, todavia, parece ser o suficiente para ilustrar o que acabamos de dizer. Mencionamos no capítulo anterior que a Amazônia tem sido alvo de projetos desenvolvimentistas conduzidos pelo governo brasileiro em aliança com setores empresariais. Tais projetos esbarram com grande frequência em violações às leis ambientais do país, aos direitos humanos e, inclusive, à legislação internacional incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro. É o caso, entre outros, da obra da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (UHBM). Projetando explorar o potencial hídrico da Amazônia, Belo Monte começou a ser idealizada por Brasília durante a ditadura civil-militar, em 1975, ainda com o nome Kararaô. Enfrentando resistência – cujo símbolo maior é a lâmina do facão que Tuíra, uma índia da etnia caiapó, colocou no rosto de José Muniz Lopes, então presidente da Eletronorte, durante uma audiência pública realizada em Altamira, no ano de 1989 – o projeto da UHBM foi engavetado. Ironicamente, é com a chegada ao poder de um partido de esquerda eleito inclusive com o amplo apoio dos movimentos sociais da Amazônia que o projeto de Belo Monte será retomado e levado adiante: o que o facão de Tuíra interrompeu, o cetro do Partido dos Trabalhadores retomou. A construção da UHBM foi tocada acumulando um extenso rol de violações: comunidades indígenas e tradicionais não foram consultadas conforme determina a Convenção 169 da OIT; pessoas residentes nas áreas de impacto da usina foram despejadas sem pagamento de indenizações (ou indenizadas a menor); diversas obras de infraestrutura em Altamira, a cargo do consórcio responsável pela construção de Belo Monte, não foram realizadas; a falta de planejamento adequado inchou a população de Altamira, fez explodir a especulação imobiliária e os índices de pobreza e de violência urbana; a licença prévia da UHBM foi emitida sem a autorização dos analistas do Ibama, etc. Levando em conta essas e outras

³⁷⁹ STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p.22-3

violações, o Ministério Público Federal (MPF) acionou o Poder Judiciário por meio de mais de uma dezena de ações civis públicas exigindo a paralisação das obras de Belo Monte. Por seis vezes, acatando os argumentos do MPF, o Poder Judiciário ordenou a paralisação das obras.³⁸⁰ Mas é aqui que entra um curioso instituto jurídico: a suspensão de segurança.

O instituto da suspensão de segurança, também chamado de suspensão de execução de liminar, ganhou corpo no ordenamento jurídico brasileiro através da Lei 4.348/64, aprovada durante o último governo civil-militar. Mais recentemente, em 1992, a abrangência do instituto foi ampliada pela Lei 8.437/92, que dispõe sobre liminares expedidas contra atos do poder público. Em conjunto, esses diplomas legais concedem ao poder público (Executivo, Legislativo e Judiciário) a prerrogativa de pedir a suspensão de decisões liminares, concedidas contra atos de sua autoria, diretamente aos presidentes de tribunais, alegando que as referidas decisões provocam “grave lesão à ordem, saúde, segurança e economia públicas” (artigo 4º, Lei 8.437/92). Na prática, o Estado encontra nesse instrumento um meio de reverter decisão liminar supostamente desfavorável ao interesse público, tomada por um juiz ou por um colegiado de juízes, bastando para tanto recorrer a um único indivíduo, a saber, o presidente do tribunal superior ao da decisão tomada.³⁸¹ As já mencionadas decisões judiciais que paralisaram as obras de Belo Monte foram tomadas em sede de liminar, e todas essas liminares foram derrubadas com o uso do instituto da suspensão de segurança pelo Executivo federal.

A suspensão de segurança tem sido crescentemente utilizada no Brasil como um escudo que garante que grandes projetos de infraestrutura sejam levados adiante, ainda que, como é a regra nesses casos, ao arrepio da lei ambiental e dos direitos humanos. O roteiro seguido é geralmente o mesmo: o Executivo alega que as liminares que paralisam as obras produzem “grave lesão à economia pública” e os presidentes dos tribunais acatam a alegação e suspendem os efeitos das liminares. O Estado-Corporação encontra no direito mecanismos para desativar as interdições que o próprio direito coloca. No fim, a lei que se impõe é quase sempre a da expansão do capital: “nossos responsáveis” não podem negar os impactos das grandes obras, precisam legislar a respeito, permitir que as violações que redundam desses projetos sejam judicializadas, mas ao fim sempre encontram meios de garantir que a locomotiva mantenha seu curso em direção ao “progresso”. Embora paradigmático, o caso de

³⁸⁰ SANTOS, Layza Queiroz; GOMES, Erina Batista. **Suspensão de Segurança**: neodesenvolvimentismo e violação de direitos humanos no Brasil. Terra de Direitos: Organização de Direitos Humanos, 2015, p. 10.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 6

Belo Monte é apenas um exemplo do uso do instituto da suspensão de segurança como um instrumento para tocar grandes projetos de desenvolvimento à revelia da lei.³⁸²

O uso cada vez mais difundido de mecanismos como o da suspensão de segurança é um forte indicador daquela captura do Estado por interesses corporativos que discutimos no primeiro capítulo. Ao dobrar-se sem peias aos interesses do capital, o Estado não apenas trai o seu compromisso com o interesse público, como também subjuga e instrumentaliza as práticas de muitos daqueles que trabalham para ele. Stengers escreve:

As práticas de um cientista, de um técnico ou de um jurista implicam um arte particular do cuidado. Elas permitem a eles, e até mesmo lhes pedem, quando não são subjugadas, que eles hesitem e aprendam. Em compensação, o serviço do Estado pede que não haja hesitação, define qualquer uma como uma ameaça à ordem pública, como uma ameaça de desmobilização.³⁸³ [grifo nosso]

A captura do Estado por interesses privados nunca será total: quando se trata de construir respostas não bárbaras à intrusão de Gaia devemos, é certo, desconfiar cada vez mais do Estado, o que não significa, em absoluto, que deixamos de precisar dele e, sobretudo, das práticas de seus técnicos, cientistas e juristas. É que nada garante que essas práticas serão totalmente capturadas e que não possam ser mobilizadas em direções contrárias à da guerra econômica e do direito de não ter cuidado que essa guerra supõe. Esse argumento nos leva a insistir na necessidade de resistência ao monorealismo que acompanha o projeto moderno. Nossos corpos e também nossas práticas podem descobrir novos usos ou retomar usos antigos que foram sufocados pelo monorealismo que agora o monstro bicéfalo do Estado-Corporação procura desesperadamente manter vigente a qualquer custo.

Um dos aspectos cruciais desse monorealismo que a figura do Estado-Corporação é agora responsável por impor parece-me muito bem expresso pela caducidade da equação *mais excedente = mais segurança*. Durante muito tempo, pelo menos na Europa e em seus satélites coloniais, um dos raros pontos que colocavam em acordo as variadas orientações políticas era o de que a organização de uma sociedade vindicava a mobilização de suas forças na direção da máxima produção de excedentes. Já vimos no capítulo precedente que de bem supremo essa capacidade de multiplicar excedentes se converteu em uma força destrutiva; é, aliás, considerando isso que Luiz Marques sugere que a equação acima precisa hoje ser reescrita em

³⁸² Sobre o uso do mesmo instituto para viabilizar a construção de hidrelétricas no Rio Tapajós e a duplicação da estrada de ferro Carajás cf. SANTOS, Layza Queiroz; GOMES, Erina Batista. **Suspensão de Segurança: neodesenvolvimentismo e violação de direitos humanos no Brasil.** Terra de Direitos: Organização de Direitos Humanos

³⁸³ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 68

outros termos, a saber: *mais excedente = menos segurança*.³⁸⁴ Os agentes do Estado-Corporação ocupam-se em esconder ou refutar essa segunda equação enquanto preservam as condições para que a primeira não seja contestada por aqueles por quem eles se dizem responsáveis.

Argumentarei que o Estado-Corporação está atualmente envolvido em um paradoxo, e acredito que apontá-lo nos ajudará a entender que, se queremos construir respostas não bárbaras à intrusão de Gaia, não podemos esperar que essas respostas venham de “nossos responsáveis”. Chamarei esse paradoxo de *monorealismo irrealista*.

A lei máxima do capital não é a da oferta e da procura, mas a da acumulação pela acumulação, a da expansão permanente dos fluxos de capital e de mercadorias. Em frase lapidar, Marx descreveu essa lei: “Acumulai! Acumulai! Eis as leis e os profetas! [...] Acumulação pela acumulação, produção pela produção: por essa fórmula a economia clássica exprimiu a missão histórica da burguesia.”³⁸⁵ Essa pulsão acumulativa não conhece limites e, como disse Marx, está gravada nas tábuas das leis e ecoa na boca dos profetas. Negar essa pulsão sem limites, celebrada como a lei maior pela religião capitalista, é errar pela via torta da heresia. Sabemos que, na história, os hereges foram frequentemente equiparados àquelas pessoas que abandonam o caminho reto da razão e se descolam da realidade, os loucos. Não é outra a acusação dirigida aos que negam a lógica da acumulação: “são irrealistas, estão descolados da realidade; nós, os realistas, ao contrário, sabemos que não podemos nos dar ao luxo de não acumular.”

Em seu trabalho mais recente, Latour desenvolve a ideia de que, para os modernos, a economia funciona como uma “segunda natureza”.³⁸⁶ A economia, com suas leis implacáveis, passa a se impor aos homens da mesma maneira que a natureza e suas leis igualmente implacáveis; e aos homens, por evidente, cumpre apenas compreender, aceitar e se ajustar àquilo que não depende deles: agir de modo diverso é errar na via do irrealismo e da ignorância. Conhecemos o discurso: “Não podemos permitir que nosso parque industrial eletrointensivo deixe de funcionar por falta de energia. Sejamos realistas, Belo Monte é necessária!” “Não podemos permitir que a economia de toda uma cidade se esfregalhe. Sejamos realistas, a Samarco deve voltar a operar em Mariana!”

³⁸⁴ MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p. 24

³⁸⁵ MARX, Karl apud MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p. 570

³⁸⁶ LATOUR, Bruno. **Investigación sobre los modos de existencia**. Buenos Aires: Paidós, 2013b, p. 367

Invocando uma suposta implacabilidade das leis que regem o funcionamento do mercado, “nossos responsáveis” são rápidos em desqualificar ou diminuir os discursos ecológicos, tão logo eles ingressam no debate público, taxando-os de irrealistas e emocionais. É verdade que os saberes da ecologia não são totalmente ignorados, posto que isso já não é possível, mas permanecem subordinados às leis implacáveis da economia: nos tribunais de última instância da realidade, argumentam “nossos responsáveis”, só se pode julgar com base nas leis que regem a realidade, isto é, as da economia. Ocorre que a terrível sentença exarada pela intrusão de Gaia nos leva a desconfiar que essa última instância talvez seja apenas a penúltima e que a economia é que deve estar subordinada à ecologia.³⁸⁷ É o que diz Nicholas Georgescu-Roegen: “O domínio dos fenômenos que a ecologia abrange é mais amplo que o domínio coberto pela economia, [de modo que] a economia deverá ser absorvida pela ecologia.”³⁸⁸

O paradoxo, assim, está em que esse monorealismo supostamente incontestável, baseado nas leis da economia, se revela cada vez mais irrealista. A intrusão de Gaia vem mostrar que os loucos irrealistas talvez sejam precisamente os economistas e não aqueles que resistem às imposições de suas leis. Em uma tirada famosa, o economista norte-americano Kenneth Boulding afirma que “quem acredita que um crescimento infinito é possível em um mundo finito, ou é louco ou é economista”.³⁸⁹

Como discutimos no capítulo precedente, os cientistas, auxiliados por um sem número de dispositivos tecnológicos instalados em estações espalhadas pela Terra, alertam que a locomotiva dos modernos, movida pela queima em larga escala de combustíveis fósseis, está transgredindo inúmeros “limites planetários” e que esse processo coloca em risco as próprias condições materiais de vida complexa no planeta. Se confiamos nessas descrições, e, materialistas e realistas que somos, não temos motivos razoáveis para não confiar, nos vemos forçados a rever o que supomos ser irrealista. Irrealistas não são os que já não apostam na equação *mais excedente = mais segurança* e advogam a superação do mito do desenvolvimento. Irrealistas são os que ainda apostam nesse mito como a saída para os nossos mais graves problemas, inclusive o da desigualdade social.³⁹⁰ Irrealistas não são os que negam

³⁸⁷ Alguns economistas, como o romeno Nicholas Georgescu-Roegen e o norte-americano Kenneth Boulding, destacam-se por discutir em suas obras a necessidade de substituir a ciência econômica ortodoxa por uma bio-economia, isto é, uma economia subordinada à ecologia.

³⁸⁸ GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas apud MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p. 536

³⁸⁹ BOULDING, Kenneth apud LATOUCHE, Serge. **Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 16

³⁹⁰ Não restam dúvidas que a desigualdade é um dos grandes problemas do nosso tempo e que a esquerda não

as soluções de mercado para os problemas ecológicos. Irrealistas são os defensores do mito do livre mercado que afirmam que os problemas ecológicos se reduzem a falhas de mercado e podem ser corrigidos por ele. O Estado – atuando seja na versão desenvolvimentista, seja na versão neoliberal – sustenta um monorealismo baseado na produção máxima de excedentes que se revela abertamente irrealista quando colocado em ressonância com a descrição dos cientistas sobre a transgressão dos “limites planetários” e suas consequências.

Cabe dizer algumas palavras a respeito do que chamamos acima de mito do desenvolvimento e mito do livre mercado. Ambos adotam a cartilha da expansão máxima do capital e são, por isso, avatares de um mesmo sistema econômico, o capitalismo. O discurso de posse do segundo mandato do presidente norte-americano Harry Truman, em 1949, inaugura uma nova época que é dominada pelo mito do desenvolvimento. Nesse discurso, Harry Truman (1945-1953) convocou uma cruzada global para erradicar o atraso e a miséria que, segundo ele, assombravam mais da metade da população mundial. Seu país e seu governo ocupariam a linha de frente dessa empreitada que visava “aliviar o sofrimento das pessoas pobres” que não tiveram a sorte de nascer em um país próspero. O trato com os países pobres abandonaria o modelo colonial, opressor e injusto que era a marca da relação das potências europeias com suas colônias e entraria em uma outra sintonia, democrática e justa. A chave para o sucesso dessa cruzada era, segundo o discurso de Truman, “produzir mais” e para produzir mais era indispensável “uma aplicação maior e mais vigorosa do conhecimento técnico e científico moderno”.³⁹¹

Estava aberta a era do desenvolvimento, e os Estados Unidos, com sua máquina produtiva formidável, eram o principal indutor dessa era. Com Truman, a palavra

pode abandonar a agenda que se propõe a debate-la e superá-la. Trabalhos como o de Thomas Piketty e Branko Milanovic, valendo-se de novas ferramentas e fontes de dados, têm se dedicado ao estudo do fenômeno da desigualdade, e convergem em apontar que uma das marcas do processo de globalização e do mito do livre mercado por ela engendrado é a intensificação da desigualdade das rendas do trabalho e do capital (PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Edição Digital (epub). Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2014; MILANOVIK, Branko. **Global Inequality: a new approach for the age of globalization**. London/Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016). A questão que deve ser colocada, mas que ultrapassa o nosso objetivo aqui, é a de como desenhar estratégias e políticas de enfrentamento da desigualdade que não tenham o crescimento econômico como um meio. Em uma conferência TED, Rodrigo Nunes afirma existir um falso dilema entre “justiça social” e “proteção do meio ambiente” e diz que os argumentos que usam esse falso dilema acabam por blindar, propositalmente ou não, a “riqueza já existente”. Seria possível, assim, combater a desigualdade crescendo menos, bastando para tanto redistribuir a riqueza já existente. O conferencista propõe algumas medidas que contribuiriam com essa redistribuição, como a taxaço de grandes fortunas ou de grandes heranças. (NUNES, Rodrigo. **O realismo talvez não seja o que você imagina**. Conferência TEDx Porto Alegre, 2018). Disponível em <<https://goo.gl/j4h37H>> Acesso em 28/06/2018. Falando da mesma questão, Stengers escreve: “[é preciso] abandonar o vínculo entre a emancipação e a maioria das significações ligadas ao que foi, desde o século XIX, batizado de progresso”. (STENGER, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 53)

³⁹¹ ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo**. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007, p. 19-20

subdesenvolvimento aparece pela primeira vez em um discurso político oficial e ganha quase imediatamente o mundo, modificando consideravelmente os sentidos atribuídos historicamente à palavra desenvolvimento:

Duzentos anos de construção social do significado histórico-político do termo “desenvolvimento” foram objeto de usurpação exitosa e metamorfose grotesca. Uma proposta política e filosófica de Marx, embalada ao estilo norte-americano como luta contra o comunismo e à serviço do desígnio hegemônico dos Estados Unidos, conseguiu penetrar na mentalidade popular, e mesmo na letrada, pelo resto do século.³⁹²

Em janeiro de 1949, após o discurso de Truman, bilhões de pessoas se tornaram imediatamente subdesenvolvidas e as políticas públicas, globais e nacionais, voltaram seus instrumentos para o tratamento dessa privação. Essas pessoas “deixaram de ser o que eram, em sua diversidade, e se converteram no espelho invertido da realidade de outros (...) um espelho que reduz sua identidade, de uma maioria heterogênea e diversa, aos termos de uma minoria pequena e homogeneizante”.³⁹³ Esse sonho de um mundo único de paz e prosperidade, sonho, enfim, de um universo – em contraponto a um pluriverso – é bastante antigo, e as políticas que começam a se desenhar na segunda metade do século XX em torno do discurso do desenvolvimento são novos avatares desse velho sonho. Planificar o mundo, eis o sonho dos Estados Unidos e dos novos organismos internacionais, e é para realizá-lo que se elabora discursivamente a existência de um terceiro e de um segundo mundos como anomalias, vagões enferrujados fora do trilho do progresso.

Assumiu-se, assim, a existência de um (suposto) caminho único – o do progresso da humanidade – e de que era preciso encarrilhar os vagões desviados dele. Esse processo de encarrilhamento não estaria isento de dores, mas essas seriam as dores do parto de um mundo novo e melhor. Um documento das Nações Unidas, produzido em 1951, é revelador desse intento. Nele é possível ler que, para que o “progresso econômico acelerado” tenha êxito “as filosofias ancestrais devem ser erradicadas; as velhas instituições sociais têm que desintegrar-se; os laços de casta, credo e raça devem romper-se.”³⁹⁴

³⁹² ESTEVA, Gustavo. Desarrollo. In: **Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder.** Lima: Pratec-Peru, 1996, p. 54

³⁹³ *Ibidem*, p. 54

³⁹⁴ UNITED NATIONS. **Measures for the Economic Development of Under-Developed Countries:** Report by a Group of Experts Appointed by the Secretary-General of the United Nations, 1951. Disponível em < goo.gl/cZ48EL> Acesso em 01/07/2018

“Produzir mais” era a chave do progresso, e o uso dessa chave exigia ajustes severos. O modo industrial de produção, ao converter-se no ponto culminante de um caminho unilinear de evolução social, impôs a todas as formações sociais um programa baseado em leis definidas pela ciência.³⁹⁵ O mundo único de paz e prosperidade era possível, mas só seria alcançado quando todas as sociedades aceitassem subordinar suas demandas particulares, suas formas idiossincráticas de estar no mundo, enfim, seus modos plurais de existência, a um programa científico e ao governo dos que conhecem melhor do que ninguém aquele programa, os especialistas. O desenvolvimento exige, sobretudo, governo: não basta encarrilhar os vagões, é preciso que a locomotiva tenha um condutor.

O desenvolvimento, conforme sonhado por Truman e seus pares, seria uma espécie de revolução governada por especialistas. Munidos de tecnologias sociais e teorias científicas, os especialistas de Truman varreriam a pobreza e o atraso de cada beco sujo do mundo: a ilha de Manhattan, acreditavam, era perfeitamente exportável, mas primeiro era preciso torná-la desejável. O discurso do desenvolvimento (e seu correlato, o subdesenvolvimento) representa um momento de especial fervor da religião capitalista e mobiliza como nunca a sua Santíssima Trindade: Estado, Mercado e Ciência trabalham em conjunto para convencer o mundo neopagão (ou subdesenvolvido) de que lhes falta, além da própria Santíssima Trindade, muita coisa.

Como sabemos, os sacrifícios foram feitos, inúmeros povos foram incorporados às massas das periferias urbanas, filosofias ancestrais, de fato, foram erradicadas e a frente de modernização se expandiu, mas as promessas equalizadoras do mito do desenvolvimento não se cumpriram. Ocupando o espaço deixado pelo cenário de desencanto com o mito do desenvolvimento, entre a década de 70 e a década de 80 do século passado, outro mito foi sendo urdido nos governos, nas academias e nas instituições internacionais: o mito do livre mercado. O que os defensores do mito do livre mercado almejavam não era, claro, o abandono da meta da expansão máxima do capital – pelo contrário, posto que uma das críticas que os neoliberais, defensores do livre mercado, dirigiam e ainda dirigem aos desenvolvimentistas é a de que o modelo desses últimos é pouco eficiente no que diz respeito à expansão do capital – mas sim uma redefinição radical dos papéis das duas grandes instituições modernas, o Estado e o mercado.

Uma das formas de assimilar essa redefinição nos papéis do Estado e do mercado proposta pelo neoliberalismo é colocando em perspectiva a questão dos direitos. O mito do

³⁹⁵ ESTEVA, Gustavo. *op. cit.*, 1996, p. 58

desenvolvimento sustentava basicamente que todos os homens têm direito aos frutos do desenvolvimento econômico e que o Estado deve se encarregar de distribuir esses direitos. Por sua vez, o mito do livre mercado, escreve Paulo Purim:

[...] [sustenta que] os seres humanos não têm qualquer direito natural a desfrutar de bens materiais. Quem decide quem tem direito a que é apenas o mercado. Se você tem alguma coisa é porque o mercado entendeu que você merece; se não tem, é porque ele viu que você não merece.³⁹⁶

Na nova mutação do capitalismo expressa pelo mito do livre mercado, o Estado deve abster-se ao máximo de garantir direitos – para além, claro, dos direitos liberais clássicos – e distribuir renda. Esse mito pressupõe um novo senso de justiça que faz água da promessa de equidade implícita no discurso de Truman, promessa que foi necessária em um primeiro momento para encarrilhar todos os povos nos trilhos do progresso e convertê-los ao evangelho do “povo da mercadoria”. Quando, porém, esse trabalho já estava bem avançado, a promessa inicial foi suspensa. “Cooptado o planeta”, escreve Paulo Purim, “chegava a hora de reconhecer que prometer equidade nunca tinha sido a vocação do capitalismo. Só foi preciso convencer o mundo, e foi fácil, de que a equidade é de alguma forma coisa diferente de justiça”.³⁹⁷ Na esteira dessa mutação do capitalismo, e já tivemos a oportunidade de abordar isso no primeiro capítulo, também o Estado sofre uma mutação em sua natureza, passando a entrelaçar seus interesses aos interesses das grandes corporações de maneira a borrar as diferenças entre ambos.

As últimas mutações do capitalismo e suas reverberações no papel desempenhado pelo Estado podem ser melhor compreendidas se as lemos à luz das mudanças climáticas e de sua negação. É o que Latour propõe em um breve texto publicado em 2017, onde ele levanta a hipótese de que as elites globais, tendo conhecimento do estado do planeta, o que só veio a público pelo trabalho dos cientistas a partir da década de 90, conduziram um processo de desregulamentação que foi um dos responsáveis por fazer explodir a desigualdade nos últimos quarenta anos. Da perspectiva dessas elites, era preciso abandonar o sonho do pós-guerra de um mundo que se tornaria comum pela modernização.³⁹⁸ Em outras palavras, as elites globais perceberam que não havia mundo para suportar a universalização do seu modo de vida – Manhattan já não era exportável – e que era preciso elaborar um outro mito que justificasse

³⁹⁶ PURIM, Paulo. Sobre o manejo eficaz da culpa econômica in **Bacia das Almas**, 2016, n.p. Disponível em <goo.gl/m4aQef> Acesso em 03/07/2018

³⁹⁷ *Ibidem*, n.p.

³⁹⁸ LATOUR, Bruno. **L'Europe est seule – seule l'Europe**. 2017, Disponível em <goo.gl/37sdmN> Acesso em 04/07/2018, p. 1

as desigualdades sem que isso implicasse no abandono da lei máxima do capital: tirando a poeira de um velho mito, essas elites voltaram a fazer circular, em um versão particularmente fundamentalista, o mito do livre mercado.

Para garantir a preservação da lei da acumulação não bastava fazer esse velho mito voltar a circular: era preciso também negar a condição do planeta. Duplo movimento, portanto: renúncia às promessas do mito do desenvolvimento (a expansão do capital não deve redundar necessariamente na distribuição equânime de rendas e direitos) e negação da condição do planeta (a renúncia da distribuição equânime não deve implicar na renúncia da expansão do capital).

Latour interpreta o recente movimento de retorno às fronteiras nacionais, de que o Brexit e a eleição de Donald Trump são as expressões mais fortes, como um sintoma de que as pessoas comuns começaram a perceber que foram abandonadas pelas elites globais e de que as promessas da globalização não são factíveis.³⁹⁹ Estaríamos vivendo um estado inicial de pânico cujo desfecho é difícil prever: de um lado a plutocracia global toma de assalto os Estados para fortalecer seu controle sobre as massas, aumentar seus ganhos e proteger suas embarcações no mar que se agita crescentemente; de outro, as pessoas comuns se veem mais propensas a acatar o discurso de populistas que prometem protegê-las do que eles, esses populistas, alegam ser ameaças externas.

A novidade do que Latour chama de trumpismo consistiria na capacidade dessa política de surfar simultaneamente nos dois movimentos acima aludidos: ao mesmo tempo que o governo de Trump é umas das expressões contemporâneas mais fortes da tomada de assalto do Estado pelos poderes corporativos, ele busca também responder aos clamores de um retorno às fronteiras (“Fazer a América grande novamente!”) que partem daqueles que se sentem traídos pelos plutocratas da globalização. Para surfar simultaneamente nesses dois movimentos contraditórios – Latour lembra que o fascismo também era mestre em combinar extremos – o trumpismo precisa negar a situação do planeta.⁴⁰⁰ A máquina produtiva que fará a América grande novamente pede combustíveis fósseis tanto quanto pede a exclusão dos embaraços jurídicos e políticos de uma ordem mundial que se propõe a enfrentar as mudanças climáticas.

Trump propõe a restauração do sonho de uma América grande que teria sido sacrificado no altar do projeto de uma ordem mundial justa e que agora se vê novamente ameaçado, mas dessa vez pelos movimentos de enfrentamento ao aquecimento global. Essa

³⁹⁹ *Ibidem*, p.1

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p.2

restauração do sonho de uma vida materialmente intensiva para todos os norte-americanos (e já não mais para todos os homens) pressupõe, assim, além do abandono do cosmopolitismo, a promoção do negacionismo climático. Os cientistas, aqueles que alertam sobre a irrealidade desse sonho em vista do estado do planeta, não são dignos de consideração; suas verdades inconvenientes precisam ser refutadas por verdades alternativas. Diante disso, parece razoável afirmar que o trumpismo é uma última tentativa desesperada e contraditória do capital para manter de pé a equação *mais excedente = mais segurança*. Essas estratégias, é claro, são temporárias: o irrealismo da lei da acumulação tenderá a se impor na medida em que os efeitos da intrusão de Gaia se tornarem mais gritantes.

Podemos imaginar que quando a intrusão de Gaia já não puder ser negada “nossos responsáveis” irão elaborar e apresentar suas respostas, mas não podemos esperar que essas respostas não sejam bárbaras. Stengers escreve que os encaminhamentos dados a episódios como o Katrina em New Orleans são prenúncios do tipo de resposta que podemos esperar: naquele episódio, as autoridades abandonaram os pobres à sua própria sorte enquanto o mercado, livre, encontrava maneiras de expandir seus lucros.⁴⁰¹ Michael Sandel relata um episódio semelhante: em 2004, o furacão Charley varreu a Flórida, ceifou vinte e duas vidas e provocou prejuízos na ordem dos bilhões de dólares e o caos na vida de milhares de pessoas. Aqueles que tiveram suas casas arrasadas pela passagem do Charley recorreram ao mercado para encontrar materiais de construção, serviço de reparo de telhados ou alojamento em hotéis, mas foram surpreendidos com preços extorsivos.⁴⁰²

Catástrofes como essas, se oferecem oportunidades para os agentes do mercado expandir seus lucros, abrem também janelas para o Estado amplificar suas operações de controle e de gestão biopolítica. O paradigma moderno de governo está particularmente preocupado com a noção de segurança: o governante deve garantir a segurança de seus governados, mas isso não se faz apenas aumentando os excedentes. Seguindo uma pista deixada por Foucault, Agamben procura investigar a origem do conceito de segurança no início da economia moderna, especialmente na obra de economistas fisiocratas como François Quesnay. O conceito de segurança cumpre um papel peculiar na teoria do governo proposta por Quesnay. Esse autor escrevia no século XVIII, e um dos problemas que todos os governos europeus enfrentavam nessa quadra da história era a fome dos seus governados. Até esse século, duas medidas básicas eram tomadas pelos governos para evitar crises agudas de fome: a criação de celeiros públicos e a proibição de exportação de cereais. O problema com essas

⁴⁰¹ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 14

⁴⁰² SANDEL, Michael. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 8

medidas, dizia Quesnay, era que elas caracterizavam intervenções no mercado e impactavam negativamente na produção. A teoria do fisiocrata dispunha que o governo deveria zelar pela expansão da produção, o que tornava essas medidas antagônicas às diretrizes de um bom governo. É seguindo essa linha de raciocínio que Quesnay propõe a inversão do processo: ao invés de tomar medidas para prevenir crises de fome, um bom governo deve atuar sobre os efeitos dessas crises; deve, em uma palavra, governa-las. “O lema *laissez faire, laissez passer*”, escreve Agamben, “não é apenas a deixa do liberalismo econômico: é um paradigma de governo, que concebe a segurança não enquanto a prevenção de perigos, mas pelo contrário enquanto a habilidade de os governar e conduzir a bom porto, uma vez que tenham lugar.”⁴⁰³

Agamben identifica nessa inversão proposta por Quesnay implicações que vão transformar de maneira profunda e duradoura a própria ideia de governo. O paradigma de governo do *ancien regime* promovia o governo das causas, enquanto o paradigma de governo da modernidade passa a adotar o governo dos efeitos. Um fruto dessa inversão é aquilo que Agamben identifica como uma “convergência paradoxal de um paradigma econômico absolutamente liberal com um paradigma de controle policial e estatal sem precedentes.”⁴⁰⁴ Em outras palavras, um Estado social mínimo reclama um Estado policial máximo. Quando já não é possível e tampouco desejável atacar as *causas* da pobreza é preciso controlar os *efeitos* dela, é dizer, controlar os pobres. O discurso da meritocracia e o fardo da culpa econômica que esse discurso faz cair sobre os pobres, a instalação de unidades permanentes de policiamento em favelas, a criminalização dos movimentos sociais urbanos e o aprisionamento dos sujeitos nas teias do endividamento são algumas das manifestações mais ostensivas desse controle.

Esquecer as causas e governar os efeitos é, por assim dizer, um efeito do direito de não ter cuidado. Em outras palavras, é invocando esse direito que nos permitimos esquecer as causas e governar os efeitos das alterações que passamos a produzir crescentemente na biosfera. A nosso ver, o direito administrativo e regulamentar do meio ambiente a que fizemos referência no primeiro capítulo deve ser entendido como uma tentativa de governar os efeitos provocados sobre o planeta por nosso projeto moderno de apropriação, o que o torna ao mesmo tempo funcional a esse projeto e incapaz de realizar sua autoproclamada missão.

⁴⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **Por uma teoria do poder destituente**. Palestra pública em Atenas, 2013. Disponível em <goo.gl/g18nKw> Acesso em 04/07/2018, n.p.

⁴⁰⁴ *Ibidem*. n.p.

O que acabamos de dizer ganha contornos mais nítidos quando observamos como o mais destacado princípio do direito ambiental, o princípio do desenvolvimento sustentável, é compreendido pela doutrina especializada. Uma das mais célebres definições do princípio em questão aparece no Relatório Brundtland, elaborado pela Comissão Mundial Sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento. Diz o Relatório: “o desenvolvimento [sustentável] é aquele que satisfaz as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades.”⁴⁰⁵ Segundo a doutrina do direito ambiental, a aplicação do princípio do desenvolvimento sustentável deve decorrer de “uma ponderação feita casuisticamente entre o direito fundamental ao desenvolvimento econômico e o direito à preservação ambiental”.⁴⁰⁶ Outro autor, dissertando a respeito do mesmo princípio, afirma que “as gerações presentes devem buscar o seu bem-estar através do crescimento econômico, mas sem comprometer os recursos naturais fundamentais para a qualidade de vida das gerações subsequentes.”⁴⁰⁷

O princípio tem o evidente mérito de reconhecer juridicamente a figura das gerações futuras e estender a ela a proteção do direito, mas sua aplicação reclama uma gestão das “necessidades presentes” sem colocar em discussão a extensão e o fundamento dessas necessidades. Trata-se de um instrumento cujo escopo é gerir (ou governar) os efeitos da nossa atividade econômica de modo a conciliá-la com as necessidades das próximas gerações. A natureza mesma da nossa atividade econômica não é questionada e a causa maior da destruição progressiva das condições materiais de vida – em uma palavra, o capitalismo – fica blindada. Em miúdos, o princípio em questão – e essa é a sua inocência e o seu perigo – quer nos fazer acreditar que, ao menos no campo da possibilidade, existe capitalismo sustentável. Para tornar esse sonho real bastaria que aplicássemos, sobre os efeitos da nossa atividade econômica, os métodos corretos de gestão e controle.

A intrusão de Gaia é, como a pobreza, efeito de causas que nunca foram seriamente enfrentadas, mas ela coloca um problema novo para os governos. Aquilo que, do ponto de vista dos governos, parece funcionar com os pobres – a história recente mostra que eles podem ser controlados – não funciona com Gaia, cuja intrusão é um agenciamento de forças materiais absolutamente ingovernável.⁴⁰⁸ Isso nos faz acreditar que as respostas que podem ser dadas à intrusão de Gaia não são respostas de governo. Gerir os efeitos de uma crise

⁴⁰⁵ THOMÉ, Romeu. **Manual de Direito Ambiental**. Salvador: JusPODIVM, 2016, p. 56

⁴⁰⁶ AMADO, Frederico. **Direito Ambiental**. Salvador: JusPODIVM, 2016, p. 62

⁴⁰⁷ THOMÉ, Romeu. *op. cit.*, 2016, p. 56

⁴⁰⁸ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 41

permanente sem tocar em suas causas é uma aposta suicidária. Precisamos superar um paradigma, aquele que afirma que temos o direito de não ter cuidado, e, para tanto, somos instados a encontrar respostas fora dos nossos instrumentos de gestão, incluindo, claro, os jurídicos. Como escreve Stengers, “lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra o seu domínio.”⁴⁰⁹

(COSMO)POLÍTICA

Utopia foi um termo cunhado no século XVI pelo filósofo e homem de estado Thomas More e que serviu de título à sua *magnum opus*. Na primeira parte da obra, More relata suas conversas em um jardim da Antuérpia com o navegador português Rafael Hitlodeu e lança críticas contundentes à sociedade de seu tempo. Hitlodeu, que esteve em uma ilha situada no Novo Mundo, narra para More os pormenores dessa ilha, e é essa narrativa idealizada do navegador português que ocupa toda a segunda parte de Utopia. Os costumes e as instituições dessa ilha aproximam-se da perfeição e são colocados em contraste com a sociedade imperfeita em que More vivia. É a ilha (ficcional) da Utopia, constituída pelo triunfo da razão humana.⁴¹⁰ No correr da história do pensamento político moderno, particularmente do pensamento político radical, o conceito de utopia foi vastamente empregado, mas geralmente vinculado, com intenções pejorativas, às ideias de idealismo, romantismo e sentimentalismo. Nessas críticas, os utópicos são pintados como possuindo um *déficit* de conexão com a realidade. Em uma palavra, são irrealistas que vivem ou de um passado idealizado ou de um futuro totalmente virtual e acessível apenas pela via da imaginação.⁴¹¹

Essa concepção da utopia como distintamente irrealista está fundada, segundo Ghassan Hage, naquele pressuposto ontológico monorealista, típico do pensamento e das práticas políticas modernas e cuja operação já tivemos a oportunidade de discutir acima. O monorealismo supõe a existência de uma única realidade a que somos instados a descobrir e a aderir. A divisão marxista entre idealismo e materialismo e a ideia de necessidade histórica dela decorrente, por exemplo, estão fortemente alicerçadas nesse pressuposto ontológico.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 47

⁴¹⁰ MORE, Thomas. **Utopia**. São Paulo: Companhia das Letras-Penguin, 2018, p. 11

⁴¹¹ HAGE, Ghassan. Dwelling in the reality of utopia in **Traditional Dwellings and Settlements Review**, 2011, 1(23), p. 7.

Segundo essa concepção, o caminho do idealismo, que é o dos utópicos, flutua na irrealidade; só o materialismo tem os pés plantados na (única) realidade.⁴¹²

Esse trabalho tem conversado até aqui com autores, como Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro, cujas obras problematizam o pressuposto fundamental da modernidade de que existe uma única realidade. É o que faz, por exemplo, o conceito de multinaturalismo, a respeito do qual discorreremos no segundo capítulo. O conceito de multinaturalismo, elaborado em continuidade ontológica com as pragmáticas intelectuais dos povos ameríndios, contribui com a discussão de que habitamos uma multiplicidade de realidades⁴¹³, e que a suposta realidade única da modernidade é, na verdade, uma entre outras, embora hegemônica. Uma consequência desse fato é que o pensamento utópico, embora possa estar, de fato, descolado da realidade hegemônica, pode eventualmente estar relacionado com realidades menores já existentes e não apenas com virtualidades imaginadas. “A utopia”, escreve Ghassan Hage, “ao invés de ser um espaço inspirado por um passado idealizado que desapareceu, ou uma imaginação orientada para um futuro que ainda não veio à existência, é metonímica de espaços menores e reprimidos que já habitamos no presente.”⁴¹⁴

Já discutimos também como o pensamento antropológico, em sua vertente crítica, não se contenta em nos revelar outros modos de ser, pensar e estar no mundo; ele quer tornar relevante para nós a alteridade radical que encontramos fora das nossas fronteiras. É dizer, a antropologia não apenas nos revela, ao abrir diante de nós o mapa das culturas, que poderíamos ser radicalmente diferentes daquilo que somos: ela também nos indica que já somos algo além de nós mesmos. A alteridade radical já nos habita na forma de realidades menores, eclipsadas pela realidade hegemônica.⁴¹⁵ Entre outras coisas, o pensamento antropológico crítico é uma usina que produz matéria-prima para as utopias: se outros mundos são possíveis, é porque (a antropologia testifica) eles já existem. A utopia que interessa não fala de mundos idealizados ou imaginados, ela fala de mundos existentes, mas eclipsados.

Temos visto que a tarefa de construir respostas à intrusão de Gaia – tanto às suas causas quanto às suas consequências – pede de nós um ato de recusa dirigido ao monorealismo irrealista do capital e o direito de não ter cuidado que ele supõe. Acreditamos que esse ato de recusa deve ser acompanhado de um ato de afirmação. Cumpre afirmar,

⁴¹² *Ibidem*, p. 8

⁴¹³ Bruno Latour oferece sua principal contribuição a essa discussão quando trata da ideia da multiplicidade de “modos de existência” do coletivos. Cf. LATOUR, Bruno. **Investigación sobre los modos de existencia**. Buenos Aires: Paidós, 2013.

⁴¹⁴ HAGE, Ghassan. *op. cit.*, 2011, p. 8

⁴¹⁵ HAGE, Ghassan. *op. cit.*, 2012, p. 289

através da luta (cosmo)política, outras realidades já habitadas por nós, mas cujas potencialidades se encontram sobremaneira bloqueadas pela realidade dominante. Falar em uma realidade hegemônica ou dominante traz a superfície o fato de que a dominação nunca é apenas o produto de lutas dentro de uma realidade – a ideia de luta de classes supõe uma dominação e uma luta contra essa dominação dentro de uma realidade – mas também de uma luta entre realidades.⁴¹⁶ O monorealismo do capital não impõe seu domínio apenas sobre a classe trabalhadora e sobre a “natureza”; ele impõe seu domínio também sobre outras realidades. Nossa aposta é a de que essas outras realidades precisam ser afirmadas se pretendemos construir respostas não bárbaras à intrusão de Gaia e oferecer uma alternativa ao paradigma que suporta o direito de não ter cuidado.

Invocando as pragmáticas intelectuais dos povos ameríndios na chave de um pensamento antropológico crítico abordaremos duas dessas realidades que devem ser afirmadas e cujas potencialidades estão bloqueadas pela realidade dominante do capital. Ambas estão relacionadas com uma injunção característica do pensamento e das práticas ameríndias: a injunção do cuidado, expressa por uma necessidade de controle. A primeira dessas realidades diz respeito a um controle cosmopolítico da economia: trata-se da *realidade da suficiência intensiva*. A segunda está relacionada com um controle social da redução da política aos termos da gestão estatal: trata-se da *realidade democrática*.

Antes de tratar especificamente de cada uma dessas realidades menores e de suas possibilidades no tocante a construção de respostas não bárbaras à intrusão de Gaia, narraremos dois casos que exemplificam de maneira notável como os povos indígenas⁴¹⁷ habitam realidades distintas e como a luta desses povos configura também uma luta pelo reconhecimento de outros modos de existência. Essas lutas expressam verdadeiros conflitos

⁴¹⁶ HAGE, Ghassan. *op. cit.*, 2011, p. 11

⁴¹⁷ Não é aleatória essa referência a *povos indígenas* e não a *povos ameríndios*. Pretendemos marcar aqui uma diferença que será importante para um dos exemplos que apresentaremos. Índios (ou ameríndios) e indígenas são, a rigor, conceitos diferentes. Todos os índios são, de fato, indígenas, mas o contrário não é verdadeiro. “Índios”, escreve Viveiros de Castro, “são membros de povos e comunidades que têm consciência – seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram – de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra [no território brasileiro] antes da chegada dos europeus. Foram chamados de “índios” por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. “Indígena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa. O antônimo de “indígena” é “alienígena”, ao passo que o antônimo de índio, no Brasil, é “branco”, ou melhor, as muitas palavras das mais de 250 línguas faladas dentro do território brasileiro que se costumam traduzir em português por “branco”, mas que se referem a todas aquelas pessoas e instituições que não são índias”. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da pátria** [Aula pública], 2016. Disponível em <goo.gl/Y2w28f > Acesso em: 19/07/2018, n.p.)

ontológicos.⁴¹⁸ De igual modo, e isso já deve ter ficado claro, a luta (cosmo)política visando construir respostas à intrusão de Gaia também deve se revestir da natureza de um conflito ontológico. Por isso a chamamos de *cosmopolítica*. Voltaremos a esse ponto, vamos agora aos casos.

Em junho de 2009, na província peruana de Bagua, forças policiais e um grupo de cidadãos que se identificava como pertencentes ao grupo ameríndio Awajun Wampi entraram em confronto. Os indígenas fecharam uma rodovia como resposta a uma decisão do governo peruano de permitir a exploração de petróleo no território do grupo. Segundo os manifestantes, a decisão do governo de permitir a exploração em seu território infringia o disposto na Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), que exige que os Estados signatários (e é o caso do Peru) consultem e obtenham o consentimento de povos indígenas e tradicionais afetados por obras e atividades extrativistas. Do confronto em Bagua, cujas causas ainda estão sob investigação, resultaram mais de 30 mortes. Sob pressão, o governo anulou os decretos que permitiam a exploração de petróleo no território dos Awajun Wampi. Ao mesmo tempo, vários líderes indígenas foram presos sob acusação de homicídio.⁴¹⁹ Marisol de la Cadena reproduz trecho do testemunho de um dos líderes preso no episódio, Santiago Manuín Valera:

O governo está tirando nosso território, o território do povo Awajun Wampi, para que nos tornemos dependentes de sua forma de desenvolvimento. O governo nunca perguntou: vocês querem se desenvolver? Eles não nos consultaram. Respondemos: “anulem os decretos legislativos que *afetam nossa existência como povo*. Em vez de ouvir nossa queixa, o governo queria nos punir – outros povos se renderam, nós não.”⁴²⁰ [grifo no original]

O massacre de Bagua (que ficou conhecido como *El Baguazo*) não representa apenas a luta em torno de um território e da exploração de recursos nele. A esse respeito, o antropólogo Shane Greene escreveu que “há [no conflito de Bagua] mais em jogo que simplesmente uma defesa de território, um protesto contra a expansão capitalista ou uma preocupação com o destino do meio ambiente. O que também está em jogo é *um modo de vida distinto*.”⁴²¹ Os membros do povo Awajun Wampi enredam seus corpos com o mundo de uma maneira que diverge radicalmente da maneira dominante no ocidente moderno, aquela que Locke descrevia como ideal. Para Locke, nossos afetos e nossas capacidades (isto é, nossos corpos)

⁴¹⁸ DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p.95-117, abril 2018, p. 98

⁴¹⁹ *Ibidem*. p. 96

⁴²⁰ *Ibidem*. p. 97

⁴²¹ GREENE, Shane apud DE LA CADENA, Marisol. *op. cit.*, 2018, p. 97

devem seguir, sempre que possível, o alvo da apropriação. É essa configuração especial, segundo Locke, que distinguia os europeus dos povos ameríndios no século XVII: os primeiros, ao contrário dos outros, eram bons apropriadores de mundo, o que inclusive justificava a instalação de sua empresa apropriadora nos outros continentes. Leni, um jovem líder Awajun Wampi, explicita essa diferença em seu discurso:

Estamos falando dos irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam das nossas necessidades – *estes [irmãos] são o que chamamos de rio*. Nós não usamos o rio como esgoto; um irmão não pode esfaquear outro irmão. Nós não apunhalamos nossos irmãos.⁴²² [grifo no original]

Isso tudo nos dá a ver que o episódio de Bagua, mais que uma luta pelo controle de um território e seus recursos (luta cujos termos podem ser mediados pela lei), explicita a existência de uma equivocidade em relação ao que seja um território. Não estamos diante de um conflito de natureza apenas jurídica ou mesmo política, estamos diante de um conflito de natureza ontológica. É como o descreve Marisol de la Cadena: “Ao irromper publicamente, o conflito representa um desafio intolerável ao Estado, e a resposta a ele pode ser a erradicação de suas raízes: a negação dos termos de existência Awajun Wampi. Assim visto, o conflito é ontológico.”⁴²³

Eduardo Viveiros de Castro afirma que o perspectivismo multinaturalista, que discutimos no capítulo 2, é “uma teoria imanente ameríndia que põe a equivocação comunicacional como fundamento da relação (isto é, da comparação) entre as espécies – uma ecologia do equívoco.”⁴²⁴ Como já vimos, para os ameríndios essa comunicação interespecífica é marcada por equívocos, porque cada espécie vê a si mesma como humana e experimenta seus hábitos sob a forma da cultura, ao mesmo tempo em que vê as demais como não-humanas. É assim, para retomar exemplos já mencionados, que o jaguar vê o sangue da anta como cerveja e o urubu vê o verme na carne podre como peixe assado. O que é sangue para o homem é cerveja para o jaguar, o que é verme para o homem é peixe assado para o urubu: eis o equívoco. O que produz o equívoco, também já discutimos, é a diferença de corpos e, assim, a diferença de pontos de vista fornecidos por esses corpos. O conceito de cerveja é comum ao homem e ao jaguar, o que não é comum é a coisa a que esse conceito se refere. Isso, claro, apresenta um problema para a comunicação no mundo ameríndio: usar um

⁴²² *Ibidem*, p. 97

⁴²³ *Ibidem*, p. 98

⁴²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia” in **Revista Mana**. Rio de Janeiro: vol. 18, nº 1, abr./2012, p. 156

mesmo conceito não é garantia de comunicação; a depender dos pontos de vista envolvidos na comunicação, isto é, a depender dos corpos, o mesmo conceito pode significar coisas diferentes.

Voltemos a ideia de território. O que um corpo que aprendeu a lição de Locke e segue o alvo da apropriação vê em um território é algo diverso do que um corpo que não opera na mesma configuração de afetos e capacidades vê no mesmo território. No caso de Bagua, escreve Marisol de la Cadena, “o território pode ser tanto uma porção de terra separada dos humanos [...] quanto a entidade que está com os Awajun Wampi – o que define território depende do mundo que o pronuncia, das relações das quais ele emerge.”⁴²⁵ O conflito entre o Estado peruano e os Awajun Wampi oculta um conflito entre realidades, entre modos diferentes de enredamento dos corpos – entendidos com feixes de afecções e capacidades – com o mundo.

O outro caso vem da Amazônia brasileira e está relacionado com a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (UHBM), a mesma que mencionamos no início desse capítulo. A construção da UHBM provocou a expulsão de milhares de ribeirinhos e ameríndios que viviam às margens do rio Xingu, nas proximidades de onde Belo Monte ergueu suas barragens. Em reportagem publicada pelo *El País*⁴²⁶, a jornalista Eliane Brum conta a história de um casal de ribeirinhos afetados pela construção da Usina. Raimunda e João foram forçados a sair da ilha onde moravam e tiravam seu sustento, que seria alagada pelo barramento do Xingu. A indenização que receberam não ultrapassou os 23 mil reais, valor “insuficiente para comprar uma terra onde pudessem voltar a plantar, pescar e extrair os frutos da floresta”.⁴²⁷

Como no caso anterior, a equivocidade impera entre a maneira como o governo brasileiro e o consórcio responsável pela construção da UHBM, de um lado, e a maneira como o casal de ribeirinhos, de outro, veem o mesmo território. O Consórcio Norte Energia qualificou oficialmente o local onde o casal morava de “tapiri”, o que, segundo as regras, justificaria uma indenização menor. Raimunda não via a mesma coisa. Ela diz: “Na sua linguagem [na linguagem do Consórcio] pode ser tudo isso aí. Mas, na minha, é minha casa. E eu me sentia bem nela, viu?”⁴²⁸ Raimunda foi convocada para recolher os seus pertencentes e os de seu marido. A linguagem protocolar do Consórcio os chamava de “resíduos”.

⁴²⁵ DE LA CADENA, Marisol. *op. cit.*, 2018, p. 99

⁴²⁶ BRUM, Eliane. Vítimas de uma guerra amazônica in *El País*, 2015. Disponível em <goo.gl/NLuZok> Acesso em 19/07/2018.

⁴²⁷ *Ibidem*, n.p.

⁴²⁸ *Ibidem*, n.p.

Agindo conforme um protocolo, o Consórcio Norte Energia, após a remoção, incendiou a moradia do casal, apesar de uma decisão do IBAMA ter, na época, suspenso as remoções, baseada em um relatório firmado pelo Ministério Público Federal com o apoio de acadêmicos e organizações da sociedade civil que mostrava recorrentes violações aos direitos humanos nos processos de “remoção de ribeirinhos”. As plantas de Raimunda também foram alvo do fogo. Sobre uma delas, Raimunda relata:

Esse pinhão [queimado pelo Consórcio] era meu amigo principal. Porque eu acreditava assim. Se eu chegasse de manhã cedo, e ele tivesse com as folhinhas moles, bem coladinhas, naquele dia eu não saía pro rio. Porque ele tava me dizendo algo, na linguagem dele. Tava buscando me proteger de alguma coisa. Mas, se ele tava todo arregaçadinho, eu já tava sabendo que tava tudo bem comigo.⁴²⁹

A concepção de espaço dos políticos que idealizaram Belo Monte e dos engenheiros e técnicos à serviço da Norte Energia é aquela, herdada da modernidade, de um espaço neutro, “uma extensão vazia, uniforme e mensurável na qual tomam lugar objetos criaturas ou paisagens”.⁴³⁰ Um espaço, enfim, que pode (e deve) ser recortado geometricamente visando a eficiência na apropriação e aproveitamento de seus recursos. Por seu turno, os ribeirinhos, como Raimunda e João, são indígenas, isto é, possuem uma relação “vital, originária, com a terra, com o lugar onde se vive e de onde se tira o seu sustento, onde se *faz a vida* junto com seus parentes e amigos.”⁴³¹ Sua concepção de espaço não é neutra. As coisas e seres no espaço “não ocupam uma posição geométrica, elas afetam e são afetadas. Os lugares estão irredutivelmente carregados – de histórias de usos de emoções.”⁴³² Em seu relato à jornalista, João faz questão de explicitar que não se sente cidadão brasileiro; ele não se vê pertencendo a um Estado-nação, mas à terra (a ilha) de onde foi retirado. João refere-se ao Brasil como “país brasileiro”, uma pátria que não é a dele. Ele relata: “Cheguei a dizer e digo. Diga pra Dilma, digo pra Deus, pro Satanás e para qualquer cão que aparecer, que a justiça do país brasileiro é dinheiro (...) Quando eu perdi a ilha, eu perdi a minha vida. Eu perdi a linha (...) Eu quero que o mundo saiba que Belo Monte me matou.”⁴³³

Casos desse tipo – todos eles envolvendo um conflito ontológico de fundo, isto é, uma luta entre realidades – são bastante comuns em toda América Latina. O continente ainda é

⁴²⁹ *Ibidem*, n.p.

⁴³⁰ COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**. Edições Antipáticas, 2014. Disponível em < <https://goo.gl/Fq4rgW> > Acesso em: 12/05/2018, p. 162

⁴³¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da pátria** [Aula pública], 2016. Disponível em < goo.gl/Y2w28f > Acesso em: 19/07/2018, n.p.

⁴³² COMITÊ INVISÍVEL. *op. cit.*, 2014, p. 162

⁴³³ BRUM, Eliane. *op. cit.*, 2015, n.p.

palco dos avanços da frente de modernização e do mundo único que ela ambiciona gestar. E por todos os lados essa frente encontra resistência: povos ameríndios e outros povos tradicionais lutando pelo reconhecimento e demarcação de seus territórios; comunidades camponesas e ribeirinhas se insurgindo contra projetos extrativistas. Sustentando e justificando essas lutas estão aquilo que Marisol de la Cadena denomina de “práticas desobedientes de produção de mundo”.⁴³⁴ Essas lutas, mais do que políticas, são *cosmopolíticas*.

O conceito de cosmopolítica vem sendo explorado por autores como Bruno Latour e, especialmente, Isabelle Stengers. Aquilo que Stengers chama de proposição cosmopolítica, mais do que se definir em termos rigorosos, estaria dirigida a fazer pensar. Seu programa consistiria em desacelerar o pensamento e criar uma sensibilidade nova ante a problemas novos. Stengers procura desvincular sua proposição do conceito kantiano de cosmopolítica (ou cosmopolitismo), destacando que ignorava esse uso quando a elaborou. Trata-se, assim, de um conceito retomado, mas ao qual Stengers atribui um novo sentido, bastante distante, e mesmo oposto, ao sentido atribuído originalmente pelo filósofo alemão. O cosmos proposto pela autora teria pouco a ver com a ideia de uma casa comum abrigando uma comunidade de cidadãos. Não se trata, assim, de produzir “uma terra por fim unificada, onde cada um seria cidadão. É exatamente o contrário.”⁴³⁵ O conceito de cosmopolítica da autora não guarda, desse modo, nenhuma relação com a construção política de um mundo comum. Pelo contrário: trata-se de fazer o cosmopolitismo hesitar e reduzir sua marcha; fazê-lo vacilar junto com a ideia geral de bem comum que o sustenta.

O personagem conceitual do idiota, conforme retomado por Deleuze da obra de Dostoiévski, será utilizado por Stengers para aclarar sua proposição cosmopolítica. O idiota é aquele que desacelera, que resiste à maneira como a situação é apresentada, não porque as questões não sejam importantes ou mesmo urgentes, mas porque sempre há algo ainda mais importante, embora ele, o idiota, não saiba precisar o conteúdo desse algo.⁴³⁶ O cosmos da proposição cosmopolítica não aponta para um grande cosmos, mas para uma multiplicidade de pequenos cosmos que recusam o englobamento; não para a tentativa de uma paz final e ecumênica, mas para o desconhecido desses mundos múltiplos e as incontáveis articulações de que eles são capazes. A proposição cosmopolítica abre uma brecha nas certezas e aciona o

⁴³⁴ DE LA CADENA, Marisol. *op. cit.*, 2018, p. 115

⁴³⁵ STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica in **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p.442-464, abril 2018, p. 444

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 444

espanto: "o que estamos fazendo"? A autora faz alusão à narrativa curta de Melville, *Bartebly, o escrivão*, na qual o narrador, um advogado, exige do escrivão com quem trabalha que saia de sua abstenção e se una ao mundo comum onde os humanos aceitam a se comprometer. O escrivão é o idiota, aquele que se recusa a decidir. O pensamento político, segundo a autora, deve se construir na presença desses que murmuram, e murmurando insistem que pode existir algo mais importante. A proposição cosmopolítica é aquela que abre a política ao cosmos e, assim, a essas outras razões; é aquela, enfim, que admite a legitimidade dessas outras razões.⁴³⁷

A autora procura aproximar suas discussões daquelas da ecologia política, especialmente as de Bruno Latour e Michel Callon. Ante as generalidades fatalistas da modernidade (a ciência, a *expertise*, o interesse geral, as coações administrativas) a ecologia política suscita, a partir das mais variadas práticas e saberes, um "ambiente" recalcitrante. A ecologia política, conforme a leitura que dela faz a autora, poderia ser inscrita no campo da utopia, mas não daquela utopia que fala de um *outro mundo* baseado em promessas que transcendem *este mundo*. A utopia, aqui, incita-nos a abordar *este mundo* com *outras perguntas*. O que a proposição cosmopolítica faz é reiterar essa utopia na medida em que nos recorda de que vivemos em um mundo demasiado perigoso no qual nada resulta óbvio.⁴³⁸

Compor com Gaia, ou oferecer uma resposta não bárbara à sua intrusão, pede de nós atenção a outras perguntas e a outras realidades. Se o projeto utópico aborda este mundo com outras perguntas e se propõe a despertar as possibilidades dormentes de realidades menores eclipsadas pelo monorealismo do capital, não restam dúvidas de que não podemos abdicar dele.

SUFICIÊNCIA INTENSIVA

A realidade hegemônica da modernidade está baseada em uma antropologia que assevera que o estado irremediável do homem é o da falta. Segundo essa antropologia – uma genuína antropologia da necessidade⁴³⁹ – o *homo economicus*, com seus desejos infinitos e seus meios limitados, corresponderia à figuração universal do humano. Essa antropologia consolida-se na modernidade e é naturalmente acompanhada da emergência de novas

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 447-8

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 451-3

⁴³⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Desenvolvimento Econômico e Reenvolvimento Cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva in **Revista Sopro**, nº 51, maio de 2013. p. 10

concepções sobre o problema dos limites. Uma comparação com o mundo antigo é elucidativa: o mundo antigo orientava-se por mitos de origem, centrípetos, ao passo que o mundo moderno dá lugar de destaque aos mitos de futuro, centrífugos. “O mito da superação do limite”, escreve Luiz Marques, “é a ideia fundante de seu orgulho [da modernidade] e de sua identidade”.⁴⁴⁰

Como se sabe, para além de sua natureza artística, a tragédia cumpria uma função política importante na Grécia. Castoriadis a interpreta como uma das instituições políticas gregas de autolimitação.⁴⁴¹ A representação de uma tragédia era uma advertência pública contra os perigos da *hybris*, isto é, dos atos de descomedimento, que seriam inevitavelmente punidos pelos deuses.⁴⁴² Para o homem mediterrâneo antigo, não apenas a vida política, mas a própria civilização só poderia existir no interior de certos limites. Na antiguidade, não são poucas as descrições de terras e mares longínquos habitados por seres monstruosos.⁴⁴³ O que, na *Ilíada*, leva os gregos a pelejarem contra Tróia não é um impulso centrífugo de conquista, mas uma força centrípeta da restauração da ordem, transgredida por Páris. As grandes viagens dos heróis gregos – Ulisses, mas também Hércules, Teseu, Jasão – nunca se completam sem o retorno à casa.⁴⁴⁴ A *Ilíada* exige sempre a sua contraparte, a *Odisseia*, o retorno do herói ao seu lar, a afirmação do centro. O lema da antiguidade é o *plus intra*.

A modernidade inverte esse jogo. Seu mito paradigmático é o do Fausto e sua busca por ultrapassar todos os limites, seu lema é o *plus ultra*. As caravelas portuguesas e os galeões espanhóis são as primeiras encarnações desse novo mito e do lema que lhe corresponde. Os versos de Camões exprimem essa profunda metamorfose operada pela modernidade: “Cessem do sábio grego e do troiano / As navegações grandes que fizeram / Cale-se de Alexandre e de Trajano / A fama das vitórias que tiveram / Que eu canto o peito ilustre Lusitano / A quem Netuno e Marte obedeceram / Cesse tudo o que a Musa antiga canta / Que outro valor mais alto de alevanta.”⁴⁴⁵

O atracamento das embarcações de Cristóvão Colombo na América em 1492, sob a bandeira espanhola – o império espanhol chegou a inscrever o lema do *plus ultra* em seu brasão – marca o início de uma época que celebra a expansão do espaço e a descoberta de novas terras como sinais da superioridade daquelas civilizações que realizavam esses feitos.

⁴⁴⁰ MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p. 579

⁴⁴¹ CASTORIADIS, Cornelius. **Escritos políticos**. Madrid: Catarata, 2005, p. 125

⁴⁴² MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2016, p. 583

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 585

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 584

⁴⁴⁵ CAMÕES, Luís de. **Os lusíadas**. [Domínio Público]. Disponível em <goo.gl/hNStqx> Acesso em: 21/07/2018, p. 2

Bruno Latour argumenta que vivemos atualmente, como os europeus do final do século XV, um novo período de ruptura, e estamos envolvidos com os mesmos objetos de outrora: o espaço, a terra e os descobrimentos, mas a relação com esses objetos mudou radicalmente: a Terra que temos a descobrir já não é a Terra considerada em sua *extensão*, mas a Terra considerada em sua *intensidade*. “Não assistimos estupefatos a descoberta de um Novo Mundo à nossa disposição, mas a obrigação de reaprender completamente a maneira de habitar o Antigo.”⁴⁴⁶

“Cortando o longo mar com larga vela”⁴⁴⁷ os modernos desafiavam os limites (*plus ultra*) e escreviam suas épicas para relatar esses feitos. Agora, ante o antropoceno e a intrusão de Gaia, nosso grande desafio consiste justamente em recolocar a velha questão dos limites (*plus intra*).⁴⁴⁸ Como recolocar essa questão sem cair nas armadilhas do reacionarismo? Se a máxima latouriana de que precisamos recolocar a questão dos limites é sensata, escrevem Danowski e Viveiros de Castro, é preciso interpretá-la como “uma exortação a que nos preparemos para uma *intensificação não-material* de nosso modo de vida”.⁴⁴⁹ “O *plus intra*”, escrevem ainda:

[...] deve significar, desse modo, uma tecnologia da frenagem, uma des-economia liberta da alucinação do crescimento contínuo, e uma insurreição cultural (se nos permitem a expressão) contra o processo de zumbificação do cidadão-consumidor.⁴⁵⁰

Uma tal “intensificação *não-material* de nosso modo de vida” exige a revisão da antropologia da necessidade e do princípio antropocêntrico que a acompanha. Essa dupla, a antropologia da necessidade e o princípio antropocêntrico, supõem uma singularidade absoluta da espécie humana. O humano desponta nessa peça, que tem no mito de origem da tradição judaico-cristã uma de suas primeiras formulações, como uma personagem excepcional, singularizada por sua insaciabilidade infinita; o mundo, por seu turno, cumpre o papel de um celeiro concebido para suprir as necessidades extensivas dessa espécie singular. No mito de origem da tradição judaico-cristã, o homem aparece tardiamente como o coroamento da criação, que é posta à serviço dele, homem. Na grande tradição filosófica ocidental, por sua vez, o homem é aquela espécie que se distingue por ter recebido uma

⁴⁴⁶ LATOUR, Bruno. **Cara a cara con el planeta**: una mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Buenos Aires: Veintiuno Editores, 1º edição, 2017 (livro digital no formato Kindle, paginação irregular), pos. 6146

⁴⁴⁷ CAMÕES, Luís de. *op. cit.*, p. 9

⁴⁴⁸ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2017, pos. 6163

⁴⁴⁹ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2015, p. 130

⁴⁵⁰ *Ibidem.* p. 130

camada ontológica (ou cognitiva) sobre uma camada orgânica prévia, o que o coloca diante de um futuro glorioso e intensivo que tem no mundo o seu suporte físico.⁴⁵¹

As concepções das cosmologias ameríndias distam anos-luz dessas que acabamos de expor. Nelas não existe vínculo necessário entre, de um lado, um *modo de vida intensivo* e, de outro, um *impulso acumulador*. Aliás, é bem o contrário. Um modo de vida intensivo tal como concebido pelas cosmologias ameríndias depende do funcionamento de mecanismos de controle cosmopolítico desse impulso acumulador. Já discutimos no segundo capítulo a centralidade da injunção da generosidade para as cosmologias ameríndias, que se revela em práticas com a dilapidação ritual e a distribuição forçada de bens. Do ponto de vista do pensamento e das pragmáticas dos coletivos ameríndios, um outro problema com o *impulso acumulador* é que ele ignora o fato (cosmo)político de que o mundo está saturado de agência e de intencionalidade e é, por essa razão, demasiado perigoso.

Em seu mito das origens, o Gênesis descreve o mundo antes da criação nos seguintes termos: “a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas” (Gênesis I). O homem, como vimos, vem depois, coroando a criação que sucedeu esse vazio primordial. As coisas se passam de maneira bem diversa nos mitos de origem ameríndios. Em boa parte deles, o homem é posto como “empiricamente anterior ao mundo”.⁴⁵² No princípio, a terra estava cheia – e não vazia, como no Gênesis – mas tudo o que existia nela era humano. Esses mitos narram o mundo sendo formado a partir de uma substância primordial humana. Os mitos ameríndios de especiação narram como os animais, as plantas, etc., surgem a partir desse caldo originário humano e não apresentam os homens como ex-animais, mas os animais como ex-humanos.⁴⁵³ A humanidade contemporânea é, assim, justamente a parcela do mundo que permaneceu igual a si desde o tempo das origens.⁴⁵⁴

Uma característica importante dessa substância humana originária que comparece nos mitos ameríndios é o seu inesgotável potencial de transformação. Os ameríndios, na expressão de Rivière, vivem em um “mundo altamente transformacional.”⁴⁵⁵ O mundo pós-mítico, isto é, o mundo atual, com seus animais, plantas, espíritos, etc., é o resultado, sempre provisório, de uma estabilização das profundas transformações narradas pelos mitos. Esse mundo em que

⁴⁵¹ *Ibidem.* p. 89

⁴⁵² *Ibidem.* p. 87

⁴⁵³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena* in **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**, São Paulo: Cosac Naify, 2º edição, 2011, p.355

⁴⁵⁴ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 88

⁴⁵⁵ RIVIÈRE, Peter apud VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 351

tudo é humano e em que tudo corre o risco de se transformar em outra coisa é um mundo demasiado perigoso, o que reclama da *práxis* ameríndia meios de controlar as transformações. “O controle é necessário”, escrevem Danowski e Viveiros de Castro, “porque o potencial transformativo do mundo, como o atestam os índices onipresentes de atividade de uma intencionalidade antropomorfa universal, manifesta uma *perigosa* mas *necessária* remanência.”⁴⁵⁶ Essa remanência é *perigosa* porque os ex-humanos manifestam qualidades próprias dos humanos, isto é, possuem intencionalidade. É nesse sentido que a caça, como já vimos, é aproximada da guerra ou mesmo da busca por alianças fora do grupo familiar imediato. Por outro lado, essa remanência é *necessária* porque ela é o que garante a abertura para a alteridade em um mundo onde esse valor é primário.⁴⁵⁷

Disso tudo resulta que as relações sociais no mundo ameríndio alcançam e incluem as relações com entidades (e entre entidades) que nosso dispositivo ontológico naturalista qualifica como pertencentes ao mundo da natureza. A política não é assunto exclusivo de uma espécie, a nossa; ela, enfim, não se fecha ao cosmos promovendo os interesses exclusivos do *homo sapiens*, considerado o único animal político. Para os ameríndios (quase) todo animal é político (porque, como já vimos, quase todo animal é humano para si mesmo) e isso produz uma miríade de sociedades e de relações possíveis entre essas sociedades. “Os ameríndios”, escrevem Danowski e Viveiros de Castro, “pensam que há muito mais sociedades (e portanto humanos) entre o céu e a terra do que sonham nossas antropologias e filosofias. O que chamamos de `ambiente` é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*.”⁴⁵⁸

Os coletivos ameríndios baseiam-se em uma antropologia da suficiência na qual o direito de não ter cuidado não tem guarida. A reprodução de uma *vida boa*, entendida por eles como uma categoria coletiva e cosmopolítica, se fundamenta não na exploração intensiva do mundo – ou dos recursos, para usarmos a linguagem de nossa antropologia da necessidade – mas na máxima intensificação das relações. Um mundo saturado de humanidade é um mundo onde são incalculáveis os arranjos relacionais. Trata-se de um mundo não apenas “altamente transformacional” como também altamente relacional, e pelas mesmas razões. Tal suficiência antropológica não deve ser confundida, assim, com uma autossuficiência. É bem o contrário. Para os ameríndios, escreve Viveiros de Castro, “a vida é diferença, relação com a alteridade,

⁴⁵⁶ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 92

⁴⁵⁷ *Ibidem.* p. 92-3

⁴⁵⁸ *Ibidem.* p. 94

abertura para o exterior em vista da interiorização perpétua, sempre inacabada, desse exterior.”⁴⁵⁹

A concepção ameríndia de *vida boa* vem ganhando espaço relevante nos debates pós-desenvolvimentistas e no movimento do novo constitucionalismo latino-americano. O conceito de *buen vivir*, que foi integrado às Constituições de Bolívia e Equador, inspira-se declaradamente em concepções dos povos ameríndios do planalto andino. O *buen vivir* não é assimilado nessas discussões como apenas mais uma versão das ideias ocidentais de bem-estar; ele propõe a possibilidade, e mesmo a necessidade, de desvincularmos a ideia de vida boa da ideia de pujança material e, nesse sentido, apresenta uma alternativa realista às concepções ocidentais correntes de bem-estar, entre as quais se inclui o *american way of life* (nada mais irrealista que essa versão norte-americana do bem-estar: sabe-se hoje que para suportá-la em escala universal seriam necessárias cinco Terras).⁴⁶⁰ “O *buen vivir*”, escreve Eduardo Gudynas:

[...] implica um questionamento substancial das ideias contemporâneas de desenvolvimento, em especial seu apego ao crescimento econômico e sua incapacidade de resolver os problemas da pobreza, sem esquecer que suas práticas desembocam em severos impactos sociais e ambientais. [Seus defensores assinalam ainda] que essas ideias são devedoras dos povos indígenas e de sua compreensão de mundo.⁴⁶¹

Na Constituição equatoriana o *buen vivir* é veiculado pela expressão quíchua *sumak kawsay*, que poderia ser traduzida por *vida plena* ou *viver com plenitude* (*sumak* significa plenitude e *kawsay* significa viver). O *buen vivir* (*sumak kawsay* na versão equatoriana) é ao mesmo tempo uma ideia, um movimento político e uma instituição jurídica, e é frequentemente apresentado como uma ruptura com a *episteme* moderna. Tratar-se-ia de recuperar aquilo que foi esquecido pela modernidade: o vínculo do homem com a Terra e as exigências de cuidado que decorrem desse vínculo. Se a modernidade expulsou a natureza da história e se vangloriou desse feito, o *sumak kawsay* pretende romper com esse movimento de arrogância e propõe a reincorporação da natureza na história, mas já “não mais como um fator produtivo, nem como uma força produtiva, mas como parte inerente do social.”⁴⁶²

O *buen vivir* e suas reverberações nos processos institucionais de alguns países andinos é uma demonstração de como o pensamento e as práticas dos povos ameríndios

⁴⁵⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2013, p. 10

⁴⁶⁰ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 129

⁴⁶¹ GUDYNAS, Eduardo. *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo* in **America Latina en Movimiento**, ALAI, Quito, n° 462, 1-20, 2011, p. 2

⁴⁶² DÁVALOS, Pablo apud GUDYNAS, Eduardo. *op. cit.*, 2011, p. 6

podem contribuir com a superação de nossa antropologia da necessidade, passo fundamental se queremos romper com o paradigma que proclama o direito de não ter cuidado. Pelas mesmas razões, a crítica cosmopolítica de Davi Kopenawa é um outro acontecimento que merece nossa atenção. Segundo Kopenawa, o modo de vida dos brancos (*napë*) é baseado no acúmulo intensivo de objetos, e esses objetos, as mercadorias, deixam os brancos tão eufóricos que “esfumam *todo o resto* em suas mentes.”⁴⁶³ Como já discutimos, “todo o resto” inclui o que torna a própria vida possível. Uma vida intensiva e boa, segundo Kopenawa, depende da superação dessa fixação no que destrói as próprias condições que possibilitam a vida, ou, nos termos do xamã yanomami, daquilo que devora a floresta.⁴⁶⁴ As mercadorias podem ser boas, mas não são boas para empilhar, e sim para trocar e, assim, produzir relação. O que intensifica a vida é a troca e não o empilhamento. “Nenhum de nós”, escreve Kopenawa, “deseja suas mercadorias [dos brancos] para empilhá-las em casa e vê-las ficando velhas e empoeiradas! Ao contrário não paramos de trocá-las entre nós, para que nunca se detenham em suas jornadas.”⁴⁶⁵ Na crítica cosmopolítica da Kopenawa, a lei da acumulação se opõe não apenas à vida boa, mas também às próprias condições que permitem a reprodução da vida.

A realidade da suficiência intensiva e sua proposta de intensificação não-material dos modos de vida é uma realidade habitada por muitos povos ameríndios. Trata-se, todavia, de uma realidade na qual também habitamos, embora marginalmente. Afirmar essas realidades menores e reprimidas nas quais a produção de vidas intensivas independe da produção indefinida de riquezas é um esforço importante se queremos construir respostas à intrusão de Gaia que não passem pela barbárie. *Uma* dessas realidades menores, isto é, uma dessas utopias, é aquela defendida pelos decrescentistas. Foge ao escopo desse trabalho discutir de maneira abrangente a teoria do decrescimento, mas sua menção aqui como um exemplo exige pelo menos um rápido apontamento.

Serge Latouche, um dos mais destacados teóricos do decrescimento, o identifica como um “slogan político com implicações teóricas”.⁴⁶⁶ O que estaria em jogo para os decrescentistas não seria uma defesa do decrescimento pelo decrescimento, mas a constituição de um projeto político cujo foco recai na denúncia e no abandono do dogma do crescimento ilimitado e na transformação das sociedades dependentes do crescimento que se

⁴⁶³ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 1º edição, 2015, p. 413

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 414

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 413

⁴⁶⁶ LATOUCHE, Serge. **Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 4

constituem com base no referido dogma. Trata-se de atacar a nossa dependência do crescimento, e não de defender um crescimento menor ou negativo. “Não existe nada pior”, escreve Latouche,

[...] que uma sociedade trabalhista sem trabalho, não há nada pior que uma sociedade do crescimento na qual não há crescimento. Essa regressão social e civilizacional é exatamente o que nos espreita se não mudarmos de trajetória. Por todas essas razões o decrescimento só pode ser considerado numa “sociedade do decrescimento”, ou seja, no âmbito de um sistema baseado em outra lógica. Portanto, a alternativa é efetivamente: decrescimento ou barbárie.⁴⁶⁷

Os defensores do decrescimento – longe do que o nome pode sugerir – não se colocariam na posição de bradar por sacrifícios difíceis e pesados. Pelo contrário, a exigência desses sacrifícios é e será cada vez mais a tônica dos crescimentistas. É o altar do crescimento que pede vítimas. Migrantes morrendo afogados no Mediterrâneo fugindo de seus países “atrasados na corrida do crescimento”. Trabalhadores submetidos a jornadas extenuantes e privados crescentemente de direitos básicos, pois “sem esses sacrifícios os outros países nos ultrapassarão na corrida do crescimento”. Desempregados obrigados a aceitar qualquer emprego ou a provar para os burocratas que passam o seu tempo procurando uma nova ocupação – o crescimento depende de tudo isso.⁴⁶⁸ Os exemplos podem ser multiplicados. O decrescimento, ao nos livrar da lógica tóxica do crescimento ilimitado, propõe justamente impedir a multiplicação desses sacrifícios. Desenhando alternativas pós-desenvolvimentistas, o decrescimento dispõe como meta, escreve Latouche, “uma sociedade que viverá melhor trabalhando e consumindo menos. É uma proposta necessária para que volte a se abrir o espaço da inventividade e da criatividade bloqueado pelo totalitarismo economicista.”⁴⁶⁹

REALIDADE DEMOCRÁTICA

A democracia é atualmente invocada para justificar revoluções ou contrarrevoluções, para descrever o regime de economias de livre mercado ou de economias dirigistas, para afiançar guerras ou guerrilhas, etc. Definir-se como um democrata já não significa muita coisa, uma vez que quase todos se definem dessa maneira. No dizer de Douglas Lummis, a democracia se tornou “a prostituta das palavras políticas”.⁴⁷⁰ Essa inflação discursiva cria em

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 5

⁴⁶⁸ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 12

⁴⁶⁹ LATOUCHE, Serge. *op. cit.*, 2009, p. 6

⁴⁷⁰ LUMMIS, Douglas C. **Democracia Radical**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1ª edição, 2002, p. 25

torno da democracia a aparência de uma hegemonia, de uma realidade na qual todos vivemos ou estamos em vias de viver, mas é preciso levar a sério a hipótese de que o *sentido original da ideia de democracia* tem sido crescentemente torcido e esvaziado nas prédicas daqueles que usam e abusam da *palavra democracia*. A banalização do conceito pode estar à serviço do esvaziamento de sua potência originária. Com essa hipótese em mente, perguntamos: é possível chamar os regimes políticos sob os quais vivemos majoritariamente no ocidente de democracia? A democracia é uma realidade hegemônica no ocidente ou, antes, uma realidade menor operando contra a realidade hegemônica que a procura sufocar?

Já vimos que intrusão de Gaia evidencia a incompatibilidade entre o capitalismo e a ideia de sustentabilidade. O capitalismo é, por definição, insustentável, o que ocorre especialmente pelo fato desse sistema econômico se basear no pilar da lei da acumulação, isto é, o mercado capitalista é impelido por forças centrífugas em direção a um crescimento ilimitado.⁴⁷¹ O que dizer, por seu turno, da compatibilidade entre o capitalismo e a democracia? Na segunda metade do século XX, especialmente em razão da hegemonia crescente dos Estados Unidos, o livre mercado capitalista esteve fortemente identificado com o regime democrático em oposição ao totalitarismo que seria o traço dos países do bloco soviético.⁴⁷² Com a dissolução do bloco soviético no final da década de 80, a democracia passou a ser crescentemente representada como indicador de que uma sociedade atingiu o ponto culminante na evolução histórica. Nesse momento, a identificação da democracia com a ideia de livre mercado atinge o seu zênite. Francis Fukuyama foi um autor que se notabilizou por sua interpretação de que a democracia liberal, em uma associação quase natural com o livre mercado, representava o fim da história.⁴⁷³

O casamento da democracia com o livre mercado e a ideia derivada de que essa associação apontava para o fim da história foi rapidamente desmentida. Em primeiro lugar porque a liberdade de mercado impõe severas e evidentes restrições ao poder coletivo do povo, mas também porque a própria ideia de democracia passou a ser alvo de ataque. A crescente concentração de poder pelas grandes (e cada vez maiores) corporações é um dos aspectos que explica as restrições que a liberdade de mercado impõe à democracia. A título de exemplo, em agosto de 2018 a Apple atingiu um trilhão de dólares em valor de mercado, o que significa que se a gigante criada por Steve Jobs fosse um país, esse país ocuparia a 17º

⁴⁷¹ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2016, p. 535

⁴⁷² LUMMIS, Douglas C. *op. cit.*, 2002, p. 29

⁴⁷³ RANCIÈRE, Jacques. **Ainda se pode falar em democracia?** Lisboa: Yamago-KKYM, 1º edição, 2014 (livro digital no formato Kindle, paginação irregular), pos. 43

posição no *ranking* das maiores economias do mundo. O atual valor de mercado da Apple supera o PIB de países como a Suíça, Turquia, Holanda e Argentina.⁴⁷⁴ A concentração de riqueza nas mãos de poucas corporações somada à mobilidade transnacional dessa riqueza produz uma desterritorialização do poder e o deslocamento de decisões estratégicas de investimentos para os conselhos administrativos dessas grandes corporações, que naturalmente só prestam contas aos seus acionistas. Entre essas decisões de investimento, vale frisar, incluem-se aquelas que afetam diretamente o processo de dilapidação das condições materiais de vida no planeta. A portas fechadas e sem nenhum controle popular, as grandes corporações dos combustíveis fósseis, por exemplo, decidem detalhes sobre investimentos na extração e queima desses combustíveis. “Incapazes de ditar condutas e limites às corporações”, escreve Luiz Marques, “os mandatos populares são cada vez mais lugares de ritualização espetacular do poder e seus dignitários, cada vez mais mestres da arte gesticulatória.”⁴⁷⁵ Outro aspecto que explica as restrições que a liberdade de mercado impõe à democracia é o que Rancière chama de “cultura de consenso”. Aquilo que parece apelar para uma prática democrática, isto é, a busca de uma solução pela via consensual e não pelo conflito aberto que sempre privilegia os mais fortes, acaba designando algo bem diferente. Rancière:

A cultura do consenso é uma cultura que admite um certo estado de coisas, um certo estado da relação de forças, como um dado objetivo que se impõe a todos, impondo, simultaneamente, as soluções a propor. Ora, o dado fundamental sobre o qual o consenso hoje repousa é o da condicionante econômica global, ou seja, o da lei do mercado mundial.⁴⁷⁶

A economia se converte em uma “segunda natureza”⁴⁷⁷, para lembrarmos novamente a expressão de Latour, que impõe suas leis implacáveis e propõe, a partir delas, um conjunto limitado de soluções (supostamente as únicas corretas) para os nossos problemas. Tudo isso implica na redução da política a uma delicadíssima arte de gestão, que pede de seus praticantes títulos e saberes especializados e promove um consórcio entre uma oligarquia de políticos intersubstituíveis, uma poderosa oligarquia financeira e grupos de especialistas cujo papel é fornecer base científica para as decisões do governo, sinalizadas com o selo da inevitabilidade. Diante de tudo isso, escreve Rancière, “a realidade do poder do povo vê-se

⁴⁷⁴ Apple atinge marca de U\$ 1 trilhão em valor de mercado in **G1**, 2018. Disponível em <goo.gl/KUsxsV> Acesso em 03/08/2018

⁴⁷⁵ MARQUES, Luiz. *op. cit.*, 2016, p. 546

⁴⁷⁶ RANCIÈRE, Jacques. *op. cit.*, 2014a, pos. 59

⁴⁷⁷ LATOUR, Bruno. *op. cit.*, 2013, p. 367

cada vez mais reduzida aos períodos eleitorais, isto é, à escolha, todos os quatro ou cinco anos, entre duas versões mais ou menos coloridas de um mesmo programa fundamental.”⁴⁷⁸

De um ponto de vista teórico, essa cultura do consenso se apoia, modificando seu sentido original, em uma velha tese marxista: a tese da necessidade histórica. Nessa nova versão, a tese da necessidade histórica já não conduz, como argumentava Marx, ao triunfo do socialismo em escala global, mas ao triunfo planetário do livre mercado. Segundo os seus defensores, opor-se ao triunfo global do livre mercado é fornecer um atestado de atraso e de obscurantismo, e é nessa linha que as lutas políticas anticapitalistas são desqualificadas: elas seriam irrealistas, posto que desconhecariam a única realidade que importa, aquela produzida pelas interações que o mercado viabiliza.⁴⁷⁹

Paralelamente à relativização do poder do povo pelo monorealismo do capital com a transformação da democracia num mero mecanismo de chancela quadrienal de programas políticos que rezam, com poucas diferenças, a mesma cartilha, a democracia passou também a ser alvo de críticas abertas, advindas de várias frentes. Segundo Rancière, uma dessas críticas se disfarça como crítica ao populismo. A confiscação oligárquica do poder é justificada por uma suposta necessidade de proteger a coletividade de “um povo ignorante, retrógrado e rancoroso”.⁴⁸⁰ Outra crítica identifica a democracia como “o reino de um individualismo de massa indiferente ao bem público”.⁴⁸¹ Essa crítica transforma os vícios do sistema – a obsessão dos *napë* pelas mercadorias, por exemplo, para falar com Kopenawa – em vícios dos indivíduos e simplesmente assimila a democracia a esse suposto – e perigoso – reino dos indivíduos consumidores. Nessa crítica, a democracia deixa de ser a expressão do poder popular e se torna uma espécie de estado doentio da sociedade, levada a essa situação pelo irrefreável frenesi igualitário e consumista dos indivíduos.⁴⁸²

Tudo o que dissemos acima demonstra como a incompatibilidade da democracia com o capitalismo é cada vez mais flagrante: *a realidade dominante contemporaneamente não é a da democracia, mas a da oligarquia*. Isso, por óbvio, não anula completamente a democracia; ela permanece sendo uma realidade incômoda cujo sentido original as forças oligárquicas precisam esvaziar ou criticar. “Vivemos”, escreve Rancière, “em Estados de direito oligárquicos, isto é, em Estados em que o poder da oligarquia é limitado pelo duplo

⁴⁷⁸ RANCIÈRE, Jacques. *op. cit.*, 2014a, pos. 67

⁴⁷⁹ *Ibidem*, pos. 75

⁴⁸⁰ *Ibidem*, pos. 83

⁴⁸¹ *Ibidem*, pos. 90

⁴⁸² *Ibidem*, pos. 98

reconhecimento da soberania popular e das liberdades individuais.”⁴⁸³ A democracia, embora sufocada, revela-se uma realidade menor, mas ainda com condições de se opor à realidade hegemônica oligárquica e ao monorealismo do capital que essa última supõe. Acreditamos que a construção de respostas não bárbaras à intrusão de Gaia passa pela afirmação da realidade democrática.

Platão acusava a democracia ateniense de um excesso de liberdade e de uma atitude antinatural.⁴⁸⁴ Acusações semelhantes a essa não perderam a sua atualidade. Em seu sentido original, precisamente aquele que Platão atacava, a ideia democrática – e esse é o seu escândalo – firma que o poder não pertence a nenhum grupo em particular. “O poder do *démos*”, escreve Rancière, “não pode ser o poder de nenhum grupo específico a não ser do grupo daqueles que não possuem nenhum título para exercer o poder, isto é, todos e qualquer um.”⁴⁸⁵ A democracia não reconhece a existência de títulos para exercer o poder, ela nega a pretensão oligárquica de que existe uma classe de pessoas aptas para governar e outra de pessoas que precisam – e, em alguns casos, desejam – ser governadas.

O princípio democrático, isto é, esse princípio que afirma que o poder não exige nenhum título, mais do que um regime político entre outros é o princípio que inaugura a política.⁴⁸⁶ O governo dos especialistas é a tecnocracia; o dos ricos é a plutocracia, o dos nobres a aristocracia, mas nenhum desses governos é propriamente *político*. Se o povo e seu poder soberano fundam e legitimam o Estado moderno, o mesmo Estado tende a reduzir ao mínimo possível o exercício do poder pelo povo, é dizer, o Estado atua para reduzir a política ao mínimo. Como já vimos, essa redução da política se faz basicamente de duas maneiras: substituindo a política por práticas de gestão e limitando a atuação do povo a participação em eleições que servem, entre outras coisas, para respaldar o revezamento de oligarquias no controle da máquina do Estado.

A lógica do Estado é, assim, uma lógica de redução da política. Nessa linha de argumentação, Rancière interpreta aquilo que discutimos no primeiro capítulo nos termos de

⁴⁸³ RANCIÈRE, Jacques. **Ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 1ª edição, 2014b (livro digital no formato Kindle, paginação irregular), pos. 1076

⁴⁸⁴ Platão, no livro VIII da República, adverte para o “excesso de liberdade” e “anarquia” que um Estado democrático promoveria. Nessa sociedade, alerta Platão, escravos são tão livres e iguais como seus senhores, mulheres tão livres e iguais como homens e, pasmem, animais tão livres e iguais como seus donos: “Até que ponto animais submetidos ao homem são mais livres aqui do que em qualquer outro sítio, é coisa que ninguém acreditaria sem o experimentar. É que as cadelas, conforme o provérbio, são como as donas, e também os cavalos e burros andam pelas ruas, acostumados a uma liberdade completa e ativa, embatendo sempre contra quem vier em sentido contrário, a menos que saiam do caminho; e tudo o mais é assim repleto de liberdade.” (PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 11ª edição, 2005, p. 395)

⁴⁸⁵ RANCIÈRE, Jacques. *op. cit.*, 2014a, pos. 163

⁴⁸⁶ *Ibidem*, pos. 187

uma simbiose entre os interesses do Estado e os interesses do grande capital (enfim, a formação de um Estado-Corporação) não como uma traição à natureza do Estado, que estaria inclinada à proteção do interesse público, mas antes como uma confirmação de sua natureza: o Estado, em última instância, é o guardião-mor da reprodução do capital e quando ele se inclina aos interesses do grande capital ele está apenas se voltando em direção àquilo que sempre foi a sua razão de ser. Quando se discute o desmonte do “Estado de providência” expresso na flexibilização do mercado de trabalho e no desfazimento das redes de proteção e solidariedade social o que está em jogo não é o fim de um sistema que o Estado com muito esforço conseguiu garantir para os seus cidadãos. Antes, escreve Rancière, “é o contrário que é verdade. Estas leis e sistemas protetores não foram presentes oferecidos pelo Estado, mas algo que foi conquistado pela luta operária contra a lógica do Estado, cujo princípio consiste em repartir uma esfera pública sobre a qual ele tenta ter o monopólio e uma esfera privada onde o poder da riqueza faz a lei.”⁴⁸⁷

À face do exposto, o chamado desmonte do “Estado de providência” seria melhor designado como um ataque à realidade democrática promovido pelo monorealismo do capital ou como a subjugação do poder coletivo – o poder de todos e de qualquer um de pensar, imaginar e criar soluções desde baixo para as questões que nos concernem – ao poder dos gestores e especialistas a soldo do capital. “Um movimento democrático”, escreve Rancière:

[...] não pode se reduzir a um partido eleitoral inserido no jogo das instituições estatais, das formas de peritagem e do sistema mediático oficial. Ele é uma força de afirmação autônoma, com uma agenda própria, que escolhe os terrenos onde quer agir, que constrói as suas próprias formas de peritagem e de informação, e que cria as suas próprias instituições, como formas de manifestação de uma capacidade que é a de qualquer um. Concebido dessa forma, um partido democrático afasta-se bastante dos partidos que conhecemos e que são máquinas essencialmente destinadas ao exercício do poder estatal.⁴⁸⁸

Uma resposta adequada à intrusão de Gaia passa, temos visto, pela luta em prol da constituição de um novo paradigma. Importa pensar na reapropriação pelos movimentos políticos – isto é, por todos o por qualquer um – de uma atitude de cuidado com a Terra. “Se hoje a questão que importa”, escreve Stengers:

[...] é a de uma reapropriação coletiva da capacidade e da arte de ter cuidado, o Estado (...) não ajudará: o surgimento de grupos que se metem no que não é da conta deles, que propõem, objetam, exigem participar da formulação das questões e aprendem como participar, é para ele [Estado], sempre e antes de tudo, uma

⁴⁸⁷ *Ibidem*, pos. 198

⁴⁸⁸ *Ibidem*, pos. 230

perturbação da “ordem pública”, que é preciso tentar ignorar (...) Por isso *é preciso ficar atento ao surgimento contemporâneo de “outras narrativas”, talvez um anúncio de novos modos de resistência, que recusam o esquecimento da capacidade de pensar e de agir conjuntamente exigido pela ordem pública.*⁴⁸⁹ [grifo nosso]

A afirmação da realidade democrática implica em um *controle social da redução da política aos termos da gestão estatal*. Um controle semelhante é exercido nas sociedades ameríndias por aquilo que Clastres definiu com o seu conceito de contra-Estado.⁴⁹⁰ Como vimos no segundo capítulo, as sociedades que Clastres designa de primitivas conjuram, por meio de seus mecanismos sociais de inibição – especialmente a guerra e o profetismo – a formação e a consolidação de aparelhos que separam o poder político da sociedade, precisamente o que chamamos de Estado.

Retomando a chave de leitura aberta por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* a respeito da “sociedade primitiva” clastriana, leitura a que também já fizemos alusão, a “sociedade primitiva” é um vetor centrífugo que se opõe ao vetor centrípeto da forma-Estado.⁴⁹¹ Essa leitura tem o mérito de pensar o Estado como uma forma que sempre existiu e não como uma substância que emergiu em um momento histórico particular. Nos termos de Rancière, essa forma-Estado opera na direção da consolidação de um *consenso*. Contemporaneamente esse consenso repousa sobre o monorealismo do capital. As leis que regem o funcionamento do mercado seriam tão implacáveis quanto as leis da natureza e por essa razão a única atitude realista possível consistiria na adequação de todos a esse estado de coisas. Ocorre que, ante a intrusão de Gaia, esse monorealismo revela-se manifestamente irrealista. O Estado reduz a política a um consenso que é, temos visto, um *consenso mortal*. Ainda nos termos de Rancière, a democracia é essa que nos abre para o *dissenso*, ela é um vetor dissensual contra o vetor consensual do Estado. “Se ainda se deve falar em democracia”, escreve Rancière, “é na medida em que esta noção traduz uma capacidade partilhada e um mundo de ação fundado nesta capacidade. E é na medida em que esta capacidade partilhada é pensada e posta em prática na sua potência paradoxal, dissensual.”⁴⁹² Constituir um novo paradigma que recuse o direito de não ter cuidado exige, por parte de todos e de qualquer um, uma abertura para as capacidades de pensar e de agir conjuntamente, de propor novas questões e de constituir

⁴⁸⁹ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 71

⁴⁹⁰ CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003

⁴⁹¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012a, p. 24

⁴⁹² RANCIÈRE, Jacques. *op. cit.*, 2014a, pos. 270

novos modos existência. Exige, em outras palavras, a exploração das potências dissensuais da democracia.

CUIDADO E NEGLIGÊNCIA

Isabelle Stengers propõe que o direito de não ter cuidado deve ser oposto a uma arte do cuidado⁴⁹³ e que as práticas de um jurista podem implicar uma “arte particular do cuidado”.⁴⁹⁴ Resistir *ao* antropoceno, tanto quanto resistir *no* antropoceno, exige o cultivo dessa arte esquecida e mesmo repudiada que os povos ameríndios, com suas tecnologias simples e suas populações modestas, continuaram a praticar. É isso que os torna hoje menos “sobrevivências do passado” que “figurações do futuro”.⁴⁹⁵ Ironicamente, a existência de um mundo por vir – de um futuro, enfim – exige de nós a superação de um paradigma que sempre nos prometeu o melhor dos futuros. Nossas promessas de futuros grandiosos escondiam uma atitude de *negligência* em relação ao mundo, em relação à autogestão coletiva e em relação ao próprio futuro.

A injunção do cuidado encontra-se expressa na realidade da *suficiência intensiva* e na *realidade da democracia*, e ambas são realidades nas quais já vivemos, embora marginalmente. Essas duas realidades se opõem a duas negligências que caracterizam a realidade dominante do capital e que devem ser superadas se queremos construir respostas não bárbaras à intrusão de Gaia. A realidade da *suficiência intensiva* se opõe à *negligência em relação ao mundo* e a realidade da *democracia* se opõe à *negligência em relação ao povo*. Desbloquear as potencialidades dessas realidades é um começo possível para um futuro não bárbaro.

O cuidado encontra o seu oposto na negligência. Assim, pensar o direito como uma arte do cuidado exige o abandono ou, no mínimo, a profunda revisão de certos instrumentos e conceitos jurídicos que produzem negligência. Dois desses instrumentos e conceitos estão a serviço da dupla negligência a que aludimos acima. O primeiro deles é o *direito à propriedade privada* e um efeito dessa ficção jurídica é o de transformar todos os não proprietários em terceiros, excluídos do usufruto *comum* da coisa.⁴⁹⁶ A palavra *comum* provém do latim *communis* que é uma combinação de *com* (juntos) e *munis* (obrigar,

⁴⁹³ STENGERS, Isabelle. *op. cit.*, 2015, p. 55

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 68

⁴⁹⁵ DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2015, p. 158

⁴⁹⁶ OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 58

comprometer) e seu antônimo é a palavra *immune* (isento de obrigações ou comprometimentos).⁴⁹⁷ O efeito produzido pela propriedade privada é justamente o da imunização daquilo que era originalmente comum. Com a propriedade privada emerge a ideia do *ius abutendi*, ou o livre direito de dispor da coisa, o que, como vimos no primeiro capítulo, será posteriormente relativizado por princípios do direito público. A imunização das coisas produzida pela propriedade privada, apesar de todo esforço posterior no sentido de relativizar essa imunidade, abriu o caminho para uma inédita atitude de negligência em relação a elas e à sua capacidade de produzir relações. Segundo Kopenawa, os *napë* comem com tanta gana a floresta porque estão cegados por suas mercadorias.⁴⁹⁸ As mercadorias têm ainda um outro efeito sobre os *napë* que desafia igualmente a compreensão do xamã. “Os brancos”, diz Kopenawa, “são outra gente. Eles acumulam muitas mercadorias e sempre as guardam junto de si, enfileiradas em tábuas de madeira no fundo de suas casas (...) Quando as pedimos, ficam desconversando e fazendo promessas para não ter de entregá-las.”⁴⁹⁹ Se as propriedades/mercadorias dos *napë* produzem *imunidades recíprocas*, as coisas dos ameríndios produzem *comunidades*. Kopenawa:

Nós, Yanomami, nunca guardamos os objetos que fabricamos ou recebemos, mesmo que nos façam falta depois. Damos logo a quem os pede e, assim, eles se afastam depressa de nós e vão passando de mão em mão sem parar, até longe. Por isso não temos realmente bens próprios.⁵⁰⁰

Uma segunda ficção jurídica que produz negligência é o *conceito jurídico de povo*. Para fundar e legitimar a figura do Estado moderno (na sua forma de Estado-Nação) foi necessário apagar todas diferenças internas, constituindo, a partir dessa des-multiplicação das diferenças, o conceito jurídico de povo. A definição do jurista Paulo Bonavides é reveladora dessa estranha figura e de sua obsessão por capturar:

Só o direito pode explicar plenamente o conceito de povo. Se há um traço que o caracteriza, esse traço é *sobretudo jurídico* e onde ele estiver presente, as objeções não prevalecerão. Com efeito, o povo exprime o conjunto de pessoas vinculadas de forma institucional e estável a um determinado ordenamento jurídico, ou, segundo Ranelletti, “o conjunto de indivíduos que pertencem ao Estado, isto é, o conjunto de cidadãos”.⁵⁰¹ [grifos nossos]

⁴⁹⁷ LUMMIS, Douglas C. *op. cit.*, 2002, p. 33

⁴⁹⁸ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *op. cit.*, 2015, p. 414

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 412

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 412

⁵⁰¹ BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. São Paulo: Malheiros, 2011. p. 81

O Estado-Nação extrai sua legitimidade do mesmo povo que é desclassificado pelo discurso dos juristas como um “conjunto de indivíduos que *pertencem*” a esse Estado – propriedade registrada, vigiada e controlada pelo seu senhor, o soberano. O povo, *sujeito* que funda o Estado-Nação e legitima o monopólio da violência por esse Estado, é convertido, com violência, em seu objeto. *Povo sujeito tornado povo objeto*: eis a operação que o conceito jurídico de povo realiza. O funcionamento do Estado moderno só é possível, escreve Ricardo Sanín Restrepo “sob a condição de reduzir o povo a uma impotência absoluta e de ocultá-lo, o que faz do povo um lugar paradoxal, pois está excluído da modernidade sendo ao mesmo tempo a condição da existência dela.”⁵⁰² O povo impotente e oculto é o povo tornado objeto e submetido a uma violência cujo fundamento de validade não é outro senão ele próprio, povo. O conceito jurídico de povo opera negligenciando o poder coletivo do povo.

A modernidade, temos visto, tentou expulsar a *natureza* da história, transformando o mundo dos não-humanos em um *mundo-objeto* perfeitamente apropriável. O *direito à propriedade privada* participou ativamente desse processo. Por outro lado, a modernidade tentou expulsar o *povo* da história, transformando o povo-sujeito em um *povo-objeto* perfeitamente tutelado e controlado pelo Estado. O *conceito jurídico de povo* participou ativamente desse processo. A afirmação da realidade da suficiência intensiva e da realidade democrática são importantes se queremos resistir tanto às negligências que nos conduziu *ao* antropoceno quanto às negligências que caracterizarão as respostas bárbaras que serão dadas *no* antropoceno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos discutir no presente trabalho como a ontologia naturalista dos modernos estabeleceu uma divisão radical entre o mundo dos humanos (sociedade) e o mundo dos não-humanos (natureza) e, a partir dessa grande divisão, constituiu uma relação entre esses dois mundos caracterizada por um direito de não ter cuidado. Tal relação foi crucial para a consecução de um projeto de apropriação do mundo que começa a ganhar forma na Europa a partir do século XVII e cujo instrumento mais importante – um verdadeiro instrumento produtor de imunidades – foi o direito à propriedade. A apropriação/imunização do mundo pelo *sujeito histórico* por excelência, o homem moderno, levou à extrusão desse sujeito para a atmosfera e, num giro não menos que irônico, transformou-o em uma *força natural/geológica*

⁵⁰² RESTREPO, Ricardo Sanín. Cinco Tesis Desde El Pueblo Oculto in **Revista Internacional de Ética y Política**. Barcelona, nº 1, 2012, p. 11

sem precedentes que agora se volta contra as próprias condições materiais de vida humana e não humana na Terra. O homem transformado em uma força geológica é o que designa a época geológica do antropoceno, cujo sentido e nomenclatura o trabalho empenhou-se também em examinar.

Se a divisão moderna entre humanos e não-humanos – colocada em xeque pela natureza híbrida do antropoceno – havia servido igualmente de sustentáculo para a tese etnocêntrica de que existiria uma diferença de natureza entre os modernos e os coletivos designados como não-modernos, e que dessa diferença resultaria que nós, modernos, não temos nada a aprender com eles, não modernos (o contrário não sendo verdadeiro), o antropoceno produziu um abalo também nessa tese. Para explorar teoricamente esse abalo é que tomamos aportes da antropologia e contrastamos a ontologia naturalista dos modernos com a ontologia perspectivista e multinaturalista dos coletivos ameríndios.

Explorando esse contraste, o trabalho buscou discutir *se* (e *como*) as pragmáticas intelectuais dos coletivos ameríndios, expressa em conceitos produzidos pela antropologia no contato de décadas dessa disciplina com esses coletivos e, mais recentemente, expressa em uma obra escrita por um xamã yanomami, podem contribuir com o debate em torno do antropoceno. Concluímos que esses coletivos denunciam, através de suas lutas e de sua atividade cosmopolítica/diplomática, como a de Davi Kopenawa, a insustentabilidade do modo de vida e das práticas das nossas sociedades modernas, ao mesmo tempo em que suas pragmáticas intelectuais fornecem elementos de uma alteridade radical cujas contribuições para o desencarceramento de nosso pensamento e práticas da prisão ontológica/política do monorealismo do capital não podem ser subestimadas.

Acreditamos que a dissertação deixa subsídios para pesquisas futuras, mormente no campo do direito, suscitando, assim, o aprofundamento de alguns pontos desenvolvidos nela. Um desses pontos que reclama aprofundamento foi tratado já no final do trabalho, qual seja, a discussão sobre a associação de certos institutos e conceitos jurídicos com o desencadeamento da atual crise ecológico-climática e os efeitos da aplicação desses institutos e conceitos na natureza das respostas que serão dadas a essa crise.

Outro ponto que, supomos, tem potencial para aprofundamento em pesquisas futuras, é o debate sobre políticas de enfrentamento à desigualdade que, partindo de uma avaliação realista da situação do planeta, recusam a mobilização do crescimento econômico como um instrumento indutor do enfrentamento em questão. Nessa linha, um veio de pesquisa

consistiria em pensar os limites e as possibilidades de reformas tributárias como forma de descongelar e redistribuir as riquezas já existentes.

Um terceiro ponto que avaliamos merecer aprofundamento é o da relação entre as respostas à intrusão de Gaia e a constituição e reforço de novas formas de biopolítica. É, aliás, nessa linha que o filósofo francês Frédéric Neyrat tem desenvolvido pesquisas sobre o que chama de “biopolítica das catástrofes”.⁵⁰³

Apostamos ainda que o presente trabalho fornece contribuições para a ampliação e o aprofundamento da discussão acerca das possibilidades e limites do uso do direito administrativo e regulamentar do meio ambiente e de seus princípios (especialmente o princípio do desenvolvimento sustentável e o princípio da precaução) como instrumentos para impedir a transgressão dos chamados “limites planetários” e combater os excessos das atividades extrativistas e poluidoras. As discussões aqui travadas ajudam a situar esses instrumentos como produtos do dispositivo ontológico naturalista dos modernos, oferecendo, a partir disso, uma melhor perspectiva para a avaliação especialmente das limitações desses instrumentos.

Por fim, acreditamos que o trabalho deixa subsídios para que o relevante movimento do constitucionalismo latino-americano seja discutido sob uma nova luz. Esse movimento, que teve importantes contribuições do pensamento e das práticas dos povos ameríndios do planalto andino, afasta-se da *episteme* moderna e de sua grande divisão ontológica, embora sem romper com ela totalmente, quando propõe os chamados *direitos da natureza*. As discussões aqui travadas sobre a ontologia característica dos povos ameríndios, sobre a aversão desses povos à forma-Estado, entre outras, contribuem com o debate sobre até que ponto o movimento do constitucionalismo latino-americano corresponde, de fato, a uma novidade em relação ao constitucionalismo tal como praticado na tradição europeia e norte-americana.

⁵⁰³ NEYRAT, Frédéric. The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future in *South Atlantic Quarterly*, Durham, 2016, 115(2), p. 247-265.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009
- _____. **Por uma teoria do poder destituente**. Palestra pública em Atenas, 2013
- AMADO, Frederico. **Direito Ambiental**. Salvador: JusPODIVM, 2016
- ANGÊLO, Cláudio. Dez mitos sobre mudanças climáticas in **Eco Debate**, 2015
- BATAILLE, Georges. **A parte maldita precedida d´a noção de despesa**. Rio de Janeiro: Imago, 1975
- BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Editora Boitempo, Edição digital, 2012
- BLACKSTONE, William. **Commentaries on the Laws of England**. St Paul: West Publishing Co., 1897
- BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. São Paulo: Malheiros, 2011
- BORGES, Jorge Luís. Tlön, Uqbar, Orbis Tertius in **Obras Completas**, vol. 1. Rio de Janeiro: Globo, 1999
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti in **Revista Novos Estudos**, Cebrap, ed. 90, julho/2011
- BRUM, Eliane. Vítimas de uma guerra amazônica in **El País**, 2015. Disponível em <goo.gl/NLuZok>
- CAMÕES, Luís de. **Os lusíadas**. [Domínio Público]. Disponível em <goo.gl/hNStqx>
- CASTORIADIS, Cornelius. **Escritos políticos**. Madrid: Catarata, 2005
- CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses in **Revista Sopro**, nº 91, julho de 2013.
- CLASTRES, Pierre. Do um sem o múltiplo in **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003
- _____. A sociedade contra o Estado in **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003
- _____. Troca e Poder: filosofia da chefia indígena in **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003
- _____. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2º edição, 2011

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**. Edições Antipáticas, 2014

COSTA, Pietro. Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica in **Il lato oscuro dei diritti umani**: Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo (org. MECARELLI, Massimo e outros). Madri, 2014, Creative Commons

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena in **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 1992

CRUTZEN, Paul J, Geology of Mankind in **Nature**, 3 Jan. 2002

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2015

DAWKINS, Richard. **The Blind Watchmaker**. Londres: Penguin, 1986.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012a

_____. **Mil platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 2012b

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p.95-117, abril 2018

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia in **Revista Mana**. Rio de Janeiro: vol. 4, nº 1, abr./1998

_____. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1ª edição, 2012

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo**: construcción y desconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial el perro e la rana, 2007

ESTEVA, Gustavo. Desarrollo. In: **Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder**. Lima: Pratec-Peru, 1996

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 13ª edição, 2008

GRAEBER, David. **Fragmentos de antropología anarquista**. Barcelona: Vírus Editorial, 1ª edição, 2011

_____. Dwelling in the reality of utopia in **Traditional Dwellings and Settlements Review**, 2011

GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo in **América Latina en Movimiento**, ALAI, Quito, nº 462, 1-20, 2011

HAGE, Ghassan. Critical anthropological thought and the radical political imaginary today in

Critique of Anthropology, 2012, vol. 32

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno in **ClimaCom Cultura Científica**, 2016

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. **Common wealth**: el proyecto de una revolución del común. Madrid: Akal, 2011

HESÍODO, **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 1995

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª edição, 2015

LATOUCHE, Serge. **Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno**. São Paulo: Martins Fontes, 2009

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 3ª edição, 2013

_____. **Investigación sobre los modos de existencia**. Buenos Aires: Paidós, 2013b

_____. Para distinguir amigos e inimigos no antropoceno in **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 11-31, nov. 2014

_____. **Cara a cara con el planeta**: una mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Buenos Aires: Veintiuno Editores, 1ª edição, 2017, livro digital no formato Kindle

_____. **L'Europe est seule – seule l'Europe**. 2017, , Disponível em <goo.gl/37sdmN>

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. Propriedade, apropriação social e instituição do comum in **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, 2015, v. 27, nº 1

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

_____. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª edição, 2012

_____. **Antropologia Estrutural Dois**. São Paulo: Cosac Naify, Edição Digital, 2014

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994

LOSEKANN, Cristiana; MILANEZ, Bruno (org.). **Desastres no Vale do Rio Doce**: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2016

LOVEJOY, Thomas; NOBRE, Carlos. Tipping Point in **Science Advances**, vol. 4, nº 02, fevereiro de 2018.

LUMMIS, Douglas C. **Democracia Radical**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1ª edição, 2002

MALM, Andreas. The Anthropocene Myth in **Jacobin Magazine**, 2015

MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2016

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: Livro I**. São Paulo: Boitempo Editorial, Edição Digital

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2000

MIGNOLO, Walter D. Colonialidad del poder y diferencia colonial in **Anuario Mariateguiano**, Lima: 1999, Vol. XI, Nº 10.

MILANOVIK, Branko. **Global Inequality: a new approach for the age of globalization**. London/Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016

MORE, Thomas. **Utopia**. São Paulo: Companhia das Letras-Penguin, 2018

NEYRAT, Frédéric. The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future in **South Atlantic Quarterly**, Durham, 2016, 115(2)

ORWELL, George. **Animal Farm**. New York: Plume, 2003

OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995

PELBART, Peter Pál. Por que um golpe atrás do outro? **Peixe Eletrônico**, 2018

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Edição Digital (epub). Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2014

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 11ª edição, 2005

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

PURIM, Paulo. Sobre o manejo eficaz da culpa econômica in **Bacia das Almas**, 2016

RANCIÈRE, Jacques. **Ainda se pode falar em democracia?** Lisboa: Yamago-KKYM, 1ª edição, 2014 (livro digital no formato Kindle)

RANCIÈRE, Jacques. **Ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 1ª edição, 2014b (livro digital no formato Kindle)

RESTREPO, Ricardo Sanín. Cinco Tesis Desde El Pueblo Oculto in **Revista Internacional de Ética y Política**. Barcelona, nº 1, 2012

ROCKSTRÖM, J. et al. A Safe Operating Space for Humanity, **Nature**, 461

_____. Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity, **Ecol. Soc.**, 14, 32, 2009.

SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. Nova Iorque: Aldine-Atherton, 1972

SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015

SANTOS, Layza Queiroz; GOMES, Erina Batista. **Suspensão de Segurança: neodesenvolvimentismo e violação de direitos humanos no Brasil**. Terra de Direitos: Organização de Direitos Humanos, 2015

SERRES, Michel. **O contrato natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990

_____. **Tempo de crise: o que a crise financeira trouxe à tona e como reinventar nossa vida e o futuro**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1ª edição, 2017

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naify, 2015

_____. A proposição cosmopolítica in **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p.442-464, abril 2018

SUPIOT, Alain. **Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2007

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Edusp, 2012

THOMÉ, Romeu. **Manual de Direito Ambiental**. Salvador: JusPODIVM, 2016

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

UNITED NATIONS. **Measures for the Economic Development of Under-Developed Countries: Report by a Group of Experts Appointed by the Secretary-General of the United Nations**, 1951

VIEIRA, Antônio. **Sermão do Espírito Santo**. Editoração Eletrônica por Verônicas Ribas Cúrcio, em Domínio Público

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo in **Revista Mana**. Rio de Janeiro: vol. 8, nº 1, abr./2002

_____. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena in **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**, São Paulo: Cosac Naify, 2ª edição, 2011

_____. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia” in **Revista Mana**. Rio de Janeiro: vol. 18, nº 1, abr./2012

_____. Desenvolvimento Econômico e Reenvolvimento Cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva in **Revista Sopro**, nº 51, maio de 2013

_____. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1ª edição, 2015

_____. **Os involuntários da pátria** [Aula pública], 2016

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010

WILLIAM, Alex; SRNICEK, Nick. Manifesto Aceleracionista in **UniNômade Brasil**, 2013